

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**MAVI RODRIGUES**

MICHEL FOUCAULT SEM ESPELHOS:  
um pensador *proto* pós-moderno

Rio de Janeiro  
2006

**MAVI RODRIGUES**

**MICHEL FOUCAULT SEM ESPELHOS:  
um pensador *proto* pós-moderno**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Serviço Social

Orientador: José Paulo Netto

Rio de Janeiro  
2006

**MICHEL FOUCAULT SEM ESPELHOS:  
um pensador *proto* pós-moderno**

Mavi Rodrigues

Tese de Doutorado submetida à comissão julgadora nomeada pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte integrante dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por:

---

Orientador: Prof. Doutor José Paulo Netto

---

Prof. Doutor Ronaldo do Livramento Coutinho

---

Prof. Doutor Celso Frederico

---

Prof. Doutor João Emanuel Evangelista

---

Prof. Doutor José Maria Gómez

Rio de Janeiro  
2006

RODRIGUES, Mavi

MICHEL FOUCAULT SEM ESPELHOS: um pensador *proto* pós-moderno/Mavi Rodrigues. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2006  
259 p.

Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, ESS.

1 - Michel Foucault

2 - pós-modernismo

3 - capitalismo tardio

4 - socialismo

(Doutorado – UFRJ/ESS). I. Título

A **Jean Robert Weissaupt**,  
*in memoriam*, cuja honestidade  
intelectual não pouparia esta tese  
de inúmeras críticas, nem  
tampouco o debate franco e  
fraterno das nossas “diferenças”.

## AGRADECIMENTOS

A você, *Erica*, pela dedicação, companheirismo e amor de sempre.

A *meus pais*, que em tempos de tese souberam compreender ainda mais as minhas ausências.

Aos *meus colegas de Departamento*, que solidários me concederam as condições objetivas para a realização deste trabalho. Em especial, a *Cleusa, Luís Acosta e Yolanda* pelos estímulos constantes e a *Marildo*, pelas críticas feitas à primeira versão do último capítulo desta tese.

A *Joseane, Naílza, Fátima Grave, Fernando Leitão e Fátima Masson*, cujas afinidades teóricas e políticas os tornaram muito mais do que companheiros de turma.

Ao meu orientador, *José Paulo Netto*, marxista impenitente e intelectual raro em tempos de contra-maré pós-moderna, a quem devo meu amadurecimento intelectual e político.

Aos meus alunos, fonte inesgotável do exercício da crítica e do estudo rigoroso.

Aos *amigos que fiz no CRESS 7ª Região*, durante três anos de muito trabalho e boas lutas. Em especial a *Hilda, Andréa Pequeno, Marinete, Tânia Dahmer, Cecília e Jefferson*.

A outros tantos amigos, que compartilharam comigo vários momentos importantes de reflexão e de atividades acadêmicas e políticas no decurso destes anos de doutorado. A *Haroldo de Abreu, Marcelo Braz, Elaine Bhering, Maria Inês Bravo, Rodriane Souza* e muitos outros o meu agradecimento.

## RESUMO

Distinta da maioria dos estudos que se recusam a tomar Michel Foucault como um autor sistemático, esta tese busca elucidar a existência de um projeto teórico-político foucaultiano coerente e demonstrar que este pode ser caracterizado como *proto* pós-moderno. Mesmo não contendo explicitamente os argumentos pós-modernistas tão em voga na produção acadêmica e cultural da virada do século XX para o XXI – tais como a defesa de uma transição paradigmática societária e epistemológica, a celebração do sujeito descentrado, o apelo a um novo irracionalismo, a ênfase no caráter retórico da verdade, etc. –, sua obra, antecipada, em mais de uma década, o duplo caráter regressivo da lógica cultural do capitalismo tardio. Foucault foi o pensador mais autêntico e importante de seu tempo. Precursor de uma espécie de um novo irracionalismo, um irracionalismo que encarna aspirações progressistas e de esquerda, o filósofo francês realizou com muito mais êxito aquilo que muitos pensadores de sua geração, e até anteriores a ela, intentaram: uma desconstrução racional da Razão moderna e a formulação de uma proposição política transgressiva viável à intervenção social de uma esquerda que no pós-68 passa a descrever do socialismo, mas se põe numa postura rebelde e transgressiva contra o sistema. Tanto por seu conteúdo quanto pelo papel que desempenha nas lutas de classes, sua obra pode ser lida como uma atualização do legado nietzscheano. Sob a luz da crítica lukacsiana à filosofia de Nietzsche, o projeto foucaultiano pode ser concebido, a despeito de todos os seus deslocamentos temáticos, conceituais e metodológicos, como uma resposta reacionária à fase mais desenvolvida da dialética de sua época. O principal alvo do sistema teórico-político de Michel Foucault é o núcleo revolucionário produzido pela etapa progressista do pensamento filosófico do século XX (o humanismo, o historicismo, a Razão dialética), cuja expressão mais madura se encontra na racionalidade crítico-dialética. É justamente aí que repousa o conservadorismo da sua obra e a sua afinidade com o pensamento libertário hegemônico, na atualidade, auto-intitulado pós-modernismo de contestação ou inquietação.

## ABSTRACT

Distinctly from the majority of studies that refuse to take Michel Foucault as a systematic author, this thesis seeks to elucidate the existence of a coherent Foucaultian theoretical-political project, and to demonstrate that this may be characterized as *proto* postmodern. Although his work does not contain explicitly postmodernist arguments so present in the cultural and academic production in the turn of the 20<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> century – such as the defense of a paradigmatic societal and epistemological transition, the celebration of the decentered subject, the appeal to a new irrationalism, the emphasis on the rhetorical character of the truth, etc. –, it anticipates, in more than one decade, the double regressive character of the cultural logic of late capitalism. Foucault was the most authentic and important thinker of his time. The forerunner of a type of new irrationalism, an irrationalism that embodies leftist and progressive aspirations, the French philosopher realized much more successfully what many thinkers of his generation and even some of the previous one attempted to: the rational deconstruction of modern Reason and the formulation of a transgressive political proposition feasible to the social intervention of a left-wing who, in the post-68 period, begins to fail to believe in socialism, but still has a rebel and transgressive stance towards the system. Both due to its contents and to the role it plays in class struggles, his work can be read as an uptake of the Nietzschean legacy. In the light of the Lukacsian criticism to Nietzsche's philosophy, the Foucaultian project might be conceived, despite all its thematic, conceptual and methodological movements, as a reactionary response to the most developed phase of his time's dialectic. The main target of Michel Foucault's theoretical-political system is the revolutionary nucleus produced by the progressive stage of the 20<sup>th</sup> century philosophical thought (humanism, historicism, the dialectic Reason), whose more mature expression can be found in the critical-dialectical rationality. It is exactly where it lies the conservatism of his work and its affinity with the hegemonic libertarian thought, nowadays, self-denominated as postmodernism of contention or unquietness.

## RESUMEN

Diferentemente de la mayoría de los estudios que rechazan tomar a Michel Foucault como un autor sistemático, esta tesis busca elucidar la existencia de un proyecto teórico-político foucaultiano coherente y demostrar que este puede ser caracterizado como proto-posmoderno. Aún cuando no contenga explícitamente los argumentos posmodernistas tan en boga en la producción académica y cultural de la virada del siglo XX para el XXI - tales como la defensa de una transición paradigmática societaria y epistemológica, la celebración del sujeto descentrado, el apelo a un nuevo irracionalismo, el énfasis en el carácter retórico de la verdad, etc. - su obra, anticipa, en más de una década, el doble carácter regresivo de la lógica cultural del capitalismo tardío. Foucault fue el pensador más auténtico e importante de su tiempo. Precursor de una especie de un nuevo irracionalismo, un irracionalismo que encarna aspiraciones progresistas y de izquierda, el filósofo francés realizó con mucho más éxito aquello que muchos pensadores de su generación, y hasta anteriores a ella, intentarían: una desconstrucción racional de la Razón moderna y la formulación de una proposición política transgresora viable a la intervención social de una izquierda que en el post-68 pasa a no creer en el socialismo, pero que adopta una postura rebelde y transgresora contra el sistema. Tanto por su contenido cuanto por el papel que desempeña en las luchas de clases, su obra puede ser leída como una actualización del legado nietzscheano. A partir de la crítica lukacsiana a la filosofía de Nietzsche, el proyecto foucaultiano puede ser concebido, a pesar de todos los cambios temáticos, conceptuales y metodológicos, como una respuesta reaccionaria a la fase más desarrollada de la dialéctica de su época. El principal objetivo del sistema teórico-político de Michel Foucault es el núcleo revolucionario producido por la etapa progresista del pensamiento filosófico del siglo XX (el humanismo, el historicismo, la razón dialéctica) cuya expresión más madura se encuentra en la racionalidad crítico-dialéctica. Es justamente ahí que reposa el conservadurismo de su obra y su afinidad con el pensamiento libertario hegemónico en la actualidad, auto-titulado posmodernismo de contestación o de inquietación.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I	
O PÓS-MODERNO, A LÓGICA CULTURAL DO CAPITALISMO TARDIO	10
1.1 PRODUÇÃO CULTURAL NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO: O SIGNIFICADO DO PÓS-MODERNO	17
1.2 FUNDAMENTOS ECONÔMICOS E POLÍTICOS DO PÓS-MODERNISMO	25
1.2.1 PÓS-MODERNISMO E CAPITALISMO TARDIO	26
1.2.2 PÓS-MODERNISMO E O <i>MAIO DE 68</i>	36
CAPÍTULO II	
O HORIZONTE TEÓRICO-POLÍTICO PÓS-MODERNO	66
2.1 PÓS-MODERNISMO OU POSITIVISMO AO AVESSE	67
2.2 A REBELDIA PÓS-MODERNA, NÃO A REVOLUÇÃO	71
2.3 CIENTIFICIDADE E ONTOLOGIA MARXIANA EM LUKÁCS	83
2.4 PÓS-MODERNISMO E IDEOLOGIA DA <i>CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL</i>	88
CAPÍTULO III	
MICHEL FOUCAULT, UM PENSADOR SISTEMÁTICO	112
3.1 O SISTEMA FOUCAULT: INFLEXÕES, MUDANÇAS E CONTINUIDADE NO PENSAMENTO FOUCAULTIANO	113
3.2 ITINERÁRIO INTELECTUAL E POLÍTICO DE FOUCAULT	125

3.2.1	O JOVEM FOUCAULT NO PRÉ-68	125
3.2.2	OS IMPACTOS DE <i>MAIO DE 68</i> EM FOUCAULT	140
3.2.3	OS ÚLTIMOS ANOS FOUCAULTIANOS	150
CAPÍTULO IV		
MICHEL FOUCAULT, UM PENSADOR <i>PROTO</i> PÓS-MODERNO		162
4.1	ELOS INSUSPEITOS DE FOUCAULT COM A CULTURA PÓS-MODERNA	163
4.2	O <i>PROTO</i> PÓS-MODERNISMO DE FOUCAULT	180
4.3	A RAZÃO NO JOGO DE ESPELHOS DE FOUCAULT OU DE COMO NO FUNDO DO JOGO FOUCAULTIANO APARECE A RACIONALIDADE MISERÁVEL DO FILÓSOFO	199
CONSIDERAÇÕES FINAIS		
O PRESENTISMO PÓS-MODERNO TEM FUTURO?		212
BIBLIOGRAFIA		247

## INTRODUÇÃO

O título desta tese acusa seu propósito. Ao anunciar Michel Foucault como um pensador *proto* pós-moderno intencionamos não apenas atestar a congruência da sua obra com aquilo que se convencionou chamar de discurso pós-moderno. Objetivamos apresentá-lo também como o filósofo guia do pós-modernismo, isto é, como aquele que, já nos idos dos anos 60 e 70, numa clara perspectiva neo-irracionalista e transgressiva, antecipou o duplo caráter regressivo - teórico e político - da ambiência cultural da contemporaneidade.

Mas, e a palavra espelhos, contida no título o que quer dizer? No contexto que a utilizamos aqui ela alude a um certo jogo de espelhos. Neste, a função do espelho, diferente da usual, não é refletir a imagem das pessoas ou das coisas, realmente existentes, mas, ao contrário, duplicar a imagem refletida. Dobrada sobre si mesmo, a imagem ganha vida própria e a própria realidade objetiva, que é fonte de representação, torna-se distante e ilusória. É esta a natureza da lógica cultural do capitalismo tardio, denominada de pós-moderna. É esta a natureza da obra foucaultiana.

O objetivo desta tese é refletir, numa impoção claramente ontológica - portanto, na contra-mão do aduzido jogo de espelhos -, os vínculos orgânicos existentes entre o sentido teórico e político do pensamento do filósofo francês e o horizonte teórico-ideológico do pós-modernismo.

É incontestável que muitos outros pensadores contemporâneos de Foucault - como Derrida, Deleuze e outros neonietzscheanos dos anos 60 - ou, até mesmo, de gerações anteriores - como Adorno e Horkheimer - poderiam ser pensados como antecessores do pós-modernismo. Contudo, é no filósofo francês que podemos encontrar uma proposta teórica-política sistemática, essencialmente, convergente com a lógica cultural que se tornou dominante no último quartel do século XX.

Sabemos bem - não somos inocentes - que a imagem de Foucault que esta tese veicula causará uma forte reação de grande parte da intelectualidade de esquerda que hegemoniza o debate acadêmico na atualidade. Diante dela, muitos, sob protesto, alegarão, principalmente a legião de foucaultianos, que, "construímos" um Foucault extremamente deturpado. Estes tenderão a ver como um ato arbitrário

e de mau gosto não só o fato de termos identificado o filósofo francês com o conservadorismo, mas pura e simplesmente de termos ousado interpretá-lo. Afinal, para os que o defendem, sua obra é crítica e revolucionária, sobretudo, porque foge a qualquer tipo de enquadramento programático, doutrinário ou metodológico. Partindo sempre de temáticas polêmicas e inusitadas, como a loucura, o sexo e a criminalidade, e enveredando por novos caminhos, Foucault é aclamado por ter questionado os pressupostos e as fronteiras das disciplinas constituídas, por ter rechaçado as grandes narrativas e o fundamento antropológico do nosso conhecimento e de nossas instituições políticas.

Haverá, ainda aqueles que, mais “doces”, nos acusarão de termos sido cruéis demais com um aliado do campo progressista; pois, afinal, concomitante as suas atividades acadêmicas, o filósofo foi, nos anos 70, um pensador engajado nas causas da esquerda e voltando-se para uma análise crítica do poder-saber, sua obra, a despeito de alguns limites, contribuiu para ampliar o leque de temas e de perspectivas, até então, negligenciados pela teoria crítica.

Ora, o leitor poderá atestar que não ignoramos os vínculos do pensamento foucaultiano com a esquerda. Ao contrário sustentamos o quanto este se constituiu como uma referência central para a mesma. Todavia, o que deve ser levado em conta também é que a grande audiência de Foucault entre setores críticos da sociedade civil organizada e da academia se deve à virada ocorrida na própria esquerda no final do século XX que, num processo designado por Eagleton “como perda de fibra”, substituiu seu interesse pela Revolução por uma preocupação com as margens do sistema.

Combinando, por um lado, um forte pessimismo político com um espírito rebelde e transgressivo, e por outro, uma crítica racional à Razão, o filósofo francês conseguiu oferecer a retórica radical ideal a uma *intelligentsia* que, após o fracasso dos intentos revolucionários de 1968-76, passou a descrer do marxismo e do socialismo. O sucesso de Foucault, fundador do nihilismo de cátedra, se deve a aparição de uma nova esquerda no pós-68 que, heterogênea em seu interior, caracteriza-se por um traço comum: a destruição do legado iluminista crítico, herdado do século XIX, que havia sido, até a primeira metade do século XX, fonte de inspiração da luta democrática e socialista.

Nutrindo mais do que uma desconfiança, um ódio pelo humanismo (erroneamente tomado como um eu fixo e imutável), pelo iluminismo (deturpado

como o domínio de uma verdade absoluta e totalitária) e pelo historicismo (equivocadamente concebido como o fechamento em uma teleologia da história), a nova esquerda atingiu não apenas as vertentes conservadoras da tradição filosófica moderna, mas, sobretudo, aqueles vetores críticos capazes de iluminar a *práxis* revolucionária. O conservadorismo dessa esquerda, paradoxo aparentemente inexplicável, reside justamente nesse fato.

Trata-se de uma esquerda que, aferrada a uma dimensão essencialmente negativa, volta suas energias mais para a subversão da teoria e da prática revolucionárias do que para erradicação do capitalismo. Uma nova esquerda que, nutrindo uma aversão pelo poder e pelos instrumentos tradicionais de luta e de organização do movimento operário, não almeja apropriar-se do Estado ou derruir a propriedade privada dos meios de produção, mas dar visibilidade às resistências cotidianas, espontâneas e imediatas, empreendidas por sujeitos múltiplos e heterogêneos contra um poder difuso que tem seu epicentro não na exploração de classes, traço peculiar e estrutural do modo de produção capitalista, mas no saber racional. Um esquerdismo de novo tipo que ao acusar o Iluminismo de produzir efeitos destrutivos que deveriam ser antes creditados aos imperativos capitalistas de auto-expansão, produtivismo, maximização do lucro e competição, acaba, a despeito de sua intenção, por entorpecer as forças vivas de contestação à ordem social vigente.

Composta de quatro capítulos, esta tese visa contribuir para uma avaliação crítica deste ideário de esquerda, bem como do sistema teórico que o alimenta. Como de praxe, advertimos ao leitor que não pretendemos esgotar o debate sobre o tema, mas, ao contrário, colaborar para seu avanço.

Para tanto submetemos a exegese uma parte bastante significativa da produção foucaultiana, extremamente vasta e complexa, editada em língua portuguesa. Aqui se incluem os principais livros escritos pelo filósofo francês – da sua história da loucura ao terceiro volume da sua história da sexualidade –; a publicação destinada à literatura de *Raymond Russel*, os livros intitulados *Eu, Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX* e *Doença Mental e Psicologia*; um número representativo de conferências e entrevistas, concedidas ao longo de sua trajetória, reunidas nos cinco volumes de *Ditos e Escritos* pela Forense Universitária; *A Verdade e as Formas Jurídicas*, conjunto de conferências proferidas na Pontifícia Universidade

Católica do Rio de Janeiro – a PUC-RJ -, em maio de 1973; a coletânea de artigos e palestras, publicada no início dos anos 80, pela GRAAL, sob o título de *Microfísica do Poder* - versão ampliada da edição original italiana; a publicação da sua aula inaugural, no *Collège de France*, intitulada *Ordem do Discurso*. Além do *Resumo dos Cursos do Collège de France*, adicionamos também três versões integrais dos referidos cursos, publicados pela Martins Fontes, sob os títulos *Em Defesa da Sociedade*, *Os Anormais* e *A Hermenêutica do Sujeito*.

Quanto ao escopo do tratamento dispensado ao pós-modernismo, não nos propusemos explorar toda a produção cultural pós-moderna, imensamente numerosa e heterogênea em seu conjunto. Como o que mais nos interessa é o rebatimento do pós-modernismo no âmbito das ciências humanas e sociais, ficamos, propositalmente, de fora de nossa análise as manifestações do pós-modernismo no campo da arte. No que tange a produção acadêmica pós-moderna, priorizamos aquela vertente que, se autodenominando de pós-modernismo de contestação, se põe em confronto aberto com a ordem social vigente. E dentro desta vertente, privilegiamos, em particular, a produção de Boa Ventura de Souza Santos, intelectual vigoroso e respeitado no campo da esquerda da atualidade, um dos ícones das primeiras versões do Fórum Social Mundial e ardoroso defensor do potencial de luta dos Novos Movimentos Sociais.

No capítulo I - *O pós-moderno, a lógica cultural do capitalismo tardio* -, expomos os referenciais teórico-metodológicos de nossa análise. Diferente de uma ótica culturalista, preferimos tratar a cultura pós-moderna como expressões de alterações processadas tanto na economia quanto na política do capitalismo contemporâneo. É esta perspectiva de análise que, ambicionando um conhecimento da totalidade das mutações operadas no capitalismo tardio, permite explicar por que o pós-modernismo se torna a lógica cultural dominante, tanto na produção da arte quanto da academia, no último quartel do século XX, bem como o significado que este cumpre no contexto das lutas de classes. Visando levar às últimas conseqüências os veios heurísticos abertos por pensadores marxistas que se debruçaram sobre o tema, buscamos superar a cisão que aí se manifestam entre, por um lado, abordagens que se restringem à análise dos fundamentos econômicos da cultura contemporânea e, por outro, aquelas que se aferram a seus determinantes políticos. É por esta via que ressaltamos tanto a importância da categoria mandeliana da supercapitalização e da teoria de Harvey sobre a

compressão tempo-espço no regime atual de acumulação de capital - fontes imprescindíveis para a compreensão da mercantilização da cultura - quanto da análise do significado do fracasso dos intentos revolucionários das lutas de 1968–76. É o desfecho de *Maió de 68*, não tanto a sua eclosão, que permite explicar a dominância do discurso pós-moderno na virada do século.

O capítulo II - *O horizonte teórico-político pós-moderno* - objetiva revelar as antinomias teóricas e políticas da cultura pós-moderna. Demonstramos que, mesmo em seus estratos mais críticos, o pós-modernismo resulta no reverso daquilo que almeja. No plano teórico, o pós-modernismo de contestação buscando apresentar-se como uma alternativa mais plural e rica que o marxismo, funda um positivismo de sinal contrário. Pretendendo, no plano político, oferecer para a esquerda uma via de ação mais condizente com a realidade do que a velha e carcomida via marxista da transformação radical da ordem social burguesa, o pensamento pós-moderno revela-se como uma proposição mais utópica que realista e mais rebelde do que revolucionária. Negando o sentido do progresso e a expectativa de um futuro radicalmente distinto do presente, a cultura pós-moderna consegue combinar resignação com transgressão. Além disso, sob uma perspectiva marxista de impositação ontológica, buscamos desfazer alguns mitos pós-modernos acerca da cientificidade e da legalidade nas ciências humanas e sociais. Quando comparado à ontologia lukacsiana, o pós-modernismo se apresenta como um pensamento que padece dos mesmo males (simplismo, reducionismo, etc.) que condena em outras perspectivas teórico-metodológicas modernistas. Encerramos este capítulo apresentando o pós-modernismo como a expressão ideológica do capitalismo contemporâneo, quando este assume uma tônica de desenvolvimento essencialmente destrutiva e ameaçadora a sobrevivência da humanidade. Continuando, por uma via paradoxal, a pós-ideologia vigente na Época de Ouro do capitalismo, o pós-modernismo incorpora acriticamente todos os traços ontogenéticos do capital.

No capítulo III - *Michel Foucault, um pensador sistemático* -, em contraposição a uma avaliação muito recorrente sobre o filósofo francês que, acentuando os cortes e as mutações operadas em sua produção, sustenta a existência de múltiplos Foucaults, buscamos tratá-lo como um pensador sistemático e coerente. Por trás das sucessivas mutações de campos, temas de pesquisa e formas de abordagens, há uma espécie de fio condutor que liga toda a sua produção: a relação entre saber,

poder e a constituição do sujeito moderno. Muito mais do que a negação de um projeto teórico-político sistemático, as mutações foucaultianas são, em última instância, expressão tanto das tentativas de resolver as antinomias de seu pensamento, quanto a tentativa de acompanhar as alterações processadas na cultura e na política do final do século XX. Foi por meio deste duplo movimento que Foucault conseguiu erigir um projeto teórico-político irracionalista e transgressivo. Seu objetivo, maior, fora inserir no seio da teoria e da práxis da esquerda estes dois elementos. Um balanço da trajetória intelectual e política do filósofo francês permite evidenciar três momentos significativos. O momento de sua juventude, no início dos anos 60, quando Foucault empreende uma dupla subversão: por um lado, depurar o reacionarismo teórico-político do pensamento nietzscheano e, por outro, derruir a crítica racional e humanista que tem sua base na concepção materialista da história, ou seja, o legado progressista do pensamento filosófico do século XIX. O segundo momento, no período pós-68, quando o filósofo tornando-se um intelectual militante, se esforça em construir uma proposição política transgressiva compatível com os anseios de uma esquerda que refuta tanto a via social-democrata quanto a via revolucionária socialista. Na sua última fase, interrompida por uma morte prematura, o filósofo francês, buscando resolver as antinomias decorrentes da combinação de uma ética de esquerda com uma epistemologia de direita, se aproxima, ainda mais, de Nietzsche e envereda pelo curso de uma estetização da política que deixa em aberto o sentido aristocrático do seu projeto.

No capítulo IV - *Michel Foucault, um pensador proto pós-moderno* -, buscamos identificar os elementos *proto* pós-modernos mais evidentes do sistema foucaultiano. Para tanto tratamos não só dos elos insuspeitos de ligação do horizonte teórico-político da produção de Foucault com aquilo que o pós-modernismo busca oferecer no campo do debate acadêmico e das lutas sociais. Demonstramos também que, a despeito de suas críticas ao positivismo, o filósofo francês foi, tal como os pós-modernos de agora, um positivista feliz e, como grande parte destes, um grande entusiasta das lutas descentradas, anárquicas e transgressivas que, empreendidas por múltiplos sujeitos, não têm por meta a superação da ordem vigente, mas o choque com o poder-saber. Além disso, buscamos demonstrar que, através de sua irracionalidade e transgressividade, Foucault ocupa um lugar semelhante ao que Nietzsche preencheria no período do imperialismo clássico. Tal como este, o filósofo francês construiu um projeto teórico-

político cujo mandato social é opor-se a fase mais desenvolvida da dialética de sua época: a concepção da teoria social marxiana como uma ontologia do ser social.

Por fim, nas considerações finais - *O presentismo pós-moderno tem futuro?* -, arriscamos uma análise prospectiva do discurso pós-moderno. Para tanto buscamos empreender um balanço do impacto efetivo na produção científica da transição paradigmática preconizada pelos pós-modernos. Assim sendo, evidenciamos não só que a tão propalada transição para uma ciência pós-moderna não se consumou no “mundo da ciência” em geral; como também não há, enquanto perdurar o capitalismo, qualquer chance de que esta possa no futuro se enraizar na prática da produção do conhecimento científico em sua totalidade. Neste modo de produção, a hegemonia pós-moderna está condenada a permanecer adstrita ao âmbito das ciências humanas e sociais. Fora deste campo, o desenvolvimento da ciência segue seu curso. Tal afirmação não significa desconsiderar a direção cada vez mais destrutiva que o desenvolvimento das ciências adquire com o aprofundamento da subordinação das ciências naturais aos interesses sociais e econômicos dominantes, na fase atual do capital. A alternativa de um futuro diferenciado para ciência e também para a humanidade depende das possibilidades de uma alternativa concreta à ordem social vigente. Depende, em última instância, da capacidade dos movimentos atuais de resistência e de combate ao quadro econômico, político e cultural da atualidade em recuperar e fazer avançar a perspectiva revolucionária socialista, isto é, recuperar e atualizar a ambição marxiana de transformar de cima à baixo a ordem social vigente. E não há como negar que diante deste desafio é fundamental reconhecer a importância de uma organização revolucionária para a esquerda.

Talvez seja desnecessário dizer que o trabalho ora aqui apresentado não pretende ser meramente um produto acadêmico. Esta é uma tese explicitamente ideológica, uma tese partidária que retoma certos pressupostos considerados ultrapassados, ou mesmo, jurássicos, dentro da própria esquerda. Talvez, grande parte, da controvérsia que esta possa suscitar não diga respeito, tão somente, à pertinência de nossa avaliação sobre o significado do pensamento foucaultiano, mas, sim dos pressupostos que a sustentam. Partimos da premissa que a luta de classes não chegou a seu fim, que a sociedade atual, bem longe de se caracterizar como pós-industrial, ainda tem no trabalho a sua centralidade e que o projeto socialista revolucionário - concebido como um projeto moderno, ilustrado e

radicalmente antagônico à modernidade em sua forma burguesa - não apenas continua vivo, mas é, no tempo presente, extremamente necessário. Se pudermos contribuir de alguma forma para resgatar a centralidade destas questões, no debate acadêmico de esquerda, já nos daremos por satisfeitos. Quem sabe assim se possa atestar que, para além da imagem dobrada sobre si mesmo e do presentismo, existem muito mais coisas do que supõe a vã filosofia pós-moderna.

## **CAPÍTULO I**

# **O PÓS-MODERNO, A LÓGICA CULTURAL DO CAPITALISMO TARDIO**

Poderíamos iniciar nossa apreciação sobre o pós-moderno demonstrando, como o faz Rouanet (2000), o quanto o uso do termo ou de seus correlatos, pós-modernidade e pós-modernismo, não é unívoco. Enquanto alguns restringem o emprego de tais expressões apenas ao âmbito da arte - arquitetura, literatura, pintura, etc. -, outros o estendem para a totalidade da esfera cultural, incluindo a ciência e a filosofia e, há, ainda, aqueles que o aplicam à economia, à política e à sociedade em geral. Entretanto, adverte Rouanet, subjaz a esta multiplicidade de usos terminológicos uma argumentação comum: a de que a modernidade envelheceu ou chegou ao seu fim.

Esta abordagem teria, ainda, o mérito de comprovar o quanto o pós-moderno tem dado o tom do debate acadêmico das ciências humanas e sociais desde fins dos anos 70 e princípio dos 80 do século XX, nos mais diversos assuntos e temas, desde as reflexões sobre a arte até as especulações sobre a economia. Rouanet (2000) demonstra como o pós-modernismo está associado às discussões recentes sobre o cotidiano que sustentam a tese da constituição de um mundo social distinto do mundo da modernidade, marcado pela prevalência da imagem, da hiper-realidade, da informação, do consumismo generalizado e do esvaziamento da subjetividade.

O pós-modernismo está presente também naquelas análises que buscam afirmar as novas qualidades da política que, distinta daquela que prevaleceu na modernidade, não teria mais atores ou sujeitos políticos universais - as classes trabalhadoras e o partido proletário -, mas grupos particulares: mulheres, homossexuais, minorias étnicas que, nos interstícios da vida cotidiana, lutariam contra um poder não mais localizado no Estado, mas disperso por toda a sociedade civil.

Na instância econômica, a referência ao pós-moderno se encontra vinculada ao anúncio do nascimento de uma sociedade pós-industrial que substitui a produção de bens físicos pela provisão de serviços; uma nova sociedade, informatizada, na qual predomina um jogo de liberdade e estetização da vida.

No âmbito da produção de conhecimento, o termo pós-moderno diz respeito, particularmente, às teses que sustentam a crise dos paradigmas nas ciências sociais e o surgimento de uma nova ciência que não se legitimaria mais pela elaboração de sínteses homogeneizadoras, mas sim pela atenção creditada ao paradoxal, às diferenças e ao ininteligível. Nesta perspectiva, encontramos não só a ênfase no

efêmero, no fragmentário, como também uma ardorosa crítica às metanarrativas e à objetividade científica.

Na esfera estética, o pós-modernismo é utilizado para anunciar o despotar de uma arte que, se regozijando com o apagar das fronteiras entre a alta cultura e a cultura de massas, prima pelo ecletismo de estilos e o uso da montagem e da colagem, ou, ainda, para, em nome da democratização da arte, valorizar a criação de obras abertas que, minimizando o poder autoral do artista, estimulariam o público a participar também da produção de significação e sentidos.

Talvez fosse interessante também privilegiarmos a análise que trata da origem histórica do termo e das mutações que sofreu ao longo da história. Daí descobriríamos que a aparição da palavra pós-moderno remonta a um tempo relativamente distante da atualidade, aos anos 30, no mundo hispânico quando, no âmbito das discussões estéticas, Federico de Onis a utiliza com o intuito de expressar um refluxo conservador dentro do modernismo (SMART, 1993: 20 e ANDERSON, 1999: 09). E que, por meio de Arnold Toynbee, nos anos 50, no mundo anglófono, o termo, não mais identificado como uma categoria estética, começa a ser usado como categoria epocal, isto é, o pós-moderno passa a representar o nascimento de uma nova época social (ANDERSON, 1999: 18)<sup>1</sup>.

