

APÓS O DILÚVIO.

Introdução ao Pós-Marxismo*

LUDOLFO PARAMIO

"However we explain the 'post-Marxist' mood, we know that such a widespread subjective trend is an objective event: times *have* changed, because Marxist self-assurance has dwindled."

Ronald Aronson

1. OS ANTECEDENTES

O ponto de partida destas linhas é um fato ocorrido no fim dos anos 70, que apesar de não ser muito conhecido continua a chamar a atenção: depois de ter sido a tradição hegemônica de pensamento nos países latinos durante pelo menos uma década – que para efeitos simbólicos poderíamos situar entre 1968 e 1978 –, o marxismo entrou em uma espetacular crise, e ruiu enquanto ideologia política, enquanto visão de mundo e enquanto paradigma teórico, deixando um vazio imprevisível na vida cultural da Espanha, Itália e França.

Talvez a vitrine francesa seja a melhor a exhibir resumidamente o desastre. Se se desejar ser cruel pode-se recordar os *novos filósofos*, o punhado de antigos teóricos da extrema-esquerda maoísta cuja simultânea descoberta do caráter intrinsecamente totalitário do marxismo foi durante alguns meses o acontecimento cultural de moda em Paris. Nem André Glucksmann, sem dúvida o mais apre-

* Este artigo foi publicado na revista "Leviatán", outono/inverno 1987 (29/30), editada pela Fundação Pablo Iglesias, Madri.

Tradução de Rolando Lazarte.

sentável, nem Bernard-Henry Lévy, o mais espetacular, justificariam *a posteriori* o desmesurado relevo que foi dado ao seu lançamento comercial. Mas, sem cair em anedotas menores, cabe lembrar que só após a crise do marxismo os leitores franceses descobriram Popper, e que o próprio Raymond Aron, para pôr um exemplo mais local, teve de esperar também esse momento para ser valorizado positivamente pelos seus antigos detratores esquerdistas.

Durante essa simbólica década, que uma verdadeira história das idéias exigiria matizar muito mais, uma serie de tradições marxistas se impuseram de maneira quase obsessiva na Europa Latina. A partir do Maio francês, Louis Althusser se transformou no filósofo central do marxismo latino. Este fato representa um cúmulo de paradoxos. Em primeiro lugar, os melhores trabalhos de Althusser, nos anos anteriores, não casavam bem com o espírito de 1968; antes ao contrário, sua crítica do humanismo marxista em nome da revolução teórica que supunha suprimir com as leituras hegelianas de Marx, estava muito mais próxima das tradições ortodoxas dos partidos comunistas. Em segundo lugar, sua própria tentativa de assimilar o impacto dos fatos de Maio o levou a um perambular pelo maoísmo do qual obteve algumas frases retóricas mas poucas inovações teóricas. Em vários aspectos, 1968 é a data que assinala ao mesmo tempo a consagração de Althusser e o início da sua contagem regressiva, o começo de um período de decadência em que se tornariam mais notáveis suas insuficiências metodológicas e suas contradições políticas (patentizadas nas suas frustradas tentativas de intervir na linha política do PCF).

Por sua vez, Nicos Poulantzas, um exilado grego em Paris, formado na teoria do direito e que em 1967 havia irrompido no terreno da teoria política, tornar-se-ia famoso por um livro especialmente hermético sobre o Estado capitalista e a luta de classes, cujos aspectos mais inovadores frente à tradicional concepção instrumentalista do Estado não podiam ocultar uma forte e não reconhecida dependência com respeito ao paradigma funcional. Mas, apesar do seu hermetismo, ou graças ao mesmo, Poulantzas se converteria em um modelo lingüístico para os marxistas no terreno do pensamento social. Gente incapaz de compreender a sua complexa dialética entre o campo das estruturas e o campo das práticas não teriam, no entanto, maiores problemas para copiarem sua terminologia para fingirem estar utilizando suas idéias. Para isto contribuíram decisivamente os manuais de Marta Harnecker, que divulgava a terminologia e os textos de Althusser e Poulantzas

reduzindo-os ao nível dos textos escolares, tão aptos para a repetição ritualística quanto inadequados para a investigação ou o pensamento inovador.

Na Itália, Galvano Della Volpe, um filósofo conceitualmente obscuro e de estilo difícil, havia antecipado alguns dos melhores achados de Althusser acerca da cientificidade do pensamento de Marx, também em aberta polêmica com a tradição hegeliana, mas conseguira fazê-lo em termos não traduzíveis aos utilizados por Althusser e a sua escola, com o que criou alguns curiosos equívocos e uma dura polêmica. (Por esses mesmos tempos, Manuel Sacristán, a única personalidade espanhola comparável a Althusser ou Della Volpe, tornaria público o testemunho de sua desesperança frente a um marxismo de pretensão européia, como o de Althusser, que ignorava entretanto as mais elementares contribuições do empiricismo lógico, e que falava em metodologia como se essa disciplina houvesse nascido na França.)

Althusser, Della Volpe e Poulantzas seriam as grandes figuras do marxismo latino dos anos 70. Della Volpe certamente seria ignorado sistematicamente na França, e pouco lido embora bastante citado na Espanha, especialmente pela sua crítica da estética de Lúkcacs, que até então fora considerada como definidora da ortodoxia nessas matérias. Mas na Itália sua influência seria muito significativa, e inclusive estaria presente, paradoxalmente, na obra de Lúcio Colletti, que na segunda metade dos anos 70 contribuiria decisivamente para a deflagração da crise do marxismo.

O marxismo latino pôde inclusive se atribuir um precedente clássico com a descoberta da herança de Antônio Gramsci, que começaria a ser citado e interpretado ritualmente nos anos 70, com a ousada segurança que dava um forte desconhecimento (vale lembrar que até 1975 não se dispôs da primeira edição crítica, em italiano, dos *Quaderni del Carcere*). Gramsci, mártir e heterodoxo da Komintern, teorizador da política frente à velha tradição economicista do marxismo, redescobridor da sociedade civil frente à obsessiva ênfase leninista no Estado, estava fadado a ser presa dos exegetas. A noção gramsciana de *hegemonia*, terminantemente condenada por Althusser como prova de uma concepção subjetivista do marxismo, oferecia sem dúvida uma sugestiva ferramenta para a resolução do problema das alianças de classe; uma ferramenta muito superior a outras concepções herdadas. No entanto, a freqüente utilização do termo refletiria freqüentemente mais uma simples moda do que uma verdadeira renovação conceitual.

Em sentido rigoroso, o marxismo latino se encontrava em uma fase de decadência em meados dos anos 70. Na Itália, após a morte de Galvano Della Volpe, firmara-se uma constelação de intelectuais informados e brilhantes, embora geralmente de segunda ordem, com a destacada exceção do já mencionado Colletti, ao passo que começava a despontar uma geração mais nova, que politicamente, diferentemente dos dellavolpianos, já não tinha como ponto de referência o PCI, mas se orientava para o minoritário PSI ou para a emergente *autonomia operária*. Os temas teóricos estavam mudando com as transformações políticas provocadas pela crise que inequivocamente havia golpeado todas as economias avançadas desde 1973.

Na França, Althusser apenas produzira desde 1968 obras menores: seu prestígio internacional havia coincidido com uma crise política e intelectual, crise ligada a formas que ignoramos e a uma deterioração da sua personalidade que iria explodir de maneira abrupta e trágica alguns anos depois. Nicos Poulantzas atravessaria uma complexa trajetória de renovação intelectual, do seu inicial marxismo-leninismo, até posições reformistas, de uma concepção estrutural-funcional do Estado até a incorporação de uma visão capilar do poder muito influenciada pela obra de Michel Foucault. Mas a derrota da União da Esquerda em 1978 e, novamente, uma crise pessoal sobre a qual pouco ou nada sabemos, o levariam ao suicídio. Desta forma, os últimos anos 70 assistem à saída de cena do pensamento das duas principais figuras do marxismo francês.

A Espanha, isolada intelectualmente pela ditadura do General Franco, contava somente com personalidades excepcionais, como Manuel Sacristán, capazes de manter um nível de informação e originalidade que pudesse concorrer dignamente com os grandes autores italianos ou franceses. (No exterior, em Paris, haveria que apontar o grupo da revista *Ruedo Ibérico*, cujo eixo era a personalidade muito especial de José Martínez, e de onde sairia em 1970 a primeira obra de repercussão mundial de um marxista espanhol, *La Crisis del Movimiento Comunista* de Fernando Claudín.)

Mas desde 1974, quando já era iminente o fim do franquismo, começaram a aparecer na Espanha revistas teóricas que pretendiam discutir as elaborações dos autores europeus e contribuir para o surgimento de um marxismo autóctone. (Certamente existiram anteriormente algumas plataformas para a discussão marxista, como *Cuadernos para el Diálogo* ou a revista de ciências sociais

Sistema, mas nenhuma delas se autodefinira – auto-restringira – como marxista.) O aparecimento dessas novas revistas (*Zona Abierta*, *Materiales*, *El cáرابo*, *El Viejo Topo*) refletia ao mesmo tempo a crescente inquietação intelectual de uma nova geração de esquerda, o peso dentro dela dos que se identificavam com o marxismo, e a crescente tolerância da censura do regime.