Além disso, evidenciaríamos que é somente no final dos anos 50 que a expressão emerge como uma indicação negativa do moderno, quando Wright Mills a usa para indicar uma época na qual os ideais modernos do liberalismo e do socialismo faliram; uma sociedade marcada pela conformidade vazia que cindiu liberdade e razão e na qual, com a prosperidade do pós-guerra, as divisões de classe tornaram-se cada vez mais amorfas (SMART, 1993: 29 e 30 e ANDERSON, 1999: 18 e 19). Aliás, alguns anos antes de Mills, em 1952, Charles Olson já havia lançado um manifesto estético no qual o tempo presente era definido como pós-moderno, pós-humanista e pós-histórico (ANDERSON, 1999: 19).

As análises de Anderson (1999), Smart (1993) e Connor (1996), permitem mostrar que se algumas das características próprias da definição atual do pós-modernismo datam dos anos 50 - tal como, o anúncio do nascimento de uma nova era histórica, oposta a era moderna e do esgotamento de uma produção estética

---

<sup>1</sup> Para Toynbee, o século XX podia ser descrito como uma idade pós-moderna, ou seja, uma nova era marcada pela ascensão de uma classe operária industrial que ameaçava a posição de mando da burguesia e a revolta de uma *intelligentsia* contra o mundo Ocidental (SMART, 1993: 27 e 28).

comprometida com os ideais e valores modernos - é, sobretudo, a partir dos anos 70 que o vocábulo pós-moderno começa paulatinamente a emergir associado a uma perspectiva filosófica explicitamente irracionalista e a uma posição política ambivalente que dilui a distinção entre esquerda e direita.

Para Connor (1996:13) e para Anderson (1999: 20), a noção de pós-moderno só adquire importância também neste período. É nos anos 70, sobretudo, na segunda metade desta década, que ela e seu desenvolvimento teórico ganham ampla difusão.

Momento decisivo para cristalização do termo pós-moderno foi – segundo Anderson (1999: 23) - o lançamento, em 1972, da *Revista de Literatura e Cultura Pós-modernas*, o periódico *boundary 2*, que retomando o legado de Olson, em especial o seu apelo por uma literatura prospectiva para além do humanismo, deixava de lado a posição política de seu projeto estético, simpática à Revolução comunista na China e oposicionista ao capitalismo (Cf. ANDERSON, 1999: 12 a 18). Além disso, originalmente marcado pelo existencialismo sartreano, o *boundary 2* vai, ao longo da década de 70, se aproximando cada vez mais do irracionalismo de Heidegger.

Entre os principais colaboradores deste periódico estava Ihab Hassan. Interessado inicialmente na constituição de uma literatura do silêncio – que, indo de Kafka a Beckett, se traduzia na proposta de um modernismo reduzido a um mínimo de expressão –, Hassan – buscando traçar, por meio da noção foucaultiana de corte epistemológico, presente em *As Palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 2002a), um paralelo das mudanças ocorridas na arte com aquelas realizadas na filosofia e na ciência (ANDERSON, 1999: 25) - passou a incluir na noção de pós-modernismo um espectro bem mais amplo de tendências que radicalizavam ou rejeitavam as principais características do modernismo.

Ademais, foi Hassan quem formulou uma concepção de pós-modernismo correspondente não apenas como uma mudança estética, mas também como um distanciamento do posicionamento político próprio das vanguardas mais antigas do modernismo (o cubismo, o futurismo, o dadaísmo, o surrealismo, etc.). Seu pós-modernismo – destaca Anderson (1999: 26) – "sugere um tipo de acomodação entre a arte e a sociedade", a tal ponto que nos anos 80, chegou admitir sua aversão aos marxistas e a considerar inútil a distinção entre esquerda e direita (ANDERSON, 1999: 25 e 26).

Mas foi a arquitetura, arte a qual Hassan menos deu atenção, que, em finais dos anos 70 (1977 – 78), projetou o termo pós-moderno para o domínio público e foi através dela que a nova relação entre a arte e a sociedade – sugerida de modo ainda impreciso pelo projeto estético hassaniano – se expressou de modo mais franco (ANDERSON, 1999: 28 e 29)<sup>2</sup>.

A primeira abordagem do pós-modernismo no campo das ciências humanas e sociais – isto é, para além de elaborações teóricas sobre o pós-moderno como categoria epocal vinculada, de algum modo, a questões estéticas – emerge também no final da década de 70, em 1979, ano de publicação de *A Condição Pós-moderna* de Jean-François Lyotard. Foi este livro – uma das obras mais citadas sobre o assunto – o primeiro a tratar a pós-modernidade como uma mudança geral na condição humana (ANDERSON, 1999: 33). Contudo, não é propriamente aí que emerge uma abordagem sociológica do pós-modernismo, esta só aparecerá com Frederic Jameson em 1984<sup>3</sup>.

Em *A Condição Pós-moderna*, a pós-modernidade aparece ligada a emersão de uma sociedade pós-industrial – expressão cunhada por Daniel Bell nos idos dos anos 50 –, uma sociedade que, tendo assistido a transformação do conhecimento na principal força de produção, não podia mais ser concebida como um todo orgânico nem como um campo de conflito de classes, mas sim como uma rede de comunicações lingüísticas. Nesta nova condição, marcada pela falência das metanarrativas, a ciência, tornando-se apenas um jogo de linguagem, não podia mais aspirar o privilégio sobre outras formas de conhecimento e, seguindo o autêntico pragmatismo pós-moderno, não deveria mais se pautar pela busca da

---

<sup>2</sup> *Learning From Las Vegas* - manifesto arquitetônico lançado, em 1972, por Robert Venturi, Denise Scott Brown e Steven Izenour – propunha que o arquiteto, diferentemente da visão utópica e revolucionária do modernismo ortodoxo, adotasse uma posição positiva, não questionadora, frente a moralidade da propaganda comercial, os lucros do jogo e o instinto competitivo (ANDERSON, 1999: 28).

Na mesma direção, Charles Jencks, em meados da década de 80, celebrava o pós-moderno como uma civilização mundial de tolerância plural e opções superabundantes, uma sociedade que, sustentada mais na importância da informação do que da produção, tornou ultrapassada as distinções entre esquerda e direita e entre classes, e, assim sendo, selou a sorte de uma vanguarda artística (ANDERSON, 1999: 30 e 31).

<sup>3</sup> Escrito sob encomenda do conselho universitário do governo de Quebec para a produção de um relatório sobre o "estado do conhecimento", *A Condição Pós-moderna* é a primeira obra filosófica a adotar a noção pós-moderna. Embora Lyotard (2002) tome o termo pós-moderno de Hassan e se aproxime de um tema já tratado por aquele – as implicações epistemológicas de avanços recentes nas ciências naturais –, seu livro de 1979 – adverte Anderson (1999: 34) - deixa de retratar o posicionamento do autor com relação a arte e a política. É o próprio Anderson (1999: 39 a 43) que analisa as publicações posteriores de Lyotard que explicitam a reflexão do referido autor sobre estas duas temáticas.

verdade, reduzida ao desempenho e eficácia, mas na produção paralogística – na microfísica, no caos, nos fractais, na sua própria evolução como descontínua, paradoxal, etc.

Mas é somente com a interferência de Jürgen Habermas nos primeiros anos da década de 1980 – primeiro, por meio da conferência *Modernidade: Um projeto incompleto* que proferiu em Frankfurt, em 1980, na ocasião do recebimento do prêmio Adorno e, no ano seguinte, em Munique, quando discursou sobre *Arquitetura moderna e pós-moderna* – que o vocábulo pós-moderno ganha status de um "referencial padrão" ou de uma espécie de "unidade ideologicamente consistente", isto é, a partir de então, o termo aparece identificado como um apanágio da direita ou, ainda, como sinônimo da intransponibilidade do capitalismo e como uma "sentença contra as ilusões alternativas" (ANDERSON, 1999: 43 e 53 a 54)<sup>4</sup>.

Embora toda esta linha de análise permita elucidar os principais enunciados do discurso pós-moderno nas ciências humanas e sociais e o quanto de identidade e de diferença há entre estes e o debate acumulado ao longo da história no âmbito da arte sobre este tema, ela é inepta para explicar porque o pós-modernismo se tornou, desde fins dos anos 70 e princípio dos 80, o horizonte dominante tanto da produção estética quanto da reflexão científica das humanidades, como também para esclarecer o significado ideopolítico desta dominância.

Tratar dos fundamentos materiais e sociais (econômicos e políticos) que permitiram ao pós-modernismo ser alçado ao primeiro plano da produção cultural no último quartel do século XX, bem como do significado que o pós-modernismo tem hoje no contexto das lutas de classes, requer elucidar os laços que ligam as mutações estéticas e culturais da contemporaneidade com a economia.

---

<sup>4</sup> Embora Anderson (1999: 48) julgue monstruosa a avaliação de Habermas acerca dos jovens filósofos franceses – aqueles que seguindo a linhagem intelectual de Bataille a Foucault apelavam para os poderes de Dionísio contra toda racionalização – como precursores de um novo conservadorismo pós-moderno, é o próprio autor em tela que, algumas páginas depois, autoriza – ao nosso ver com precisão – a identificação da argumentação pós-moderna como um campo ideologicamente de direita: "Hassan, exaltando o jogo e a indefinição como marcas do pós-moderno, não fez segredo de sua aversão à sensibilidade que era a antítese delas: o jugo de ferro da esquerda. Jencks celebrou o passamento do moderno como a liberação da opção de consumo, um golpe mortal no planejamento em um mundo onde os pintores podiam comerciar de forma tão livre e global como os banqueiros. Para Lyotard, os próprios parâmetros da nova condição foram criados pelo descrédito do socialismo como última narrativa grandiosa – versão última de uma emancipação que não fazia mais sentido. Habermas, ainda numa posição de esquerda, resistindo a um compromisso com o pós-moderno, mesmo assim atribuiu a idéia à direita, formulando-a como uma representação do neoconservadorismo" (ANDERSON, 1999: 53).

Uma análise instigante acerca da situação da arte contemporânea e do papel que ela tem cumprido na sociedade capitalista pode ser encontrada em *Argumentação contra a morte da Arte*, livro de Ferreira Gullar que, editado em 1993, traz alguns textos inéditos do poeta comunista e crítico renomado de arte e uma série de artigos escritos nos períodos de 1975 e 1981 e entre os anos de 1991 e 1992 – grande parte deles publicados em revistas técnicas ou em jornais de grande circulação, como o *Jornal do Brasil* e *O Globo*.

Em um destes artigos, o poeta expressa todo seu descontentamento com o grau de integração das artes plásticas à lógica destrutiva do consumismo. De acordo com Gullar (1997), tal integração estaria levando ao “fim da arte”, isto é, ao predomínio, nas artes plásticas, de atitudes e obras de caráter efêmero que visam mais à promoção do próprio artista através da mídia do que a expressão estética propriamente dita.

Inconformado com uma artista grega que teria solicitado para sua apresentação numa edição da Bienal Internacional de Artes de São Paulo dos anos 90 a compra de três mil tonéis de óleo queimado e com um japonês que encomendara três toneladas de argila vermelha, Gullar promete aos leitores de um jornal candidatar-se à próxima exposição. Para tanto, pretende solicitar “à instituição que providencie, para [sua] *performance*, uma tropa de mil burros montados por anões!” ou talvez algo “mais instigante despejar vários milhões de bolinhas-de-gude (pagos pelos cofres públicos, claro!) nos corredores e salas da Bienal”. E termina o artigo proclamando-se “aberto a sugestões extravagantes” e à espera do envio de cartas para a redação (GULLAR, 1997: 33).

O tom jocoso deste artigo não nos deve enganar. É claro que a divulgação da candidatura à Bienal não passava de pilhéria. Nem neste ano e nem nos seguintes, Gullar participou do evento. Contudo, há duas razões para levarmos os argumentos do poeta a sério.

A primeira refere-se à atualidade de suas análises. *Argumentação contra a morte da Arte*, é um livro datado, muito de seus textos foram redigidos há duas décadas; no entanto, o que ele denuncia - a transformação da arte numa mercadoria como outra qualquer - não pode ser concebida como uma postura já ultrapassada de grupos estéticos marginais no quadro mais geral da arte contemporânea. A antiarte denunciada pelo lúcido poeta comunista, desde os anos 70, é a concepção estética

predominante do início do século XXI e, pior ainda, permanece associada com o que há de mais progressista e democrático na área da arte<sup>5</sup>.

Se levarmos em conta o que ocorreu em 2004, na 26ª Bienal de São Paulo, chegaremos à conclusão que as críticas do poeta contra o estado geral das artes foi até amena. Muitos devem ter frescos na memória os episódios desoladores da última Bienal retratados na TV e nos jornais. Nos primeiros dias de abertura à visitação pública, grande parte das *instalações* estavam de tal maneira destruídas que precisaram ser interditadas. A pichação deliberada da *instalação* do artista cubano Jorge Prado - uma espécie de cabana feita de compensado - e as insinuações feitas pela imprensa e pelos organizadores do evento que vandalismos ocorreram por culpa da má educação ou excesso de alguns espectadores não podem negar o fato de que grande parte das obras da Bienal tenham sido criadas com o fito de despertar o seu consumo imediato e voraz. Uma das grandes sensações do evento foi feita justamente com esta finalidade: a obra do artista Song Dong, a reprodução numa lona azul de um mapa *mundi* coberto por balas e chocolates, que deviam ser repostos de acordo com o apetite do público, atesta o caráter de efemeridade da produção estética atual.

Em segundo lugar, o poeta soube definir com precisão o que distingue a arte contemporânea das expressões estéticas do alto modernismo. Segundo Gullar, os principais traços das artes plásticas contemporâneas são a busca do novo e a dissolução da linguagem estética dominante. Contudo, estas duas marcas estiveram presentes também nas vanguardas estéticas da arte ocidental do início do século XX. Elas podem ser encontradas no gesto de Marcel Duchamp que, propondo a substituição do trabalho do artista pela pura e simples apropriação de objetos industriais, enviou à exposição do *Society Independent* de Nova York, em 1917, um urinol. No entanto, Gullar adverte que se o empenho pela inovação da arte e a busca

---

<sup>5</sup> Talvez a 26ª Bienal Internacional de Artes de São Paulo tenha sido a que expôs de forma mais cristalina um cunho político progressista. Explicitar este cunho foi, ao que parece, a intenção dos promotores e organizadores do evento. Em primeiro lugar, a abertura da 26ª Bienal contou com o pronunciamento do presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva, que enfatizou a importância da democratização da arte e da cultura. Em segundo lugar, esta foi a primeira Bienal que não cobrou entrada para visitação pública. Por fim, foi nesta última versão da Bienal que a Fundação responsável pelo evento se esforçou em atrelar a exposição às ações de "inclusão social" de jovens empreendidas por empresas, como a fundação Roberto Irineu Marinho.

da negação da linguagem estética simbolizaram, no passado, audácia e ruptura, hoje significam apenas oportunismo e conformismo<sup>6</sup>.

Os argumentos de Gullar sobre a conexão da antiarte com o mundo das mercadorias e do consumo são perfeitamente consoantes com as análises que Frederic Jameson realizou acerca do fenômeno do pós-modernismo. Tal como Gullar, Jameson buscou elucidar as transformações operadas na produção estética desde os anos 60 do século XX como figurações de uma estrutura sócio-econômica historicamente datada.

### 1.1 – PRODUÇÃO CULTURAL NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO: O SIGNIFICADO DO PÓS-MODERNO

Ao postular a intrínseca relação existente entre a produção estética e cultural e a produção econômica da segunda metade do século XX, o ensaio de Jameson (1997), *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio* - publicado na *New Left Review*, em 1984 -, abriu um importante veio heurístico para a compreensão das manifestações culturais contemporâneas. Todavia, como veremos mais adiante, faltou a Jameson uma análise mais atenta da dinâmica econômica e política do capitalismo no último quartel do século XX, condição essencial para levar às últimas conseqüências o veio analítico que descortinou.

Partindo formalmente das formulações de Ernest Mandel em *O Capitalismo Tardio*, Jameson (1997) procura demonstrar que o pós-modernismo não corresponde a um estilo estético opcional dentre outros, mas à lógica cultural dominante da fase tardia do capital<sup>7</sup>. Sucedendo aos estágios do capitalismo mercantil e do imperialismo clássico, o capitalismo tardio - na verdade, uma subfase

---

<sup>6</sup> A diferença de significado entre o gesto extravagante da arte atual e das perspectivas estéticas do passado reside para o poeta num duplo movimento: por um lado, o desenvolvimento extremado e nihilista da destruição da linguagem estética iniciada pelo alto modernismo e, por outro, a contradição cada vez mais intensa entre arte e mercadoria posta pela sociedade capitalista. Porém, *Argumentação contra a morte da Arte* não vai além da indicação genérica dos determinantes da antiarte. Sobretudo, o grande poeta comunista não conseguiu especificar com clareza que elementos teriam contribuído para intensificar a partir de finais da década de 60 do século XX a contradição entre arte e mercadoria. Também não seria justo exigir muita profundidade e precisão de textos elaborados, em sua grande maioria, mais pela força do exercício da crítica da arte do que pelas preocupações que regem o trabalho acadêmico.

<sup>7</sup> É por isso que Jameson adverte: o pós-modernismo não deve ser compreendido como um termo exclusivamente estético ou estilístico, nem tampouco como uma categoria cultural. Ao contrário, é um termo destinado a nomear um modo de produção no qual a produção cultural tem um lugar funcional específico e cuja sintomatologia é diagnosticada na cultura (1997: 396 a 402).

do capitalismo monopolista - é marcado pela expansão global da forma mercadoria que penetra agora todos os poros da vida social. Portanto, a cultura pós-moderna é a expressão mais candente da transformação da própria cultura num produto mercantil.

Por esta via, ele pôde compreender também que, embora muitos elementos constitutivos do pós-modernismo possam ser idênticos ao dos elementos que compunham o movimento estético modernista, a posição social da produção estético-cultural na fase tardia do capital se alterou. Enquanto o modernismo era portador de tendências oposicionistas à produção capitalista de mercadorias, a estética pós-moderna é consoante com a cultura oficial da ordem social burguesa. Tal mudança, segundo o autor, se deve à integração da produção estética à produção de mercadorias em geral, quando a "urgência desvairada da economia em produzir novas séries de produtos que cada vez mais pareçam novidades [...] atribui uma posição e função estrutural cada vez mais essenciais à inovação estética e ao experimentalismo" (JAMESON, 1997: 30).

O ponto de vista de Jameson, tal como o de Gullar, nos parece inteiramente correto. Não basta avaliar as produções estéticas pós-modernas nelas mesmas, não basta enumerar quantos e quais elementos constitutivos da arte e do saber pós-modernos são prolongamentos do modernismo. Os dois fenômenos são distintos em seu significado e função social, dada a posição muito peculiar ocupada pela produção estética e pela própria cultura no sistema econômico capitalista em sua fase tardia.

Tudo aquilo que se pode chamar de "inovações" pós-modernas - a falta de profundidade, o enfraquecimento da historicidade, o esmaecimento do afeto, a prática do *pastiche* e a afirmação do sujeito esquizofrênico<sup>8</sup> - demonstram o quanto essa lógica cultural está imersa na lógica mercantil do capital e, conseqüentemente, em seu fetichismo.

É através desses elementos, e da conexão entre eles, que o autor nos oferece uma leitura instigante e coerente acerca da função social que a produção

---

<sup>8</sup> Os traços centrais do pós-modernismo apontados por Jameson (1997) são: a preferência por uma superficialidade literal que interdita a dialética entre essência e aparência; o esmaecimento dos afetos, expresso por meio do esmaecimento da própria figura humana que é transformada, na produção estética, em mera mercadoria; a prática do *pastiche* que, distinta da paródia, se apresenta como uma cópia ou imitação neutra de um original que jamais existiu; a valorização do sujeito descentrado, que como um amontoado de fragmentos, é incapaz de organizar, numa experiência

pós-moderna cumpre<sup>9</sup>. O pós-modernismo equivale a uma cultura da imagem dobrada sobre si mesma, isto é, uma "cultura do simulacro [numa] sociedade em que o valor de troca se generalizou a tal ponto que mesmo a lembrança do valor de uso se apagou". Uma cultura que, centrada pura e simplesmente em torno do fetiche da mercadoria, tem por função emprestar à realidade presente o encanto e a distância de uma miragem, que nos impossibilita de experimentar a história ativamente (JAMESON, 1997: 45 e 48).

Além do mais, a tese central de Jameson – a de que o pós-modernismo é a lógica cultural do capitalismo tardio – nos permite extrair duas conclusões. A primeira é que a cultura pós-moderna não equivale a nenhuma superação do capitalismo ou nascimento de uma sociedade pós-industrial. Jameson advertiu explicitamente que o pós-modernismo não deve ser entendido como a dominante cultural de uma ordem social inteiramente nova, mas apenas como reflexo de uma alteração sistêmica do próprio capitalismo. O capitalismo tardio - assevera o autor - permite mostrar o quanto o sistema capitalista após a Segunda Guerra se distingue do antigo imperialismo analisado por Lênin, mas também o quanto permanece sendo capitalismo (JAMESON, 1997: 22)<sup>10</sup>.

A segunda consequência é que os traços típicos da forma mercadoria – sua fungibilidade, sua efemeridade e sua obsolescência programada – não dominam apenas a produção estética do último quartel do século XX, mas também a produção teórica, sobretudo, da área das ciências humanas e sociais. Jameson demonstra isto de duas maneiras bem precisas, embora sua análise tenha se voltado mais para avaliar as mutações operadas na arte contemporânea. Em *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, ele afirma que tanto o “fim da arte” – criticado por Gullar – quanto a afirmação do “fim da ideologia” e do “fim das classes” – que despontam nas produções das ciências sociais a partir do fim da Segunda Guerra -

---

biográfica coerente, os tempos do passado, do presente e do futuro e, como consequência disto, a inflação e absolutização do presente que tende a provocar desespero ou euforia alucinógena.

<sup>9</sup> Todas as suas marcas revelam o quanto ela se distingue da obra moderna. Enquanto esta pretendia ser tomada como uma indicação de uma realidade mais vasta que se colocava como sua verdade última, a obra pós-moderna, tanto no campo da produção estética quanto na teórica, ao buscar retratar os objetos em toda sua contingência, como algo inexplicável, não tem a pretensão de nos dizer nada.

<sup>10</sup> O que Jameson (1997) pretendeu ressaltar é que a intrínseca relação entre o pós-moderno e o capitalismo tardio corresponde, na verdade, a uma nova versão expandida e atualizada do velho mundo do capital, na qual a cultura, expressão, até então, relativamente autônoma da organização social, se torna a lógica do sistema. Todavia, a hipótese de Jameson sobre o lugar que a cultura ocupa no capitalismo contemporâneo não passa, como apontaremos mais adiante, sem problemas.

podem ser entendidos como expressões pós-modernas. Além disso, Jameson sinaliza que uma análise retrospectiva do estruturalismo - que contém características muito similares as das expressões estéticas pós-modernas: uma espécie de surdez histórica e de refutação da noção moderna de progresso e de telos - permite caracterizá-lo como uma subvariedade do pós-modernismo.

Veremos mais adiante o quanto a indicação de Jameson está em grande parte correta. Por um lado, a cultura pós-moderna mantém estreitos laços com o “fim da ideologia”, analisado por Mészáros (2004), aparecendo como uma versão, mais atualizada e de esquerda, da ideologia não ideológica que emerge no imediato pós-guerra. Por outro, a análise da obra de Foucault, um dos filósofos que acentuou ao máximo o anti-humanismo estruturalista, revela o quanto o estruturalismo pode ser pensado como o vestíbulo para o pós-modernismo.

Não é preciso muito esforço para demonstrar que a cultura pós-moderna tem dado o tom da produção acadêmica atual. Indicamos, logo no início desta seção, que abundam argumentações pós-modernas em praticamente todos os temas do debate contemporâneo das ciências sociais. Mas a hegemonia pós-moderna se revela também de outra maneira. O pensamento pós-moderno se constitui, segundo Netto (2004a: 157), na ambiência cultural dominante de hoje em dia, inclusive entre setores acadêmicos críticos. E esta ambiência é essencialmente antiontológica. Tanto é assim que o autor identifica, neste contexto cultural, o terceiro exílio de G. Lukács.

O que não significa dizer que não existam diferenciações importantes no conjunto da produção acadêmica pós-moderna. Como Boaventura de Souza Santos - intelectual declaradamente pós-moderno – adverte, há um pós-modernismo de oposição ou de contestação que, embora parta da premissa do esgotamento da modernidade, reclama a constituição de uma nova epistemologia e de uma nova condição social que permita a realização das promessas que a era moderna não tem mais condições de realizar. Há também um outro pós-modernismo, denominado de celebração, que interpreta a exaustão da modernidade como o colapso não só de suas promessas, mas também de qualquer alternativa às práticas sociais da modernidade. Veremos, mais adiante, que a cultura pós-moderna, mesmo em suas vertentes mais críticas, não deixa de ser uma antiontologia.

Em Netto (2004a) podemos ver que os núcleos de colisão entre a cultura em tela e os elementos estruturais da ontologia lukacsiana são não apenas diversos,

mas também explícitos. Dentre os núcleos de colisão analisados pelo autor, podemos destacar os que se referem à categoria de totalidade e de realidade objetiva, centrais para a ontologia lukacsiana, e a diferenciação, igualmente fundamental para a reflexão ontológica de Lukács, entre essência/aparência, natureza/sociedade e estética/ciência.

É unânime, no conjunto de autores que integram o pensamento pós-moderno, a condenação de qualquer perspectiva teórica mais inclusiva. Não é à-toa que nos pós-modernos toda metanarrativa ou metareoria seja refutada e que a perspectiva teórico-crítica da totalidade seja identificada com o totalitarismo. Em oposição à totalidade, os pós-modernos se preocupam com a alteridade e com a autenticidade de outras vozes e de outros mundos.

Quanto à realidade objetiva, tão cara ao exame ontológico, os pensadores pós-modernos tendem a minimizá-la. Mesmo entre os pós-modernos mais críticos, há uma forte propensão a semiologizar o real, isto é, a reduzir a objetividade da vida material a suas dimensões estritamente simbólicas. Até para aqueles intelectuais pós-modernos comprometidos com as lutas de esquerda, o mundo e a ciência são concebidos como uma construção discursiva. Se a realidade, que é objeto da ciência, torna-se signo, o conhecimento científico só pode ser concebido como uma construção discursiva, um jogo de linguagem que, frente a outros saberes, não pode aspirar a qualquer superioridade cognitiva (NETTO, 2004a).

Entretanto, a cultura pós-moderna encara a linguagem de modo bastante singular. Enquanto o modernismo pressupunha uma relação identificável entre o significado e o significante, o pós-modernismo vê a vida cultural como uma infindável interseção de textos, cujos sentidos extrapolam nosso controle (HARVEY, 1996). O niilismo do pós-modernismo aqui é inquestionável: a objetividade da realidade torna-se um signo cujo significado é indecifrável e inatingível. Não é apenas o estatuto de verdade da ciência que o pós-modernismo transforma em retórica; é a própria realidade que se evapora num jogo de linguagens que, desprovido de hierarquia ou diferenciação valorativa, é incapaz de dizer que tem razão ou não sobre aquilo de que fala.

Além disso, os pós-modernos – tanto os de celebração, quanto os de contestação – tendem, ainda, a considerar arbitrária e preconceituosa a diferencialidade entre os pares categoriais essenciais à ontologia:

sociedade/natureza, essência/aparência e ciência/arte e a promover a fusão ou a identidade entre eles.

A antiontologia não é uma qualidade peculiar do pós-modernismo. O que particulariza a antiontologia pós-moderna é que ela é em grande parte erigida e alimentada por aquilo que Rouanet (2000: 124) denominou de neo-irracionalismo, isto é, um irracionalismo distinto do passado, tendo em vista que se põe num espectro de esquerda<sup>11</sup>.

Diferente do que julga Netto (2004a), o neo-irracionalismo é mais do que um traço do pós-modernismo, ele é, para esta cultura, seu eixo basilar<sup>12</sup>. É sobre uma base neo-irracionalista que se sustentam a semiologização do real, a condenação da totalidade e a diluição das fronteiras entre natureza/sociedade, ciência/arte e aparência/essência.

Não nos deve espantar que possamos localizar, dentre os mais variados autores pós-modernos, a presença simultânea de irracionalismo e racionalismo formal. Como veremos mais adiante o neo-irracionalismo corresponde a uma etapa superior do irracionalismo: um irracionalismo que se apresenta com pretensões racionais ou uma racionalidade supra-racional - uma *irratio* de novo tipo que funde racionalismo formal (a racionalidade miserável) com o irracionalismo (a destruição da Razão).

É sobre uma concepção de mundo tipicamente irracionalista - **a representação da vida social como caos** - que a cultura pós-moderna realiza uma dupla interdição: por um lado, a possibilidade de retratar a realidade como uma totalidade cheia de conexões e, por outro, a ambição de uma ação coerente no mundo.

Através desta dupla interdição, tal cultura embaraça qualquer tentativa de engajamento em algum projeto global e torna o pragmatismo a única filosofia de ação possível (HARVEY, 1996: 55). Não é à-toa que, a despeito de todo o empenho,

---

<sup>11</sup> Como acertadamente assinala Rouanet (2000), um novo irracionalismo que, se autoproclamando crítico e contestatório do *status quo*, considera a Razão o principal agente de repressão. O adjetivo novo se deve ao fato de que historicamente o irracionalismo fora utilizado apenas por forças políticas de direita.

<sup>12</sup> É por este motivo, inclusive, que Habermas não pode ser tratado como um pensador pós-moderno. Netto (2004a: 152) parece aduzir a nossa hipótese quando afirma que mesmo que consideremos que a postura antiontológica de Habermas acabe por causar o pós-modernismo, “sua firme recusa em não considerar esgotadas as promessas da Modernidade [...] retiram-lhe as condições para funcionar como um emblema” da ambiência cultural dominante na atualidade. Como o próprio Netto (Idem, ibid.) atesta: a elaboração teórica habermasiana pode ser visualizada “como uma alternativa marxista, **mas racionalista** (grifos nosso) e humanista, às elaborações [ontológicas] do último Lukács”.

os pós-modernos de contestação só consigam vislumbrar como alternativas à ordem social vigente as ações concebidas e decididas nos limites do local.

O neo-irracionalismo alimenta, ainda, um outro traço fundamental da cultura pós-moderna: o presentismo (DOSSE, 1993: 395), isto é, a percepção dilatada do presente como algo que invade o passado e o futuro<sup>13</sup>. Os veios irracionais deste presentismo se explicitam, quando consideramos a importância que o pós-modernismo credita ao fragmento e a efemeridade e a nova concepção do sujeito que ele inaugura.

Harvey (1996) demonstra que a total aceitação do efêmero, do fragmentário e do descontínuo conduz os pós-modernos ao reforço de uma determinada forma de experimentar, interpretar e ser no mundo própria do que Jameson (1997) denominou de sujeito esquizofrênico. Distinta da personalidade coerente preconizada pela modernidade – uma identidade pessoal forjada por uma certa unificação temporal do passado e do futuro com o presente –, a subjetividade esquizofrênica, ao ser incapaz de unificar passado, presente e futuro, acaba por reduzir a experiência biográfica e psíquica dos indivíduos a uma série de presentes puros, não relacionados no tempo, o que se projeta na própria concepção que os sujeitos têm da história social.

Por esta via, a cultura pós-moderna infla o presente, tornando-o a única experiência possível, uma experiência ao mesmo tempo poderosa e arrasadora. O peso excepcional que o presente tem no pós-modernismo pode ser avaliado, inclusive, no tratamento peculiar que este dispensa ao passado. Como atesta Jameson, a história só existe para a cultura pós-moderna como *pastiche*, isto é, como uma imitação ou mímica histórica sem qualquer referência à história real. Como *pastiche*, a história pós-moderna não passa de uma imitação de uma história virtual - uma história idealizada que nunca existiu (JAMESON, 1997: 43 a 52)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> A expressão histórica deste presentismo é apontada também por Hobsbawm, no balanço crítico que o autor faz do século XX: "A destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas – é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX. Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem" (HOBBSAWM, 1998: 13).

<sup>14</sup> Sobre a presença do *pastiche* em produções literárias contemporâneas vinculadas ao romance histórico, Jameson sinaliza: "Esse romance histórico não pode mais se propor a representar o passado histórico, ele pode apenas 'representar' nossas idéias e estereótipos sobre o passado (que logo se transforma, assim, em 'história pop'). Desse modo, a produção cultural é relegada a um espaço mental que não é mais o do velho sujeito monádico, mas o de um 'espírito objetivo' coletivo e degradado: ela não pode mais contemplar um mundo real putativo, ou uma reconstrução de uma

Harvey (1996: 58) sublinha a capacidade que o pós-modernismo tem de ao mesmo tempo rejeitar a idéia de progresso – de continuidade e memória histórica – e pilhar a história, absorvendo tudo o que nela classifica como aspecto do presente. Trata-se, nos termos de Dosse (1993: 389), de um processo que ao mesmo tempo presentifica o passado e dilui o futuro.

O outro lado do presentismo pós-moderno é, como demonstra Harvey (1996: 59), a perda de profundidade, expressa na fixação das aparências, das superfícies, dos fenômenos imediatos.

Irracionalismo, personalidade esquizofrênica, presentismo, falta de profundidade tudo isso impede que o indivíduo-social se dedique a projetos que se estendam no tempo, impede a projeção de um futuro significativamente melhor do que o presente e o passado. Se o modernismo se dedicou à busca de futuros melhores, mesmo à custa de muita frustração, o pós-modernismo simplesmente descarta esta possibilidade (HARVEY, 1996: 57).

Portanto, antiontologia e neo-irracionalismo demonstram que a função social do pós-modernismo nas discussões acadêmicas é idêntica a das suas expressões estéticas. A cultura pós-moderna, em sua versão artística ou acadêmica, é uma cultura do simulacro. Mesmo em seus estratos de esquerda, o horizonte teórico e político do pós-modernismo é o conservadorismo. Veremos no capítulo 2 como ele funda no plano da reflexão teórica um positivismo de sinal trocado e no plano da proposição política uma perspectiva que, mais transgressiva do que revolucionária, se mostra inofensiva em face da ordem do capital.

Acentuar o significado fetichista do pós-modernismo não equivale a tomá-lo como ficção. A cultura pós-moderna – tal como Jameson (1997: 75) assevera – "não é meramente uma ideologia cultural ou uma fantasia, mas é uma realidade genuinamente histórica (e sócio-econômica)". Mas além desta advertência devemos acrescentar outra. Seria um equívoco interpretar a condição histórica denominada de pós-moderna tanto como sinal da superação do capitalismo como também da modernidade. Entender porque ela emerge com uma face necessariamente pós-moderna requer elucidar seus fundamentos econômicos e políticos, isto é, uma

---

história passada que antes era um presente; em vez disso, como na caverna de Platão, tem que traçar nossas imagens mentais do passado nas paredes que as confinam. Se sobrou algum tipo de realismo aqui, é o 'realismo' derivado do choque da percepção desse confinamento e da consciência gradual de que estamos condenados a buscar a História através de nossas próprias imagens *pop* e

análise atenta tanto as mudanças operadas na economia quanto na política do último quartel do século XX.

## 1.2 - FUNDAMENTOS ECONÔMICOS E POLÍTICOS DO PÓS-MODERNISMO

A emergência do pós-modernismo – adverte Harvey (1996: 65) - não se deu num vazio social, econômico e político. Embora esta premissa seja condição fundamental para processar a análise da cultura pós-moderna numa perspectiva teórico-metodológica que privilegia a totalidade, as abordagens marxistas sobre este tema se dividem entre uma tendência a considerar apenas os fundamentos econômicos e uma avaliação restrita aos seus fundamentos políticos<sup>15</sup>. Se as análises de Jameson (1997) e as de Harvey (1996) estão mais próximas da primeira, as reflexões de Callinicos (1995) e Eagleton (1998) se identificam com a segunda.

Entender a emergência do que se convencionou chamar de pós-modernismo requer empreender uma investigação da cultura contemporânea que permita superar esta cisão presente nas análises marxistas entre as abordagens econômicas e políticas. Em hipótese alguma esta proposição autoriza a refutação integral das teses sustentadas por Jameson, Harvey, Callinicos e também Eagleton. Ao contrário, superar a unilateralidade do estudo destes autores exige levar às últimas conseqüências os veios heurísticos que descortinaram, isto é, requer demonstrar que o pós-modernismo é tanto um produto da mercantilização da cultura na fase tardia do capital quanto do impacto do fracasso das lutas políticas empreendidas no período de 1968–76 sobre o projeto socialista revolucionário.

---

dos simulacros daquela história que continua para sempre fora do nosso alcance" (JAMESON, 1997: 52).

<sup>15</sup> Dentre as análises marxistas sobre o pós-modernismo, consideraremos aqui em maior medida os estudos de Jameson (1997) e Harvey (1996). Mas, em menor medida, também as formulações de Callinicos (1995), Eagleton (1998) e Anderson (1999). A diferenciação da atenção dispensada a cada um desses autores não é arbitrária; ela corresponde, em grande medida, ao próprio grau de investimento intelectual que os mesmos, até o presente momento, dispensaram ao tema.

### 1.2.1 – PÓS-MODERNISMO E CAPITALISMO TARDIO

Embora a tese central de *O Pós-modernismo: lógica cultural do capitalismo tardio* busque situar as bases propriamente objetivas da constituição da cultura pós-moderna na economia política mandeliana, uma leitura mais atenta da obra de Jameson permite evidenciar o quão frágil é a sua compreensão acerca da fase tardia do capital.

A princípio, a assertiva de Jameson (1997) sobre a integração da cultura à lógica mercantil parece se apoiar mais nas teses que o velho Lukács desenvolveu pouco tempo antes de falecer<sup>16</sup> do que em Mandel. O que, em última instância, não traria grandes problemas à investigação de Jameson, já que, a despeito de portarem concepções políticas distintas, as elaborações teóricas destes dois grandes pensadores marxistas - voltadas para dimensões particulares da fase tardia do capitalismo: em Mandel, confesso trotskysta, a economia política e em Lukács, leninista apaixonado, a cultura - não são colidentes entre si.

Contudo, uma análise mais atenta das argumentações presentes em *O Pós-modernismo: lógica cultural do capitalismo tardio* permite evidenciar um problema de outra ordem. De sua tese central – o pós-modernismo como a lógica cultural dominante do capitalismo tardio – Jameson extrai uma assertiva inteiramente correta: a de que a fase tardia do capital correspondeu à dissolução da condição de relativa autonomia que a cultura gozava nas fases anteriores do capitalismo. No entanto, o equívoco parece residir na conclusão que o referido autor arranca deste fenômeno. Jameson sinaliza que a perda da autonomia relativa do domínio cultural não deve ser interpretada como extinção ou destruição da cultura. Ao contrário, “a dissolução da esfera autônoma da cultura deve ser antes pensada em termos de uma explosão: uma prodigiosa expansão da cultura por todo o domínio do social, até o ponto em que tudo em nossa vida social – do valor econômico e do poder do Estado às práticas e à própria estrutura da psique – pode ser considerado como cultural, em um sentido original que não foi, até agora, teorizado” (JAMESON, 1997: 74).

---

<sup>16</sup> Nos anos 60, o filósofo marxista já havia acentuado como uma das principais características do capitalismo contemporâneo a penetração em todas as expressões da vida social - desde as vendas de gravatas e cigarros até as eleições presidenciais - de um sistema de manipulação indutor a um consumo de massa (Cf. entrevista concedida, em 1966, a Leo Kofler in ABENDROTH, 1972).

Fica evidente que neste ponto Jameson está muito mais próximo de Baudrillard - autor pós-moderno que condenou a teoria marxiana ao obsoletismo ao sustentar que na atualidade o capitalismo tem se preocupado mais com a produção de signos do que com a produção de mercadorias – do que da reflexão mandeliana<sup>17</sup>. Em Mandel, o capitalismo tardio é representado como o período no qual, pela primeira vez na história da humanidade, a industrialização se tornou generalizada e universal. Momento em que a padronização, a superespecialização e a fragmentação do trabalho - que antes determinavam apenas o âmbito da produção mercantil na indústria - abarcam agora desde a agricultura à esfera da circulação e o lazer. A industrialização da esfera da reprodução social é, segundo a análise mandeliana, o ápice deste processo (MANDEL, 1982: 271 e 272).

A teoria mandeliana, portanto, permite afirmar que, na fase tardia do capital, a industrialização, envolvendo o todo da vida social, invade, inclusive, a esfera da produção e do consumo de bens culturais; mas nunca o contrário, como o fez Jameson. Ao sustentar que o capitalismo tardio corresponde à generalização e universalização da cultura, que passa a penetrar tudo, desde a produção e circulação de mercadorias até o cotidiano dos indivíduos sociais, Jameson, na verdade, inverteu a tese de Mandel e acabou, inconscientemente, fortalecendo os argumentos pós-modernos que insistem em identificar na expansão do setor de serviços os sinais do nascimento de uma sociedade pós-industrial. Afinal de contas, afirmar que capitalismo tardio corresponde a uma expansão generalizada da cultura não é o mesmo que sustentar que a produção material não tem mais centralidade na sociedade contemporânea?<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> É no mínimo inquietante a forma pela qual Jameson aborda a teoria do valor em Marx, da qual a construção teórica de Mandel é legatária. Contrariando a orientação ontológica que acompanhou toda a obra marxiana, o autor não só comete o absurdo de dizer que este é o trabalho **epistemológico** mais interessante de Marx, como também afirma que a forma geral do valor corresponde a “uma idéia geral ou propriedade universal que então se materializa em um único objeto designado para servir de ‘*standard*’ para todo o resto” (JAMESON, 1997: 244 e 245). Tais imprecisões inquestionavelmente indicam uma leitura insuficiente da produção teórica mandeliana. Porém, talvez possam sinalizar também que a influência da leitura antropológica de Baudrillard acerca do valor de uso e do valor de troca sobre Jameson, não tenha sido tão circunscrita como supôs Anderson (1999: 63).

<sup>18</sup> Vale a pena reproduzir aqui os argumentos de Mandel que infirmam qualquer hipótese de associar a expansão de serviços ocorrida logo após a Segunda Guerra Mundial com a superação do capitalismo ou com o nascimento de uma sociedade pós-industrial: “Uma sociedade constituída apenas de serviços, onde o proletariado inteiro se transformou em trabalho social improdutivo (que já não produz mercadorias) também acabaria por confrontar-se com o problema de que os trabalhadores assalariados não poderiam usar seus salários apenas para comprar ‘serviços capitalistas’, pois primeiro teriam de comer, beber, vestir, conseguir moradia e garantir fontes de energia, antes de poder ir ao médico, consertar os sapatos ou fazer uma viagem de férias. O capital investido nas ‘empresas de serviços’ dificilmente conseguiria atingir a ‘valorização’. Se os bens que

Levar às últimas conseqüências a tese central de *O Pós-modernismo: lógica cultural do capitalismo tardio*, isto é, situar o pós-modernismo enquanto resultado da integração comercial da produção estética no terceiro estágio do capital, requer enfatizar a relação da arte e da cultura com o fenômeno da supercapitalização, o que Jameson não o fez nem indiretamente.

O fenômeno de supercapitalização não é lateral na análise do terceiro estágio do capital, pois é ele que dinamiza o desenvolvimento da industrialização e da capitalização intensiva na esfera de reprodução social. Tal fenômeno – lógica básica do capitalismo tardio – consiste “em converter, necessariamente, o capital ocioso (que não consegue mais se valorizar na indústria) em capital de serviços e ao mesmo tempo em substituir o capital de serviços por capital produtivo (mercadorias)” (MANDEL, 1982: 285). A substituição do trabalho da faxineira, da cozinheira e do alfaiate - que não produzem mais-valia - pelos aspiradores de pó, as refeições pré-cozidas e as roupas prontas são exemplos da supercapitalização. São também expressões deste fenômeno a substituição dos serviços de transporte por automóveis particulares; serviços de teatro e cinema por aparelhos privados de televisão e programas de TV e instrumento educacional por videocassete<sup>19</sup>.

A análise mandeliana demonstra, ainda, o quanto a lógica do capital tardio está associada à constituição de uma sociedade do consumo. Se uma grande diferenciação do consumo - especialmente do consumo dos assalariados e da classe operária - é um pré-requisito para a supercapitalização; é no capitalismo

---

fossem inteiramente produzidos por processos automáticos já não fossem vendidos, mas distribuídos gratuitamente, então é difícil imaginar um motivo que levasse as massas, que dessa maneira teriam assegurado o seu padrão de vida, a alugar sua força de trabalho para as 'empresas de serviço'. Em outras palavras, esses cenários não teriam mais nada a ver com o capitalismo” (MANDEL, 1982: 285).

<sup>19</sup> Mandel (1982: 272) demonstra como esta tendência é triplamente útil ao capital monopolista. Em primeiro lugar, a supercapitalização por meio de quatro vias - a assunção parcial de funções produtivas do capital industrial propriamente dito, como no caso do setor de transporte; a aceleração do tempo de rotação do capital produtivo circulante, como no caso do comércio e do serviço de crédito; a redução dos custos indiretos da produção, como o que ocorre na infra-estrutura e a ampliação dos limites da produção de mercadorias por meio da substituição da troca de serviços individuais pela venda de mercadorias que contém mais-valia - acrescenta à massa de capital social investido uma quantidade maior de mais-valia. Além disso, o desvio de uma massa de capital ocioso e em expansão evita que estes, ingressando nos setores monopolizados, venham aumentar a concorrência ou ameaçar os superlucros dos monopólios. Por fim, se houver garantia de lucratividade, o capital monopolista pode participar ativamente deste processo. Nesta condição, os conglomerados de capital tendem a combinar a produção (de aço, de margarina, de cerveja, etc.) com a posse de unidades de distribuição (hotéis dominados por fábricas de cerveja, postos de gasolina dirigidos por *trustes* de petróleo, etc.) e, ainda, iniciativas em grande escala na esfera das lojas de departamento ou dos sistemas de transportes (companhias de aviação, de navegação marítima, lazer, férias, etc.).

tardio que, embora não sendo o cenário originário deste processo<sup>20</sup>, são intensificadas as fontes de diferenciação da demanda monetária efetiva do proletariado.

A categoria de supercapitalização é uma fonte rica para a investigação dos fundamentos econômicos do pós-modernismo. É por meio dela que a mercantilização crescente da cultura é explicitamente tratada por Mandel. Ele aponta que as realizações culturais do proletariado (jornais, livros, esportes, educação, etc.) – genuinamente voluntárias e autônomas no período do imperialismo clássico – tendem, na fase atual do capital, a ser cada vez mais absorvidas pela produção e circulação capitalista. Reprivatizando a esfera do lazer das classes operárias, o capitalismo tardio põe, no lugar da imprensa socialista, a imprensa e a televisão burguesas; substitui as atividades recreativas organizadas, até então, pelas associações juvenis dos trabalhadores, por férias, excursões e esportes comercializados; troca os alfarrábios, antes publicados por cooperativas dos trabalhadores, por livros publicados por editoras comerciais (MANDEL, 1982: 275 e 276).

A reflexão mandeliana também trata, embora de forma menos direta, de outros aspectos fundamentais à compreensão da virada da cultura para o pós-modernismo. Ao indicar que uma das tendências do capitalismo contemporâneo é expandir ou diferenciar o consumo de mercadorias inúteis e cafonas (o *kitsch*) e até mesmo prejudiciais à saúde, como resultado da pressão da publicidade e do conformismo, Mandel aponta três aspectos, comumente, relacionados ao fenômeno do pós-modernismo. O primeiro diz respeito à tendência apontada pela análise mandeliana da conversão dos bens de luxo para os bens de massa. Não por acaso, no âmbito da arte do pós-60 vai se afirmando como dominante o apagamento da fronteira entre a alta cultura e a cultura de massa ou comercial<sup>21</sup>.

O segundo aspecto apontado por Mandel é que a diferenciação e expansão do consumo no capitalismo, a transformação de bens de luxo em bens de massa, geralmente vem acompanhada de uma tendência crescente dos monopólios de

---

<sup>20</sup> Mandel demonstra que a diferenciação do consumo se desenvolveu gradualmente a partir da segunda metade do século XIX, quando no Ocidente o Exército Industrial de Reserva experimentou uma baixa secular.

<sup>21</sup> Assim sendo, em contraposição ao alto modernismo, "os pós-modernismos têm revelado um enorme fascínio pela paisagem 'degradada' do brega e do *kitsch*, dos seriados de TV e da cultura do *Reader's Digest*, dos anúncios e dos motéis, dos *late shows* e dos filmes B hollywoodianos" (JAMESON, 1997: 28).

alterar perpetuamente a forma das mercadorias e de baixar de forma sistemática a qualidade dos produtos. Aqui identificamos as principais características – a volatilidade, a obsolescência, a efemeridade, a promoção incessante de novidades - da lógica cultural que se torna dominante no capitalismo tardio e que são descritas por muitos autores (GULLAR, 1997; JAMESON, 1997; HARVEY, 1996; SANTOS, 2001; NETTO, 2004a e c e CONNOR, 1993).

O terceiro aspecto diz respeito a indução para a expansão do consumo de mercadorias e serviços que, embora opere com um significativo peso no terceiro estágio do capital, é pouco ressaltado nas reflexões teóricas sobre o pós-modernismo. De acordo com Mandel, a compulsão para a compra de mercadorias e serviços adicionais não é produto apenas da ação manipulatória da publicidade e da mídia. Há também elementos de coerção econômica direta que devem ser levados em conta.

Dentre estes, a reflexão mandeliana aponta a atomização da família proletária (sua desorganização enquanto unidade de produção e mesmo como unidade de consumo) como resultado do desenvolvimento do capital. No capitalismo tardio, o crescimento do ingresso das mulheres no mercado de trabalho e a escolarização cada vez maior da classe operária funcionam como coerções econômicas para substituir o que antes era uma atividade desenvolvida pela mulher – pela esposa, mãe ou filha do trabalhador - no âmbito do lar por mercadorias capitalisticamente produzidas ou por serviços capitalisticamente organizados. Aí estaria a razão para o crescente mercado de refeições prontas, alimentos enlatados, roupas feitas e toda a variedade de eletrodomésticos correspondentes ao declínio da produção de valores de uso imediatos no seio da família.

Outro elemento indutor à expansão do consumo na fase tardia do capitalismo diz respeito à compulsão econômica direta para consumo de mercadorias e serviços adicionais, sem os quais seria impossível a reprodução material da força de trabalho. De acordo com Mandel, tal imposição social é produzida na fase tardia do capital por duas maneiras. Por um lado, o aumento substancial da intensidade do trabalho tornando necessário que o trabalhador, para repor a energia de sua força de trabalho, consuma mais mercadorias e mercadorias de melhor qualidade. Por outro, o crescimento das metrópoles que, aumentando exponencialmente o tempo de circulação entre a casa e o trabalho, gera uma demanda objetiva por bens de consumo que poupem tempo. É, sobretudo, este elemento que permite explicar o

crescimento do uso de máquinas de lavar, de fornos elétricos, micro-ondas e até mesmo do automóvel particular em regiões onde a rede de transporte público é inexistente ou insuficiente.

Uma leitura rigorosa da reflexão mandeliana não só permite corrigir os desvios da análise de Jameson (1997); também permite ratificar a tese de Harvey (1996) que relaciona o surgimento de uma condição pós-moderna com a ascensão, em fins do século XX, de um novo regime de acumulação de capital, denominado de acumulação flexível. Veremos a seguir que a compressão tempo-espço produzida pela acumulação flexível e seus impactos na psicologia humana, investigados em *Condição Pós-moderna*, são perfeitamente compatíveis com as análises mandelianas presentes em *O Capitalismo Tardio*.

Aliás, Bhering (1998) demonstra como, partindo de categorias fundantes da teoria social marxiana, Mandel antecipou as contradições internas e históricas que levaram à onda longa com tonalidade recessiva que o mundo passou a viver nas três últimas décadas do século XX. Além disso, a autora revela como a passagem do padrão de acumulação flexível, analisado por Harvey, pode ser interpretada como uma reação burguesa à crise que o capitalismo tardio experimenta a partir de 1974/75, quando se esgota o *boom* do pós-guerra e tem início um novo ciclo da onda longa recessiva, previsto por Mandel já na década de 60.

Harvey teve muito mais sucesso que Jameson na investigação da relação entre a economia e a cultura pós-moderna. Atento às alterações processadas na produção capitalista nas três últimas décadas do século XX, ele pôde explorar com maior precisão e substância os fundamentos econômicos que tornaram possível a aparição de uma produção estética e de um discurso pós-modernos, no mundo ocidental dos anos 70. Além do mais, isso lhe permitiu romper com o véu da representação imediatista e pseudoconcreta da condição pós-moderna. Em Harvey, tal condição histórica não deve ser tomada como a constituição de uma situação social inteiramente nova com relação à modernidade. Ao contrário, ela é tratada como a reificação de alterações processadas dentro da moderna produção do capital no final do século XX.

De acordo com Harvey, a virada cultural para o pós-modernismo está estreitamente articulada à constituição de um regime de acumulação flexível que - embora distinto daquele que vigorou entre os anos de 45 a 73: o regime de acumulação fordista-keynesiano - não altera as regras básicas do modo de produção

capitalista, posto que a produção em função de lucros permanece sendo o princípio organizador básico da vida econômica.

Marcada por um confronto com a rigidez do fordismo, a acumulação flexível produziu mudanças radicais em processos de trabalho e hábitos de consumo, nas práticas e poderes do Estado<sup>22</sup> e, sobretudo, a passagem para um novo ciclo de compressão tempo-espaço<sup>23</sup> na economia política do capitalismo do final do século XX. É justamente a análise deste último elemento – a compressão tempo-espaço – que, segundo Harvey, permite evidenciar como se tornou possível a construção de uma forma de ser, pensar e agir pós-modernas. Ao modificar as formas materiais de reprodução social, a acumulação flexível conduziu os usos e significados do tempo e do espaço<sup>24</sup> em direção à uma experiência do tempo e do espaço pós-modernista.

As bases objetivas de tal experiência dizem respeito à aceleração do tempo de giro do capital na produção - obtida através da implantação de novas tecnologias produtivas (automação, robôs, etc.) e de novas formas organizacionais (subcontratação, *just in time*, etc.) – bem como a acelerações paralelas na troca e no consumo – possível graças a sistemas aperfeiçoados de comunicação e fluxos de informações acoplados à racionalização nas técnicas de distribuição de mercadorias (empacotamento, containerização, controle dos estoques, etc.) e ao aumento da rapidez do fluxo do dinheiro (bancos eletrônicos e cartões de crédito).

Duas alterações no consumo, promovidas pela redução dos tempos de giro nas três últimas décadas do século XX, são destacadas por Harvey - ambas dizem respeito a tendências apontadas por Mandel de diferenciação do consumo no

---

<sup>22</sup> Em contraposição ao padrão de acumulação fordista-keynesiano, o regime de acumulação flexível se apóia na flexibilidade dos processos e mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se, ainda, pelo surgimento de novos setores de produção, de novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e taxas altamente intensificadas de inovações tecnológicas, comercial e organizacional. Envolve também rápidas mudanças nos padrões de desenvolvimento desigual tanto entre setores como entre regiões geográficas.

<sup>23</sup> Segundo Harvey, o que ocorreu no último quartel do século XX foi uma outra rodada da aniquilação do espaço por meio do tempo, que sempre esteve no centro da dinâmica capitalista. Neste sentido, o pós-modernismo não difere da natureza do modernismo que também fora, segundo o autor, uma reação às alterações processadas no espaço e no tempo pela crise de 1846-47, considerada por ele como a primeira crise patente de superacumulação capitalista.

<sup>24</sup> De acordo com Harvey, a teoria sobre a compressão tempo-espaço possibilita expressar não somente as qualidades objetivas do tempo e do espaço, mas também a maneira pela qual os homens são forçados a alterar radicalmente suas representações sobre o mundo (HARVEY, 1996: 219). É, portanto, por um viés claramente materialista – que em nada concede a uma interpretação antropológica e subjetivista do tempo e do espaço - que o autor em tela afirma que as qualidades objetivas de espaço e de tempo e suas representações são produtos, variáveis histórica e geograficamente, de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social (HARVEY, 1996: 189).

capitalismo tardio. A mobilização da moda em mercados de massa que propiciou a aceleração do ritmo do consumo não só de roupas, ornamentos e decoração, mas também de uma ampla gama de estilos de vida e atividades de recreação - estilos de música *pop*, hábitos de lazer, videogames, etc. E a passagem do consumo de bens para o consumo de serviços - pessoais, comerciais, educacionais e de saúde, bem como de entretenimento, espetáculos e eventos. A tendência em substituir o consumo de bens físicos por serviços, cujo tempo de vida é muito mais curto é, de acordo com o autor, o que estaria na raiz da rápida penetração capitalista ocorrida na metade dos anos 60 em diversos setores da cultura.

Os ajustes espaciais, provocados pela transição do fordismo para a acumulação flexível, não foram menos dramáticos. A implantação dos sistemas de comunicação por satélite tornou o custo unitário e o tempo da comunicação invariantes com relação à distância. Associada à comunicação via satélite, a televisão de massa - possibilitando o acesso quase simultâneo a imagens de experiências reais ou simuladas a milhões de pessoas em distintos espaços do planeta - encolheu os espaços do mundo em sua tela. O barateamento do frete aéreo e a containerização reduziu o custo do transporte marítimo e rodoviário.

Tudo isto possibilitou, segundo Harvey, a queda de barreiras espaciais e, principalmente, as condições para que os capitalistas pudessem explorar com maior proveito as minúsculas diferenças espaciais, quer seja em termos de oferta de trabalho ou de recursos e infra-estrutura. A aniquilação do espaço pelo tempo deu ao capital um domínio superior do espaço. Permitindo aos capitalistas utilizar a mobilidade geográfica e a descentralização como armas poderosas de luta contra a resistência dos trabalhadores, a acumulação flexível produziu a “fragmentação, (a) insegurança e (o) desenvolvimento desigual e efêmero no interior de uma economia de fluxos de capital de espaço global unificado” (HARVEY, 1996: 267).

Na vida cotidiana, a aniquilação do espaço por meio do tempo alterou radicalmente o conjunto de mercadorias que compõem a reprodução diária. Incorporando inúmeros sistemas locais de alimentação à troca global de mercadorias, a acumulação flexível transformou significativamente o mercado de alimentos. Ao possibilitar a venda, a preços relativamente baixos, nos supermercados das grandes metrópoles, de comidas e bebidas das mais variadas regiões (maçãs canadenses, uvas chilenas, feijões do Quênia, etc.) – antes ofertadas apenas em lojas especializadas – a compressão tempo-espaço fez com

que a cozinha do mundo inteiro estivesse presente num único lugar “de maneira quase exatamente igual à da redução da complexidade geográfica do mundo a uma série de imagens numa estática tela de televisão” (HARVEY, 1996: 270).

A implicação geral desta nova experiência espacial, de acordo com Harvey, foi o de possibilitar a vivência vicária da geografia do mundo, como um simulacro. Reunindo no mesmo espaço e no mesmo tempo diferentes mundos (de mercadorias), o entrelaçamento de simulacros da vida diária “oculta de maneira quase perfeita quaisquer vestígios de origem, dos processos de trabalho que os produziram ou das relações implicadas em sua produção” (HARVEY, 1996: 271).

A conseqüência mais expressiva da alteração da qualidade objetiva do tempo e do espaço na sociedade como um todo se deu, segundo Harvey, no âmbito da psicologia humana. Golpeando a vida cotidiana, a compressão tempo-espaço acentuou não só a volatilidade e a efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção e processos de trabalho. Forçou as pessoas a lidar com a descartabilidade, a novidade e a perspectiva da obsolescência instantânea também de lugares, pessoas, valores e formas de agir e pensar.

A dinâmica de uma “sociedade do descarte” – que tende a jogar fora não apenas bens produzidos, mas também “estilos de vida, relacionamento estáveis, apego a coisas” - descrita por Harvey (1996: 258), corresponde a passagem da destruição produtiva para produção destrutiva no desenvolvimento do capitalismo avançado, expressão da lei tendencial da taxa de utilização decrescente, analisada por Mészáros (2002), cujos traços essenciais e seus vínculos com o pós-modernismo serão apontados no capítulo seguinte desta tese.

Um aspecto importante desta experiência pós-moderna do tempo e do espaço é a presença de um sistema de manipulação de gostos e opiniões, um sistema de signos e imagens<sup>25</sup> capaz de adaptar a volatilidade a fins particulares. Claro que, aqui, o autor se refere a um dos elementos centrais do capitalismo tardio apontado por Mandel nos anos 60 – a publicidade -, que, no entanto, teve seu papel

---

<sup>25</sup> Ao buscar demonstrar o quão importante tem sido para a acumulação flexível de capital o investimento na construção da imagem, Harvey (1996: 259-263) se empenhou em depurar toda a influência de Baudrillard da discussão de Jameson sobre o simulacro e sobre a relação da produção estética com a tecnologia da fase tardia do capital - que se assenta em máquinas mais de reprodução do que de produção, como o computador e a televisão (JAMESON, 1997: 63). Embora seja extremamente louvável o esforço de Harvey, há no conjunto de suas argumentações afirmações que acabam por supervalorizar a importância da imagem na produção capitalista, chegando até mesmo a afirmar que “é factível que a acumulação se processe, ao menos em parte, com base na pura produção e venda da imagem” (HARVEY, 1996: 261).

exacerbado nas últimas décadas do século XX. Harvey revela que na acumulação flexível, a publicidade e as imagens da mídia jogam um papel muito mais integrador nas práticas culturais do que no passado. Estas não têm mais a função de informar ou promover os produtos, mas a de manipular desejos e gostos mediante imagens que podem ou não ter relação com a mercadoria a ser vendida<sup>26</sup>. Além de ter se tornado um elemento fundamental para concorrência na venda de mercadorias, a imagem passou a ser também “parte integrante da busca de identidade individual, auto-realização e significado da vida” (HARVEY, 1996: 260).

São dois, segundo Harvey, os possíveis efeitos sociológicos disto tudo no pensamento e na ação diários. O primeiro condiz com uma postura em tirar proveito de todas as possibilidades divergentes, cultivando-se toda uma série de simulacros como espaços de escape, de fantasia e de distração. A ênfase na fragmentação, na dispersão, na colagem no pensamento social e filosófico mimetiza essa condição pós-moderna da alteração espacial e temporal. A outra postura, claramente oposta à primeira, diz respeito à procura de uma identidade coletiva ou individual, ou seja, à busca de comportamentos seguros num mundo cambiante, o que, em grande parte, explicaria o crescimento, desde fins dos anos 60, do revivalismo religioso, ou, ainda, do retorno dos interesses por instituições básicas, como a família e a comunidade.

Contudo, tal como Jameson (1997), Harvey deu muito pouca atenção à conjuntura política do final do século XX. A referência que faz a 1968 e ao declínio do movimento operário nos anos 70 é extremamente episódica<sup>27</sup>. Talvez isso explique porque em Harvey simplesmente não haja qualquer indício de alternativas concretas de enfrentamento da condição pós-moderna.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> A manipulação é de tal ordem que diz Harvey (1996: 260): “se privássemos a propaganda moderna da referência direta ao dinheiro, ao sexo e ao poder, pouco restaria”. Poderíamos estender esta crítica do autor a grande parte dos produtos culturais da TV e do rádio do final do século XX e começo do XXI. Sem o apelo sexual explícito o que seria do “*É o Tcham*” e a moda atual do *funk* carioca? Não ficam de fora também desta tendência o próprio teatro povoado nos últimos tempos com peças do gênero “*Monólogos da Vagina*”.

<sup>27</sup> Ao longo de trezentos e vinte e seis páginas, Harvey dedica apenas breves linhas ao *Movimento de Maio de 1968*. Ele simplesmente sustenta que tal movimento pode ser considerado como “um arauto cultural e político da virada para o pós-modernismo” (HARVEY, 1996: 44). O mesmo ocorre quanto à relação entre a cultura pós-moderna e as organizações da esquerda, tema das quinze últimas páginas de sua obra (Idem, *ibid.*, p. 311 a 326).