No fim dos anos 60 começou a ser publicado Marx na Espanha; em meados dos 70 Lênin tornara-se inesperado sucesso de vendas, a partir da publicação de *Materialismo e Empirocriticismo*, fazendo o paradoxo ainda maior. Da incompreensível e indefensável alegação de Uliianov contra Mach e seus comparsas dentro da social-democracia russa chegariam a ser publicadas ao menos três ou quatro edições distintas, sem que quase nenhum marxista espanhol tivesse a menor idéia do contexto daquela apaixonada polêmica, nem muito menos da sua possível relação com a política da esquerda espanhola daquele momento. O clima de maior tolerância da censura, de qualquer maneira, não apenas favorecia uma nova inquietação intelectual e uma maior informação na esquerda, como tornava também pensável a publicação de revistas que anos antes teriam sido condenadas ao fechamento fulminante. Após a morte do General Franco, logicamente, este processo se acelerou. Mas, poucos anos depois, ao redor de 1978, também na Espanha teria se verificado o mais espetacular ruir do marxismo. Certamente que nisto intervieram fatores de moda internacional, com a previsível importação dos *novos filósofos* franceses, e, sendo o marxismo espanhol uma árvore com mais folhas que raiz, como acaba de ser apontado, não é de estranhar que uma simples mudança de vento o deixasse mal parado. Cabe inclusive dizer, em defesa dos que então abandonaram abruptamente o marxismo, suas pompas e suas obras, que a crise teve na Espanha um decoroso ponto de partida intelectual com a publicação em *El Viejo Topo* de grandes textos de Althusser e Colletti.

Foram estas ou parecidas as origens da crise no resto da Europa Latina. Althusser afirmou que a teoria marxista do Estado era *finita*, no sentido de que não era uma teoria geral nem completa. Colletti, que durante anos a fio afirmara que as contradições dialéticas eram incompatíveis com a ciência, o que deixava em má posição o marxismo clássico, passou a maiores ao sustentar que a teoria do valor de Marx implica uma concepção da realidade do capitalismo como realidade social *invertida*, o que pode ser bom hegelianismo

de esquerda, mas não é compatível ontologicamente com a ciência social no sentido moderno do termo.

Dizer que o marxismo não é uma teoria geral ou completa, dizer que a teoria do valor não é científica, podem parecer razões justificáveis para uma crise teórica de vulto, mas, como se verá mais adiante, nem todos o viram desse modo. O problema tinha dois aspectos. O marxismo não era um modelo do Estado capitalista, uma teoria da evolução social ou uma crítica da economia política; era muito mais, um paradigma da investigação em ciências sociais e um paradigma para a análise da sociedade como preâmbulo para o desenho de programas políticos progressistas. Podia ser (quase) um fracasso em ambos os aspectos, mas era evidente que a sua liquidação deveria criar um vazio muito grave que nenhuma improvisação poderia resolver.

Cabia então a tentativa de não entrar em uma dinâmica de encurralamento e derrubada do velho paradigma marxiano, mas buscar a sua reconstrução mediante uma sucessão de revisões regionais. Se me for permitido citar o já tão manuseado T.S. Kuhn, uma revolução teórica só ocorre quando frente ao paradigma em crise contamos com um paradigma teórico alternativo. No fim dos anos 70, precisamente, era geral a consciência de que as ciências sociais eram multiparadigmáticas, o que não era mais do que uma forma polida de confessar que nelas reinava um notável caos teórico. Apegar-se a um paradigma em crise geral, como o marxismo, embora tentando revisá-lo em profundidade e chegar a algo como um paradigma *de compromisso* podia não ser uma solução para esse caos, mas ainda que fosse uma resposta de tom conservador era sem dúvida mais razoável que optar por ficar sem *nenhum* paradigma de alcance geral.

Continuando com o aspecto teórico, há que salientar que as limitações do marxismo apontadas por Althusser e Colletti não eram nem tão óbvias nem tão novas. Não eram óbvias no sentido de serem irresolúveis: ao contrário, se alguma coisa caracterizava os anos 70 era um impressionante esforço para desenvolver uma teoria materialista do Estado, na linha apontada por Marx mas superando suas óbvias limitações. Os trabalhos de Poulantzas, Miliband, Laclau e Offe eram pelo menos promissores. E depois da publicação da quase única obra de Piero Sraffa, *La producción de mercancías por medio de mercancías*, se produziu um impressionante renascimento da economia política em um sentido que apontava para a construção de uma teoria matematicamente rigorosa da exploração.

Mas, por que não avançar com maior rapidez por essas linhas ao invés de liquidar sem mais reflexão o marco marxiano?

Por outra parte as críticas não eram novas. A inconsistência matemática da teoria marxista do valor, embora se a justificasse (como o faria Meek) pela tentativa de combinar investigação e exposição (na passagem da produção mercantil simples para a produção propriamente capitalista, introduzindo assim de forma didática mas ilógica o problema da transformação dos valores em preços), era algo bem conhecido há décadas. A fraqueza de teoria instrumental do Estado estava clara por sua vez no uso progressivamente abusivo que os próprios fundadores tiveram de fazer do conceito de bonapartismo para explicar alguns patentes exemplos históricos de autonomia do Estado frente às classes em pugna.

Se os problemas não eram novos, se por outro lado os anos 70 eram anos de investigação e renovação que ofereciam a possibilidade de achar respostas para eles, por que então um repúdio geral ao marxismo como paradigma teórico? A resposta é simples mas dolorosa: o marxismo deve seu sucesso histórico ao cumprimento da função de um credo secular. Desta forma, a crise do marxismo no final dos anos 70 é a crise do marxismo *como religião*. Os problemas não eram novos, mas sua pública revelação por dois dos grandes sacerdotes – Colletti e sobretudo Althusser – teve o mesmo escandaloso efeito que teria o público reconhecimento papal da escassa base histórica para a crença na ressurreição de Cristo.

Ainda pior: essa mesma concepção inconsciente do marxismo como religião com a conseguinte definição de uma ortodoxia inviolável, é a chave que dá conta da incapacidade do paradigma marxista para se renovar da forma como poderia fazê-lo um paradigma secular, uma teoria científica. Um exemplo excelente é oferecido pelo já mencionado renascimento da economia política, a partir da obra de Sraffa, em termos dos preços de produção. Essa teoria elimina as inconsistências da teoria do valor de Marx, permite justificar uma teoria da exploração e analisar a dinâmica do capital no marco do conflito de classe. No entanto, apesar da sua evidente superioridade sobre a clássica teoria marxiana do valor, o chamado *neoricardismo* seria rechaçado pelos marxistas ortodoxos enquanto um desvio relativo à *letra* de Marx.

2. O MARXISMO OCIDENTAL

O paradoxo é, assim, muito notável: o marxismo rui como religião da esquerda latina precisamente no momento em que desfruta da sua maior vitalidade como paradigma teórico para a ciência social. No período entreguerras o marxismo se cindira. Por um lado conduziu a uma crítica da cultura, progressivamente pessimista e elitista, cujo melhor exemplo seria a Escola de Frankfurt, e a um debate filosófico sobre o papel da subjetividade na mudança histórica no que se destacam principalmente as obras de Lúkacs e Korsch. (Seguramente é melhor prescindir dos escritos sobre materialismo dialético – esse fantástico animal cuja descoberta é atribuída a Engels – que nos chegaram via tradição stalinista.)

Por outro lado, o marxismo havia se confinado em um debate economicista acerca da derrubada do capitalismo, os esquemas da reprodução, o problema da queda da taxa de lucro, a realização e o subconsumo. Deste segundo veio saíram obras notáveis, mas a ortodoxia soviética que dominou o pensamento econômico marxista até os anos 60, com poucas e notáveis exceções, impediu a sua difusão precisamente no momento em que teriam sido renovadoras: no Ocidente seriam conhecidas quando já a revolução sraffiana obrigava a revisar as próprias bases da economia política marxiana: esse foi o destino paradoxal dos trabalhos de Rosdolsky, Moszkowska e Grossmann.

O primeiro veio conduziu, por sua vez, ao que Anderson tem chamado o *marxismo ocidental*, uma corrente que domina o pensamento da esquerda no Ocidente até fins da década de 60 (até o começo da década de 1968-78 que cabe identificar com a efêmera hegemonia do marxismo latino), uma corrente que, embora invocando o nome de Marx, se desvia de sua própria perspectiva ao perder de vista, sob o impacto da prosperidade capitalista dos anos 50 e a pressão da guerra fria, toda perspectiva de transformação socialista nos países capitalistas avançados, e por centralizar sua atenção na filosofia e na crítica da cultura às custas de uma verdadeira teoria da sociedade e da história.