<sup>28</sup> A análise de Jameson sobre a cultura pós-moderna deixa a desejar não somente quanto à avaliação propriamente econômica do capitalismo tardio, ela desconsidera também um outro determinante fundamental da nova dominante cultural dessa etapa do capital: a esfera da política, em especial, as lutas de classes no último quartel do século XX. Falta-lhe, sobretudo, uma avaliação mais consequente do significado do *Movimento de Maio de 1968* e da crise internacional do *socialismo real*, temas muito pouco explorados em sua grande obra sobre o pós-modernismo. Tal fragilidade se explicita quando Jameson busca elucidar a defasagem histórica entre o surgimento dos

### 1.2.2 – PÓS-MODERNISMO E O MAIO DE 68

O mérito da investigação de Callinicos (1995) foi ressaltar o que Jameson e Harvey desprezaram: a relação entre o pós-modernismo e as repercussões políticas de 1968. Entretanto, embora descortine um veio profícuo de investigação, Callinicos acaba por reduzir o pós-moderno à virada cultural empreendida por parte de segmentos da intelectualidade de esquerda que, tendo estado, no passado, próximos às lutas políticas de 1968, abandonaram, na entrada dos anos 80, seus anseios socialistas e/ou revolucionários.

Conforme acentua Callinicos, 1968 não significou apenas a barricada de estudantes franceses. Constituíram-no também a onda de greves na Grã-Bretanha e a derrubada do conservador Edward Heathon do governo; a Revolução portuguesa em 74 e 75; os duros conflitos trabalhistas que acompanharam a agonia do regime franquista em 75 e 76; a pior crise doméstica vivida pelos Estados Unidos da América, na segunda metade dos anos 60, impulsionada pelo movimento contra a Guerra do Vietnã, a revolta dos guetos negros e o levante de estudantes e os ecos dessa época sentidos em outras partes do mundo - como o *cordobazo* na Argentina, a explosão de trabalhadores e estudantes na Austrália e a greve geral em Quebec em 72 (CALLINICOS, 1995: 270 e 271).

Além disso, os fenômenos políticos de 1968 corresponderam ao episódio mais dramático de uma tríplice crise - da hegemonia norte-americana<sup>29</sup>, das formas

---

condicionantes econômicos e tecnológicos da fase tardia do capitalismo, no início da década de 50, e a aparição de sua expressão cultural pós-moderna, somente no início dos anos 70 (JAMESON, 1997: 23 e 24). Jameson pontua acertadamente duas questões. A primeira é que a consciência da dinâmica do novo sistema econômico mundial que essa fase erigiu só se deu com as profundas transformações sociais e psicológicas ocorridas nos anos 60, o que denominou de "ruptura das gerações" (Idem, *ibid.*, p. 23). A segunda é que a emergência da cultura pós-moderna, produto da confluência das alterações econômicas e tecnológicas da era tardia do capital e da consciência coletiva relativa a esse novo estágio do capitalismo, fora precipitada por uma série de eventos no início da década de 70: a crise do petróleo de 1973, o fim das guerras de libertação nacional no Terceiro Mundo, o esgotamento do padrão internacional entre o ouro e o dólar e o início do colapso do comunismo. Mas *Maio de 68* é um tema claramente negligenciado por ele também em um texto posterior. Cf. Jameson (1992), no qual o autor amplia sua análise política sem, no entanto, superar os limites aqui apontados.

<sup>29</sup> Tal como Callinicos (1995), Ribeiro (In HOLZMANN & PADRÓS, 2003) considera 1968 como expressão da crise de hegemonia norte-americana. Crise esta produzida por uma dupla incapacidade: a da sociedade norte-americana de atender a demandas de jovens, mulheres, negros e migrantes, o que conduziu à radicalização das forças de oposição e a busca de alternativas as mais diversas (desde o individualismo *hippie*, o radicalismo militarista dos *Panteras Negras*, até a novas organizações de massas) e a dos EUA em derrotar um povo camponês e ganhar a Guerra do Vietnã. O peso que a oposição à Guerra do Vietnã teve nos fenômenos políticos desencadeados em 68 (Cf. KURLANSKY, 2005: 87, 201 e 266) e a resposta repressiva que esta oposição recebeu de vários

autoritárias de governo frente uma classe trabalhadora que aumentara massivamente e do stalinismo na Tchecoslováquia – que produziu, nos diversos cantos do mundo, um aumento generalizado das lutas de classes (CALLINICOS, 1995: 271).

Não é muito diferente a avaliação de Pádroš (In HOLZMANN & PADRÓS, 2003), para quem, 1968 – incluindo, além da rebeldia estudantil que explodiu em várias cidades, o movimento negro, feminista e *hippie* - foi uma onda de contestação não só ao capitalismo, mas também à cristalização burocrática do socialismo. Tendo como fios condutores o esgotamento da sociedade moldada no pós-Guerra, o antimperialismo, a solidariedade com o Vietnã e o reconhecimento emblemático de figuras históricas como o *Che*, 68 representou nos países ricos, essencialmente, o inconformismo contra a prepotência do poder e da autoridade, dos valores conservadores, da burocracia e do militarismo. Já, na Tchecoslováquia, significou a exigência de oxigenação do socialismo<sup>30</sup>.

Emergindo, no final dos anos 60, como presságios da derrubada da ordem, todas estas experiências de contestação, dez anos depois, cederam lugar à desintegração da extrema esquerda e, nos vinte anos seguintes, à renúncia, até mesmo, das esperanças revolucionárias. O fracasso das lutas empreendidas em 1968, em fazer incursões duradouras contra o poder do capital, reflete não só a lógica imanente ao sistema, senão também a dominação do movimento da classe trabalhadora ocidental por organizações e ideologias - ligadas à social-democracia ou à tradição stalinista - comprometidas em alcançar reformas parciais dentro do marco da colaboração de classe (CALLINICOS, 1995:271).

Embora aponte um dos principais determinantes da aparição do discurso pós-moderno - o malogro do grande levante de 1968-76 de levar adiante suas

---

governos pelo mundo à fora acabou por provocar a evolução de manifestações e insurreições estudantis em diversos países da Europa (Cf. HOLZMANN & PADRÓS, 2003: 23 e 24). Cabe ressaltar, no entanto, que 1968 emergiu não só como uma postura de solidariedade aos vietcongues e ao Vietnã do Norte, mas também como contestação a todas as formas de intervenções conservadoras, antidemocráticas ou beligerantes das potências capitalistas contra aqueles países que eram considerados como pertencentes ao Terceiro Mundo. Em grande parte o antinorte-americanismo dos anos 60 foi determinado também pelo crescimento do terceiro-mundismo. Isto explica, afinal, o peso que a guerra contra a Argélia exerceu na radicalização da juventude francesa nos primeiros anos da década de 60.

<sup>30</sup> Ponto de vista semelhante é sustentado por Ribeiro (In HOLZMANN & PADRÓS, 2003). Para o autor, 1968 "comportou uma contestação e uma utopia: a tentativa de transformar o mundo; de construir um mundo novo". Como contestação, 68 foi a crítica ao capitalismo monopolista – as suas formas e implicações políticas e ideológicas; a sua lógica consumista irracional e, por trás de tudo

aspirações revolucionárias -, Callinicos acaba tratando o pós-modernismo como mero produto de uma *intelligentsia*, um termo que diz respeito mais à “odisséia política” de uma geração determinada do que sobre o mundo do final do século XX (CALLINICOS, 1995: 272 e 276).

O essencial, para o autor em tela, é a trajetória política da geração de 68. Ao combinar a prosperidade do que denomina de “nova classe média”<sup>31</sup>, impulsionada pela dinâmica do “superconsumo”<sup>32</sup>, com a desilusão política de 68, a década de 80 forneceu o contexto propício à aceitação da idéia de uma época pós-moderna. Muitos daqueles que eram radicais nos anos 60 e 70 chegaram, nos anos 80, à maturidade às custas do abandono de suas esperanças socialistas e revolucionárias e passaram a ocupar algum tipo de posição profissional administrativa ou executiva típica da “nova classe média”.

Exemplo dessa trajetória, foram Baudrillard e Lyotard. Ambos, autores completamente identificados com 1968, passaram de uma postura política explicitamente de extrema esquerda, em fins dos anos 60 e princípio dos 70, para uma posição estética que rejeita a tarefa de compreender ou transformar a realidade existente.

Assim sendo, a análise de Callinicos resulta mais numa avaliação crítica da geração do final dos anos 60 do que propriamente do significado de 68, o que se mostra insuficiente para explicar de que forma o pós-modernismo, impregnando o âmbito das artes e da ciência, se constituiu como a dominante cultural do capitalismo no último quartel do século XX – questão cuja resolução impõe ultrapassar a simples menção às interações entre a academia, a indústria cultural e a mídia que, operantes

---

isto, a sua alienação. Mas, 1968 foi também uma crítica profunda ao *socialismo real* e a sua insuficiência em construir uma sociedade verdadeiramente emancipadora.

<sup>31</sup> Segundo Callinicos (1995: 263), a “nova classe média” é constituída por técnicos e profissionais de nível superior assalariados que, executando tarefas administrativas e de supervisão essenciais à produção capitalista, ocupam posições contraditórias de classe entre o capital e o trabalho. Contudo o autor chega a caracterizá-la também como uma espécie de camada sub-burguesa de executivos, profissionais, empresários e rentistas (Cf. Callinicos, 1995: 265). Ao que parece, com esta expressão Callinicos pretende referir-se as particularidades das camadas médias de assalariados geradas pelo capitalismo monopolista e que foram objeto de criterioso estudo por Braverman (1987).

<sup>32</sup> De acordo com Callinicos, o “superconsumo” é produto de um novo processo de acumulação cuja política econômica favorece a “nova classe média” (Cf. nota anterior). Em resposta à crise do regime de acumulação fordista - que se baseava na articulação da produção semi-automática e em massa e o consumo da classe trabalhadora - o “superconsumo” constitui uma estrutura de mercado de consumo ainda mais bifurcada destinada, por um lado, à oferta de serviços e mercadorias de baixa qualidade para os estratos mais pobres da classe trabalhadora (artigos de Taiwan e produtos *K-Marts*) e, por outro, à provisão de serviços e produtos finos e sofisticados para o outro extremo da escala social.

no capitalismo contemporâneo, creditam aos intelectuais um papel bastante importante na divulgação de suas idéias.

Por fim, mas nem por isso secundário, a insistência de Callinicos nos aspectos de continuidade do capitalismo durante todo o século não lhe permitiu observar as profundas mudanças processadas nas práticas culturais, políticas e econômicas do sistema capitalista desde fins dos anos 60<sup>33</sup>. O pior, é que junto com o pós-modernismo, Callinicos joga fora também parte significativa da boa crítica da economia política marxista do século XX, em especial, a produção teórica de Mandel.

Callinicos tem razão em associar a emergência do discurso pós-moderno com a trajetória de uma geração de intelectuais que, tendo participado da militância da extrema esquerda entre os anos 60 e 70, chegam uma década depois a jogar fora não apenas a modernidade, mas também o socialismo. Como atesta Hobsbawm (1989), o arrefecimento das lutas de classes logo após o interstício de 1968 a 1976, deu margem também ao nascimento de um novo marxismo: um marxismo acadêmico, muito mais próximo da sociologia do que da tradição marxista.

---

<sup>33</sup> Preocupado em refutar as análises que identificam no pós-modernismo uma ruptura societária e/ou estética com a modernidade, Callinicos busca atenuar tanto aquelas argumentações que destacam as inovações culturais da contemporaneidade, quanto aquelas que enfatizam o alcance das mudanças sofridas na economia nos últimos anos do século XX. Nesta direção o autor questiona a tese de que o momento decisivo da mercantilização da vida cotidiana, e conseqüentemente da cultura, tenha se iniciado nos anos entre guerras e se consolidado no pós 45. Para Callinicos, a combinação de tecnologia e mercado de massas, característica da indústria cultural, data de um momento histórico anterior, a Idade do Império do fim do século XIX (CALLINICOS, 1995: 250). Além disso, o autor nega que as mudanças processadas na produção estética do pós-guerra possam ser associadas com um suposto nascimento de uma arte tipicamente pós-moderna. O que deve ser considerado, segundo ele, é o final da Segunda Guerra como o fim de uma conjuntura histórica característica que produziu o modernismo e ofereceu insinuações de um futuro radicalmente distinto. A chave para o entendimento das mutações estéticas que o século XX assistiu reside na renovação da obra de arte autônoma e abstrata num quadro de estabilização e expansão do capitalismo ocidental. Tal conjuntura “encalhou” as vanguardas que sonhavam em transcender a separação entre a arte e a vida, fazendo com que sua estrutura anárquica e abstrata, postura estética genuinamente crítica frente uma realidade alienante e opressora, se transformasse na afirmação da arte pela arte. A recuperação das técnicas de vanguarda para a arte autônoma, a incorporação e mercantilização do modernismo e a falsa sublevação da arte e da vida são muito mais importantes do que qualquer consideração acerca do nascimento de uma arte tipicamente pós-moderna (Idem, *ibid.*, p. 251 a 262). A fuga para a abstração não protegeu a arte moderna contra a incorporação ao *establishment* nem contra a mercantilização. Ao contrário, depois de 1945, acabada toda esperança revolucionária, aprofundou num grau mais elevado aquilo que fora uma das pré-condições para sua emancipação da subordinação a propósitos religiosos: a transformação da obra de arte numa mercadoria. Todavia, parece haver uma contradição nada desprezível na análise de Callinicos. Se, para o autor em tela, é preferível entender o pós-modernismo na produção artística como um processo, iniciado no pós-45, de aprofundamento da mercantilização da estética numa conjuntura de arrefecimento dos anseios revolucionários, como explicar que 1968-76, considerado pelo próprio autor como o período mais propenso à revolução socialista na história do Ocidente, não tenha afetado de maneira significativa o curso desse processo?

Tal aspecto é apontado, ainda, por Eagleton (1998), para quem a cultura pós-moderna pode ser representada como o reflexo de uma desintegração e perda de fibra na esquerda, ou seja, quando grandes setores desta passam a naturalizar o capital, aceitando-o como uma estrutura inexorável. Nesse contexto – argumenta o autor -, a crença na perenidade do sistema capitalista faz crescer o interesse pelas margens e minorias, o impulso radical muda gradualmente da transformação para subversão, a micropolítica aparece como uma virtude, o desprezo pela totalidade torna-se um código para não se considerar o capitalismo e a realidade objetiva passa a ser concebida como um problema epistemológico<sup>34</sup>.

Contudo, a chave para entender esta guinada da esquerda reside em desvelar o significado das lutas políticas de 1968-76, a imantação revolucionária que provocaram em toda uma geração e os impactos que o seu fracasso acarretou na produção teórica dita crítica.

O final dos anos 70 não foi somente o cenário para a transformação da *intelligentsia*. Mais extraordinário que a renovação tão pouco ortodoxa do marxismo e que a atenuação dos anseios políticos da intelectualidade crítica, fora a aparição de algo inédito na história das lutas de classes: estados operários guerreando entre si – a invasão do Vietnã no Camboja e, logo após, a invasão da China no Vietnã.

Tais fatos só podiam gerar perplexidade e atordoamento em toda uma geração de militantes que acompanhou com paixão a ação do Vietnã, Laos e Camboja, povos que, transformando a luta pela libertação nacional num combate contra o imperialismo americano, faziam avançar a luta socialista (BUCCHIONI & MARIE, 1979: 5 a 7).

Talvez hoje soe como descabida a aposta que a esquerda fez no potencial revolucionário destas lutas. Contudo, a possibilidade da derrubada da ordem social não era uma mera utopia. Ela tinha sustentação objetiva entre os fatos históricos do final dos anos 60 e princípio dos 70. A luta do Vietnã alentou o desejo de independência em outras colônias e semicolônias - não somente na Ásia, mas também na África e na América Latina – que passaram a integrar a luta antiimperialista. Além disso a luta pela libertação dos povos africanos - Guiné, Angola e Moçambique - desbordaram o mundo colonial e atravessando o além mar

---

<sup>34</sup> Confirmam esta tese Sokal & Bricmont (1999) e os vários artigos que compõem a publicação organizada por Wood & Foster (1999).

precipitaram, em 1974, a Revolução em Portugal, conhecida como a Revolução dos Cravos.

Segundo Bucchioni & Marie (1979: 88), a novidade de todas estas lutas pela libertação nacional é que elas permitiram não só a quebra total do antigo sistema colonial, como também, combinadas com a ascensão das lutas operárias nos países europeus, contribuíram para levantar a eclosão de processos revolucionários que perduraram até o ano de 1976.

Porém, um ano depois a conjuntura era inteiramente outra. O ano de 1977 assistiu a estagnação e retrocesso das lutas de classes do período anterior. De acordo com Bucchioni & Marie (1979), dois elementos caracterizam o novo quadro político da segunda metade dos anos 70. Por um lado, a presença do que intitularam de “uma contra-revolução democrática” que - orquestrada pelo imperialismo norte-americano em aliança com as burguesias dos países europeus e a do Japão - visava responder simultaneamente a crise econômica de superprodução clássica deflagrada em 74/75 e arrefecer as mobilizações que incendiavam os países capitalistas avançados, o mundo colonial e os Estados operários. Esta contra-ofensiva política demonstrava a disposição do imperialismo em “fazer concessões no terreno democrático-burguês, com a condição de desenvolver acordos com relação a planos de austeridade dentro de um marco de estabilização da luta de classes” (BUCCHIONI & MARIE, 1979: 89, 92 a 94).

Por outro, a virada dos Partidos Comunistas para o eurocomunismo - tanto na Espanha, quanto na França e Itália - contribuiu, junto a política desenvolvida pela social-democracia, para assegurar a estabilidade democrática burguesa e frear a continuidade das lutas operárias, populares e nacionais. Foi exatamente nestes países – nos quais a confrontação do período anterior se mostrou mais intensa – que o movimento operário acabou por envolver-se com as lutas de resistência aos planos de austeridade econômica em detrimento de ações que pudessem ter a característica de despontar situações pré-revolucionárias (BUCCHIONI & MARIE, 1979: 89 a 90 e 108 a 110).

Um fator de extrema importância que possibilitou uma margem de manobra maior para que as potências capitalistas executassem sua contra-ofensiva e que debilitou, sobremaneira, o avanço e aprofundamento da luta socialista revolucionária no plano internacional foi a aproximação cada vez mais estreita da China socialista com o imperialismo norte-americano (BUCCHIONI & MARIE, 1979: 91).

Tal aproximação fora resultado de uma virada à direita da política externa chinesa iniciada em 1971 (ROSSI, 1977). Se, nos anos 60, a China, mesmo rompida oficialmente com a burocracia soviética, desenvolveu um apoio sistemático a vários movimentos revolucionários e antiimperialistas, a partir de 1971, com a eliminação da esquerda do *bureau* político do Partido Comunista Chinês, ocorreu uma reorientação conservadora da política externa chinesa.

A adoção de uma concepção bipolar do mundo – de um lado, a URSS, representante de um suposto "social-imperialismo", como principal inimigo e, do outro, o resto do mundo, incluindo os EUA – um ponto de vista totalmente antagônico ao do proletariado internacional (ROSSI, 1977: 211), por parte da República Popular da China conduziu a uma política externa pró-americana e anti-soviética que tiveram conseqüências práticas desastrosas para os movimentos revolucionários em escala internacional<sup>35</sup>.

Todavia, para Bucchioni & Marie (1979), a explicação da passagem de uma conjuntura “quente” de levantes pré-revolucionários, como fora o período entre 1968–76, para uma conjuntura “morna” de contra-ofensiva burguesa, reside, antes de tudo, na crise do stalinismo e de seu aparato burocrático. É esta crise, inclusive, que pode explicar o surgimento do eurocomunismo e a aproximação da China com os EUA.

---

<sup>35</sup> O primeiro sintoma evidente da virada à direita da política externa da China foi, segundo Rossi (1977), a crise do Paquistão em 1971. Face à revolta do povo bengali, oprimido por um regime militar reacionário e pró-imperialista do Paquistão, o governo chinês, ao apoiar o regime paquistanês, vai assumir, pela primeira vez depois da vitória da Revolução Socialista Chinesa, uma política externa coincidente com a dos EUA. Para Rossi, o caso do Ceilão foi ainda mais grave e revelador do que o de Bengala. Juntamente com os EUA - mas também com a Índia, o Paquistão, a URSS e a Iugoslávia – a República Popular da China em 1971 apoiou ativamente um governo burguês (o da Sra Bandaranaike) na repressão contra um movimento encabeçado por uma organização da juventude revolucionária, o JVP. Além disto, a China, como forma de conter a influência soviética no Oriente Médio, forneceu todo o apoio, junto com os EUA, a manutenção do regime ditatorial do Irã nos anos 70. A política externa pró-americana e anti-soviética desenvolvida pela China durante este período também atingiu de forma desastrosa a África (Cf. ROSSI, 1977: 202 a 205) e levou a República Popular Chinesa a manter uma relação ambígua com governos ditatoriais na América Latina, como o que ocorreu no Chile submetido à ditadura de Pinochet, ou, ainda, uma relação de cordialidade com regimes pouco democráticos e claramente anti-soviéticos da Europa, como foi o caso do governo de Makarezos na Grécia.

Maitan (1977: 226) resume, assim, as três implicações práticas nefastas ao projeto socialista revolucionário produzidas pela tese maoísta da URSS como inimigo principal: no jogo político internacional o ataque dos chineses a URSS facilitou objetivamente a força do imperialismo norte-americano; em relação à Europa Ocidental, as escolhas diplomáticas da China favoreceram a burguesia nos países do Mercado Comum, e nos países coloniais e neocoloniais, a República Popular da China se absteve de intervir em situações críticas que tornavam imperiosa uma nítida posição de classe. Além disso, Maitan, demonstra como a visão bipolar maoísta incorporada pela extrema esquerda portuguesa se traduziu, na prática, no apoio ao governo de Soares e ao ataque de

Desde finais dos anos 40 até fins dos anos 70, o stalinismo viveu sucessivas crises, expressas em distintos movimentos de ruptura com a burocracia soviética. A primeira se deu na Iugoslávia, com Tito, em 1948, e cerca de dez anos depois, na China, Estados operários que empreenderam uma explícita oposição à política oficial do Kremlin<sup>36</sup>. A esta, se seguiu uma segunda ruptura representada pela deflagração da Revolução cubana que se constituiu fora do aparato stalinista e, em muitos aspectos, em confronto com ele<sup>37</sup>.

A crise do stalinismo se adensou ainda mais em 20 de agosto de 1968 com a intervenção do Pacto de Varsóvia na Tchecoslováquia, cujos efeitos foram muito mais devastadores do que os ocasionados pela primeira interferência das forças do Pacto na Hungria, em 1956. O aniquilamento do programa tchecoslovaco de liberalização política, a *Primavera de Praga*, pelas tropas militares russas levou a uma outra ruptura do aparato stalinista internacional, na segunda metade dos anos 70, o eurocomunismo. Guardando uma certa semelhança com as crises anteriores, o fenômeno do eurocomunismo, todavia, não fora conseqüência de nenhuma

---

estratos reacionários e fascistas ao PCP, num momento em que Portugal se constituía no epicentro das lutas revolucionárias e operárias na Europa (MAITAN, 1977: 222).

<sup>36</sup> Sobre os determinantes do cisma entre o governo de Tito e os interesses do governo russo que detinha a hegemonia do *campo socialista*, o texto de Spriano (1991) é bastante elucidativo. Neste o autor aponta que a dissolução do Kominter em maio de 1943 foi em parte realidade e, igualmente, ficção. Se em junho de 1941, quando Hitler invade a União Soviética, o movimento comunista torna-se, com a aquiescência de Stálin, promotor de frentes nacionais amplas dos comunistas com outras forças antifascistas e parece abrir vias novas, democráticas e nacionais, para o socialismo – dentre elas, a Revolução iugoslava; a criação do Kominform, poucos anos depois, em 1947, faz renascer a política burocrática e centralista do movimento comunista de outrora, em profundo confronto com aquela nova via. A exigência fundamental do Kominform era impor o controle de Moscou a toda a área dos países satélites. Opat (1991), seguindo a mesma linha de raciocínio, revela o desastre desta retomada na Iugoslávia, país no qual o PC conseguira, desde o início, conduzir a luta contra o fascismo, numa declarada revolução anticapitalista. Além disso, o autor revela que a dissolução do Kominform, logo após o XX Congresso dos PCUs, em 1956, não impediu a total liquidação da herança stalinista, como atesta o caso da Hungria.

A distensão entre a China e o governo russo se deu por outros motivos. Conforme demonstra Rousset (1977), desde 1927, os chineses conseguiram desenvolver, sem uma ruptura política clara, “uma prática revolucionária marginalmente ao stalinismo e contra ele”. A adoção de uma análise e de uma política crítica virulenta ao “modelo soviético” só apareceu entre os anos de 1958–60. Na sua tentativa de romper com este modelo, Mao pretendeu praticar a “linha de massa”. Contudo, o autor demonstra que o governo erigido pelo líder revolucionário chinês, utilizando diversos meios de evitar a constituição de uma burocracia de tipo clássico (planificação maleável e descentralizada, autonomia relativa de províncias e politização das massas), se revelou mais tarde como “um modo diferente de domínio pela burocracia do que um antiburocratismo conseqüente”. Rousset acrescenta: “Animava-o, enfim, a vontade inegável de travar o desenvolvimento ‘natural’ da burocracia, mas, não tendo encarado o desenvolvimento de órgãos duma democracia proletária, as suas tentativas depressa se desvaneceram e se reduziram a uma permanente preocupação de mobilizar as massas [...] sem nunca lhes conceder os meios de tomarem a gestão do Estado chinês” (Idem, *ibid.*, p. 94 e 95).

<sup>37</sup> Em especial, o choque entre o interesse de Cuba, movida por interesses internos imediatos e de modo um tanto quanto pragmático, de levar a cabo a diretriz internacionalista proletária, expandindo a

experiência revolucionária constituída à margem ou em oposição ao aparato stalinista, mas da conversão dos partidos comunistas europeus à uma posição anti-soviética e próxima a da social-democracia, produzida pela profunda rejeição da invasão da Tchecoslováquia e o crescimento eleitoral notável que os partidos comunistas – italiano, francês e espanhol – tiveram após os levantes estudantis de 68.

Por fim, somou-se a todas estas rupturas o desgaste do stalinismo dentro de suas próprias fronteiras: as manifestações de greves e mobilizações operárias nos países do Leste Europeu, entre os anos de 1971 e 1977, na Romênia e, em especial, na Polônia – país que nos anos 80 foi palco do surgimento da primeira entidade civil de natureza política e social num país socialista a escapar do controle do Partido Comunista, o sindicato independente Solidariedade, sob o comando do líder metalúrgico Lech Walesa, anticomunista que contava com a simpatia do Vaticano, na figura do próprio Papa João Paulo II<sup>38</sup>.

Não há como negar que este quadro de sucessivas crises tenha fornecido os fundamentos políticos para constituição de uma nova esquerda que, radicalmente distinta da anterior, não aposta mais as suas fichas na Revolução socialista ou na Reforma do capitalismo, pela via da social-democracia<sup>39</sup>.

O pós-modernismo é, portanto, o reflexo deste quadro no âmbito da cultura. Não fora mera coincidência que a sua aparição tenha se dado justamente entre os anos 60 e 70, período de adensamento das contestações ao stalinismo e que sua

---

Revolução para todo o continente, com a política desenvolvida pelos partidos comunistas do continente submetidos aos ditames de Moscou (Cf. BUCCHIONI & MARIE, 1979: 107 e 108).

<sup>38</sup> Lech Walesa foi o primeiro anticomunista que dentro da fronteira dos países do Leste liderou um movimento de oposição ao stalinismo. Mesmo os movimentos da Hungria, em 1956, e da Tchecoslováquia, em 68, reprimidos por Moscou, foram liderados por comunistas, o húngaro Imre Nagy e o tcheco Alexander Dubcek.

<sup>39</sup> A via reformista é produto da capitulação dos partidos e sindicatos operários de massa da Europa Ocidental, sobretudo, da social-democracia alemã, entre os anos de 1914 a 1923, aos interesses imediatamente realizáveis dentro da ordem burguesa (aumento salarial, reforço da legislação social, extensão das liberdades democráticas, etc.) e, conseqüentemente, o deslocamento para segundo plano da luta pela revolução social. Contentando-se em limitar as lutas de classes ao domínio das reformas dentro da ordem, a social-democracia, do início do século XX, acentuou a "adaptação do movimento operário de massa ao capitalismo 'próspero' dos países imperialistas" (MANDEL, 1978: 130). A conversão oportunista da social-democracia num reformismo substancialmente contra-revolucionário se manifestou, no plano teórico, numa revisão do marxismo, proclamada oficialmente por Edouard Berstein e, no plano prático, na dupla aceitação da coligação eleitoral com partidos burgueses liberais e da progressiva participação ministerial em governos de coligação burguesa. Além, é claro, da ausência, de uma luta conseqüente contra o colonialismo e outras manifestações imperialistas (Cf. MANDEL, 1978: 130 e 131).

dominância - tanto no âmbito da arte, quanto no da academia - tenha se firmado com o fim da URSS no início dos anos 90.

Contudo o pós-modernismo é um reflexo apenas epidérmico desta condição política. Ao contrário do que os pensadores pós-modernos insistem em sustentar, a derrocada do *socialismo realmente existente* não infirma a necessidade e a possibilidade da alternativa socialista revolucionária. A avaliação rigorosa do significado da crise do *socialismo real* – sem o qual é impossível entender o significado das lutas políticas de 68/76 bem como do desfecho final que tiveram nos anos 70 - não permite a confirmação da tese pós-moderna do esgotamento da revolução, mas sim de uma forma historicamente determinada de transição socialista – a forma stalinista<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Distintamente de Mészáros (2002) não consideramos que a URSS possa ser caracterizada como uma sociedade pós-capitalista. Mais oportuna, nos parece, a análise de Mandel (1978) para quem esta nem foi uma sociedade socialista, isto é, uma sociedade sem classes, nem tampouco uma sociedade capitalista. Sem contar com os traços fundamentais de uma sociedade capitalista (um sistema específico de domínio de classe, caracterizado pela propriedade privada dos meios de produção, pela concorrência, pela produção mercantil generalizada, pelo caráter mercantil da força de trabalho e pela inevitabilidade das crises periódicas de superprodução generalizada) e longe do socialismo apregoado nos textos de Marx, Engels e Lênin (nos quais a economia socialista se define como um regime dos produtores livremente associados, que regulam, por si próprios, a sua vida produtiva e social, estabelecendo a hierarquia das necessidades a satisfazer em função dos recursos disponíveis e do tempo de trabalho que dispõem; uma economia na qual desaparece toda a produção mercantil), a URSS que emerge um dia depois da Revolução de 1917 foi uma sociedade de transição entre o capitalismo e o socialismo.

Nem tampouco a natureza da burocracia na URSS - tal como adverte Mandel (1978: 174) - deve ser concebida como a emersão de uma nova classe dominante. Sem representar qualquer papel dominante no processo de produção e sem ser proprietária dos meios de produção, esta foi uma camada privilegiada do proletariado que, assentando seu poder nas conquistas da Revolução de Outubro, usurpou as funções de gestão no Estado e na economia soviética para sob esta base monopólica de poder arrogar substanciais vantagens no domínio do consumo. Como qualquer burocracia operária, tal camada fora essencialmente conservadora, pondo a conservação do adquirido acima de qualquer iniciativa de expansão das conquistas revolucionárias. É isto, o que torna inteligível o fato da burocracia na URSS, a despeito de manter-se adversária da restituição do capitalismo em suas fronteiras, desenvolver uma política externa que contribuía, em última instância, para conservar o *status quo* internacional, pois ela temia a revolução internacional que ameaçava reanimar a atividade política do proletariado soviético e minar suas bases de poder.

Neste horizonte, o stalinismo se define como "a expressão da *degenerescência burocrática* do primeiro Estado operário, no qual uma camada social privilegiada usurpou o exercício do poder econômico e político" (MANDEL, 1978: 177). Tal degenerescência estabelecida durante o governo de Stálin, mas preservando seus fundamentos após sua morte, impediu não só que a classe operária pudesse exercer o poder político por meio de soviets livremente eleitos por todos trabalhadores, mas também gerir as empresas. No plano internacional, o stalinismo significou a subordinação dos partidos comunistas aos interesses diplomáticos do Kremlin de manutenção do *status quo* internacional com o imperialismo, em detrimento dos interesses da revolução socialista no seu próprio país. No plano ideológico, o stalinismo representou uma deformação apologética e pragmática da teoria marxista, isto é, seu rebaixamento de uma análise das contradições do capitalismo, das relações de força entre classes, da realidade objetiva da sociedade de transição do capitalismo para o socialismo, comprometida com a luta pela emancipação do operariado, para um "nível de instrumento de justificação das sucessivas 'viragens táticas' do Kremlin e dos partidos stalinistas" (MANDEL, 1978: 178).

Elucidar o verdadeiro significado da crise do stalinismo requer considerar – como o fez Netto (1990 e 1993) - a centralidade da política nas sociedades pós-socialistas. Tal centralidade se evidencia numa análise que privilegia, por um lado, a totalidade da crise do *socialismo real* e, por outro, a particularidade da transição do socialismo na Rússia.

Enquanto totalidade, a crise do *socialismo real* – anunciada em diversas crises nacionais, como a da República Democrática da Alemanha, em 1953; a da Hungria e da Polônia, em 1956; a da Tchecoslováquia, em 1968 e a da Polônia em 1980/81 – é a expressão de uma *crise global do “campo socialista”*. Crise que envolve simultaneamente vetores e elementos muito diferenciados - um complexo de tensões e contradições próprios de várias nacionalidades que tornam, portanto, inepta qualquer homogeneização – e que convergem para um denominador comum nada desprezível: a contestação prioritária do Estado e da sociedade política erigidos após a Revolução.

Este traço comum, segundo Netto, indica que o que esteve em jogo em toda parte do *“campo socialista”* – da crise vivida na Alemanha, no início dos anos 50, à crise da Polônia, no despontar da década de 80 - foi “a natureza do sistema político instituído” no conjunto dos países de *socialismo real* (NETTO, 1993: 15)<sup>41</sup>.

Portanto, o elemento comum da *crise global do “campo socialista”* sinaliza a centralidade que a esfera da política adquiriu nas sociedades pós-revolucionárias. Tal centralidade – problematizada por Netto (1990 e 1993) - não é fruto de uma análise arbitrária que secundariza as dimensões propriamente econômicas e culturais da crise do *socialismo real*. Ao contrário, ela corresponde a um exame objetivo da natureza das sociedades pós-revolucionárias. Nestas, “a economia aparece claramente subordinada a política” (NETTO, 1990: 134) porque, uma vez suprimidos os mecanismos nucleares da regulação econômica e da mediação societal pelo mercado, é no âmbito do político que se instauram as dinâmicas centrais da reprodução social (NETTO, 1993: 15).

---

Os fundamentos desta degenerescência burocrática, de acordo com Mandel (1978: 179), não advém do personalismo de Stálin, mas de elementos históricos, econômicos, sociais e políticos bastante objetivos: o declínio da revolução internacional após 1923, provocado, essencialmente, pela conversão oportunista da social-democracia numa via reformista (Cf. nota anterior), e o estado atrasado da economia soviética.

<sup>41</sup> Netto (1993: 23) sinaliza: “Não é por acaso, assim, que em todo o “campo” o alvo elementar sobre que incidem os vetores erosivos seja o terreno das liberdades políticas – o cerceamento delas, com a tutela do conjunto da sociedade pelo Estado-partido, constitui o nó górdio (de causalidade e implicações) conseqüente à consolidação das estruturas urbano-industriais”.

Portanto, a raiz da crise do “*campo socialista*” remete justamente à esfera da política. Seu nó problemático reside numa “limitadíssima socialização do poder político que passou a travar [e, até mesmo, a colidir] com o aprofundamento da socialização da economia” (NETTO, 1993: 16)<sup>42</sup>. A solução positiva desta crise exigia a transição de um padrão de desenvolvimento econômico-social extensivo para um padrão de ordem intensiva<sup>43</sup>. Tal transição, contudo, não podia ser feita com êxito sem a instauração de uma democracia socialista capaz de aprofundar a socialização da política e do poder político. Em outros termos, a garantia da continuidade do sistema soviético requeria a superação do sistema político - burocrático, tentacular e monolítico - que dava sustentação àquele padrão de desenvolvimento econômico – o extensivo – já exaurido<sup>44 e 45</sup>.

---

<sup>42</sup> Netto (1990) elucida com clareza o grau de complexidade e dramaticidade da crise global do “*campo socialista*”. O autor aponta que não tendo resolvido, com êxito e eficácia, a dupla socialização necessária à passagem ao comunismo - a socialização da economia e da política e do poder político -, as sociedades pós-revolucionárias viram-se presas a dilemas políticos típicos do que se poderia denominar de uma “causação circular”: por um lado, a transição socialista era bloqueada porque a restrição do exercício democrático impedia a socialização plena da economia e, por outro, a incompletude da socialização da economia, por efeito de retorno dialético, obstaculizava as tendências à socialização da política e do poder político (NETTO, 1990: 140).

<sup>43</sup> De acordo com Netto (1990: 132 e 1993: 16), o padrão de desenvolvimento econômico-social extensivo se assentava no crescimento quantitativo da força de trabalho, na ampliação de equipamentos e na alocação de recursos para novos equipamentos que requeriam um alto custo social a ser pago pelos trabalhadores das sociedades pós-revolucionárias. Além disto, tal padrão estava estreitamente vinculado a um sistema político burocrático e monolítico nucleado na existência do unipartidarismo e pela fusão do aparato partidário com as instâncias estatais. Já o padrão de desenvolvimento econômico-social intensivo fundado na alta produtividade do trabalho, na otimização da racionalidade gerencial e na maximização do uso da ciência e de novas tecnologias, exigia a superação do sistema político rígido e excludente existente nas sociedades pós-revolucionária por uma plena socialização da política. Cf. também as análises de Mandel (1989).

<sup>44</sup> Netto (1990 e 1993) e Mandel (1989) ressaltaram o quanto a continuidade da reprodução do sistema socialista soviético estava hipotecada à realização da transição do padrão de desenvolvimento econômico-social extensivo para o de ordem intensiva (Cf. nota anterior). Ambos enfatizaram, ainda, a importância vital que a democratização das sociedades pós-revolucionárias tinha nesta transição. Além disso, os dois autores - a despeito de, na época, alimentarem algum otimismo quanto ao futuro das reformas do socialismo russo - acusaram o quanto, no programa de Reformas de Gorbachev e de sua equipe, a referência à questão da democratização do sistema político era insuficiente e, até mesmo, utilitária. O fracasso das Reformas de Gorbachev (a *perestroika* e a *glasnost*) em processar uma efetiva socialização da política e, conseqüentemente da referida transição, levando inevitavelmente URSS ao colapso total no início dos anos 90, só confirma a correção da apreciação destes autores.

<sup>45</sup> Esta via de análise permite deitar por terra todas àquelas mistificações ideológicas travestidas de teorias que sustentam que a preservação do sistema soviético russo exigia a adoção de um programa de transição da economia socialista para a capitalista. O exame rigoroso dos dilemas complexos do “*campo socialista*” indica justamente o contrário (Cf. nota 42). A reforma das sociedades pós-revolucionárias só podia ter sucesso se empreendesse uma superação dialética da Revolução realizada, até então, isto é, a preservação das conquistas obtidas pela Revolução de Outubro e ao mesmo tempo sua elevação a um patamar superior em direção a constituição do comunismo (Cf. nota 40).

O relevo da política evidencia também a particularidade *do socialismo realmente existente*. A *crise global do “campo socialista”* correspondeu ao esgotamento de um padrão determinado de ruptura com a ordem burguesa, justamente aquele que se erigiu nas áreas onde o capitalismo não se desenvolveu plenamente<sup>46</sup>. A Rússia de 1917 não apresentava as condições necessárias – e indicadas por Marx - para a ascensão da revolução proletária: um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas, uma classe operária numerosa e dotada de organização e vontade políticas autônomas (NETTO: 1993: 20)<sup>47</sup>.

Mas, na seqüência de Outubro, o fracasso da revolução nos países capitalistas avançados do Ocidente tornou a Rússia o “*topus* da experiência da transição socialista” (NETTO: 1993: 21) – condição que não foi alterada nem mesmo pela vitória da Revolução na China. Este insulamento e as condições econômico-sociais de onde a revolução nasceu explicam a “constituição de um sistema político que [...] se converteu, ao cabo de algum tempo, *na ditadura do proletariado contra si mesmo*” (Idem, *ibid.*, p. 21)<sup>48</sup>.

Embora o esgotamento do padrão de desenvolvimento econômico-social extensivo e do sistema político burocrático a ele funcional só tenha se manifestado com força entre a segunda metade dos anos 70 e princípio dos 80 (NETTO, 1993: 17 e 18), é possível dizer que já em 1968 a experiência da *Primavera de Praga* na Tchecoslováquia anunciava os determinantes fundamentais da crise global do “*campo socialista*”. A invasão da Tchecoslováquia demonstra o quanto o governo da

---

<sup>46</sup> “O que entrou em crise foi uma forma determinada de transição socialista – aquela em que o Estado enquadrado na revolução aparece fundido com o aparelho partidário no exercício de um monopólio político que substitui o protagonismo dos trabalhadores e da inteira sociedade no marco da qual seu desempenho econômico-social centra-se na realização de tarefas que historicamente configuram, uma vez cumpridas, as condições para a superação da ordem burguesa” (NETTO, 1993: 20). Cf. também nota 40.

<sup>47</sup> Tais condições não são requisições de um modelo teórico rígido e simplista. Nas regiões de baixo desenvolvimento das forças produtivas, como no caso da Rússia, o mais alto grau de desenvolvimento produtivo era uma exigência objetiva vital para o projeto socialista posto que sem ele não havia como evitar a generalização da miséria e, conseqüentemente, o fracasso da Revolução. O mesmo vale para China de Mao.

<sup>48</sup> Ditadura que foi alimentada quando, através da doutrina do socialismo num só país, o stalinismo transformou esta deficiência da URSS numa virtude. A força de penetração e o equívoco desta doutrina foi de tal monta que mesmo no maoísmo que se pretendia alternativo ao stalinismo ela se fez presente. Rossi (1977: 211 e 212) demonstra como a orientação da burocracia chinesa acabou reproduzindo a essência da política stalinista da URSS. A burocracia chinesa, assim como a soviética, diz o autor, se fundamentou na doutrina do socialismo num só país: ao adotar em 1971 uma política externa ancorada numa visão bipolar do mundo, a China de Mao acabou por subordinar totalmente os interesses do proletariado internacional à “razão do Estado” de um país que se considerava, tal como a URSS, a “pátria do Socialismo” (Cf. também a nota 35).

URSS ignorava as razões de sua crise e a urgência da reforma do sistema soviético na direção de uma profunda socialização da política<sup>49</sup>.

Se por um lado, uma radical democratização do Estado, do partido e das sociedades soviéticas era vital para a sobrevivência do “*campo socialista*”, por outro, era fundamental para o avanço do projeto socialista revolucionário que os comunistas fortalecessem também a luta liderada pelos estudantes que emergiu com força no final dos anos 60, nos países capitalistas mais desenvolvidos. A direção hegemônica dos Partidos Comunistas não entendeu os sinais de 1968, nem os que vinham do próprio “*campo socialista*”, com a experiência da *Primavera de Praga*, na Tchecoslováquia, nem tampouco os que vinham fora dele, com a ascensão do *Mai de 68*, expressão emblemática das aspirações dos estudantes rebelados em diversas cidades capitalistas de economia central ou periférica.

Em outros termos, 1968 pode ser pensado como um marco, assim como fora o ano de 1848. Se o segundo correspondeu ao nascimento da moderna sociedade burguesa, o primeiro pode ser entendido como o envelhecimento desta sociedade, ou seja, a evidência da entrada da modernidade burguesa em seu estágio tardio, confirmando a necessária e urgente revolução de alto a baixo de toda a ordem social. A análise retrospectiva deste ano permite, ainda, concebê-lo como um verdadeiro “divisor de águas”, porque a derrota do projeto socialista revolucionário, o malogro da contestação e da tentativa de construir uma nova sociedade “é uma das responsáveis pelo mundo em que vivemos hoje. Um mundo em que a contra-revolução alcançou uma vitória histórica e, por isto mesmo, temporária e superável” (RIBEIRO In HOLZMANN & PADRÓS, 2003: 26).

*Mai de 68* foi um fenômeno paradoxal. Tendo seu epicentro em Paris, no mês de maio, a rebelião liderada por estudantes universitários não foi um movimento exclusivamente francês. Manifestou-se também no Japão, na Alemanha, nos EUA, na Espanha, na Itália, na América Latina e, ecoou até na Polônia e na Tchecoslováquia. Contudo, o levante estudantil não passou do ano de 68. Porém,

---

<sup>49</sup> Se é fato, como assevera Netto (1993: 23), que a crise do “*campo socialista*” fora contraditoriamente o produto do êxito parcial do padrão transicional historicamente determinado que as sociedades pós-revolucionárias experimentaram – quando as bases das sociedades pós-revolucionárias se tornaram, num molde pós-burguês, urbano-industriais –; é possível dizer também que, no curso dos anos 60, a Tchecoslováquia, sendo o país mais desenvolvido do conjunto do Leste Europeu, continha já em germe os principais determinantes e dilemas da crise global do “*campo socialista*” (Cf. GARAUDY, 1969: 20 e 21). A afirmação de Kurlansky (2005: 490) de que a invasão da Tchecoslováquia “pelos soviéticos, em 20 de agosto de 1968, marcou o começo do fim da União Soviética” expressa com exatidão a centralidade que a *Primavera de Praga* teve nesta crise.

mesmo efêmero, demonstrou uma amplitude e um vigor tal que desbordou o âmbito da educação de nível superior. Na França, onde o movimento se expressou com mais radicalidade, chegou a fundir a contestação dos estudantes com as lutas da classe operária, numa greve geral que envolveu cerca de dez milhões de pessoas e pôs em cheque o governo de De Gaulle (LEFEBVRE, 1968: 5 e HOLZMANN & PADRÓS, 2003: 47 e 48)<sup>50</sup>.

À primeira vista, o levante estudantil aparece como a mais pura expressão do pós-modernismo. Embora Marcuse (1969) não o qualifique propriamente desta forma, sua análise sobre o movimento sugere uma estreita convergência do mesmo com as teses pós-modernas que afirmam o fim da centralidade do trabalho e da luta de classes. Para o autor, *Maió de 68* marca não só o esgotamento do protagonismo da classe trabalhadora como sujeito revolucionário, mas também da teoria socialista clássica marxista. No lugar do socialismo concebido em relação com o desenvolvimento das forças produtivas e com o incremento da produtividade do trabalho, o levante estudantil anunciaria uma rebelião de outro tipo, uma rebelião de cunho ético-sexual dirigida contra a moral dominante (MARCUSE, 1969: 14 a 21); ao invés de se assentar na clássica força revolucionária prevista pelo marxismo, 68 poria em ação grupos excluídos, os *outsiders*, que não se encontram organizados no

---

<sup>50</sup> Vários autores – dentre eles Padrós, Ribeiro, Maciel, Souza, Blanco, Marques (In HOLZMANN & PADRÓS, 2003) e Kurlansky (2005) - acentuam o caráter universal do movimento estudantil de 68, mostrando que este, indo muito além de Paris, atingiu várias cidades norte-americanas (como Berkeley, Boston e Chicago) e outras pelos quatro cantos do mundo (como Roma, Berlim, Tóquio, México, Argentina, Rio de Janeiro, Praga e etc.). As opiniões são unânimes também em apontar a oposição ao imperialismo norte-americano e, o catalisador dessa oposição, a Guerra do Vietnã como um elemento unificador do levante dos estudantes (Cf. nota 29). Todavia, Kurlansky, diferentemente dos demais, não considera que Paris tenha sido o epicentro do movimento. Para o referido autor, o êxito da rebelião estudantil de versão francesa em promover a aliança entre estudantes e operários não passou de um mito (KURLANSKY, 2005: 304 a 311 e 431). Contudo, a análise de Ponge & Zemor (In HOLZMANN & PADRÓS, 2003) sobre as possibilidades e os limites desta aliança desmente a apreciação de Kurlansky. Os autores demonstram que o movimento estudantil francês em articulação com a classe operária foi capaz de conduzir uma greve geral que entrou para a história não só porque, sustentando-se sobre uma pauta nacional de reivindicações, conseguiu paralisar o país durante o mês de maio. Orquestrada por operários e estudantes e envolvendo dez milhões de pessoas, esta greve, extrapolando o próprio terreno restrito da luta sindical, exigia a saída de De Gaulle do poder. Contudo, Ponge e Zemor revelam também que as principais forças de esquerda da França nos anos 60 – o Partido Comunista Francês (PCF) e a Federação da Esquerda Socialista (FGDS), precursora do atual Partido Socialista Francês (PS) –, interessadas em concorrer as eleições legislativas prometidas por De Gaulle, abandonaram a greve à sua própria sorte. Diante do equívoco do PCF e da FGDS, De Gaulle, que havia se tornado vacilante com a greve, pôde se restabelecer: "As eleições foram uma jogada inteligente de um presidente enfraquecido para que a esquerda aceitasse abrir mão da arma que fazia a sua força, trocando-a por um terreno que poderia não ser tão desfavorável ao gaullismo" (In HOLZMANN & PADRÓS: 49).

plano político e não exercem um papel decisivo na produção <sup>51</sup> (Idem, *ibid.*, p.52 e 53); junto a este estrato de excluídos - as minorias raciais e nacionais -, os estudantes se insurgiriam contra o modo de vida e a pressão onipresente de uma “sociedade democrática e de bom funcionamento” e lutariam, portanto, contra todos aqueles que se encontram integrados ao sistema, inclusive contra a classe operária (Idem, *ibid.*, p.55)<sup>52</sup>.

Diferentemente de Marcuse, Lefebvre (1968), ao analisar a insurreição estudantil, soube captar o quanto a sociedade burguesa difere do imperialismo clássico estudado por Lênin, mas o quanto ela permanece sendo capitalista. O fato dos sujeitos desta reação terem sido os estudantes e não os operários e do cenário da sua eclosão ter sido a universidade e não as fábricas, não conduziu o autor ao equívoco de considerar o *Maio de 68* como um fenômeno descolado dos antagonismos próprios da produção capitalista. Seu mérito foi ter percebido a nova dimensão que a contradição característica do modo de produção capitalista – o antagonismo entre a expansão da riqueza social e a alienação e o empobrecimento crescentes do trabalho – adquire na fase tardia do capital.

---

<sup>51</sup> Nesta linha de análise, Marcuse acrescenta que, dirigindo-se não somente contra a submissão das ciências às necessidades diretas da produção e das estratégias de guerra, o levante estudantil corresponderia ao nascimento de um novo universo ídeo-político de contestação à ordem social. Composto uma força de oposição mais ampla - a nova esquerda -, os *outsiders* (estudantes e toda a sorte de excluídos do sistema) manifestariam uma profunda desconfiança em face de todas as ideologias, inclusive da socialista (MARCUSE, 1969: 52). Sua contribuição, segundo o autor, residiria na capacidade de negar os valores do atual sistema – como a necessidade de ganhar a vida, da batalha pelo pão diário, do princípio da produtividade e da concorrência – e de fundir a rebelião política com a rebelião ético-sexual, por meio da qual nasceriam formas criativas de protesto e de desobediência civil, de atividades existenciais e de contra-ensino, de espontaneísmo e anarquia, indícios de que a revolução não poderia mais possuir um caráter proletário, mas sim humano (Idem, *ibid.*, p.57 a 74). Dentre estas novas formas de oposição Marcuse destaca os *teach-ins*, os *be-ins*, os *love-ins* e os *sit-ins* que apareceram em manifestações como a de Berkeley contra a Guerra do Vietnã, quando, diante de uma barreira policial, os jovens se sentaram no asfalto, sacaram suas gaitas de boca e seus violões e deram início a carícias amorosas (Idem, *ibid.*, p.62 e 63).

<sup>52</sup> Ao deslocar o fenômeno da reificação de suas bases objetivas (o trabalho) a análise marcuseana converte o capitalismo contemporâneo numa ordem social totalmente integrada e coercitiva tornando praticamente impossível qualquer intento em superá-la. No entanto, diante de *Maio de 68*, Marcuse busca superar seu fatalismo, sem, no entanto, rever seu profundo pessimismo quanto à capacidade revolucionária da classe trabalhadora que, totalmente integrada ao sistema, permanece incapaz de se opor à ordem social vigente (MARCUSE, 1969: 24). É justamente aqui que análise marcuseana revela toda a sua ambigüidade. Embora situe a oposição estudantil como epicentro do processo de transformação social no capitalismo contemporâneo, Marcuse afirma explicitamente que os estudantes junto aos outros segmentos que compõem o grupo de *outsiders* não podem ser interpretados como forças revolucionárias em si. Estas novas forças de oposição servem apenas à preparação de uma crise necessária do sistema (Idem, *ibid.*, p.63 e 64). Sozinhas, sem a mobilização de outros estratos que ocupam uma posição importante no processo produtivo, tendem a desempenhar um papel apenas secundário (Idem, *ibid.*, p. 70).

Também para Lefebvre (1968), *Maio de 68* foi uma recusa global à integração. Os estudantes franceses, em maio e junho de 1968, não contestavam uma instituição ou autoridade determinada; na verdade, rejeitavam uma sociedade inteira contaminada pelas hierarquias, pelos poderes, pela burocratização. Voltando-se contra o real e o estabelecido, e manifestando-se na rua – lugar não ocupado pelas instituições – o levante estudantil só podia assumir o horizonte das tarefas negativas e os limites da espontaneidade (LEFEBVRE, 1968: 111 e 112).

Tal como a reflexão marcuseana, Lefebvre situa a contestação dos estudantes no interior de uma marginalidade social mais ampla. Junto à população das grandes metrópoles, a juventude se vê reagrupada em guetos - os subúrbios, os estrangeiros, as fábricas que lembram as velhas colônias – e, como os outros segmentos sociais – os camponeses e operários -, se descobre colonizada.

Todavia, a contestação global à integração empreendida pelos estudantes não fora, como supôs Marcuse, a recusa do progresso em geral ou de uma alienação abstrata, mas, ao contrário, a rebelião estudantil correspondeu – nos termos de Lefebvre - a uma crise superestrutural global do capitalismo monopolista. *Maio de 68* – expressando-se como rejeição de um conjunto de “alienações pressentidas ou ressentidas” (LEFEBVRE, 1968: 111) -, produto do fenômeno urbano das grandes cidades que acrescenta novas contradições às antigas clivagens de classes sociais (Idem, *ibid.*, p.127), se assentou na recusa da divisão social e técnica do trabalho.

Através da Faculdade de Nanterre, local de onde eclodiu a rebelião de estudantes na França, Lefebvre demonstra como as novas separações e dissociações que caracterizam o fenômeno urbano não indicam o fim da centralidade das lutas de classes ou da importância dos lugares da produção. Ao contrário elas têm suas causas e razões na divisão sócio-técnica do trabalho e, portanto, se processam segundo os imperativos da produção e do crescimento industrial (LEFEBVRE, 1968: 129 e 130).

No final dos anos 60, Nanterre, condensou em torno de si todas estas clivagens. Localizada no subúrbio de Paris - entre os guetos submetidos às coações da produção e rejeitados para fora da vida urbana -, a cidade universitária sofria a imposição de uma dupla segregação: por um lado, uma segregação funcional e social e, por outro, industrial e urbana. Vizinha às escavações do metrô, às moradias proletárias e às empresas industriais, destinava-se à produção de intelectuais

medianamente qualificados e de pequenos quadros para a gestão da sociedade vigente, para a transmissão de um saber determinado e limitado pela divisão social do trabalho (LEFEBVRE, 1968: 134).

Confirma a tese de Lefebvre o quadro comparativo entre a Faculdade de Nanterre e a Sorbonne traçado por Kurlansky (2005: 292). Enquanto os universitários da segunda viviam e estudavam no centro da bela cidade de Paris, numa área medieval com monumentos, cafés e restaurantes, os de Nanterre não tinham nenhum café, nem parte alguma para onde ir. Seu único espaço era um quarto de dormitório – ascético com grandes janelas de vidro voltadas para favelas -, no qual não tinham permissão para mudar os móveis, cozinhar ou discutir política.

Além disso, o referido autor ilustra a estreita relação entre as precárias condições de estudo e alojamento dos discentes da Faculdade de Nanterre e o fenômeno da urbanização analisado por Lefebvre. Até então, casa de campo da aristocracia francesa, Nanterre se transformou, em meados da década de 60, num subúrbio parisiense de classe média, cercado de casas de migrantes, semelhantes à quartéis, e cheio de fábricas. E em meio a estas – e quase impossível de distinguir-se delas -, a Faculdade, de onde eclodiu o *Maió de 68*, foi construída.

Do ponto de vista do objeto e do objetivo, esclarece Lefebvre (1968: 138), a revolta dos estudantes que explode em 68 se concentrou, inicialmente em demandas especificamente econômicas – locais, créditos, possibilidades de emprego, etc – para atingir logo a seguir a questão do saber em toda a sua amplitude. Tornando essencial a palavra de ordem “universidade crítica”, os estudantes denunciavam um saber fragmentado, parcelado, que aceitava as ideologias que o revestiam<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> A análise de Lefebvre (1968) é confirmada por Sainvoisin, para quem a eclosão de *Maió de 68* só ganha inteligibilidade se considerarmos que o levante estudantil foi precedido, em cerca de três anos, pela luta da União Nacional dos Estudantes Franceses (UNEF) contra a Reforma Universitária do General De Gaulle, conhecida como Plano Fouchet que, além de prever a retirada de direitos adquiridos como bolsas e alojamentos, ambicionava excluir do ensino universitário cerca de 2/3 dos estudantes para transferi-los quer seja para a produção direta quer seja para Institutos Universitários de Tecnologia (Cf. LEFEBVRE, 1968: 43). Também em sua crítica à compreensão limitada que o Partido Comunista Francês teve do significado de *Maió de 68*, Garaudy (1985) chama a atenção para a estreita relação entre o levante estudantil desencadeado em maio daquele ano e a luta dos estudantes contra a Reforma Fouchet, cuja aplicação “agravou a crise de mercado de trabalho não só para esta ou aquela carreira (como a psicologia ou a sociologia), mas, de um modo mais geral, a interdição da repetição de ano, a eliminação após um fracasso no primeiro grau, [constituíram] barreiras suplementares, sobretudo para os estudantes que [trabalhavam] paralelamente a seus estudos, quando, já antes da reforma, 72% dos estudantes não conseguiam obter sua licenciatura. Mesmo, para aqueles que [transpunham] as barreiras seletivas, não [existia], em muitos casos, garantia de emprego” (GARAUDY, 1985: 34).

Assim sendo, a rebelião juvenil detonada em Nanterre demonstra também como o capitalismo contemporâneo – então, denominado de neocapitalismo por Lefebvre –, tendendo para uma racionalidade planejada, para a hierarquização burocrática e para a valorização crescente da produção de conhecimentos, conduziu duplamente os estudantes e intelectuais à rebelião mundial. Por um lado, ao transformar os jovens universitários em meros vendedores virtuais de uma força de trabalho disponível para uma produção específica que se propõe um mercado particular, forneceu as bases para a solidariedade entre estudantes e operários. Por outro, ao impor um modelo de funcionamento empresarial à Universidade e ao envolvê-la nas contradições do tecido urbano, acabou colocando em risco a sua própria existência - sua condição de *universitas* - ameaçando implodi-la em vários institutos, autônomos e tecnicizados, constituídos de acordo com as necessidades especializadas da divisão do trabalho e do mercado.

Ao tomar o levante estudantil de 68 como expressão de uma crise da Universidade frente as novas contradições produzidas pelo capitalismo contemporâneo, a análise de Lefebvre guarda perfeita sintonia com a caracterização mandeliana do capitalismo tardio enquanto uma época na qual a fusão da ciência, tecnologia e produção alcançam uma escala jamais vista (MANDEL, 1982: 151).

A tendência inerente ao capitalismo tardio de aprisionar a ciência na órbita de suas transações e estimativas de lucro - unificando as atividades intelectuais e produtivas e a inserção do trabalho intelectual na esfera da produção - explicam não só o crescimento espetacular do ensino universitário logo após a Segunda Guerra, mas também a crise da universidade humanista clássica. Tornada anacrônica não só por razões formais, como também sociais globais e diretamente econômicas<sup>54</sup>, esta se vê deslocada frente à nova tarefa que lhe é atribuída pela terceira etapa do capitalismo: “não mais a produção de homens ‘educados’, de discernimento e de

---

<sup>54</sup> Através desta tríplice razão Mandel retrata o grau de complexidade da crise da universidade no capitalismo tardio. Dentre as razões formais, o autor aponta: o número excessivo de estudantes, o subdesenvolvimento da infra-estrutura material, as alterações na formação social dos estudantes, exigindo um gasto social acima da média no setor universitário. Entre as razões sociais globais, indica: as tentativas de evitar o aparecimento de uma intelectualidade desempregada; os esforços para limitar a revolta estudantil e intensificar a ideologização da ciência com vistas à manipulação das massas. Já no que diz respeito às razões diretamente econômicas, acentua: a pressão no sentido de adaptar a estrutura da universidade, a seleção dos estudantes e a escolha de programas escolares para a inovação tecnológica acelerada sob condições capitalistas (MANDEL, 1982: 183). Além disso, tal crise, segundo Mandel, não deixa de fora o Estado burguês em seu esforço de “subordinar a produção da capacidade intelectual às necessidades de valorização do capital por meio de reformas tecnocráticas da educação superior” (Idem, *ibid.*, p. 184).

qualificações – ideal que correspondia às necessidades do capitalismo de livre concorrência – mas a produção de assalariados intelectualmente qualificados para a produção e circulação de mercadorias” (MANDEL, 1982: 183)<sup>55</sup>.

O que o capital em seu terceiro estágio necessita – esclarece Mandel (1982) - não é um grande número de trabalhadores intelectuais altamente qualificados, mas uma quantidade crescente, porém limitada de uma força de trabalho intelectual munida de qualificações específicas e habilitada a desempenhar tarefas específicas no processo de produção e circulação<sup>56</sup> (MANDEL, 1982: 184). Confrontando o potencial libertador da ciência e da tecnologia – isto é, o ponto de vista dos interesses dos assalariados e da grande maioria da população -, o papel que o capitalismo tardio reserva para a educação superior é o de promover ou reproduzir uma ciência fragmentada, subordinada à maximização dos lucros pelos monopólios (Idem, *ibid.*, p.185).

Entretanto, a necessidade generalizada de qualificações mais altas, educação universitária e trabalho intelectual entra inevitavelmente em conflito com o empenho da burguesia e do Estado em subordinar a capacidade intelectual às necessidades da valorização do capital (MANDEL, 1982: 184). Quanto mais a educação superior tende a se tornar uma qualificação para processos específicos de trabalho, mais o trabalho intelectual, transformado numa mercadoria, se proletariza. E quanto mais se proletariza, mais a mercadoria força de trabalho intelectual tende a ter seu preço rebaixado e submetido à lei da oferta e da procura. Quanto maior a proletarização do trabalho intelectual, maior o aprofundamento da divisão social no âmbito das ciências (acompanhada do excesso crescente de especialidades e da “idiotia dos

---

<sup>55</sup> Ribeiro (In HOLZMANN & PADRÓS, 2003: 23), tomando a crise do sistema universitário como um dos elementos fundamentais para a eclosão da revolta estudantil em todo o planeta, acrescenta que o ensino universitário nos anos 60 se tornou o ponto visível das contradições do capitalismo e um campo de disputas entre os grupos que participavam nos pólos dessas contradições. Este processo se tornou explosivo em 1968, quando o sistema universitário sob a pressão do desenvolvimento acelerado do conhecimento tinha que passar por uma reforma que se apresentava a partir de dois pontos de vistas: o da democratização da sociedade e o das necessidades empresarias que, atingido um novo patamar, exigiam um novo modelo de Universidade. De acordo com este novo modelo, a Universidade deveria ser mais técnica e menos humana, isto é, deveria voltar-se para a formação de uma mão-de-obra especializada para o mercado de trabalho e para a aplicação da inovação tecnológica. Um ponto de vista, portanto, radicalmente antagônico àquilo que reivindicavam os estudantes: uma Universidade emancipadora voltada para o desenvolvimento das potencialidades humanas e em busca de soluções para os problemas sociais.