Em um primeiro olhar, compreender-se-ia que o marxismo ocidental tivesse entrado em crise nos anos 50 ou 60, dada sua desconexão com qualquer projeto transformador da sociedade. Compreender-se-ia que o marxismo soviético, congelado em uma ortodoxia carente de relevância para compreender a realidade desses

anos, desacreditasse a mesma tradição que nasce de Marx e Engels, ao ponto de privá-la de qualquer atualidade para os intelectuais progressistas. Nada disso ocorreu, no entanto. O marxismo soviético sobreviveu dentro das fronteiras do bloco oriental como religião de Estado, mas o marxismo ocidental sobreviveu também, sem o apoio do Estado, desenvolvendo uma consciência cada vez mais cindida.

O próprio Marx ter-se-ia sentido surpreso de ver em que medida o marxismo ocidental chegou a se encaixar dentro de seu esquema da religião como consciência cindida que justifica um presente infeliz em nome de um futuro provável. Poucos projetos políticos para transformar o mundo colhiam os estudantes que liam as ferozes diatribes dos frankfurtianos contra a massificação da cultura, a razão instrumental ou o homem unidimensional. Os leitores das polêmicas metodológicas de Althusser e Della Volpe não podiam confiar muito em que delas pudesse vir uma luz para arrastar a maioria social a uma aposta socialista. Quando os acontecimentos de 1968 fizeram pensar que Ocidente ia conhecer mudanças profundas, o marxismo ocidental, apesar da efêmera popularidade de Marcuse ou do reinado acadêmico de Althusser e Poulantzas, tinha já seus dias contados.

Mas a alternativa não surgiria dos países latinos, e sim da Inglaterra e dos Estados Unidos, se deixarmos de lado a excepcionalidade da RFA, onde a tradição frankfurtiana se renovaria, sem romper completamente com a herança da geração anterior, através dos trabalhos de Habermas e Offe. As raízes deste deslocamento do eixo do pensamento marxista do mundo mediterrâneo para o anglo-saxão, são sem dúvida complexas e não excluem o fator individual. Mas o fato é que no fim dos anos 70 se alastra pela Inglaterra e os Estados Unidos, com compreensíveis conexões no mundo nórdico e na Holanda, uma onda de algo que poderíamos chamar de neomarxismo, que em muitos sentidos supera o marxismo tradicional e entra no que às vezes se denominara, desde o marxismo ortodoxo, de *radicalismo*, mas que nos seus efeitos práticos implica uma inequívoca renovação, um retorno à teoria social, ao historicamente concreto, frente às elegantes divagações filosóficas, metodológicas e culturais que haviam caracterizado durante os anos anteriores o marxismo ocidental.

Pensando bem, era quase inevitável, dada a tradição empiricista da cultura anglo-saxã, que fosse nela onde pudesse renascer um marxismo que rejeitasse a característica cisão do marxismo ocidental entre filosofia e crítica da cultura, por um lado, e ciência

social e histórica por outro. Ao mesmo tempo, na Inglaterra havia uma vigorosa escola de historiografia marxista em desenvolvimento desde os anos 30. Nela se encontrariam os elementos necessários para contrabalançar a derivação do marxismo em direção a uma metafísica da história, que já aparecia de maneira evidente em alguns trabalhos de Althusser. E, principalmente, nela estavam presentes as exigências de explicação de fatos concretos que são a origem da riqueza e do atrativo de boa parte da obra de Marx e Engels, e que são também a origem de muitas das contradições internas de suas teorias.

Porém, essa mesma tradição anglo-saxã demonstrara durante muito tempo uma singular falta de permeabilidade com a tradição marxista de pensamento. Não se trata somente do fato bem conhecido de que as classes operárias inglesa e norte-americana se mostrassem historicamente refratárias a se organizarem em partidos socialistas ou a incorporarem a ideologia marxista, com a suprema ironia de que o fabianismo chegasse a infeccionar a social-democracia alemã através de Bernstein. A questão central é que, apesar do enraizamento do marxismo no Cambridge dos anos 30, enraizamento cujos frutos seriam uma notável escola de espões pró-soviéticos, uma não menos notável escola de historiadores, e algum brilhante economista-historiador como Maurice Dobb (o único verdadeiro *gentleman* que disse ter conhecido na Inglaterra o polonês Mijal Kalecki, com exceção do italiano e já tão citado Piero Sraffa), a cultura inglesa enquanto tal não havia assimilado em absoluto o marxismo até os anos 60.

A mudança decisiva se produziu também na breve década de hegemonia do marxismo latino, e teve, também, uma complexa origem. Por um lado, um crescente acesso da juventude às universidades e uma segurança material que criariam a oportunidade para a difusão de idéias críticas e reformistas; fruto dessas mudanças seria a nova esquerda surgida nos Estados Unidos e Inglaterra ao redor do movimento contra a guerra do Vietnã (e, antes, no movimento pelos direitos civis e na campanha pelo desarmamento nuclear). Por outro lado, o aparecimento de um canal para a sistemática tradução ao inglês do marxismo continental começou a partir da mudança de rumo da *New Left Review* em começos dos 60.

E neste ponto há que lançar mão do fator individual: não se pode deixar de lado, na transformação da cultura da esquerda anglo-saxã, o papel desempenhado por Perry Anderson para criar uma cultura marxista naquela área. Anderson denunciou primeiro as

carências da cultura inglesa, assinalou depois as limitações do marxismo ocidental, e finalmente analisou as causas da crise do marxismo latino no momento do auge do marxismo anglo-saxão*. Mas o mais importante não é o seu trabalho como cronista dos desencontros entre a cultura anglo-saxã e a tradição marxista, e sim a sua tarefa como diretor e orientador da *New Left Review* ao longo de vinte anos.

Anderson chegou muito novo à direção da revista, e entrou em conflito com personalidades da geração anterior como Edward P. Thompson, que muito posteriormente descreveria o enfrentamento no contexto mais ideológico de uma polémica com Leszek Kolakowski**. O confronto se tornaria público através de um feroz ataque de Thompson contra as teses de Perry Anderson e Tom Nairn acerca das origens da *peculiaridade inglesa*, uma análise em termos de hegemonia de classe e subalternância cultural, sobre a incapacidade da classe operária inglesa para construir um partido próprio com uma ideologia claramente marxista***.

Ao longo dos seus vinte anos como diretor da *New Left Review* – que coincidem aproximadamente com as décadas de 60 e 70 – Anderson traduziu para o inglês as principais contribuições do marxismo continental, ao passo que estabelecia as bases para superar suas limitações, mostrando uma singular capacidade para reconhecer o talento de autores jovens capazes de conciliar sua cultura marxista tradicional (inclusive, digamos, *occidental*) com uma vigorosa vontade de análise histórica e social concreta. Pode se discutir, sem dúvida, o critério talvez demasiado restrito utilizado por Anderson na sua política de autores, que poderia justificar uma

* Perry Anderson, *La cultura represiva: elementos de la cultura nacional británica*, Barcelona, Anagrama, 1977 ("Components of the National Culture", *New Left Review*, 50, julho-agosto 1968, p. 3-581); *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1978 (*Considerations on Western Marxism*, Londres, NLB, 1976) e *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986 (*In the tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso Books, 1983).

** Edward P. Thompson, "An Open Letter to Leszek Kolakowski", *The Socialist Register 1977*, Londres, Merlin Press, 1973, p. 1-100; reimpresso in: *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, Merlin Press, 1978, p. 93-192.

*** Edward P. Thompson, "The Peculiarities of the English", *The Socialist Register 1965*, Londres, Merlin Press, 1965, p. 311-363; reimpresso também, com algumas maldades originais, in: *The Poverty of Theory*, p. 35-91. O principal alvo de Thompson era o artigo de Perry Anderson "Origins of the Present Crisis", *New Left Review*, 23, Janeiro-Fevereiro 1964, p. 26-53.

nuançada acusação de sectarismo. E se pode também discutir se a influência do marxismo na esquerda inglesa foi benéfica: sua importância *tardia* pode ser responsável por certos traços anacrônicos da atual esquerda trabalhista*. Mas, sem dúvida alguma, a influência do trabalho de Anderson foi decisiva para remontar o atraso do pensamento inglês, e para superar os desvios culturalistas e metafísicos do marxismo ocidental.

Poderíamos assim compreender que a soma de uma tradição de acento empiricista e uma importação da cultura marxista tradicional tenham dado como resultado um deslocamento do eixo do pensamento marxista da Europa latina para o mundo anglo-saxão. Podemos inclusive aceitar que a crise do marxismo latino – em momentos em que o marxismo anglo-saxão oferecia desenvolvimentos teóricos capazes de superar os limites do marxismo clássico – seja devida a que o marxismo latino, e em geral o marxismo ocidental, foram vítimas de uma interpretação religiosa do marxismo enquanto visão cindida entre um futuro emancipado, e assumido em termos teleológicos, e uma realidade presente alienada e assumida passivamente enquanto tal.

Entretanto: Por que a crise do marxismo latino deflagrou precisamente no final dos anos 70? Por que Althusser e Colletti decidiram somente então destapar a caixa de Pandora da qual sairiam os demônios que enterrariam o marxismo latino? Aqui parece-nos necessário sair da história do pensamento, inclusive de uma história do pensamento tão superficial como a que aqui apontamos, e acudir à história social e política.*As idéias têm a sua própria história, mas não é óbvio que ela se fecha sobre si mesma.

3. DO MARXISMO AO EUROCOMUNISMO

Provavelmente não seja necessária uma excessiva imaginação para relacionar a crise do marxismo latino ao redor de 1978 com a crise que se abatera sobre a economia mundial desde uns poucos anos antes, muito especificamente sobre a sociedade europeia. Mas uma idéia tão intuitivamente atraente corre o risco de carecer de qualquer significado concreto se não se encontrar alguma mediação política que permita vincular economia e ideologia: por que razão a crise econômica e social dos anos 70 devia se traduzir em

* *Trabalhista*, referente ao *Labour Party* (N. do T.).

uma crise do marxismo e não em um avanço? E por que esse fenômeno seria específico da Itália, França e Espanha?

A hipótese mais sugestiva nesse sentido foi formulada mais uma vez por Perry Anderson*, que relacionou a crise do marxismo latino com o fracasso do *eurocomunismo* (na Itália, Espanha e França) face às novas condições geradas pela crise nesses países. A coincidência geográfica é perfeita, sem dúvida. Poder-se-ia pensar então que a explicação histórica do dilúvio que arrastou o marxismo latino se encontra na aposta política reformista que fizeram os partidos comunistas italiano, espanhol e francês, desde 1973**, aposta que, ao não ter alcançado um desfecho feliz, teria arrastado em sua queda o marxismo, provocando sua perda de hegemonia no cenário intelectual desses países.

Uma primeira leitura que se poderia fazer dessa hipótese seria a de que a crise do marxismo teria sido a penitência que historicamente purgariam as esquerdas latinas como castigo por terem caído na tentação do reformismo. O eurocomunismo, por assim dizer, teria sido uma forma equivocada de investir um considerável patrimônio ideológico, o do marxismo latino, em uma mal-fadada aventura, a do reformismo e a cumplicidade com a burguesia. Em sendo uma aposta sem futuro, o seu fracasso teria implicado na perda do capital ideológico investido. A quebra do marxismo latino, portanto, se deveria à má cabeça dos herdeiros daquele capital ideológico – os dirigentes eurocomunistas, a começar por Berlinguer – que teriam dilapidado a fortuna familiar em uma má empresa, ou ainda pior, em uma empresa vergonhosa.

Esta interpretação, que facilmente poderia fazer a partir do trabalho de Anderson um certo tipo de leitor (um leitor, por exemplo, jovem e radical, ou simplesmente leninista), deixa algumas questões pendentes. Por exemplo, a de saber se os pecados primogênitos do marxismo latino – que derivam da mesma tradição do *marxismo ocidental* – isto é, a primazia dada aos temas filosóficos ou metodológicos, à crítica da cultura ou à estética, não terão alguma coisa a

* "Here, then, we can see why the 'crisis of marxism' was a quintessentially *Latin* phenomenon: for it was precisely in the three major Latin countries – France, Italy and Spain – that the chances of Eurocommunism seemed fairest, and the subsequent deflation was sharpest." *In the Tracks of Historical Materialism*, p. 76-77.

** Uma história das origens do eurocomunismo, juntamente com uma avaliação de suas perspectivas de futuro que, *ex post*, resulta sem dúvida demasiado otimista, pode se consultar no livro de Fernando Claudín, *Eurocomunismo y Socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

ver com a incapacidade da esquerda latina para oferecer uma verdadeira resposta, digamos, revolucionária, face à crise dos anos 70. Caberia se perguntar se as limitações prévias do marxismo ocidental não estariam na origem do fracasso do que conhecemos como eurocomunismo. E, inversamente, caberia se perguntar se não são as condições estruturais em que se movimenta a esquerda ocidental as que determinaram historicamente, até a crise dos anos 70, as limitações do marxismo nos países desenvolvidos.

A segunda hipótese sem dúvida tem alguma pitada de verdade, como já tentei apontar anteriormente. O marxismo ocidental como consciência cindida – acomodação social à expansão capitalista, por um lado, e crítica radical e milenarista da cultura dela nascida, por outro – estabeleceu sua presença na cultura européia graças a um prolongado período de rápida acumulação capitalista, agora identificável como a fase A de um ciclo ou onda Kondratiev (1945-67), cuja fase B seria a crise econômica que se abre com a recessão de 1967, por mais que sua existência se tornasse evidente apenas a partir do choque do petróleo de 1973*.

Mas o marxismo ocidental teve um ruir vertical apenas na área latina, o que obriga a tratar de pensar quais foram as razões de que uma situação estrutural geral – a inclusão em uma área de rápida expansão capitalista – não tivesse as mesmas conseqüências para a França e a República Federal Alemã, para pôr um exemplo, ou para a Itália e a Grã-Bretanha, para pôr outro. Creio que, se forem analisadas com certo detalhamento estas contraposições, poderá se concluir com certa segurança que os condicionamentos econômicos, embora determinantes em última instância – *horribile dictu* – da evolução e crise da ideologia política, não podem explicá-la se não forem tomados em consideração outros fatores que, prestando

* Um anúncio precoce da crise foi o livro de Ernest Mandel, *El Capitalismo tardío* (México, Era, 1979), cuja primeira edição alemã data de 1972. No mesmo ano, uma revista marginal da extrema-esquerda italiana publicou um longo artigo do sociólogo Giovanni Arrighi, depois traduzido para o castelhano, e que provavelmente seja a análise mais lúcida e arriscada sobre as determinantes da crise atual. Apesar de ter sido publicado também, posteriormente, em inglês, em uma versão atualizada a esquerda marxista, ao nível mundial, não tomou conhecimento do seu conteúdo. Tanto o livro de Mandel quanto o artigo de Arrighi manejam a idéia de crise de longa duração: o principal interesse do texto de Arrighi radica no paralelo que estabelece entre a Grande Depressão de 1873-1890 e a crise atual, rompendo com a mais comum analogia que se costuma fazer com a crise inter-guerras. Veja G. Arrighi, "Una nueva crisis general", *Zona Abierta*, 5, 1975, p. 77-112 ("Towards a Theory of Capitalist Crisis", *New Left Review*, 111, Setembro-Outubro 1978, p. 3-24).

homenagem à ortodoxia terminológica, poderíamos chamar de superestruturais, ou seja, culturais. Aqui creio que será necessário retornar a um conceito familiar à sociologia acadêmica, qual seja o de cultura política.

Num primeiro olhar, porém, e especialmente para quem esteja familiarizado com a teoria da economia-mundo capitalista de Immanuel Wallerstein*, pode ser muito grande a tentação de assinalar que, enquanto a Grã-Bretanha viveu os anos 70 como um período de semiperiferização, de reclassificação para baixo no sistema mundial, – Itália os viveu em sentido oposto, como uma época de ascenso na hierarquia da divisão internacional do trabalho. Desta forma, as diferentes evoluções ideológicas da Grã-Bretanha e da Itália nessa década seriam simplesmente explicáveis pelas suas opostas trajetórias sócio-econômicas: a diferente base econômica daria conta da distinta superestrutura ideológica, sempre que as enxergássemos em termos dinâmicos, sempre que tivéssemos em conta que as bases econômicas de ambos os países evoluíram nesse período em sentidos opostos.

Esse tipo de explicação, no entanto, não resulta tão fácil de introduzir no caso da França e da RFA: suas posições e trajetórias no sistema mundial são semelhantes, embora exista uma indiscutível distância entre uma e outra. A evolução ideológica diferenciada nestes dois países não pode ser explicada simplesmente em termos sócio-econômicos, mas é preciso recorrer a fatores culturais e, muito especialmente, aos termos que definem a cultura política de cada sociedade nacional. Creio que é necessário realizar a análise em duas fases: primeiro deve-se estudar os fatores causais que dão conta da implantação maior ou menor do marxismo nas diferentes sociedades, e depois deve-se tratar de compreender as razões pelas quais alguns marxismos nacionais – os incluídos no mundo latino – alcançaram uma notável hegemonia ideológica em suas respectivas culturas, e a

* Especialmente desenvolvida nos dois primeiros volumes da sua obra magna *El moderno sistema mundial (I): La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 1979 y *El Moderno sistema mundial (II): El mercantilismo y la consolidación de la economía mundo-europea 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1984 (*The Modern World System (I): Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press, 1974, e *The Modern World System (II): Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York: Academic Press, 1980). Veja também: *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: U. P., 1979.

perderam da noite para o dia poucos anos depois do começo da grande crise econômica dos anos 70.