<sup>56</sup> Mandel esclarece que a demanda ampliada do trabalho intelectualmente qualificado no capitalismo tardio é dupla: diz respeito a uma demanda pela integração do trabalho intelectual tanto no processo de produção quanto nas instituições superestruturais e na administração da força de trabalho, como resultado da necessidade de garantir um controle sistemático sobre todos os aspectos do processo de produção e reprodução (MANDEL, 1982: 186).

peritos”) e tanto maior o aprisionamento da educação às condições de valorização do capital. Quanto mais fragmentado se torna o trabalho e a qualificação intelectual, tanto maior será a absorção da educação universitária alienante pelo trabalho intelectual alienado, subordinado ao capital no âmbito do processo total de produção do capitalismo tardio. Para Mandel, esta é “*a base sócio-econômica subjacente da difusão da revolta estudantil no capitalismo tardio*, e a prova de sua tendência objetivamente anticapitalista” (MANDEL, 1982: 185).

Além disso, ao caracterizar *Maio de 68*, essencialmente, como uma luta contra alienação, Lefebvre (1968: 111) aponta como um dos determinantes da rebelião estudantil aquilo que Mandel (1982) qualificou como o calcanhar de Aquiles do capitalismo tardio: a contradição entre as tendências objetivas à socialização e maior qualificação do trabalho e o poder central hierárquico do processo produtivo, existente mesmo nos períodos econômicos mais prósperos e do consumo de massa mais intenso.

É como uma “recusa global das alienações” que o levante estudantil rejeita a divisão social e técnica do trabalho e a ideologia da passividade consumista. É também nesta direção que a rebelião dos estudantes torna a autogestão uma das suas principais bandeiras. A autogestão, que não exclui a importância da luta de classes, coloca no centro a questão da democracia, como expressão do crescimento da revolta contra uma sociedade que esmaga a criatividade, e do anseio por uma participação ativa tanto na produção quanto no todo da vida social (LEFEBVRE, 1968: 153)<sup>57</sup>.

Mandel (1982: 407) demonstrou que a elevação do nível de educação e da qualificação média do produtor típico, tornando intolerável para a massa assalariada a subordinação técnica e organizativa do trabalho ao capital, tende a deslocar a

---

<sup>57</sup> Não nos parece que Lefebvre (1968) tenha supervalorizado o tema da autogestão. O autor tinha consciência de que desprovida de um projeto social a autogestão reivindicada pelos estudantes corria o risco não só de se tornar uma palavra de ordem vazia, mas também de se converter nas superestruturas que conformam o domínio do capital. O que deve ser destacado aqui é o quanto a análise de Lefebvre sobre os determinantes da irrupção do levante estudantil é condizente com uma avaliação do aprofundamento dos antagonismos do modo de produção capitalista produzido pela terceira revolução tecnológica. Mandel demonstra que se por um lado, o grau de desenvolvimento das forças produtivas alcançado na fase tardia do capital possibilita a abundância social e o autodesenvolvimento criativo do indivíduo social, por outro, a manutenção das relações sociais assentadas sobre a propriedade privada dos meios de produção é fonte crescente do sentimento de fadiga, ansiedade e frustração. O aprofundamento desta contradição no terceiro estágio do capitalismo tende a tornar intoleráveis os efeitos indesejáveis de uma sociedade obcecada pela produção intensa de artigos inferiores e imersa num estado de insegurança generalizada, na solidão

crescente ênfase da luta de classes na questão da divisão dos valores novos criados pelo trabalho entre salários e mais-valia para a questão do direito ao controle das máquinas e da força de trabalho. Além da elevação da qualificação do trabalho e do horizonte cultural da classe operária, tal deslocamento é fruto também do aprofundamento do antagonismo entre a socialização do trabalho e a sua apropriação privada na fase tardia do capital, isto é, do “abismo entre a abundância potencial, por um lado, e a alienação e reificação efetivas, por outro” (Idem, *ibid.*, p. 408).

Todavia, *Maio de 68* não portou apenas as ambições da ultrapassagem da profunda mercantilização e reificação da ordem social burguesa tardia, abordadas por Marcuse e Lefebvre. Houve também no interior do levante estudantil, como aponta Hobsbawm (1998), germes de uma cultura individualista e hedonista plenamente condizentes com a lógica do capitalismo tardio.

A análise de Hobsbawm (1998: 314 a 336) sobre os impactos na cultura da “Época de Ouro” do desenvolvimento econômico capitalista do século XX – o padrão de crescimento das economias centrais ocorrido entre 1945 e a primeira metade dos anos 70 correspondente à onda longa com tonalidade expansiva do desenvolvimento do capitalismo tardio investigada por Mandel - permite evidenciar de que modo o levante estudantil de 68 se insere numa inteira “Revolução cultural” que, no final dos anos 60 e princípio dos 70, se refrata na estrutura e padrões de relações entre sexos e gerações.

De acordo com Hobsbawm (1998), a generalização da industrialização na “Época de Ouro” conduziu não só à morte do campesinato, mas também ao ingresso das mulheres no mercado de trabalho, à crise da família nuclear burguesa, ao declínio da moral vitoriana, representada numa rotunda liberalização dos costumes, e a um crescimento exponencial do ensino superior. Foi neste contexto que a juventude, concentrada aos milhões nos *campi* ou cidades universitárias a partir dos anos 60<sup>58</sup>, se constituiu como um fator novo na cultura e na política.

---

cada vez maior da vida social, na compulsão pelo sucesso, na deterioração do transporte de massa, na decadência das moradias e no estrangulamento das grandes cidades (MANDEL, 1982: 408).

<sup>58</sup> Sobre o crescimento do número de universitários na França, em 1968, Kurlansky (2005) aponta: "Em 1958, havia cerca de 175 mil universitários na França e, em 1968, 530 mil – o dobro de estudantes que tinha a Grã-Bretanha [...] As universidades estavam terrivelmente superlotadas com 160 mil estudantes apenas no sistema da Universidade de Paris, e foi por isso que, quando começaram as manifestações, as causas estudantis puderam atrair um número tão grande de participantes. Somados a essas fileiras, estavam os estudantes de escolas secundárias que freqüentavam os liceus preparatórios para a universidade e que tinham as mesmas questões que os

Os jovens dos anos 60 não foram tão somente responsáveis por uma rebelião que a partir de *Maio de 68* em Paris se alastrava desde os EUA até a Polônia; foram também, para Hobsbawm (1998), a matriz de uma revolução nos modos e costumes, nos meios de gozar o lazer e as artes que constituíram a atmosfera típica da vida burguesa das últimas décadas do século XX.

Dois traços – segundo o referido autor - marcam esta “Revolução cultural”. O primeiro diz respeito à informalidade, expressa num estilo de vida e de moda que tem por modelo a música, a vestimenta e a linguagem das “classes baixas urbanas” (HOBSBAWM, 1998: 324). Uma espécie de “guinada para o popular” que – comparecendo na moda do rock, do *blue jeans* e no uso ocasional de palavras por rapazes respeitáveis e, inclusive, por moças –, segundo o referido autor (Idem, *ibid.*, p. 325), contribuiu não somente para aproximar os estudantes de classe média da ideologia revolucionária, como também forneceu um meio para a juventude descartar as regras e os valores da geração dos seus pais que não lhes pareciam mais relevantes:

A inclinação dos estudantes dos anos 60 para o radicalismo de esquerda não se deve, segundo Hobsbawm (1998), a uma propensão natural da juventude para a rebeldia ou as paixões revolucionárias, ainda que isto possa ser levado em conta. A radicalização dos estudantes, no último quartel do século XX, fora, além do choque entre um ingresso massivo de jovens no ensino superior e a limitada capacidade física, organizacional e intelectual das universidades para absorvê-los, igualmente

---

estudantes universitários para colocar” (KURLANKY, 2005: 288). Crescimento que nesta época afeta também o México: “Em 1968, a Cidade do México era uma das cidades de crescimento mais rápido do mundo [...] E com uma classe média crescente, o México tinha mais estudantes do que jamais tivera, muitos dos quais apinhados na Universidade Nacional Autônoma do México, UNAM, e no Instituto Politécnico Nacional, em vastos e espalhados novos *campis*, nas partes mais novas de uma capital que engolia muitos quilômetros de área nova a cada ano” (Idem, *ibid.*, p. 430 e 431). Dados semelhantes são apontados por Hobsbawm: “Antes da Segunda Guerra, mesmo a Alemanha, França e Grã-Bretanha, três dos maiores países, mais desenvolvidos e instruídos, com uma população total de 150 milhões, não tinham juntos mais que aproximadamente 150 mil universitários, um décimo de 1% de suas populações somadas. Contudo, no fim da década de 1980 os estudantes eram contados aos milhões na França, República Federal da Alemanha, Itália, Espanha e URSS (para citar apenas países europeus), isso sem falar no Brasil, Índia, México, Filipinas e, claro, EUA, que tinham sido pioneiros na educação universitária em massa” (HOBSBAWM, 1989: 290). Crescimento que se processa – segundo o autor - entre os anos de: “1960 e 1980, [se levarmos em conta] a Europa bem escolarizada, [onde] o número de estudantes triplicou ou quadruplicou no país mais típico, exceto onde se multiplicou por quatro ou cinco, como na Alemanha Federal, Irlanda e Grécia; por cinco a sete, como na Finlândia, Islândia, Suécia e Itália; e por sete a nove, como na Espanha e Noruega” (Idem, *ibid.*, p. 290). O leitor pode cf. também o quadro em Mandel (1982: 183) que aponta o aumento espetacular da educação superior num curto período de quinze anos, entre os anos de 1950 e 1965, nos EUA (40%), seguido por um crescimento significativo na França (17%), no Japão e na Grã-Bretanha (12%), na Itália (11%) e Alemanha Ocidental (9%).

fruto de um “abismo de gerações” entre esses filhos do Pós-Segunda Guerra e seus pais (HOBBSAWM, 1998: 322). Incapazes de lembrar e comparar os anos desastrosos do entre guerras com as melhorias impressionantes que o mundo do pós-45 propiciou, os jovens dos anos 60 eram mais exigentes e capazes de atitudes mais críticas do que seus pais.

Diferentemente do ocorrido nas lutas dos trabalhadores na época do imperialismo clássico, a explosão da agitação estudantil não fora impulsionada pela tensão entre o presente e o passado, mas pela tensão entre o real e o possível - tendência apontada por Mandel (1982: 408) como uma das principais características da luta política no capitalismo tardio. Contudo, para Hobsbawm, esta diferença geracional não facilitou apenas a inclinação da juventude para as causas da esquerda; ela também continha uma tendência a acentuar o individualismo e o hedonismo, próprios de uma sociedade indutora ao consumo de massa.

Outro traço da “Revolução cultural” foi sua antinomia. Hobsbawm (1998: 325 e 327) demonstra como a cultura jovem dos anos 60, operando uma subversão da noção tradicional da política, transpôs para esta esfera, pública por excelência, a afirmação de desejos e sentimentos privados. Muitos slogans do levante estudantil de 68, bem como do feminismo do final dos anos 60 e princípio dos 70 – tais como, “O pessoal é político” ou “Quando penso em revolução quero fazer amor” – expressam esta reorientação hedonista e subjetivista da política. Além disso, o autor aponta que a rebeldia contra as regras, as convenções e contra o proibido através do sexo, das drogas e de uma subcultura homossexual, teve para a geração dos anos 60 o propósito de unir liberação pessoal com liberação social.

O fenômeno da antinomia de 68 indicado pelo historiador marxista é muito similar ao que Marcuse (1969) denominou de rebelião ético-sexual, contudo sua avaliação é radicalmente distinta da marcuseana. Para Hobsbawm, a fusão entre a liberação pessoal e a liberação social não tiveram um significado progressista no contexto das lutas de classes do final do século XX. Ela correspondeu a uma rejeição da ordenação histórica e já estabelecida das relações humanas em sociedade, feita, porém, não em nome de outro padrão de ordenação societária, mas sim da ilimitada autonomia do desejo humano, perfeitamente compatível com a indução consumista inerente a terceira revolução tecnológica – ou, nos termos de Lefebvre (1991), compatível com a “sociedade burocrática de consumo dirigido”.

Na mesma direção que Hobsbawm (1998), Ferry & Renaut (1988) sustentam que *Maio de 68* pode ser lido como a apologia do indivíduo. Seu *leitmotiv* – expresso por meio da defesa do sujeito contra o sistema ou da recusa da integração do homem - estaria “mais ligado ao individualismo contemporâneo do que à tradição do humanismo” (FERRY & RENAUT, 1988:17). Neste sentido, o lema humanista que emerge do levante estudantil do final dos anos 60 manteria uma relação de afinidade, não tão direta e imediata, com o anti-humanismo dos filósofos franceses dos anos 60 - Althusser, Derrida, Lacan, Bourdieu, Deleuze e Foucault - denominados pelos autores de os “*sixties*”.

Percebidos como sintomas de uma época, produtos de um mesmo fenômeno cultural<sup>59</sup>, ambos, aparentemente antitéticos, convergiriam para aquilo que, nos anos 80, se tornaria consensual: a redescoberta das “virtudes da subjetividade”, da “moral dos direitos humanos” e da “autonomia do indivíduo face ao Estado” (FERRY & RENAUT, 1988: 15). Segundo os autores, o elo que uniria, por um lado, o humanismo reivindicado nos protestos juvenis de 68 e reafirmado nos anos 80 e, por outro, o anti-humanismo professado pelos “*sixties*” é o individualismo.

Todavia é fundamental levar em conta que esta face de *Maio de 1968* – o do triunfo do indivíduo sobre a sociedade -, apontado tanto por Hobsbawm (1998) quanto por Ferry & Renaut, (1988), não foi a única que o levante estudantil possuía e que esta só pôde emergir no final do século XX como resultado do fracasso dos intentos revolucionários das lutas de 1968-76 em propiciar a reforma do *socialismo real* na direção da superação do stalinismo<sup>60</sup>.

Ao desconsiderar este fato, tanto Ferry & Renaut quanto Hobsbawm, acabam por tomar como causa o que de fato é, antes, efeito, consequência. Ao que parece,

---

<sup>59</sup> Ferry & Renaut (1988) contudo, não esclarecem os determinantes sociais econômicos e políticos deste fenômeno cultural. Sobretudo, falta-lhes um quadro analítico das lutas de classes neste período, cujos elementos fundamentais dizem respeito ao protagonismo da burguesia e da classe trabalhadora num período da onda longa recessiva do capital, o que deveria remeter os autores a tratar, por um lado, o significado da crise internacional do capital deflagrada no início dos anos 70 e, por outro, a crise do *socialismo real* e da social-democracia na Europa Ocidental. Isto, sem sombra de dúvida, necessariamente, exigiria que os autores superassem a estreiteza da matriz teórica em que se ancoraram.

<sup>60</sup> Os diversos artigos que compõem a publicação organizada por Holzmann & Padrós (2003) são bastante elucidativos quanto a esta questão. Ribeiro & Marques (In HOLZMANN & PADRÓS, 2003), caracterizando 1968 como “um processo revolucionário bloqueado”, acentuam que *Maio de 68* foi ao mesmo tempo a aspiração da ruptura radical com a ordem social burguesa quanto o mote do individualismo e que o sucesso deste segundo elemento (do individualismo narcísico-liberal) não deve obscurecer a caráter revolucionário que o levante estudantil possuía em sua eclosão. Também Padrós (In HOLZMANN & PADRÓS, 2003) sustenta que 1968 foi a contestação pela TRANSGRESSÃO e, em outros momento, foi a contestação pela REVOLUÇÃO.

os autores negligenciam o que Lefebvre (1968) apontou: que *Maió de 68* surgiu, em grande parte, como reação ao distanciamento das organizações/entidades de esquerda das forças vivas de contestação ao *status quó* que, nos anos 60, denunciavam a vida alienada, estratificada, e sem criatividade imposta pelo capitalismo monopolista. Portanto, o individualismo não foi propriamente o *leitmotiv* de 68. Ele foi o resultado do malogro do levante encabeçado pelos estudantes, melhor dizendo, da incapacidade da esquerda socialista revolucionária em suplantar o stalinismo.

O levante estudantil de 1968, como aponta Lefebvre (1968), não foi apenas contestação à sociedade industrial tecnocrata e à sua correlata política de manipulação de gostos e opiniões, mas também às formas de enfrentamento e reações, por parte do trabalho, contra o domínio do capital. Os estudantes de várias cidades do mundo se rebelaram também contra a burocratização, o caráter pouco democrático e a cisão entre as lutas políticas e econômicas dos organismos tanto social-democratas quanto comunistas.

Sua tese é muito clara: *Maió de 68* nasce de “um ‘vazio’, um ‘buraco’ da sociedade”, quando a esquerda, já integrada ao sistema, não podia ou não queria fazer a revolução (LEFEBVRE, 1968: 122). Tal “vazio” se deve a ausência na França, no ano de 68, de uma dualidade de poderes. As duas forças, a burguesia e a classe operária, na medida em que se situavam no mesmo terreno da legalidade, do Estado existente e do jogo parlamentar, formavam um só poder (Idem, *ibid.*, p. 119)<sup>61</sup>.

Portanto, é nos limites da estratégia defensiva de esquerda, no “atraso da revolução em relação a si mesma”, que Lefebvre situa a irrupção do levante estudantil - um dos elementos que, segundo Mészáros (2002) foi decisivo na deflagração da *crise estrutural do capital* no último quartel do século XX, já que a

---

<sup>61</sup> É justamente aqui que a análise de *Maió de 68*, realizada no “calor da hora”, por Lefebvre (1968) se mostra extraordinária. Nela, o autor expõe uma hipótese extremamente fecunda acerca das origens do levante: a de que *Maió de 68* surgiu de um “vazio” ou um “buraco” construído, por um lado, pela reação à ideologia manipulatória e consumista própria do capitalismo monopolista e, por outro, como resposta à luta defensiva de uma esquerda que, integrada ao sistema, perdia toda sua potencialidade revolucionária (Cf. notas 50 e 63). É neste vazio que Lefebvre situa as possibilidades e limites do movimento e, embora a sua avaliação, naquele momento, tenha sido otimista quanto ao desfecho final, é possível dizer que ele já apontava os riscos do levante redundar não só na maior derrota da classe operária, mas também na restauração das superestruturas que sustentam o domínio do capital. O que Lefebvre não podia antecipar naquele momento é que o *reajornamento* da superestrutura do capitalismo tardio no pós-68 viria a se expressar, prioritariamente, por meio da ideologia pós-moderna.

crise global do capital inclui também a crise das estratégias defensivas a que as forças de esquerda do período (tanto a social-democracia quanto o socialismo soviético) estavam sujeitas na sua confrontação com o sistema sociometabólico dominante.<sup>62</sup>

Lefebvre tinha esperanças que a contestação estudantil pudesse alterar as estratégias defensivas das organizações de esquerda. E, não nos parece que seu otimismo tenha sido ilusório. O autor foi suficientemente lúcido quanto aos limites de *Maio de 68*. Ele sabia que, desprovida do poder institucional, a espontaneidade estudantil não traria qualquer mudança. Sem mediações e sem instituições, *Maio de 68* não poderia ultrapassar a fase da negação que marcou seu nascimento (LEFEBVRE, 1968: 125).

O fracasso de *Maio de 68*, ou seja, seu completo desaparecimento no mesmo ano em que surgiu, assim como os insucessos das experiências contestatórias e pré-revolucionárias que irromperam entre os anos de 1968-76 – da reforma do socialismo soviético, da Revolução Cultural chinesa, das lutas pela libertação do Terceiro Mundo – confirmaram o prognóstico feito pelo autor, isto é, produziram “uma situação [histórica] revolucionária sem revolução” (LEFEBVRE: 1968: 121).

Esta fragorosa derrota da classe trabalhadora, aprofundada com o fim do *socialismo real* nos anos 90, contribuiu para que a plena modernização do capital emergisse, mesmo para os intelectuais mais brilhantes e progressistas, como o esgotamento da modernidade *tout court*.

Por fim, há um elemento em Lefebvre que ajuda a entender porque o levante de 68 aparece, na seqüência de seu ocaso, como o “arauto cultural do discurso pós-moderno” (HARVEY, 1996). Se o nascimento e o significado de *Maio de 68* não negam a centralidade da luta de classes e a necessidade/possibilidade de uma ofensiva socialista radical contra a ordem do capital, porque seu suposto herdeiro direto, o discurso pós-moderno, sustenta justamente o contrário de tudo isto?

Para os estudantes, o levante de 68 não foi somente um combate contra determinado saber - um saber fragmentário, tecnicista, impregnado por uma racionalidade formal (positivista) que extirpava de seu âmbito de preocupações, pseudo-objetivas, tudo aquilo que diz respeito à vida cotidiana. Foi também a luta

---

<sup>62</sup> Mesmo tendo caracterizado exageradamente as experiências do *socialismo real* como uma forma pós-capitalista do capital, Mészáros (2002) tem razão quando avalia que tanto a social-democracia

pela liberdade da palavra que fez emergir discursos até então reprimidos ou escondidos, perguntas sem respostas, saberes derrisórios e audaciosos e que, sobretudo, colocou em questão a hierarquização dos detentores do saber e do próprio saber (LEFEBVRE, 1968: 143 a 144 e 158).

É legítimo supor que a incapacidade da esquerda socialista em entender a importância das questões postas por *Maio de 68* para o avanço da luta revolucionária<sup>63</sup>, acabou por fortalecer esta tendência mais irracional e destrutiva que constituía também o *leitmotiv* do movimento (Cf., ainda, a nota 60). E foi neste “vazio” que a esquerda socialista não soube preencher que o saber-poder transgressivo e fronteiro de Foucault, um pensador *proto* pós-moderno, ganhou notoriedade. Portanto a cultura pós-moderna não é como, geralmente, se supõe um produto “natural” ou o único possível do levante de 68.

Não há como duvidar que a dominante cultural contemporânea é produto direto da ausência, desde o fracasso das promessas revolucionárias de 68, “de qualquer movimento social visível que se apresente como uma ameaça à ordem do capital” (NETTO, 2004a: 160). As argumentações que propalam o pós-moderno, como reação celebratória ou contestatória às patologias da modernidade tardia, não passam de uma ideologia. E enquanto ideologia, expressam apenas o reflexo epidérmico das manifestações cotidianas dos limites absolutos do sistema

---

quanto à alternativa soviética, ao seguirem a linha de menor resistência, fracassaram no intento de controlar e superar o sistema sociometabólico do capital.

<sup>63</sup> Garaudy (1985) demonstra como o PCF, que era na época a maior força da esquerda na França, não soube entender o significado verdadeiro e profundo do *Maio de 68*. Segundo o autor, desde a irrupção do levante, uma compreensão limitada do fenômeno criou um mal-entendido duradouro entre o movimento estudantil e o Partido. Tal visão, expressa num artigo de Georges Murchais, publicado em *L'Humanité*, conduziu o Partido ao equívoco de ver o *Maio de 68* como um movimento pseudo-revolucionário de filhos da alta burguesia, encabeçado pela extrema esquerda. O problema, segundo Garaudy, foi que o PCF não vinculou de maneira suficiente “a justa e necessária denúncia do esquerdismo e suas graves faltas a *uma análise profunda do movimento*” que permitisse não somente destacar “o que ele tinha de fundamentalmente positivo”, mas também estabelecer a distinção entre os propósitos dos dirigentes esquerdistas e a da massa de estudantes que aspirava a uma profunda mudança da realidade social (GARAUDY, 1985: 23). O resultado deste enfoque limitado foi que o Partido deixou de disputar a direção do movimento com o esquerdismo e perdeu a oportunidade de articular a luta dos estudantes com a luta dos trabalhadores (Idem, *ibid.*, p. 24 e 39). Pois se “em maio-junho de 1968 talvez não existissem – nem objetiva nem subjetivamente – as condições propícias para levar a termo uma revolução [...] era possível [...] provocar um avanço na união dos trabalhadores e intelectuais, estabelecer uma ligação profunda não apenas entre a juventude estudantil e o movimento revolucionário adulto, mas entre a classe operária e o conjunto da juventude” (Idem, *ibid.*, p. 13).

metabólico do capitalismo, encobrindo as suas causas reais e o quanto se torna imperiosa, na *crise estrutural do capital*, a ofensiva socialista<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Para Mészáros (2002) a passagem da linha defensiva para a ofensiva socialista exige a constituição de um movimento de massas radical capaz de articular as lutas sociais e eliminar a separação, introduzida pelo capital, entre a ação econômica e a ação política-parlamentar.

**CAPÍTULO II**

**O HORIZONTE TEÓRICO-POLÍTICO DO  
PÓS-MODERNISMO**

Este capítulo visa contestar alguns pressupostos pós-modernos acerca das ciências sociais e humanas, evidenciando seu simplismo e mecanicismo. Pretende também demonstrar que muitos dos dilemas postos pelo pós-modernismo à produção teórica rigorosamente científica relativa ao campo da vida social podem ser resolvidos com o recurso à ontologia lukacsiana.

Em oposição as elaborações teóricas da modernidade, concebidas como excessivamente deterministas, evolucionistas e totalitárias, o discurso pós-moderno apresenta-se como um pensamento libertário, inovador, plural e democrático. Porém, uma análise mais atenta das suas proposições revelam que o pós-modernismo, a despeito de sua intencionalidade, não escapa do simplismo, dualismo e dogmatismo que atribui à produção científica moderna.

Espécie de novo idealismo que contaminou parte da esquerda (MCNALLY: 1999), o pós-modernismo é um pensamento antiontológico. (NETTO: 2004a). Mesmo na sua vertente de oposição, a cultura pós-moderna interessa-se mais pela linguagem – uma linguagem auto-referente, concebida como uma esfera onipresente que envolve tudo - do que pela objetividade do real. Presos neste idealismo lingüístico, os pós-modernos crêem, honestamente, que “tudo é discurso” e que o “discurso é tudo” (MACNALLY, 1999: 33).

Grande parte de suas antinomias se deve justamente a sua rejeição ontológica. Na verdade, aliada à anticientificidade, a antiontologia pós-moderna substitui a objetividade neutra das ciências naturais por uma subjetividade singular dilatada. Assim, a cultura pós-moderna, mesmo nos seus segmentos de esquerda, se revela como um positivismo de sinal trocado.

No plano político, o pós-modernismo também ambiciona oferecer uma alternativa emancipatória mais radical e condizente com a atualidade que a proposição revolucionária marxista, no entanto, mais rebelde que revolucionária e mais utópica que realista, tal perspectiva nem de longe se mostra como uma via efetivamente viável a superação da ordem vigente.

Na contra-corrente do predomínio pós-moderno encontramos a obra madura de Lukács que resgata o projeto humanista revolucionário de Marx raramente incorporado por aqueles que se proclamaram herdeiros de seu legado<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Na história do pensamento marxista a dimensão humanista e revolucionária da obra marxiana foi tomada mais como problema do que solução. O marxismo-leninismo e o anti-humanismo althusseriano recusaram - quer negando a presença da filosofia no marxismo, quer negando a

Desde os anos 30, Lukács pensa a teoria marxiana como uma ontologia. Foi esta impostação ontológica que ancorou o combate que o filósofo travou contra o dogmatismo do marxismo oficial da era stalinista e contra as tendências irracionistas dominantes na filosofia ocidental desde a Segunda Guerra.

Derivado do verbo *onto* que significa ser, a palavra ontologia corresponde ao estudo ou conhecimento do ser ou das coisas como realmente são. Portanto, a ontologia é a teoria do ser, isto é, diz respeito ao primado da objetividade do ser em relação a sua representação.

Por privilegiar a objetividade do ser, a perspectiva ontológica de Lukács nos permite superar os equívocos oriundos da predominância epistemológica pós-moderna. Nele encontramos uma via de análise bem mais rica e mais complexa que a oferecida pelo campo pós-moderno.

## 2.1 - PÓS-MODERNISMO OU POSITIVISMO AO AVESSE

Boaventura de Sousa Santos, defensor aberto da pós-modernidade, é um dos pensadores mais importantes da atualidade. Internacionalmente conhecido, Santos (1989, 1997, 2001, 2004, 2005a, 2005b e 2005c) é não só um intelectual de produção intensa, mas também é, inegavelmente, um pensador engajado nas lutas do campo democrático e progressista. Nossa análise crítica do pós-modernismo privilegia, portanto, a proposição teórico-política de um intelectual de esquerda abertamente pós-moderno.

Ao contrário dos adeptos do pós-modernismo que não se põem a preocupação com um projeto societário distinto do capital, denominados de pós-modernos de celebração, Santos busca situar sua produção num pós-modernismo de contestação ou inquietação. É neste quadro que o autor se põe uma dupla tarefa: a constituição de uma nova epistemologia, pós-moderna que, superando os limites do paradigma da ciência moderna, possa construir uma nova sociabilidade, para além da modernidade.

É ai, na dupla proposição deste importante sociólogo lusitano, que podemos localizar o duplo paradoxo da cultura pós-moderna: enquanto "teoria crítica" o

---

importância da filosofia em geral - uma das características centrais da reflexão ético-filosófica: a presença de valores na apreensão teórica da realidade. Dessa maneira, ambos contribuíram para

pensamento pós-moderno reforça os limites das proposições teóricas conservadoras da modernidade (dentre eles, a indistinção entre natureza e sociedade); enquanto proposição política o pós-modernismo não leva a superação da sociedade burguesa, mas a conformação a ela.

Tendo por preocupação a passagem do paradigma científico moderno para o pós-moderno, Santos (2001) busca oferecer possibilidades para constituição de uma teoria crítica que supere os limites da elaboração teórica-crítica moderna que pressupõe apenas uma forma de conhecimento (conhecimento total como condição de abarcar a totalidade social), um único princípio de transformação e um agente coletivo único.

Independente de sua perspectiva política de contestação à ordem social, Santos, como a totalidade dos pensadores pós-modernos, rejeita a tradição progressista do Iluminismo. Assim sendo, do mesmo modo que os pós-modernos de celebração, o autor põe em cheque a objetividade e a atitude racional da ciência preferindo encará-la como nada mais do que uma narração, construto social ou discurso.

Santos acusa, ainda, a ciência moderna de ser um conhecimento discriminatório que nega a validade de outras formas de conhecimento. Identifica o conhecimento científico com um saber mecanicista e determinista. Condena os conceitos de lei e causalidade que - além de sugerirem a idéia de um mundo estável e eterno, um mundo máquina, inexistente - levam o saber científico a simplificação arbitrária da realidade.

O problema é que como os demais pós-modernos, Santos repete ou reforça os equívocos e os traços conservadores que marcaram proposições teóricas modernas sobre a vida social. Como veremos, em termos gerais, tal afirmação se evidencia se considerarmos que o conhecimento pós-moderno, a despeito de se apresentar como plural, libertário, democrático e complexo, é tão ou mais arbitrário, simplificador e totalitário que muitas perspectivas há muito existentes na teoria social moderna.

Uma destas simplificações aparece de forma clara na afirmação da ciência como um juízo de valor. Aqui podemos reunir a afirmação que Santos faz acerca do

caráter retórico da ciência pós-moderna, bem como sua crítica a distinção entre o sujeito e o objeto estabelecida pela ciência moderna.

Para o autor, a separação entre sujeito e objeto, base da sociologia dürkheimiana, "foi crucial para consolidar uma concepção de conhecimento instrumental e regulatória" (SANTOS, 2001: 83). Por isso a proposição pós-moderna de construir um conhecimento emancipador que supere a "desumanização do objeto" deve afirmar o objeto como "a continuação do sujeito por outros meios". O conhecimento emancipatório pós-moderno "não descobre, cria". Ele, ao contrário do conhecimento moderno que esconde seus preconceitos numa pretensa objetividade, assume abertamente os pressupostos metafísicos, as crenças, os juízos de valor como parte integrante da sua explicação científica.