Dentre os fatores causais parece lógico assinalar em primeiro lugar o ritmo histórico dos diferentes processos nacionais de industrialização, mas este fator introduz um problema adicional que tem preocupado notoriamente Anderson: como é possível que a classe operária inglesa, a primeira a se formar historicamente, não tenha desenvolvido um partido de classe, com uma ideologia marxista, no sentido em que o têm sido os partidos socialistas – em um sentido amplo – do continente? A paradoxal resposta de Anderson é que o próprio caráter prematuro do proletariado inglês faz com que se defronte com uma burguesia que não se afirmou como classe dirigente, mas que aceitou uma posição política subalterna dentro do bloco dominante em troca de garantir a sua dominação econômica. O proletariado, enquanto classe antagônica de uma burguesia subalterna, carece de um modelo especular frente ao qual afirmar sua identidade política, bem como a sua própria ideologia de classe*.

A fraqueza fundamental desta explicação é a de aceitar a premissa de que o proletariado encontra no marxismo a expressão mais acabada de sua consciência de classe. Ao mesmo tempo, tem um aspecto muito interessante: a ênfase que coloca nos problemas de afirmação das identidades da classe como processos históricos e concretos, não redutíveis a um esquema linear. Suponhamos que a especial força dos valores ideológicos da classe latifundiária inglesa, conservada graças à subalternidade política da burguesia, explique um certo tradicionalismo das classes trabalhadoras inglesas diante de ideologias classistas capazes de afirmar sua identidade enquanto sociedade à parte, enquanto contracultura frente à cultura dominante. Essas ideologias, por seu turno, teriam se imposto no continente, onde desde a revolução francesa os valores tradicionais das classes latifundiárias, embora se aceite que continuassem a ser hegemônicos**, estavam sempre sendo questionados pelas classes médias urbanas.

A crise de valores que afeta os países continentais explicaria portanto, em alguma medida, a existência nos mesmos de

* "In England, a supine bourgeoisie produced a subordinate proletariat." Anderson, "Origins of the Present Crisis", p. 43.

** Veja Arno Mayer, *La Persistencia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (*The Persistence of the Old Regime*, New York, Pantheon Books, 1981).

terreno propício para o aparecimento de ideologias contraculturais, capazes de afirmar a identidade das novas classes operárias nascidas com a industrialização no século XIX. O precoce desenvolvimento do marxismo alemão com relação ao francês, ao italiano ou ao espanhol, poderia se explicar por sua vez em razão das diferentes datas e ritmos do próprio processo de industrialização. É bem conhecido que a partir de 1870 esse processo se acelera na Alemanha, ao passo que segue em ritmo muito mais vagaroso na França e somente na virada do século tem lugar na Itália. Restaria um ponto substantivo por aclarar, no entanto: por que o eurocomunismo é um fenômeno sobretudo latino?

Antes de nos embrenharmos nesta questão podemos retornar à primeira hipótese, a de que as limitações do marxismo ocidental teriam sido determinantes para explicar o fracasso do eurocomunismo. A minha interpretação é a de que o seu próprio caráter cindido condicionou, na medida em que não permitiu a criação de melhores alternativas, a sedimentação em muitos países da Europa desenvolvida, e nos da Europa latina em particular, de uma cultura política caracterizada por uma profunda e intransponível dicotomia entre supostos fins últimos e patentes fins imediatos, isto é, uma pretensa aspiração final ao socialismo, sem maior especificação de um prazo ou processo razoável para esperar a sua possível realização, e uma mais real e cotidiana pretensão, certamente muito compreensível, de melhorias do salário e das condições de vida.

Como mencionei antes, o marxismo ocidental se caracteriza por uma cisão entre a crítica radical e milenarista da sociedade industrial avançada – como freqüentemente a chamaram os frankfurtianos – e um reconhecimento da acomodação à realidade dessa sociedade da parte das forças que a teoria (marxista) clássica previa como potencialmente revolucionárias. Esta cisão envolvia uma contradição substantiva. Isto porque: ou se criticava a sociedade industrial, avançada ou não, desde o marco marxista, ou então se formulava essa crítica de um ponto de vista elitista, que colocasse frente a frente as idéias de alguma minoria ilustrada com a realidade supostamente decadente da sociedade de massas. No primeiro caso era necessário buscar um sujeito revolucionário produzido naturalmente pela sociedade no seu desenvolvimento – o proletariado industrial, segundo Marx –, no segundo, corria-se o grave risco de se cair em uma visão reacionária, apocalíptica.

Uma vez perdida a fé no proletariado como sujeito revolucionário, os frankfurtianos, e muito especialmente Herbert Marcuse, trataram de encontrar alternativas no que agora chamaríamos os novos movimentos sociais: os estudantes, em primeiro lugar; durante as revoltas dos anos 60, o feminismo depois. (Pode-se lembrar, o que muito o honra, que Marcuse escreveu e disse na sua última época, quando já Ricky Sherover era o seu par, as coisas mais candentes e comovedoras que seguramente um homem tenha dito jamais sobre a potencialidade emancipadora do feminismo.)

Mas depois, quando a crise colocou em xeque os movimentos reivindicativos, a norma foi se refugiar em um elitismo disfarçado de pessimismo lúcido e supostamente justificador de uma absoluta passividade política: o apocalipse como pretexto para não ir ao trabalho. A única exceção a protagonizam alguns sociólogos, tão incapacitados para reconhecer o fato empiricamente evidente, que ainda pensam que a crise econômica marcou o ocaso dos partidos políticos, mas não dos movimentos: pode-se dizer em seu favor, que esse é um caso de *wishful thinking* que pode afetar mentes usualmente tão lúcidas como a de Clauss Offe.

A única possibilidade livre era a de pensar que a perda de potencial revolucionário da classe operária era um fenômeno conjuntural induzido pela prosperidade do pós-guerra. Mas então se tornava inevitável afirmar que uma nova crise poria em marcha uma onda revolucionária nos países avançados. Essa era a postura da IV Internacional e do seu mais conhecido intelectual, Ernest Mandel, e o que menos se pode dizer é que se tratava não só de uma postura logicamente coerente, mas que também implicava a versão mais atualizada do fundamentalismo leninista. Mas, como ninguém ignora, feliz ou infelizmente esta interpretação iria se chocar frontalmente com os novos populismos de direita ou se entricheirar nas políticas de reconversão (capitalista) geridas pelos partidos social-democratas.

Mas as contradições teóricas do marxismo ocidental eram ínfimas se comparadas às incoerências que afetavam sua relação com a prática política. O confronto entre uma teoria radicalmente anti-capitalista e umas políticas de adaptação à expansão, que se traduziam em uma consistente elevação do nível de vida e numa crescente inserção social, somente pode ser comparado com a cisão que levou o cristianismo dos primeiros séculos a compatibilizar a espera da segunda vinda de Cristo com uma institucionalização imprescindível

se se desejasse que a Igreja sobrevivesse quando fosse acontecer o tão almejado e adiado acontecimento.

Esta cisão, porém, tomou formas diferentes na Europa latina – ou Europa do Sul, que era a expressão mais freqüentemente usada na década passada – e na Europa do Norte, com a notável exceção da Inglaterra em decadência industrial e crescentemente radicalizada no plano ideológico. No norte, efetivamente, o congresso de Bad Godesberg do Partido Social Democrata (SPD) chegara a ser um símbolo da transformação que conduzia à modernização da cultura política da classe operária, que nos países mais desenvolvidos relegava a tradição marxista para o museu do pensamento clássico ao passo que definia suas atitudes políticas *atuais* em termos não marcados por correntes ideológicas oriundas das primeiras fases da industrialização.

Ao contrário, no sul persistiam significativos partidos comunistas, que se auto-identificavam com a crítica milenarista do capitalismo ao mesmo tempo que mantinham políticas tão reformistas como as da social-democracia do norte. Problemas específicos da França, Itália e Espanha marginalizaram esses PCs do cenário político, o que havia reforçado sua identidade pela previsível interiorização da sua (imposta) exclusão do sistema. Por assim dizer, a esquerda do norte tinha se tornado secular, ao passo que as circunstâncias da esquerda *latina* levaram a que alcançasse os anos 70 com uma visão religiosa do socialismo, com uma visão religiosa do marxismo.