Santos argumenta, ainda, que se a ciência é juízo de valor, então, todas as ciências, inclusive as ciências naturais, devem ser "concebidas como ciências sociais" (SANTOS, 2001: 85). A superação da dualidade sujeito-objeto pelo paradigma pós-moderno emergente também exige a ultrapassagem da separação entre a natureza e a cultura, o artificial e o natural. Aqui, o autor saca de toda sorte de estudos que tem atribuído a matéria inerte e ao não humano propriedades e comportamentos (como historicidade, liberdade, consciência, etc.) antes considerados próprios dos seres humanos e das relações sociais.

Assim, estão dadas todas condições para afirmar o conhecimento pós-moderno como um conhecimento retórico. Para esta forma de conhecimento a verdade pretendida não aspira retratar qualquer objetividade; a verdade é o "resultado sempre provisório de uma negociação de sentido" (SANTOS, 2001: 96).

O curioso é como o pós-modernismo - forma de conhecimento que se auto-representa como anti-simplista, anticausalista e antideterminista - pode reduzir toda produção científica a um único determinante: a subjetividade. Para Santos, os valores, os preconceitos determinam cada assertiva da ciência<sup>66</sup>. Assim, as idéias evolucionistas de Darwin são interpretadas não apenas em sintonia com as perspectivas sociais de seu tempo histórico, elas demonstram como temas sociais e políticos relativos à questão da raça, do sexo, da família, da classe, etc. foram inscritos no corpo da natureza desde o século XVIII.

---

<sup>66</sup> Assim, Santos (2001: 85) afirma que "a ciência moderna, além de moderna, é também ocidental, capitalista e sexista".

Ao que parece a cultura pós-moderna funciona como um positivismo ao avesso<sup>67</sup>. Se, para a teoria social positivista, a busca da objetividade científica conduz a negação dos valores na produção do conhecimento, no campo pós-moderno, a afirmação da interferência dos valores na constituição do saber leva a negação da objetividade do real.

O pós-modernismo, mesmo o de contestação, se apresenta como uma dilatação da subjetividade singular. Tudo é produto dos gostos, opções por valores e sentimentos do indivíduo. Não há objetividade possível num mundo inflado de subjetividades individuais<sup>68</sup>. Neste mundo composto de subjetividades, que não têm os pés no chão da vida real<sup>69</sup>, não há nada fora das convicções pessoais que possa provar a veracidade e a validade dos argumentos em disputa, não há critérios concretos e universais que possam definir quais valores são desejáveis e úteis à humanidade e quais não são<sup>70</sup>.

O limite da cultura pós-moderna não reside no fato de questionar a pretensa neutralidade científica proposta pelo positivismo. A questão é que o discurso pós-moderno, ao denunciar como os valores podem condicionar a produção científica, não propõe um método que possa representar o real de maneira mais objetiva e menos ilusória. Ao contrário o pós-modernismo afirma que só podemos ter acesso ao retórico, ao virtual e que é pura quimera crer em algo diferente disto.

---

<sup>67</sup> A afirmação de Santos parece confirmar nossa suspeita. Ele indica que tanto no positivismo quanto na ciência pós-moderna há uma identidade entre sociedade e natureza. Porém, se no primeiro tal identificação se dá numa perspectiva de naturalização da vida social, no segundo assistimos uma identidade regida predominantemente pela pan-humanização da natureza: "É como se a máxima de Dürkheim se tivesse invertido e em vez de serem fenômenos sociais a ser estudados como se fossem naturais, serem os fenômenos naturais a ser estudados como se fossem sociais" (SANTOS, 2001: 91 e 92).

<sup>68</sup> Tal assertiva se inspira diretamente nas críticas de Habermas (2000) aos pós-modernos. Ao analisar a obra de Michel Foucault como uma antecipação do pensamento pós-moderno, o autor demonstra como o filósofo francês, tal qual um "positivista feliz", substitui o objetivismo irremediável das ciências humanas por um subjetivismo irremediável (Cf. seção 4.1 desta tese).

<sup>69</sup> O descolamento da vida real promovido pelo pós-modernismo pode ser exemplificado no artigo em que Braudrillard, figura de grande relevo na cena pós-moderna, declarou que a Guerra do Golfo nunca existiu, já que existia unicamente como ficção dos meios de comunicação de massas, como retórica dos jogos de guerra. Cf. Norris (1997).

<sup>70</sup> Ao afirmar que suas teses são pura retórica, Santos revela que não há como convencer o leitor de que seus argumentos sejam verdadeiros: "De facto, a pergunta sobre a existência e a natureza de uma transição paradigmática é, em si, uma pergunta retórica. Será que os indícios da crise da ciência moderna, por mim apontados, permitirão concluir que se está perante uma transição paradigmática que levará a um novo paradigma científico? O 'conteúdo da verdade' tanto da resposta positiva como da resposta negativa a esta pergunta é provavelmente o mesmo. Se eu tiver boas razões para acreditar que a resposta positiva é a mais razoável, não há nenhuma estratégia de verdade que possa convencer-me do contrário" (SANTOS, 2001: 97).

Assim sendo, a proposição pós-moderna (tanto de Santos quanto de Lyotard ou de Vattimo), a despeito de seu caráter inovador e emancipatório, não traz qualquer avanço para a elaboração teórico-crítica acerca da vida social. Ao contrário do que se propõe, o pós-modernismo mantém estreitos laços com o conservadorismo manifesto na teoria social moderna: o positivismo<sup>71</sup>.

Tal como as vertentes científicas que condena, o pensamento pós-moderno é um pensamento preocupado com a problemática do conhecimento, não com as questões ontológicas. Antiontológico por excelência, o pós-modernismo é um pensamento fechado em si mesmo, incapaz de autocriticar-se, posto que derruiu os meios possíveis e necessários de confronto com o mundo.

## 2.2 – A REBELDIA PÓS-MODERNA, NÃO A REVOLUÇÃO

É óbvio que o antiontologismo pós-moderno, cuja expressão mais direta é a dilatação da subjetividade, tem efeitos políticos deletérios para a esquerda que extrapolam o campo da produção teórica. Para Sokal & Bricmont (1999: 108) o relativismo exacerbado dos pós-modernistas não é somente inútil às exigências postas pela vida cotidiana<sup>72</sup> - cujas ações, simples ou complexas, requerem

---

<sup>71</sup> A sétima edição brasileira do livro de Lyotard (2002) traz no prefácio argumentos do tradutor da obra, Wilmar do Valle Barbosa, que, embora busquem defender o pós-modernismo, servem também para ressaltar o quão parecido ele é com aquilo que critica: "A ciência, para o filósofo moderno, herdeiro do Iluminismo, era vista como algo auto-referente, ou seja, existia e se renovava incessantemente com base em si mesma. Em outras palavras, era vista como atividade 'nobre', 'desinteressada', sem finalidade preestabelecida, sendo que sua função primordial era romper com o mundo das 'trevas', mundo do senso comum e das crenças tradicionais, contribuindo assim para o desenvolvimento moral e espiritual da nação.

Nesse contexto, a ciência não era sequer vista como 'valor de uso' e o idealismo alemão pôde então concebê-la como fundada em um metaprincípio filosófico [...] que, por sua vez, permitiu concebê-la desvinculada do Estado, da sociedade e do capital, e fundar sua legitimidade em si mesma [...] No entanto, o cenário pós-moderno, com sua 'vocalização' informática e informacional, 'investe' sobre esta concepção do saber científico [...] Longe, portanto, de continuar tratando a ciência como fundada na 'vida do espírito' ou na 'vida divina'; o cenário pós-moderno começa a vê-la como um conjunto de mensagens possível de ser traduzido em 'quantidades (*bits*) de informação'. Ora, se as máquinas informáticas justamente operam traduzindo as mensagens em *bits* de informação, só será 'conhecimento científico' certo tipo de informação traduzível na linguagem que essas máquinas utilizam ou então compatível com ela [...] Assim sendo, a atividade científica deixa de ser aquela *práxis* que, segundo avaliação humanístico-liberal, especulativa, investia a formação do 'espírito', do 'sujeito razoável', da 'pessoa humana' e até mesmo da 'humanidade'. Com ela o que vem se impondo é a **concepção da ciência como tecnologia intelectual, ou seja, como valor de troca** (grifos nossos)." (BARBOSA, 2000: IX e X).

<sup>72</sup> Sem diluir as fronteiras entre cotidianidade e ciência, Sokal & Bricmont (1999) fazem uma belíssima análise da relação entre método científico e a atitude racional da vida cotidiana. Os autores demonstram que todos os seres humanos, como os físicos e os bioquímicos, utilizam os métodos de

escolhas muito práticas e concretas calcadas em determinadas certezas: "que remédios tomar, em que direção orientar as edificações". Em última instância, o desdém do pós-modernismo pela lógica e pelos fatos derrui o próprio solo de sustentação da esquerda, aquilo que lhe permite constituir-se como uma força teórica-política alternativa ao existente.

Os autores demonstram que, se é verdade que a cultura pós-moderna atinge alguns aspectos problemáticos da ciência - tais como, a ligação desta, enquanto instituição social, com o poder político, econômico e militar e os efeitos desastrosos da tecnologia; etc. -, ela fere também um dos seus melhores aspectos: a tentativa de compreensão racional do mundo e o respeito às provas empíricas e à lógica, elementos que permitem simultaneamente o aprofundamento e o rigor da crítica à ordem social vigente e a proteção contra o preconceito ideológico mascarado de ciência (SOKAL & BRICMONT, 1999: 221).

Entretanto as conseqüências do pós-modernismo sobre a esquerda não se restringem apenas ao que ela retira da ciência. Sokal & Bricmont (1999) argumentam, ainda, que seu enfoque excessivo na linguagem contribui para prender os intelectuais em debates estéreis e isolá-los dos movimentos sociais.

Numa crítica mais dura ao campo pós-moderno, Foster (1999: 198) considera que ele só pode oferecer ceticismo quanto à possibilidade de um destino coletivo para a humanidade distinto do presente eterno, já que descrições baseadas em conceitos como a Razão e o progresso são consideradas como tendências totalizantes, perigosas ou ilusórias.

A ambigüidade da proposta pós-moderna de transição societal face ao domínio do capital confirma a assertiva de Foster. É visível o esforço dispensado por Santos (1997 e 2001) para explicar ao leitor de que maneira uma perspectiva que não crê num horizonte alternativo ao existente pode ser considerada como uma proposta de oposição política à ordem social vigente.

Embora ressalte a ligação estreita entre o trajeto histórico da modernidade e o desenvolvimento do capitalismo, o objeto privilegiado da crítica de Santos (1997: 79) não é propriamente o sistema capitalista, mas o projeto da modernidade. A tese do autor é muito clara: a modernidade se colapsa em seu terceiro estágio, a partir dos anos 60 do século XX, quando seus dois pilares fundamentais, o da regulação e o

---

indução, dedução e avaliação e que a ciência moderna tenta realizar essas operações de maneira mais sistemática e cuidadosa.

da emancipação<sup>73</sup>, se fundem “num processo global de racionalização” (SANTOS, 1997: 78)<sup>74</sup>.

Fruto tanto do cumprimento excessivo da modernidade quanto do descumprimento de suas promessas, tal colapso exige a reconstrução prática e teórica da luta pela transformação social<sup>75</sup>, tarefa que, assumida pelo pós-modernismo de contestação, requer enfrentar um triplo desafio.

O primeiro, segundo Santos, corresponde à discrepância entre experiências e expectativas. Se, no paradigma da modernidade, a idéia de progresso alimentava esta discrepância, fazendo crer que as experiências do presente seriam excedidas pelas expectativas do futuro, o contexto atual, invertendo o significado desta defasagem - isto é, tornando as expectativas futuras negativas com relação às experiências presentes -, impõe à luta pela emancipação social a contingência de defender as experiências atuais contra as expectativas deficitárias do porvir.

O segundo desafio diz respeito à dicotomia entre consenso e resignação que, segundo Santos, põe a questão da luta pela hegemonia no centro da teoria crítica moderna (desde Marx e Gramsci) como forma de abrir campo para as alternativas

---

<sup>73</sup> Segundo Santos (1997: 77), o pilar da regulação se constitui pelos princípios do Estado, do mercado e da comunidade. Já o pilar da emancipação é composto por três tipos de racionalidade: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura; a racionalidade moral-prática da ética e do direito e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica.

<sup>74</sup> Se, desde a origem da modernidade, século XVI, estes dois pilares, autônomos e distintos entre si, tendem ao desequilíbrio, é no último quartel do século XX que - de acordo com Santos - o pilar da emancipação se vê silenciado pelo da regulação. O autor procura demonstrar que as várias transformações ocorridas, desde os anos 60, tanto no plano da regulação e da emancipação, são expressões da radicalização deste desequilíbrio. Dentre as mudanças ocorridas no campo da regulação Santos destaca o crescimento explosivo do mercado mundial, a flexibilização e automatização dos processos produtivos, a diferenciação do consumo, o esvaziamento das práticas de classe combinado com o surgimento dos Novos Movimentos Sociais e o enfraquecimento do Estado nação frente a uma economia transnacional. O significado destas alterações - segundo o autor - é a constituição de uma volatilidade ímpar, uma desregulação global da vida econômica, social e política que, no entanto, convive simultaneamente com uma rigidez e imobilidade, um bloqueio das sociedades capitalistas avançadas que interdita a possibilidade de qualquer novidade, tanto ao nível da sociedade no seu todo como da vida pessoal (SANTOS, 1997: 87 a 89). Quanto às alterações no plano da autonomia, Santos acentua a crise global da idéia de revolução social e a preponderância do neoliberalismo, a exacerbação do desenvolvimento científico-tecnológico, a prática política divorciada do valor moderno da autonomia e da subjetividade, o esmagamento do cidadão por um conhecimento jurídico especializado e hermético e o desenvolvimento de uma micro-ética liberal que impede que os indivíduos se responsabilizem pelas conseqüências de ações coletivas, cujos resultados são globais (Idem, *ibid.*, p. 90 e 91).

<sup>75</sup> Para Santos, a única opção radical de transformação social é o reconhecimento do esgotamento da modernidade: "enquanto Habermas acredita que o projeto da modernidade é apenas um projeto incompleto com recurso aos instrumentos analíticos, políticos e culturais desenvolvidos pela modernidade [...], eu penso que o que quer que se falte concluir da modernidade não pode ser concluído em termos modernos sob pena de nos mantermos prisioneiros da mega-armadilha que a modernidade nos preparou: a transformação incessante das energias emancipatórias em energias regulatórias" (SANTOS, 1997: 93).

sociais e políticas ao *status quo*. No contexto atual - argumenta o autor -, o desinteresse das classes dominantes pelo consenso deslocou a base de sustentação da hegemonia da alienação para a resignação e permitiu que esta, quando desestabilizada, provoque “rupturas radicais com o existente”, tal como os movimentos religiosos apocalípticos ou milenaristas, os movimentos ecológicos fundamentalistas e, ainda, alguns segmentos radicais dos movimentos feministas (SANTOS, 2001: 35).

O último desafio corresponde à dicotomia entre a espera e a esperança. Para Santos, marcado pela maximização e indeterminação dos riscos, o contexto atual mina a idéia de progresso histórico e produz uma situação sociológica de “espera sem esperança”, na qual “só resta preparamo-nos para esperar [sem, contudo, termos] esperança porque o que vem não é bom e não tem alternativa” (SANTOS, 2001: 35 e 36). Num período como este - defende o autor -, a única opção é lutar contra a inevitabilidade dos riscos e assumir uma posição explicitamente utópica. Uma utopia que, segundo Santos, deve alterar o estatuto da espera e possibilitar a criação de campos de experimentação de resistência local.

Diante destes desafios e da incapacidade do programa de transformação social moderno de respondê-los, Santos propõe um novo programa de emancipação social, cuja centralidade reside não na luta de classes, mas numa luta de civilizações que o autor julga ser mais ampla e condizente com os anseios do movimento operário. Uma luta que almeja não apenas mudanças nas relações de produção, mas a transformação radical da educação e do consumo, a emancipação da mulher, o fim da família, etc. – objetivos que estiveram presentes na luta operária, desde o fim do século XIX até a Comuna de Paris, mas que foram – segundo ele - suplantados por objetivos restritos aos interesses de classes, com a ascendência do marxismo no seio do movimento operário (SANTOS, 1997: 341).

Contudo, o efeito da alternativa oferecida pelo pós-modernismo de inquietação é diverso daquilo que ambiciona. Se a sua intenção é fortalecer e ampliar as concepções e práticas emancipatórias, seu resultado é o abrandamento do horizonte das lutas da esquerda. Incapaz de projetar um futuro radicalmente distinto do tempo presente, contentando-se em fornecer alternativas de resistência apenas ao nível local e tendo por base de sustentação a resignação e sujeitos

fracos<sup>76</sup>, a opção de contestação ao capital apresentada por Santos é explicitamente minimalista. Não apenas o caráter utópico e, portanto, irrealizável<sup>77</sup>, do seu programa de emancipação social expressa os limites da contestação pós-moderna, mas também sua postura vacilante diante da ordem social vigente<sup>78</sup>.

Aqui as afirmações do autor quando não primam pela obscuridade, confessam sua inconsistência. Santos (2001) sustenta - numa linguagem esotérica, mais poética que elucidativa - que é preciso conceber rupturas progressistas fora da idéia de progresso ou estabelecer uma atitude de espera sem esperança. Todavia, é o próprio autor que admite que um programa de transformação social pós-moderno, ao defender as experiências atuais contra a descrença no futuro, corre o risco de redundar na justificação do *status quo* (SANTOS, 2001: 34).

A postura titubeante de Santos (2001) frente à ordem social burguesa não decorre de seu descompromisso com os valores éticos da esquerda<sup>79</sup>, nem

---

<sup>76</sup> Os limites do programa pós-moderno de emancipação social são evidenciados pelo próprio autor que assevera que dada a sua amplitude a luta de civilizações não pode ser confiada a um único sujeito histórico, mas a sujeitos fracos, fragmentados, localizados que carecem mais de legitimidade para propor, a partir de situações circunscritas ao local, transformações globais do que de organização política (SANTOS, 1997: 342 a 345).

<sup>77</sup> É o próprio Santos que admite: "Não é da natureza da utopia ser realizada. Ela é uma metáfora de uma hiper-carência que não pode ser satisfeita" (SANTOS, 1997: 323).

<sup>78</sup> Postura titubeante que se explicita na sua concepção de utopia, na qual a alternativa ou o novo se constitui pelo que existe na ordem vigente: "O único caminho para pensar o futuro parece ser a utopia. E por utopia entendo a exploração, através da imaginação, de novas possibilidades humanas e novas formas de vontade, e a oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor por que vale a pena lutar e a que a humanidade tem direito. A minha versão de utopia é, portanto, duplamente relativa. Por um lado, chama a atenção para o que não existe enquanto (contra) parte integrante, mesmo que silenciada, daquilo que existe [...]. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente utópica, dado que a sua forma de imaginar o novo é parcialmente constituída por novas combinações e escalas daquilo que existe, e que são, na verdade, quase sempre meros pormenores, pequenos e obscuros, do que realmente existe" (SANTOS, 2001: 331 e 332).

O caráter transgressivo desta utopia e o fatalismo político que a alimenta são desnudados por Eagleton (1998: 27) nos seguintes termos: "Não está fora de questão que, na aparente ausência de qualquer 'outro' para o sistema dominante, de qualquer espaço utópico além dele, alguns dos teóricos mais desesperados do momento poderiam acabar por encontrar o outro do sistema nele mesmo. Poderiam, em outras palavras, vir a projetar a utopia no que realmente possuímos, encontrando, digamos, nas adaptações e transgressões da ordem capitalista, no hedonismo e nas pluralidades do mercado, na circulação de forças na mídia e na *disco music*, uma liberdade e realização que os nossos políticos mais puritanos ainda adiam implacavelmente para algum futuro que recua cada vez mais".

<sup>79</sup> Não falta ao pós-modernismo de inquietação a disposição em defender a emancipação, a justiça social e a democracia – valores que constituem o universo ético da esquerda ao longo de toda sua história na era moderna. É justamente em nome da fidelidade a este universo que Santos (2001) busca apresentar uma alternativa política que ambiciona ser mais democrática, plural e realista que a alternativa socialista marxista. Criticando aquilo que considera ser o limite da teoria crítica moderna, em especial da teoria marxista, Santos argumenta que não há um princípio único de transformação social e que também não são únicos os agentes históricos e a forma de dominação. O socialismo, assegura o autor, deve ser visto apenas como um futuro possível em concorrência com outros futuros alternativos e deve reconhecer a multiplicidade das faces da dominação, assim como das formas de

tampouco de sua incoerência “teórica”, posto que o autor é inteiramente fiel ao horizonte cultural pós-moderno com todo o seu presentismo, relativismo e irracionismo antiontológico. Ela é o resultado inevitável da combinação paradoxal de uma postura ética de esquerda com uma epistemologia de direita.

A emancipação proposta pelo pós-modernismo de inquietação não ambiciona qualquer ruptura com a ordem social vigente. A única via de contestação social que ela consegue vislumbrar para a esquerda é a rebeldia ou a transgressão<sup>80</sup>. Não é à toa que Santos enfatize tanto em suas argumentações a importância das margens e das fronteiras. Sua utopia, denominada por ele de heterotopia, não corresponde à invenção de um lugar situado alhures, mas a “um deslocamento radical dentro do mesmo lugar: o nosso”, isto é, a um deslocamento para a margem do sistema que propicie experimentar a vida na fronteira como uma forma alternativa de sociabilidade (SANTOS, 2001: 333).

O caráter rebelde, mais especificamente, transgressivo, da proposição política do pós-modernismo de inquietação se evidencia, ainda, quando Santos assevera que a única subjetividade capaz de explorar as possibilidades emancipatórias da transição societal é aquela que se compraz em viver na fronteira. A vida na fronteira, de acordo com o autor é semelhante a vida no exílio. Ambas se caracterizam como uma vida instável, perigosa, marcada pela fluidez das relações sociais, por hierarquias fracas e a disponibilidade para o reconhecimento das diferenças como possibilidades de enriquecimento mútuo. Mas viver na fronteira é ainda mais fluido do que viver no exílio, porque, não existindo uma casa da qual se foi expulso ou um sentido forte de centro, como há no segundo caso, é constante a tarefa de fazer e desfazer a vida (SANTOS, 2001: 352).

A importância que Santos credits a subjetividade de fronteira em seu programa de emancipação social não tem nada a ver com uma suposta capacidade que esta tenha de ultrapassar a ordem burguesa e de edificar uma outra ordem

---

resistências e dos agentes que as protagonizam. O objetivo da teoria crítica pós-moderna é dar visibilidade e inteligibilidade a esta diversidade de lutas, negligenciadas pela teoria crítica moderna, e permitir que o diálogo entre estas se estabeleça (SANTOS, 2001: 27).

<sup>80</sup> Os limites da rebeldia pós-moderna no enfrentamento da ordem burguesa se evidenciam quando Santos (2001: 33) trata da principal tarefa da crítica pós-moderna: inquirir sobre as formas de socialização, de educação e de trabalho capazes de promover subjetividades rebeldes. O que, segundo o referido autor, não é uma empreitada fácil, já que o capitalismo contemporâneo - com suas formas plurais, fragmentadas e múltiplas de produção e de consumo - criando campos de escolha facilmente confundíveis com exercícios de autonomia e de libertação - possibilita que a ação conformista passe prontamente por ação rebelde e que esta, tornada tão fácil, se converta numa forma de conformismo rebelde.

radicalmente distinta da atual, mas no simples fato da mesma se situar fora dos esquemas dominantes de sociabilidade. Tanto é assim que Santos adverte que a transição societal pós-moderna implica um distanciamento em relação ao centro mas não a busca da sua ascensão à condição de centro. "O caráter de alternativa do paradigma emergente repousa nesta condição de repudiar o centro e se fixar nas margens, pois do contrário não seria verdadeiramente alternativo" (SANTOS, 2001: 353).

Poderia ser cômico senão fosse trágico que uma proposta política, propondo-se mais avançada e realista que o programa socialista revolucionário, tenha caído num esquematismo tão simplista como este que apresenta Santos. O pior, é que esta rebeldia de esquerda tipicamente adolescente resulta na condenação das forças de contestação à ordem vigente a um fatalismo irremediável; pois, se somente é alternativo aquilo que está a margem do sistema, torna-se evidente que a esquerda estará condenada a se situar eternamente apenas como oposição ao instituído sem nunca poder erguer-se como o centro da construção de uma ordem social radicalmente transformada<sup>81</sup>.

Mais utópica do que real e mais rebelde do que revolucionária, a proposta política do pós-modernismo de contestação pôde encantar a toda uma geração de esquerda que, ignorando os verdadeiros determinantes do fim do *socialismo real*, inculcou a identificação grosseira e mistificadora entre comunismo e totalitarismo.

Todavia, o programa de transformação social pós-moderno se alimenta da ignorância não apenas do projeto socialista revolucionário e de seus dilemas práticos reais, como também dos traços ontológicos do capital. As propostas de sociabilidades alternativas que Santos identifica como sendo traços de uma transição societal pós-moderna são de uma inocência absurda. Todas as alternativas que o autor crê serem vias radicais de contestação a ordem vigente são, na verdade, inócuas em face do domínio do capital.

Uma breve descrição daquilo que Santos denomina de fragmentos de um paradigma emergente em competição com o paradigma dominante moderno - nos espaços da produção, do consumo, da cidadania e no espaço mundial - e que qualifica como um extenso campo de experimentação de formas alternativas de

---

<sup>81</sup> Crê Santos (2001: 354) que situada na margem, a subjetividade de fronteira está em melhor posição para compreender a opressão que o centro reproduz por meio de estratégias hegemônicas.

sociabilidade é suficiente para demonstrar o quanto o programa de emancipação pós-moderna desconhece a natureza estrutural exploradora do sistema do capital.

No espaço da produção, as alternativas pós-modernas de transformação social estariam associadas à organizações que não se orientam, nem exclusivamente e nem prioritariamente, para a obtenção de lucro. As cooperativas, a pequena agricultura familiar, os serviços comunitários, as instituições de solidariedade social, as organizações não governamentais são, de acordo com Santos, a expressão de um paradigma de produção denominado eco-socialista que - em confronto com o paradigma dominante, o capital expansionista<sup>82</sup> - se baseia em unidades produtivas voluntárias, não degradadoras da natureza e voltadas para a produção democrática de valores de uso (SANTOS, 1997: 337 e 2001: 337).

No espaço do mercado, as possibilidades de transição societal pós-moderna dizem respeito à existência do que Santos denomina de consumo solidário, em confronto com a dominância do consumo individualista. Nas práticas de consumo solidário, o mercado é tornado tão somente uma das alternativas possíveis de satisfação das necessidades humanas (SANTOS, 1997: 338 e 2001: 338).

No plano mundial, o programa de emancipação social pós-moderno corresponde à luta entre o paradigma emergente de alternativas democráticas de desenvolvimento entre nações e de soberania recíproca e o paradigma dominante de desenvolvimento desigual (SANTOS, 1997: 340 e 2001: 341 e 342). Trata-se, segundo Santos, da reivindicação de um sistema mundial organizado globalmente a partir da identificação transnacional das necessidades humanas fundamentais e do princípio da dignidade humana, isto é, uma globalização contra-hegemônica, na qual cada Estado partilha entre si a sua soberania, por meio de novas instituições transnacionais, democráticas, participativas e não governamentais que sejam "embriões de um espaço público global nem estatal nem interestatal" (SANTOS, 2001: 342).

---

<sup>82</sup> Segundo Souza (1997: 336), as principais características do paradigma capital expansionista são: um desenvolvimento social medido em termos de crescimento econômico e baseado na industrialização e no desenvolvimento tecnológico infinito; a valorização da natureza apenas como matéria e condição da produção e a produção assentada na propriedade privada, em especial, dos bens de produção. Em contraposição, o paradigma emergente, eco-socialista, se caracteriza: por um desenvolvimento social auferido pela satisfação das necessidades humanas; a consideração da natureza como uma segunda natureza da sociedade e um equilíbrio entre propriedade individual, comunitária e estatal que permite a cada uma atingir seus objetivos com um mínimo de controle do trabalho de outrem.

No espaço da cidadania, as potencialidades de transformação social do pós-modernismo de inquietação passam pela competição entre o paradigma da democracia autoritária e o da democracia radical. Este último corresponde, nos termos de Santos, a uma democratização global das relações sociais que envolve a expansão e dispersão do direito democrático, dos direitos humanos e da cidadania e a transformação das relações de poder em relações de autoridade partilhadas. As experiências compatíveis com o paradigma emergente são aquelas que transferindo as prerrogativas do Estado para as associações e instituições da sociedade civil contribuem para a proliferação de espaços públicos não estatais (SANTOS, 2001: 340 e 341).

Não é preciso muito esforço para demonstrar a inexpressividade destas formas alternativas de sociabilidade como vias de contestação ao domínio do capital; é inconteste a incapacidade das mesmas em provocar sequer uma ranhura na epiderme do sistema.

A alternativa da soberania recíproca, ressaltada por Santos, revela-se absurdamente fantasiosa quando confrontada com a realidade mundial neste início de século, sobretudo, após os atentados de 11 de setembro de 2001, quando, sob o pretexto de combate ao terrorismo, os EUA invadem o Iraque e dão início a uma nova estratégia imperialista<sup>83</sup>. Ao instalar suas tropas e bases militares no coração do Oriente Médio - na fronteira entre a Síria, o Irã, a Jordânia e a Arábia Saudita -, os Estados Unidos da América não dependem mais de aliados para atacar ou ameaçar outros países da região. Sua ambição é transformar o mundo inteiro de acordo com seus interesses e valores (SADER, 2003: 33 e 34).

Seria um equívoco sair em defesa de Santos alegando que ele fora pego de surpresa ou, até mesmo, que não podia prever em 2000 - ano de conclusão da redação de *A crítica da razão indolente* - os ataques ao *World Trade Center*, nem tampouco a reação belicista deflagrada por George W. Bush, deste então. Não se trata, ao certo, de cobrar do referido autor competência premonitória. O fato é que

---

<sup>83</sup> Para Sader (2003) e Harvey (2004), a doutrina adotada pelo governo do Bush filho representa uma virada histórica da política externa norte-americana: a substituição do multilateralismo pelo unilateralismo – expressa quer seja por uma menor inclinação para atuar por meio da ONU, quer seja por uma maior disposição para agir independente dos organismos internacionais – e uma tendência para utilizar mais a coerção do que a persuasão. Para o primeiro autor, a segunda guerra contra o Iraque “representa o máximo de unilateralismo e de utilização da superioridade militar dos EUA como potência hegemônica” (SADER, 2003: 59). Enquanto para o segundo, é num contexto de dificuldades econômicas e políticas da hegemonia norte-americana que “Bush passa a usar os músculos militares como único poder absoluto que lhe resta” (HARVEY, 2004: 60).

sua alternativa pós-moderna da soberania recíproca resulta numa típica utopia porque desconsidera as razões econômicas que movem o mundo mercantil do capital e a luta encarniçada entre Estados pela hegemonia<sup>84</sup> que, diga-se de passagem, não começa em 2001<sup>85</sup>.

Se os pós-modernos de contestação levassem em conta os fundamentos ontológicos do sistema social vigente descobririam que a constituição de um mundo policêntrico regido sob o princípio de igualdade entre Estados não passa de mero devaneio ou de mistificação ideológica (MÉSZÁROS, 2003: 45).

Ao contrário de Santos, Mézáros (2003), fiel à ontologia marxista, pôde prever dois anos antes dos atentados contra as torres gêmeas de Nova Iorque a nova fase do imperialismo hegemônico global que tem os EUA como sua força dominante e a tendência da promoção da guerra como estratégia da política oficial norte-americana (Cf. o segundo capítulo, redigido em 1999, que integra o livro *Século XXI: socialismo ou barbárie?* em MÉSZÁROS, 2003).