4. A CRISE DO EUROCOMUNISMO

Retornemos à questão que deixamos pendente mais atrás: por que o eurocomunismo corresponde geograficamente, *grosso modo*, com o marxismo latino? Vejamos algumas hipóteses: trata-se de países em que o desenvolvimento industrial *tardio* implica um peso muito maior de tradições rurais, préurbanas, o que inclui tanto uma influência da Igreja (católica), inimaginável no norte da Europa, quanto uma versão em negativo da escatologia cristã que casa bastante bem com o milenarismo decimonônico dos anarquistas ou com o milenarismo cientificamente atualizado do marxismo da Komintern. Mas o próprio retardamento da industrialização tem conseqüências organizacionais, nas práticas reivindicativas, que

favorecem uma mentalidade primitiva nas novas classes trabalhadoras urbanas, carentes ainda de tradições próprias de solidariedade, organização e atuação.

Se aceitarmos estas hipóteses poderemos atribuir ao atraso histórico dos países latinos – permanência do catolicismo, industrialização e urbanização tardias – tanto o predomínio de uma concepção religiosa do socialismo quanto a existência de partidos comunistas de consideráveis dimensões. Poderíamos nos bastar com estes elementos para compreender por que o eurocomunismo é um fenômeno fundamentalmente latino, e também para compreender por que sua crise, seu fracasso político, implicou o ruir vertical do marxismo latino: o que tem sido chamado de a crise do marxismo. Para isso nos basta interpretarmos o eurocomunismo latino como um processo *tardio* – mais uma vez – de secularização da esquerda da França, Itália e Espanha.

Dito com outras palavras: a partir de 1978, seguindo um processo iniciado pelo PCI, os partidos comunistas latinos tentaram desenvolver uma estratégia reformista, baseada nas transformações reais da sociedade e não na esperança escatológica de uma radical e completa transformação futura da sociedade. Mas tentam fazê-lo sem abandonarem os seus sinais de identidade histórica: a fidelidade à revolução de Outubro e a justificação do movimento socialista a partir da fundação da Komintern. O resultado desta quadratura do círculo deveria ser, inevitavelmente, um aumento em curto prazo das contradições do marxismo latino.

O problema é duplo: por uma parte a virada reformista era inevitável – dada a crescente improbabilidade de uma revolução no Ocidente – se os PCs não queriam ir degenerando para seitas milenaristas incapazes de intervirem na política real; por outra parte, deviam realizar essa virada sem renunciar a sua base social tradicional, o que implicava na conservação dos sinais de identidade originais. Contudo, não é simples justificar uma identidade separada para os PCs uma vez aceito que a via para o socialismo no Ocidente é uma via *reformista*: por que não eleger diretamente o caminho da social-democratização?

A resposta é também dupla. Por uma parte, os interesses institucionais dos PCs os levam a buscar sua continuidade enquanto organizações separadas, única forma de garantir a permanência dos respectivos aparatos burocráticos. Mas para que possam existir duas organizações socialistas com estratégias semelhantes é necessário

dar conta dessa dualidade recorrendo a um mito das origens, neste caso a revolução de Outubro. Esse mito cumpre não apenas a função de legitimar a organização paralela, mas também é a base para a continuidade da base militante. Para dizê-lo com outras palavras: um partido comunista que visse na revolução de Outubro um erro ou um acidente histórico perderia ao mesmo tempo sua militância tradicional e sua razão de existir.

Resulta fácil compreender, então, que a chave da crise do eurocomunismo se encontra na própria natureza do projeto, na necessidade de compatibilizar uma estratégia reformista com uns sinais de identidade revolucionária. Uma transformação segundo esta dupla linha exige um delicado equilíbrio de ritmos. Por uma parte, cada novo passo em direção ao reformismo deve ser cuidadosamente contrabalançado para não defraudar a militância. As possíveis compensações podem ser de dois tipos: o primeiro e mais elementar é fazer um alarde de retórica revolucionária, mas tem o grave problema de tornar duvidosas as próprias manifestações de reformismo e de acatamento do jogo democrático, que são a definição da estratégia eurocomunista.

O segundo tipo de compensação que se pode oferecer à base militante é um acréscimo do peso do partido na cena política. Isto foi o que conseguiu o PCF com a União da Esquerda, inclusive com a chegada ao governo em uma posição subalterna em 1982. Isto é também o que conseguiu o PCE entre 1977 e 1979, com seu acordo implícito de governo com a União do Centro Democrático de Adolfo Suárez. Mas estas compensações devem ser duradouras para compensarem o desgaste que no curto prazo produz o que muitos militantes consideram como um abandono dos princípios. Ainda mais: este desgaste, se o partido não contar com um volume inicial de militância muito significativo, pode fazer com que perca o mesmo destaque conseguido no terreno político.

Temos assim duas exigências ao menos para o sucesso da operação eurocomunista: a obtenção de sucessos em curto prazo e uma extensa implantação social como ponto de partida. Mas teríamos de enfatizar uma terceira condição: a formação de um grupo dirigente com credibilidade para o exterior e com autoridade para o interior do partido para dirigir o processo sem lançar mão de mecanismos autoritários. Como sabemos bem agora, a falta de cumprimento desta terceira condição criou crises irresolúveis no PCF e no PCE. No primeiro caso, o grupo dirigente optou por retornar a

um pró-sovietismo incondicional; no segundo se produziu uma mudança parcial do grupo dirigente, que levou à auto-exclusão de Santiago Carrillo.

O PCI, apesar dos seus avanços eleitorais em 1977, nunca realizou sua ambição de alcançar o governo. O decorrente desgaste da mudança de linha, porém, conseguiu contorná-lo graças a uma impressionante implantação social, a uma massa militante cujo poder gravitatório foi muito superior às tendências desagregadoras que poderiam ter implicado o fracasso tático imediato. Mas principalmente contou com uma direção nem monolítica nem autocrática, que conseguiu combinar as diversas tendências ideológicas, mantendo uma linha geral reformista (e europeísta) sem romper com a sua corrente pró-soviética.

O que acabo de rascunhar é um conjunto de razões pelas quais era normal que o eurocomunismo, como processo de secularização e modernização dos PCs latinos, sofresse sérias crises. Talvez seja exagerado falar do seu fracasso global nesse processo, mas o certo é que os seus resultados já não permitem falar do eurocomunismo como uma terceira via, alternativa à social-democracia e ao comunismo (ou socialismo real). A involução pró-soviética do PCF foi acompanhada por uma dramática perda de força eleitoral, e tanto o PCE como o PCI têm reorientado os seus projetos iniciais.

De fato, o PCE parece hoje estancado eleitoralmente, e a sua aposta por uma convergência com os novos movimentos sociais parece muito arriscada. Certamente, após o desastre eleitoral de 1982, em boa medida devido à própria crise na direção do partido, só lhe restava uma involução para uma linha conservadora, fundamentalista, como a que desde então defendem Santiago Carrillo e sua Unidade Comunista fantasma, ou então avançar em um processo de social-democratização. As razões institucionais e de militância assinaladas mais acima, levaram a nova direção a buscar um novo pólo de referência *radical* nos movimentos sociais, tentando desta forma oferecer uma imagem diferenciada e à esquerda do PSOE.

Mas os movimentos sociais, como assinaléi mais atrás, entraram em recessão com a crise econômica. A única exceção é o movimento pacifista, que teve um notável auge em conexão com o crescimento da tensão Leste/Oeste*. A conseqüência é que o PCE

* Mas cabe fazer uma interpretação bastante negativa sobre o auge do pacifismo europeu, vendo nele, antes que um projeto emancipatório, um sintoma da insegurança e da perda de horizonte de futuro das sociedades ocidentais, golpeadas

joga todo seu capital político em uma combinação de pacifismo (traduzível como antinorte-americanismo em quase todos os casos) e obreirismo (na prática corporativismo dos setores da classe condenados ao desaparecimento ou a uma drástica reestruturação pelas novas condições da divisão internacional do trabalho). Sobre esses dois pólos, certamente, pode-se manter uma identidade política diferenciada, o que não se pode é desenvolver qualquer tipo de estratégia socialista com futuro.

O PCI, por sua parte, busca a criação de uma *euroesquerda* em que as tendências mais radicais da social-democracia e os setores renovadores do comunismo ocidental, especialmente o próprio PCI, estariam em condições de desenvolver uma política comum. A aposta, nestes momentos, passa em boa medida pelo deslocamento para a esquerda aparentemente experimentado pelo SPD a partir da sua passagem para a oposição. Se, como cabe esperar, o SPD abandonar boa parte de suas atuais posturas radicais caso retorne ao governo, o que não é nada improvável, o PCI deveria então se defrontar com a dura realidade de que a única euroesquerda possível seria a que integrasse os partidos social-democratas tradicionais juntamente com aqueles setores da área comunista que estivessem dispostos a se reintegrarem à tradição principal do movimento comunista.

Aceitando-se tudo o que foi dito, parece necessário concluir que o eurocomunismo se encontra em uma grave crise, ou, melhor, que foi apenas o sonho de uma impossível superação sem traumas da divisão do movimento socialista herdada dos anos 20. Uma verdadeira resolução dessa cisão seria quiçá possível somente pela paulatina extinção dos velhos PCs, que dariam passagem a organizações ideologicamente heterogêneas – como os *verdes* alemães –, ou a movimentos sociais de objetivo único, como formas mais modernas de manifestação do radicalismo social, ao passo que os partidos social-democratas manteriam seu atual esquema de *catch-all parties*. Cabem, sem dúvida, exceções como o PCI, mas resulta razoável pensar que nesse caso o processo será muito longo e somente poderá culminar com a social-democratização ou com uma prolongada decadência.

Resumamos a argumentação: o marxismo latino era a religião, a ideologia milenarista que legitimava a prática política de

pela crise. O pacifismo, nesse sentido, seria um retrocesso a respeito dos ideais ilustrados que tradicionalmente impulsaram a esquerda democrática. Ver o livro de Agnès Heller e Ferenc Fehér *Sobre el pacifismo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1985.

uns PCs confinados a um *ghetto* contratual até os anos 70. O eurocomunismo foi uma tentativa tardia de secularização. Seu fracasso na tentativa de combinar a evolução para o reformismo ideológico com a manutenção dos sinais de identidade herdados, fracasso que se traduz na ausência de resultados políticos imediatos e em graves crises organizacionais – com a exceção do PCI – veio acompanhado do ruir do marxismo latino como ideologia. Tal como tantos outros movimentos de modernização, o eurocomunismo não conseguiu criar um mundo novo, mas destruiu o antigo: a crise do marxismo latino é a história de uma tentativa de reforma religiosa que fracassa na sua tarefa de adaptar as velhas crenças ao novo mundo, e no seu fracasso arrasta a fé herdada.

5. AS PERSPECTIVAS

Da análise anterior deduz-se que o marxismo ocidental só entrou em crise nos países latinos porque apenas neles desempenhava uma função ideológica real, e igualmente que a versão latina do marxismo ocidental não soube se colocar à altura das exigências que colocara à esquerda, ideológica e politicamente, a crise mundial dos anos 70. Deduz-se também que o caráter religioso do marxismo latino o levou à extinção quando entrou em crise o seu principal referente institucional: os PCs. Mas não fica claro se o socialismo pôde responder melhor aos desafios da crise naqueles países em que era já um movimento secular.

Esta questão aparentemente inocente se relaciona com outras. Em primeiro lugar, a de se a crise do marxismo, da forma como se produziu, foi negativa ou positiva para a esquerda; e em segundo lugar, a de se o vazio ideológico criado pela crise do marxismo latino pode e deve ser preenchido de alguma maneira; em terceiro lugar, a de se essa possível alternativa ideológica, já secular e desencantada, deveria em princípio ser válida também para o conjunto da esquerda democrática, tanto a dos países desenvolvidos que não conheceram a crise do marxismo como para a dos países da periferia capitalista.

Começemos pelo começo. Mencionei anteriormente que houve os que não aceitaram a crise do marxismo, e pretenderam responder à queda dos velhos ídolos enxertando no tronco do marxismo tradicional os novos desenvolvimentos teóricos que trou-

xera o marxismo anglo-saxão. A empresa fracassou, ao menos na Espanha, por razões ao meu modo de entender inevitáveis*. Por um lado, os crentes não se interessam pela ciência e sim pelo dogma: é perda de tempo tentar convencer uma esquerda fundamentalista para que se converta em um exército de pesquisadores. Mas a razão mais grave – que na verdade não é mais do que um aspecto da anterior – é que esse enxerto das novas idéias no velho tronco exigia o que, tomando mais uma vez o nome de Kuhn em vão, deveríamos chamar uma mudança de paradigma.

Uma mudança de paradigma, como se sabe, é alguma coisa comparável a uma conversão religiosa. Invocar o marxismo como ciência para combater a crescente importância do marxismo como religião era uma tentativa absurda. O mais grave, porém, é que o novo paradigma devia diferenciar do anterior, do marxismo herdado, em um ponto especialmente dramático: a concepção revolucionária da transição para o socialismo. A afirmação pode parecer gratuita, mas permitir-se-me-á, aqui, deixá-la apenas esboçada: as anomalias do marxismo enquanto teoria da mudança social têm o seu centro no que podemos chamar a hipótese revolucionária, a idéia de que a destruição revolucionária do Estado é o único caminho possível para o socialismo.

Mas, se o marxismo herdado era uma religião, que dúvida resta de que era esse o seu dogma fundamental? Não cabia então, de maneira alguma, esperar uma suave e gradual conversão dos marxistas fundamentalistas para um possível marxismo secularizado, desencantado. Para que renegassem da velha fé seria necessário que recebessem um sinal do céu, que vissem com os seus olhos um grande cataclisma. Quiçá, se me permitirem a ironia, é isso que tiveram com o ruir do marxismo.

Deste ponto de vista, poder-se-ia pensar que a crise do marxismo, em sendo inevitável, cumpriu um papel positivo: é provável que agora se dê passagem a versões renovadoras dos velhos temas marxianos. Mas cabe aqui uma grande dúvida: será que a tradição marxista contém aspectos tão positivos como para justificar o aferrar-se a ela, especialmente em momentos como o atual, em que, ao menos na Europa latina, parece reduzida a cinzas? Não seria melhor esquecer de uma vez por todas o marxismo e começar a

* O fracasso teve reflexo, por exemplo, na inviabilidade de uma revista como *Eri Teoría*, que nos seus dez números publicados entre 1979 e 1982 tentou oferecer alguns materiais fundamentais para a renovação do marxismo tradicional.

pensar a partir de uma outra perspectiva qualquer, menos tingida de teologia, de gnosticismo, de religiosidade?

Chegados a este ponto, devo fazer uma outra afirmação aparentemente gratuita: creio que a obra de Marx, independentemente da função política ou ideológica que haja desenvolvido historicamente, introduz no pensamento social uma série de idéias que justificam sobejamente a tentativa de as reelaborar e reatualizar. Ainda mais, creio que algumas delas – as referentes à relação entre base econômica e sociedade – são fundamentais não apenas para uma teoria da mudança social mas para qualquer estratégia socialista que não pretenda ficar na mera retórica das boas intenções.

Na minha opinião, portanto, faz sentido, sim, tentar reconstruir a partir das ruínas algo assim como um *pós-marxismo*. Mas o prefixo deve ser tomado bastante ao pé da letra: um paradigma para a ciência social que parta de Marx, mas que assimile as lições dos cem anos de história decorridos da sua morte, dificilmente poderia ser aceito pelo Marx real, historicamente conhecido, e com certeza não será aceito como *marxismo*, sob nenhuma alegação, por aqueles que definem a sua identidade política e ideológica em nome daquela doutrina. Mas aqui nos encontramos com o velho dilema: ou somos fiéis às idéias dos grandes pensadores ou somos fiéis à verdade. E no plano das idéias, que não é o dos afetos, certamente deve se preferir a verdade à fidelidade.

Mas, entendo que a crise do marxismo, o dilúvio que arrastou a doutrina ortodoxa marxista no mundo latino foi conveniente, antes que por abrir passagem para um hipotético pós-marxismo, por ter rompido com o marco das velhas idéias hegemônicas; é em certa forma secundário saber o que virá agora, o fundamental é que há um espaço para idéias novas, que as idéias das gerações mortas já não mais estão a pesar insuportavelmente sobre o cérebro dos vivos. É muito provável que para os sobreviventes da década anterior aos anos 80 seja um tempo de medíocre confusão. É possível, inclusive, que para a geração ora ingressando no debate intelectual, sejam estes anos de desorientação e vazio. Mas, com uma certa perspectiva, poderíamos ser otimistas e pensar que são anos de liberdade, de criatividade, de recomeço.

Vejam também, entretanto, os aspectos negativos. O primeiro e mais significativo é o que poderíamos chamar de anomia da esquerda. Há coisas piores que ter uma religião, por exemplo, carecer de uma visão organizada do mundo. O ruir do marxismo enquanto religião da esquerda latina implicou não apenas uma

libertação, mas também acarretou um desarmamento ideológico que a deixou indefesa frente à ofensiva política e ideológica do novo conservadorismo. O panorama histórico que prometera o marxismo clássico, com a sua visão teleológica da mudança social, era equivocado e condenava a esquerda a uma cisão entre projeto histórico e tática imediata. Mas a ausência de qualquer visão do futuro não foi um avanço, nesse sentido; ao contrário, deixou a esquerda latina em uma oscilação infeliz entre o pragmatismo (a sucessão de ensaios e erros) e a saudade da utopia perdida.

Pode-se pensar, naturalmente, que seja preferível o pragmatismo e não a ilusão ótica, que uma tática orientada pelo senso comum seja mais confiável que uma estratégia norteadada por umas leis da história tão rígidas quanto falsas. Mas não é evidente que seja essa a opção: pode se abandonar a miragem de uma filosofia teleológica da história sem por isso renunciar a um projeto de futuro baseado na experiência de transformações históricas anteriores, na análise das tendências dominantes na sociedade atual. Negar a existência de leis da história especulativamente deduzidas, romper com o aspecto gnóstico do marxismo*, não implica negar a utilidade para o socialismo – enquanto projeto político – do conhecimento histórico ou sociológico. Deixar de acreditar em um *socialismo científico* não implica abandonar a crença em um socialismo previsível, razoavelmente factível**.

Talvez seja conveniente frisar alguns aspectos nos quais a falta de um projeto de socialismo factível pesou fatalmente sobre a esquerda nos anos 80. Em primeiro lugar, a desconexão entre uma tradição de reivindicações salariais e de cobertura social, e uma hipotética meta final socialista, revelou-se insalvável diante da entrada em crise do capitalismo. A esquerda não soube apresentar um projeto global de adaptação à crise com vistas ao avanço em direção ao socialismo, e isso fez com que as políticas reais de resposta à crise tenham sido aceitas com relutância ou abertamente rechaçadas por vastos setores da classe operária.

A carência *ideológica* de um projeto global traduziu-se *politicamente* em uma fragmentação corporativista dos trabalhadores, que nos melhores casos apenas permitiu lutas defensivas, e nos piores casos fomentou a preservação não solidária de privilégios

* Ver Luciano Pellicani, "Libertar a Marx de Marx", *Leviatã*, 15, primavera de 1984, p. 79-88.

** O termo está tomado de Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, Londres: Allen & Unwin, 1983.

particulares de determinados coletivos, em um contexto que exigia a unidade da classe como um todo. O resultado foi o enfrentamento ou a tensão entre os sindicatos e os partidos da esquerda, ou ao menos aqueles partidos de esquerda que, embora às cegas e sem um projeto definido de futuro, se arriscaram a fazer uma política de defesa dos interesses globais dos trabalhadores, ao invés de se refugiarem na defesa particularista dos interesses imediatos daqueles coletivos em que possuíam maior implantação.

Por outro lado, a vinculação entre avanços sociais e expansão do setor público, que caracterizou a etapa de expansão capitalista, levou grandes setores da esquerda a considerarem que a defesa do setor público – e a manutenção de políticas keynesianas de estímulo à demanda – devia ser o eixo central da resposta à crise, o que levou o PSF, por exemplo, a uma gestão catastrófica da economia francesa em 1982. Esta identificação do socialismo com uma combinação de estatismo (democrático, certamente) e keynesianismo é uma herança da ausência de projeto socialista própria da esquerda ocidental *já antes da crise*, como consequência do caráter cindido da sua ideologia, e, embora haja sido superada na prática política, exige uma renovação teórica ou, se se quer, ideológica dessa esquerda.

Em terceiro lugar, uma das mais perigosas heranças do marxismo clássico sobreviveu à crise daquela tradição. Refiro-me à identificação do socialismo com o anticapitalismo: para Marx era evidente que a supressão do capitalismo devia provocar automaticamente o advento do socialismo; uma vez que a sua filosofia da história, ao menos nessa etapa, tinha um caráter linear e necessário de acordo com o qual o socialismo era a conclusão lógica e inevitável da entrada do capital na história. Após o capitalismo, só era possível conceber o socialismo.

Uma consequência politicamente fatal dessa identificação do socialismo com o anticapitalismo é a crença de que qualquer política que obstaculizar a acumulação e o desenvolvimento do capital é por isso mesmo um avanço para o socialismo. Durante os anos 60, por exemplo, dois notáveis autores ingleses diagnosticaram muito corretamente que na Grã-Bretanha era iminente uma séria crise capitalista como consequência do *profit squeeze* (queda da participação dos ganhos do capital na renda) provocado por uma subida dos salários superior ao crescimento da produtividade*.

* Andrew Glynn e Bob Stucliffe, *British Capitalism, Workers and the Profit Squeeze*, Harmondworth, Penguin Books, 1972.

Desde uma posição supostamente de esquerda, sua conclusão foi de que era preciso incentivar as reivindicações salariais para agravar a crise do capital e abrir as portas para a revolução socialista; talvez o ascenso de um populismo de direita como o liderado por Margaret Thatcher, um populismo que conseguiu enfrentar a maioria social com uns sindicatos denunciados como irresponsáveis e antinacionais, haja feito refletir a alguns sobre a aparente lógica do raciocínio.

Neste sentido parece evidente que um projeto socialista de futuro deva se colocar como problema próprio o de precisar que tipo de transformações do capitalismo nos aproximam do socialismo e quais dele nos afastam, e inclusive nos conduzem ao desastre no curto prazo. Não é casual, seguramente, a diferente avaliação que a esquerda dos anos 80, frente à esquerda anterior à crise, faz de questões como a competitividade, o crescimento da produtividade, o mercado ou a flexibilidade frente às mudanças externas. Após a crise, a esquerda teve de assumir uma estratégia econômica de realismo, ou de rigor, que significa o reconhecimento de algo tão óbvio como que o socialismo é o crescimento do controle social da produção, e *não o colapso da produção*.

Minha hipótese, sem dúvida discutível, é que a esquerda necessita um projeto de socialismo factível que não identifique o ascenso histórico dos trabalhadores com os meros aumentos salariais, nem o controle social da produção com a ampliação *per se* do setor público, nem o progresso em direção à igualdade social com o crescimento do gasto público; um projeto que analise com realismo e rigor em que condições o poder sindical é um avanço para o controle social da produção e em que condições é uma mera forma de corporativismo, ademais de um obstáculo para o desenvolvimento da sociedade no seu conjunto. E creio que esse projeto deve se basear em um estudo histórico, econômico e social que, ao menos em parte, permita entrever a evolução futura da nossa sociedade.

Cabem outras posturas, conseqüentemente. O fundamentalismo marxista não desapareceu, e, para quem se movimentar nesse marco, o socialismo factível não seria senão um tardio álibi ideológico de uma política de traição aos interesses de classe (uma política praticada, curiosamente, sem exceções por todos os partidos de esquerda, e originariamente operários, do mundo desenvolvido). A não confirmação da hipótese revolucionária no decorrer da crise atual não parece ter conseguido quebrar a velha fé. Certamente, alguns fundamentalistas passaram para o reformismo, e outros deixaram simplesmente de acreditar na viabilidade do socialismo.

Mas a maior parte mantém as bandeiras no alto, e diante da escassa iminência da revolução optaram, *por enquanto*, por fechar fileiras com a causa do desarmamento unilateral.

Resulta mais compreensível a postura daqueles que, embora afirmando a vontade de construir um projeto atual de socialismo, não vêem o que possa se ganhar na tentativa de utilizar nessa tarefa materiais emprestados do velho edifício levantado por Marx. O problema não é pequeno, uma vez que não só devem se dar por superados alguns aspectos parciais do pensamento marxiano, senão que sua própria lógica interna, a explosiva combinação da hipótese revolucionária com uma filosofia teleológica da história, possui um inquestionável componente totalizante do qual se alimentaram os totalitarismos marxista-leninistas*. Não é fácil criticar aos que preferem esquecer a raiz do marxismo e começar desde essa base.

Já tenho antecipado anteriormente a minha opinião de que, contudo, há idéias na herança de Marx que podem contribuir decisivamente não só para a elaboração de um projeto de socialismo como também para a edificação de um paradigma para as ciências sociais. Esta opinião se vincula com a minha aposta em favor de uma ciência social dura, *etic*, frente ao usual predomínio da ciência social branda, *emic*; não implica, entretanto, um rechaço do individualismo metodológico, que acredito perfeitamente compatível com o marco teórico macro habitual no materialismo histórico**. Mas, em todo caso, não creio que faça sentido tentar justificar *a priori* a aposta por um determinado programa de investigação. Essa justificativa somente pode derivar do maior rendimento desse programa face a outras alternativas, e essa é uma prova que um hipotético pós-marxismo deverá superar se desejar se firmar, tanto na ciência social quanto no pensamento socialista.

LUDOLFO PARAMIO é professor da Faculdade de Sociologia e Ciência Política da Universidade Complutense de Madri, Diretor da Revista *Zona Abierta* e membro do Comitê Diretivo da Revista *Leviatán*.

* Ver Luciano Pellicani, *Miséria del Marxismo*, Milán, Sugar Co. Edizioni, 1984.

** Uma das linhas em que mais tem avançado o marxismo anglo-saxão nos tempos recentes é a de uma nova fundamentação do materialismo histórico em termos do que tradicionalmente se conheceu (e condenou) como individualismo metodológico. Um panorama e uma boa bibliografia podem se encontrar em John Roemer; comp., *Analytical Marxism*, Cambridge, U.P., 1986. O leitor espanhol pode ver também os artigos de J. Elstir, G. A. Cohen e Ph. van Parijs in: *Zona abierta*, 33, Outubro-Dezembro 1984, p. 21-101.