Fase que não pode ser concebida - adverte Mézáros (2003) - como produto de uma conjuntura política particular, mas sim como fruto do desenvolvimento estrutural do capital. Trata-se do resultado inevitável da lógica do capital que é inseparável do imperativo da dominação do mais forte pelo mais fraco.

Mézáros (2003: 12) demonstra como um dos elementos constitutivos do sistema, considerado o mais positivo, a competição tem por companheiro inseparável o impulso para o monopólio e a subjugação e extermínio dos competidores. Por sua vez, o imperialismo é o concomitante necessário ao impulso do capital em direção ao monopólio<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Sader (2003) e Harvey (2004) demonstram o quanto a invasão norte-americana ao Iraque, no início do século XXI, têm irrefutáveis motivações econômicas. Para Sader (2003: 33), através do controle e do aumento da produção petrolífera iraquiana - país que possui as maiores reservas de hidrocarbonetos do mundo - os EUA pretendem enfraquecer a OPEP, afetando a Venezuela, a Líbia e o Irã - países considerados inimigos pelo governo norte-americano - e também reativar sua economia. Destacando a relação entre a guerra norte-americana contra o Iraque e a longevidade dos campos petrolíferos da região do Oriente Médio - os únicos que provavelmente durarão cerca de meio século - Harvey (2004: 25) assevera que aquele que obtiver o domínio desta região, controlará a torneira global do petróleo e, conseqüentemente, no futuro próximo, a economia global.

<sup>85</sup> Ora é desnecessário dizer aqui o quanto a tese da soberania recíproca de Santos desconsidera a disputa imperialista (histórica e real) entre nações analisada por Lênin em seu período clássico e investigada por Mandel, através da lei do desenvolvimento desigual e combinado, na fase tardia do capital.

<sup>86</sup> Harvey (2004: 35) caminha na mesma direção que Mézáros (2003) quando afirma que, do ponto de vista da lógica capitalista, as práticas imperialistas referem-se à exploração de condições geográficas desiguais sob as quais ocorre a acumulação de capital, isto é, ao aproveitamento de assimetrias advindas das relações espaciais de troca. Portanto, o imperialismo corresponde à trocas não leais e desiguais, em forças monopolistas espacialmente articuladas, em práticas extorsivas

Dois aspectos fundamentais à fase atual do imperialismo, ressaltados por Mészáros (2003: 12), contribuem para desmistificar a tese pós-moderna da soberania recíproca. O primeiro corresponde à tendência material e econômica do capital à integração global que, contudo, não pode ser assegurada no plano político, tendo em vista que o sistema se constituiu ao longo da história sob a forma de uma multiplicidade de Estados divididos e antagonicamente opostos. O segundo aspecto, intimamente ligado ao anterior, é que, a despeito de todos os esforços visando a dominação total, o capital foi incapaz de produzir o Estado do sistema enquanto tal<sup>87</sup>. Portanto, estes dois elementos revelam que, mesmo na fase atual imperialista de inclinação à globalização econômica, o sistema do capital "é totalmente incompatível com suas próprias projeções – ainda que distorcidas e estropiadas - de uma universalidade globalizante" (MÉSZÁROS, 2003: 17).

Todavia, não é só no plano mundial que a alternativa pós-moderna se mostra fantasiosa. Quando confrontadas com a natureza ontogenética do capital, todas as proposições de Santos, desde aquelas relativas à esfera da produção e do comércio até aquelas pertencentes ao plano da cidadania, revelam-se como uma mixórdia de ingenuidade e ignorância.

Afinal de contas, é plausível crer no êxito e, até mesmo, no caráter radicalmente progressista de uma proposição que - lembrando o velho utopismo reformista proudhoniano denunciado desde 1847 por Marx (1987) – postula, por um lado, a existência de unidades produtivas não lucrativas, preservadoras da natureza e destinadas exclusivamente à produção de valores de uso, ou, ainda, a prática do consumo solidário, mas, por outro, conserva, simultaneamente, intacto o sistema sócio-metabólico do capital, cuja finalidade precípua não é produzir para satisfazer as necessidades humanas, mas apenas gerar valor a partir de valor ?<sup>88</sup>

---

vinculadas com fluxos de capital restritos e na extração de rendas monopolistas. O autor adverte, ainda, que as condições geográficas desiguais entre nações – sustentáculo da prática imperialista - não são meros produtos dos padrões desiguais de dotação de recursos naturais ou de vantagens de localização espacial. Elas são produzidas também pela concentração da riqueza e do poder em certos lugares como decorrência de relações de troca assimétricas. Na preservação de tais assimetrias o Estado joga um papel fundamental.

<sup>87</sup> É na análise deste duplo movimento estrutural do capital (como um produto da lógica do capital) que Mészáros (2003) situa a atual política desenvolvida pelo governo norte-americano. De acordo com o referido autor, a fase atual do imperialismo dominado pelos EUA – que nada mais é do que a tentativa, condenada e ameaçadora à sobrevivência da humanidade, de uma única potência em submeter todas as demais nações e de afirmar seu direito exclusivo de ser o Estado do sistema do capital - era apenas uma questão de tempo (MÉSZÁROS, 2003: 46).

<sup>88</sup> Podemos dizer que, tal como em Proudhon, o equívoco da proposta política do pós-modernismo de Santos é caudatário da fragilidade teórica de sua análise econômica-social. A proposição política de

Refutando as propostas de reforma gradual do capitalismo que postulam a possibilidade da coexistência de formas alternativas cooperativadas de produção com a continuidade hegemônica da produção voltada para autovalorização expandida do capital, Paniago (2001: 229 a 232) demonstra que a propriedade dos trabalhadores sobre a produção nas cooperativas não assegura imunidade às leis que regem a auto-reprodução do capital<sup>89</sup>.

A permanência do mercado e da troca competitiva de mercadorias obriga que, até mesmo, nos locais de produção cooperativada os instrumentos de medição de produtividade sejam acionados. E a autora conclui:

“julgar que os produtores possam exercer o controle sobre as cooperativas e, a partir daí, expandir tal iniciativa, derrotando o capitalismo pela ‘competição pacífica’, é ignorar a compulsão expansionista do capital e sua necessidade vital de homogeneização do processo produtivo voltado para a quantidade e o valor de troca” (PANIAGO, 2001: 231).

Da mesma forma, seria uma tolice crer que a alternativa de uma democratização global das relações sociais, apregoada por Santos, como uma via de transição societal e de contestação à ordem vigente, possa ser mesmo possível na realidade objetiva se o sistema do capital permanece intacto. Conforme ressalta Mészáros (2003), a lógica última do capital é claramente antidemocrática. Dado o inconciliável antagonismo entre capital e trabalho e a exclusão do último de toda deliberação significativa, o processo de tomada de decisão do sistema "só pode pertencer a uma variedade *categoricamente autoritária*, de cima para baixo, desde o microcosmo das pequenas empresas econômicas até os níveis mais altos de tomada de decisão política ou militar" (MÉSZÁROS, 2003: 54)<sup>90</sup>.

---

ambos "é utópica-reformista porque a análise histórico-social que a funda é frágil e porque a teoria econômica que a sustenta é falsa" (NETTO, 2004d: 94).

<sup>89</sup> A existência das leis que regem a auto-reprodução ampliada do capital e sua imposição sobre a produção cooperativada não depende da vontade ou do grau de consciência dos trabalhadores, assim como é independente também da decisão pessoal do capitalista. O fato é que, conforme ressalta Paniago (2001: 230), dado o grau de desenvolvimento das forças produtivas é impossível retornar a um regime de produção auto-suficiente totalmente isolado do sistema dominante de trocas de mercadorias.

<sup>90</sup> Parafrazeando Mészáros (2004) que vê em Lyotard apenas uma exortação retórica em torno da ampliação da democracia participativa, podemos dizer que em B. V. de S. Santos "não há nenhuma indicação de como os objetivos condizentes com a autonomia humana poderiam ser realizados" (MÉSZÁROS, 2004: 100).

## 2.3 - CIENTIFICIDADE E ONTOLOGIA MARXIANA EM LUKÁCS

Anticientíficos e antiontológicos, os pós-modernos de oposição e de celebração, por meio do conceito de paradigma da ciência moderna, subsumem toda construção teórica do século XIX à racionalidade instrumental. Assim, tomando Marx como um "positivista *avant la lettre*", Santos (1997) fornece uma visão empobrecida e distorcida de sua obra<sup>91</sup>, negligenciando "aquilo que lhe é mais visceral e medular: seu caráter unitário e totalizante/totalizador, embasado numa ontologia do ser social - a partir da crítica da economia política - historicamente constituído no mundo do capital" (NETTO, 2004c: 239).

Superar os limites da cultura pós-moderna, sua rejeição a ciência e a ontologia, bem como resgatar a riqueza do pensamento marxiano exige retomar a obra madura de Lukács, tarefa árdua, já que a produção que o marxista húngaro elaborou desde os anos 30, sua *Estética e Ontologia do Ser Social*, colide frontalmente com o atual "espírito do tempo". (NETTO, 2004a)

Se, a moda hoje é a ênfase no discurso, em Lukács, a prioridade permanece sendo a objetividade do real. Se, para a atualidade, o conceito de progresso não passa de uma concepção evolucionista, uma mentira inescrupulosa, para obra lukacsiana, tal conceito não se reduz a um puro valor subjetivo; ele expressa a direção objetiva do desenvolvimento do ser. Enquanto o pós-modernismo rejeita qualquer conhecimento com pretensões de objetividade, a ontologia lukacsiana assevera a objetividade dos valores.

Lukács oferece aos interessados nas problemáticas que cercam a teoria social, neste início de século XXI, um caminho mais rico e mais complexo que aquele sustentado hoje em dia pelos defensores da complexidade do saber (MORRIN, 1999) ou da riqueza de micro-verdades, tão incontáveis quanto o número de estrelas que habitam o céu. Na obra lukacsiana, podemos encontrar uma alternativa consistente não só à racionalidade estreita do positivismo, como também à todas formas de irracionalismo, inclusive à sua versão mais atual: o irracionalismo pós-moderno, um neo-irracionalismo de esquerda (ROUANET, 2000).

Na produção madura de Lukács, temos a possibilidade de tratar duas dimensões essenciais ao ser social: a objetividade e subjetividade - tomadas

---

<sup>91</sup> Netto (2004c: 223 a 241) demonstra como Santos chega ao absurdo de converter Marx a um vulgar apologeta do determinismo tecnológico.

falaciosamente, pelos pensadores pós-modernos, como polaridades que se excluem. Em sua *Ontologia*, Lukács busca apreender o real em sua objetividade ao mesmo tempo em que afirma a presença de valores no campo do conhecimento.

Radicalmente distinto dos teóricos que procuram apreender a vida social de forma asséptica e neutra, Lukács sustenta que no conhecimento relativo ao social o "agir interessado" é um componente ineliminável.

Entretanto, a afirmação da presença dos valores nas elaborações teóricas acerca da vida social não conduziu Lukács ao caminho fácil do relativismo – tornado uma virtude, pelos pensadores pós-modernos. Para obra lukacsiana, a irreduzível presença de valores não impossibilita conhecer objetivamente o ser social, posto que o valor tem uma base objetiva.

O que permitiu a Lukács escapar da errônea polaridade entre objetividade científica e valores – estabelecida pelos positivistas, e reafirmada com o sinal contrário, pelos pós-modernos - foi a sua fiel apreensão da proposta metodológica marxiana.

Marx fundou uma nova cientificidade estreitamente articulada à uma nova ontologia<sup>92</sup>. Em última instância, a ontologia diz respeito a metafísica, termo utilizado por Aristóteles para designar aquelas obras que, indo para além do estudo da natureza (para além da física), correspondem ao estudo do ser enquanto tal, da essência do ser.

Diferente das demais ciências e técnicas, a ontologia, enquanto Filosofia Primeira, é um "saber que se define pelo seu objeto (a essência do ser) e pelo seu modo de apreendê-lo (radical, teórico, totalizante)" (BARROCO, 1996: 26).

A ontologia marxiana, que pode ser concebida como superação dialética da metafísica, tem por objeto o ser, porém não se refere ao ser em geral, mas ao ser social.

Para Marx, o ser social não é um ser abstrato, mas sócio-histórico. Seus princípios fundamentais não devem ser buscados numa entidade que o transcenda e lhe seja superior. A essência humana é uma autoconstrução do homem. O ser social

---

<sup>92</sup> O filósofo costumava afirmar que o modo marxiano de investigação deve ser compreendido como uma investigação essencialmente ontológica. Graças a este pressuposto, Lukács foi um dos poucos teóricos marxista que deu a devida atenção para a relação entre cientificidade e ontologia na obra de Marx. A importância desta relação na obra lukacsiana é objeto de análise em Barroco (1996) e Lessa (1999).

é um ser que se objetiva, um ser que se autoconstitui pela *práxis*, cujo modelo é posto pelo trabalho.

A gênese do homem, ser natural que se humanizou, se faz sobre a produção material da vida, isto é, no intercâmbio dos homens com a natureza e na relação dos homens entre si. A mediação que efetiva objetivamente este intercâmbio é o trabalho.

Concebido ontologicamente, o trabalho não se reduz, portanto, à atividade econômica. O trabalho é uma categoria fundante e condição ontológica ineliminável do ser social por que é por meio dele que o homem desenvolve a sociabilidade, a capacidade de conhecer, de criar valores e alternativas, de escolher e projetar finalidades à sua ação.

De acordo com Marx a essência do homem é:

"a construção e explicitação de certas capacidades criadas e transformadas pelo próprio homem em seu processo de humanização. Os fundamentos ontológicos do ser social são, portanto, objetivos, históricos, mutáveis, inserindo-se na totalidade de mediações materiais e espirituais que se estabelecem na dialética homem/natureza/sociedade" (BARROCO, 1996: 37).

A essência do ser social não pode ser concebida isolada das contradições inerentes às formas históricas de organização do trabalho e da vida social. Dependendo das condições sócio-históricas nas quais se realiza, a *práxis* pode objetivar sua própria negação.

De todos os herdeiros do legado marxiano, Lukács foi aquele que mais valor deu a relação estabelecida por Marx entre ontologia e cientificidade. Compreendendo que o modo de investigar inaugurado por Marx tem um fundamento ontológico, Lukács reafirma a tese central do materialismo na qual a objetividade do ser tem prioridade ontológica em relação a consciência. O que em outras palavras significa dizer que o ser social existe independente de ser conhecido corretamente ou não.

Para Lukács, o conhecimento tem o caráter de mera aproximação ao ser-em-si. Contudo tal caráter não limita o conhecimento do real apenas às suas dimensões parciais e singulares. Fiel a cientificidade inaugurada pela obra marxiana, Lukács afirma que a verificação de fatos singulares deve ter sempre em vista a totalidade do ser social.

Ao contrário do que os pós-modernos costumam sustentar, a totalidade não diz respeito a um conceito abstrato nem tampouco corresponde a uma visão totalitária, empobrecida e simplificada do real. Para Lukács a totalidade não é um produto formal do pensamento, mas reprodução mental do existente, ou seja, a totalidade é uma categoria central da realidade.

A via proposta por Marx - o método crítico-dialético - para se chegar a representação da realidade como totalidade concreta explícita porque não se pode identificá-la com as teorizações homogeneizadoras, tão condenadas pela cultura pós-moderna. A totalidade marxiana nem de longe é compatível com uma análise reducionista, determinista ou menos complexa da realidade; o todo de que nos fala Marx não é um todo homogêneo. Ao contrário, na obra marxiana, o todo é um todo vivo e contraditório, é a unidade na diversidade.

Para Lukács, tal como para Marx, o caminho para conhecer o real é aquele que vai do abstrato ao concreto. Denominado de "método das duas vias" (LESSA, 1999) tal caminho parte das representações imediatamente dadas à consciência e por meio de abstrações isoladoras avança em direção ao "complexo precisamente-assim-existente", concebido como uma totalidade feita de múltiplas determinações e relações.

Essa segunda representação do todo é qualitativamente distinta daquela dada imediatamente no início. Enquanto a primeira representação é carente de toda determinação do ser-em-si, a segunda reproduz a complexidade e a riqueza da totalidade: a síntese de determinações singulares e universais que compõem o todo.

Diferentemente dos pós-modernos que, substituindo a preocupação ontológica pela epistemológica<sup>93</sup>, tomam o real como uma tessitura de linguagens, um jogo discursivo, Lukács não confunde o processo de cognição do real com o processo de constituição do real. O método do abstrato ao concreto nada mais é do que a reprodução na esfera gnosiológica das determinações do ser.

Frente a condenação simplista e, por vezes, doutrinária do discurso pós-moderno à verdade científica, reduzida a mera expressão do poder (o poder-saber), a ontologia lukacsiana oferece a alternativa mais sensata e menos subjetivista de tomar o próprio real como critério de veracidade das abstrações teóricas. "A

---

<sup>93</sup> Dado este abandono a única ontologia do ser social possível entre os pós-modernos é aquela que se ancora na linguagem. Cf. Maturana (1997)

abstração da consciência é razoável na medida em que refletir as determinações abstratas operadas pelo próprio real" (LESSA, 1999: 170).

É justamente a prioridade do realmente existente face ao conhecimento que permite a Lukács combater a idéia dominante, do seu tempo, que tomava o progresso como puro juízo de valor subjetivo. Recuperando Marx, a ontologia lukacsiana revela que, independente da avaliação ética ou cultural que tenhamos, o ser social se desenvolve na direção da sociabilidade pura, ou seja, na direção do recuo cada vez mais nítido das barreiras naturais.

No entanto, a constatação ontológica do progresso não se confunde com o evolucionismo. Contrapondo-se a uma representação abstrata do conceito, Lukács adverte que Marx já havia mostrado que "o progresso econômico objetivo, ainda que explicitamente as faculdades humanas em geral, pode provocar – de modo concretamente necessário – a redução, deformação, etc. dessas faculdades, ainda que temporariamente" (LUKÁCS, 1979: 123 e 124).

Além disso, Lukács acrescenta que, do ponto de vista metodológico, a obra marxiana sugere, neste contexto, a possibilidade de um desenvolvimento desigual no qual todo progresso singular numa direção é acompanhado, simultaneamente, por regressões em outras direções.

Diante dos argumentos apresentados até aqui, muitos pós-modernos estariam tentados a sustentar que - crendo na verdade científica, no primado ontológico da objetividade, no progresso humano - Lukács, juntamente com Comte e toda gama de cientistas modernos, teria contribuído para produzir afirmações sobre uma essência humana eterna e imutável ou, até mesmo, sobre o fim da história.

Em primeiro lugar, é bom esclarecer, como o faz Lukács, que afirmar que o ser social se desenvolve em direção ao progresso não é o mesmo que sustentar uma teologia da história. O nascimento do ser social não é fruto de um processo teleológico. A teleologia limita-se a ação humana singular. Além disso, devemos ter em conta que mesmo reduzida ao agir humano singular, a teleologia abre alternativas; portanto, ela está associada a efeitos que independem das intenções conscientes.

Podemos, com recurso em Lukács, provar que a crítica dos pós-modernos à busca das causalidades e da legalidade dos processos e fenômenos sociais corresponde a retomada da falsa antítese entre lei e história postulada pela ciência burguesa. Em Lukács - como em Marx - a legalidade, ao contrário de uma leitura fixa

e mecanicista da realidade social, corresponde ao movimento imanente do próprio ser social, tomado apenas enquanto tendência. Nesta perspectiva, a legalidade jamais elimina o papel do acaso.

De acordo com a obra marxiana, a única lei que é eterna na vida social é o necessário intercâmbio entre o homem e a natureza, condição de existência do ser social. Cabe ressaltar também que admitir a legalidade no campo da vida social não é o mesmo que transpor as leis da natureza para sociedade. Não há na ontologia marxiana e lukacsiana qualquer intencionalidade de reduzir o ser social ao biológico. Se, para ambas, não se pode considerar o ser social independente da natureza, não se deve também tomar o ser humano como algo natural. O homem é por natureza um complexo biológico, mas o biológico no homem é crescentemente um produto da sociedade.

#### 2.4 – PÓS-MODERNISMO E IDEOLOGIA DA *CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL*

Se, a despeito do que propalam os pós-modernos, não ocorrera qualquer superação do capitalismo, nem tampouco da modernidade, não seria o pós-modernismo uma ideologia? Sendo assim, não poderíamos dizer que a ideologia, em geral, e a ideologia pós-moderna, em particular, são uma mentira?

Não há nenhum contra-senso em responder de forma positiva à primeira pergunta e negativamente à segunda, se admitirmos a ideologia como “*consciência prática inevitável das sociedades de classes*” (MÉSZÁROS, 2004: 65). Tal definição tem uma tríplice vantagem.

Em primeiro lugar, ela permite mostrar que nada escapa da ideologia, até mesmo aquela forma de conhecimento que se apresenta como não ideológica, tal como as expressões do “fim da ideologia” que contaminaram as ciências sociais e humanas, após a Segunda Guerra. Mézáros (2004: 109) foi muito feliz ao sustentar que não há nada mais ideológico do que se proclamar não ideológico ou pós-ideológico e que o efetivo e verdadeiro “fim da ideologia” pressupõe necessariamente o fim da sociedade de classes.

Em segundo lugar, a referida definição nos afasta da tentação muito comum, mesmo entre os marxistas, de reduzir a ideologia à mera ilusão, fantasia ou ficção. Ora, dizer que a ideologia é “*consciência prática inevitável das sociedades de*

*classes*”, significa, em última instância, reconhecer que esta é sustentada e ancorada materialmente (Idem, *ibid.*, p. 65)<sup>94</sup>. Como consciência prática necessária das principais classes em confronto, a ideologia é a manifestação, no plano da consciência, de valores e estratégias rivais que disputam o controle da produção e da organização da vida social. Sendo assim, ela diz respeito há algo muito tangível e concreto: o conflito social mais fundamental na arena social, cujo objetivo é manter ou negar o modo dominante de controle sobre o metabolismo social.

Nesse sentido, demonstra Mészáros (2004: 68), é infrutífero - sobretudo para os que pretendem não só compreender o mundo, mas transformá-lo - supor, como faz o positivismo, que o conhecimento científico é o anverso da ideologia ou, ainda, exigir que a teoria socialista se apresente como ideologicamente neutra.

Por fim, tal definição contribui também para refutar qualquer posição relativista acerca das proposições ideológicas em disputa. Uma vez que tais ideologias representam interesses antagônicos e inconciliáveis, não é possível equalizar o conteúdo veiculado pelas mesmas, muito menos o papel que exercem nas lutas de classes<sup>95</sup>. Sendo assim, o que se pode esperar da ideologia dominante – adverte Mészáros (Idem, *ibid.*, p. 69) – “não é o verdadeiro reflexo do mundo social, com a representação objetiva dos principais agentes sociais e seus conflitos hegemônicos”. Sua tendência é, ao contrário, “produzir um quadro categorial que *atenua* os conflitos existentes e *eterniza* os parâmetros estruturais do mundo social estabelecido” (Idem, *ibid.*)<sup>96</sup>.

Retomando Marx, e em grande parte Lênin, Lukács, e Luxemburgo - Löwy (1994) também esclarece o peso substantivo da posição ideológica na produção de conhecimento. Partindo do pressuposto de que não existe ciência imparcial e de que a ideologia não é falsidade, o autor em tela sustenta que o papel desta última é

---

<sup>94</sup> O que em outros termos equivale a ratificar a sentença marxiana feita em *A Ideologia Alemã* de que a ideologia, fora da vida material, não tem vida própria. O que se explicita de forma contundente na seguinte assertiva: “Desde o início [da história da humanidade] pesa sobre o espírito a maldição de ser ‘contaminado’ pela matéria” (MARX, 1991: 43).

<sup>95</sup> O fato de Mészáros admitir que as determinações estruturais ofereçam aos sujeitos sociais rivais, dependendo das posições que estes ocupam no controle social, pontos de vista significativamente diferentes que representam, “literalmente, dois mundos separados” não o conduziu à postura relativista pós-moderna que apregoa o direito à alteridade e, assim sendo, esfuma o antagonismo entre os contendores (o capital e o trabalho), bem como o caráter inconciliável de suas metas e objetivos (Cf Mészáros, 2004: 66 e 463).

<sup>96</sup> Nos termos de Mészáros (2004: 68) apenas aquela forma de ideologia que tem por objetivo questionar a viabilidade histórica da própria sociedade de classe objetivando, por meio da intervenção prática consciente, a sua ultrapassagem é que tem potencialidade de superar as restrições impostas à produção de conhecimento pelas condições da sociedade dividida em classes.

circunscrever os limites na constituição de um saber científico (LÖWY, 1994: 108). O ponto de vista de classe delimita um certo horizonte intelectual, ou seja, uma certa visão social de mundo que inspira, orienta e estrutura o conjunto de pensamento dos indivíduos sociais. Contudo, o reconhecimento deste caráter relativo do conhecimento não impediu que o marxismo observasse que certas perspectivas de classe são, relativamente, mais favoráveis à verdade objetiva (Idem, *ibid.*, p. 205). E mais do que isto, não lhe tolheu de defender o ponto de vista do proletariado como aquele que possibilita um conhecimento, objetiva e cientificamente, mais elevado.

A superioridade cognitiva do ponto de vista do proletariado, quando comparado com o da burguesia – explica Löwy (1994) – não decorre de fatores psicológicos e morais, mas da condição social, dos interesses materiais que influem na visão de mundo dos agentes sociais. E é esta condição objetivamente concreta que põe, por um lado, barreiras que restringem, para burguesia, o campo de visibilidade cognitiva (Idem, *ibid.*, p. 109) e, por outro, a exigência da verdade objetiva, do conhecimento das leis de desenvolvimento do capital, para o proletariado, como forma de efetuar a sua luta.

Além disto, o referido autor lembra que a história da ciência não pode ser separada da história das lutas de classes (Idem, *ibid.*, p. 105). Quando a burguesia era uma classe revolucionária, ela podia produzir um conhecimento crítico sobre a realidade social. Mas após 1848, quando se apodera do poder político, em consonância com seus interesses materiais, tende a obscurecer a realidade. A partir de então, torna-se uma questão vital para ela conceber sua própria ordem de produção como algo intemporal, um produto das leis da natureza e da razão (Idem, *ibid.*, p. 129).

Considerando tudo isto, como poderíamos definir a cultura pós-moderna? A que tipo de ideologia ela se vincula? Procuraremos demonstrar aqui que o pós-modernismo é uma das expressões da ideologia dominante no capitalismo contemporâneo, mais especificamente uma nova versão, atualizada, da pós-ideologia que, vicejando de 1945 a 1970, Mészáros (2004) submeteu a uma rigorosa análise crítica.

Portanto, qualificar a cultura pós-moderna como expressão ideológica do triunfo do capital (WOOD & FOSTER, 1999: 15 e 196) não significa tomá-la como uma mentira ou mera ficção. Ao contrário, trata-se de evidenciar seus limites na elucidação da natureza e do significado das transformações objetivas operadas no

capitalismo contemporâneo. Enquanto ideologia dominante, as argumentações que propalam a pós-modernidade expressam apenas o reflexo epidérmico das mudanças operadas na economia política, desde a última onda longa com tonalidade depressiva, sobretudo, a partir do avanço das forças destrutivas do sistema metabólico do capital que, na virada do século XX para o XXI, parece atingir seus limites absolutos (MÉSZÁROS, 2003).

Como toda ideologia dominante, o pós-modernismo tende a conservar a ordem vigente. Veremos que a via pela qual a cultura pós-moderna empreende este conservadorismo é muito similar àquela da produção teórico-idológica que, desenvolvida no decurso do fim da Segunda Guerra até os anos 70, proclamou o “fim da ideologia”.

De acordo com Mézáros (2004), o “fim da ideologia” diz respeito a um estratagema ideológico defensivo que dominou a cena intelectual de 1945 a 1975, quando a tendência à atenuação do conflito social fundamental entre capital e trabalho se tornou um dos princípios estruturadores mais importante do debate teórico. Partilhando a mesma fé na manutenção da ordem vigente das produções teóricas anteriores, a expressão da ideologia dominante do pós-guerra, contudo, é bastante distinta da época de um John Keynes que, nos anos 30, não hesitou em assumir que ante a luta de classes estava ao lado da burguesia educada (MÉSZÁROS, 2004:61).

Trata-se de uma ideologia característica que se esquivava em assumir sua essência de classe quer seja pela consideração do socialismo como *Ópio dos Intelectuais* (de um R. Aron, em 1954) ou pela própria celebração do *Fim da Ideologia* (livro de D. Bell de 1965). Esta linha pós-ideológica tem seu desdobramento em J. Galbraith que, elidindo a diferença entre a direita e a esquerda, nos anos 50, pretendeu substituir o capitalismo pela “sociedade industrial moderna”. Ela segue, ainda, naquelas teorizações sobre a possibilidade de universalização da fantasiosa “política de modernização” e nas teses sobre a “sociedade pós-industrial” que deságuam, mais tarde, na problemática concepção de uma “pós-modernidade” (MÉSZÁROS, 2004: 71).

Portanto, para Mézáros (2004: 109), o “fim da ideologia” não se restringe apenas às produções de um D. Bell; ela corresponde, na verdade, a um clima dominante que, nos trinta anos seguintes ao pós-guerra, favoreceu amplamente a tentativa não apenas da dissolução dos conflitos ideológicos reais, como também do

próprio antagonismo entre o capital e o trabalho, ou, ainda, da diferenciação entre socialismo e capitalismo.

Operando por trás desta ideologia antiideológica, há uma interpretação positivista da ciência e do progresso. E foi esta visão positivista da ciência, segundo Mészáros, que permitiu que os teóricos do “fim da ideologia” postulassem “uma identidade entre o progresso – representado como ‘progresso científico’, ‘espírito científico’, etc. – e o próprio modo de produção capitalista” (MÉSZÁROS, 2004: 253).

O resultado de tal identidade – assevera o referido autor – foi a conversão dos problemas sócio-econômicos do sistema do capital em problemas tecnológico-científicos, absolutamente, neutros (Idem, *ibid.*, p. 257). Portanto, através desta via cientificista neopositivista – por meio da concepção de uma ciência fictícia, neutra e objetiva – os teóricos antiideológicos puderam condenar como uma “idéia fora de lugar”, antiquada, o embate entre socialismo e capitalismo (Idem, *ibid.*, p. 257 e 263).

Nos parece que aqui estão dados os elos de ligação entre a ideologia pós-moderna e o “fim da ideologia”. Procuraremos demonstrar que a cultura pós-moderna não pode ser pensada como o perecimento da antiideologia do pós-guerra, ou, ainda, como a constituição de um vazio ideológico, como sugere Mészáros (2004: 142). Ao contrário, ela representa a sua reprodução de modo paradoxal, ou seja, a sua continuidade pelo avesso.

Se, por um lado, o discurso pós-moderno dista da antiideologia criticada por Mészáros, quando refuta o otimismo na ciência, na tecnologia e no progresso. Por outro, tal como o “fim da ideologia” anterior, o pós-modernismo inverte a ordem dos fatos ao apresentar a ciência como “a ‘causa primeira’ do próprio desenvolvimento social” e não o inverso (MÉSZÁROS, 2004: 254). Além disso, ele padece do mesmo mal da pós-ideologia do pós-guerra, quando, através, do mesmo “discurso vazio da tecnologia”, expurga o socialismo como algo ultrapassado (Idem, *ibid.*, p. 263). Assim sendo, a cultura pós-moderna pode ser vista simultaneamente como reação e confirmação da pós-ideologia do pós-guerra, uma nova versão do “fim da ideologia” que, ao mesmo tempo, ataca o conteúdo da antiideologia do século XX e reafirma as suas premissas ideológicas.

A identidade do pós-modernismo com a versão pós-ideológica da Época de Ouro do capital transparece também quando consideramos a centralidade que a lógica cultural dominante concede a categoria da modernidade em detrimento da economia política.

Mészáros elucidava não apenas que o elo crucial entre as várias construções teóricas do “fim da ideologia” do pós-guerra é Max Weber<sup>97</sup> como também o papel de justificação da ordem vigente que a concepção weberiana da sociedade moderna cumpre. É através dela que as características mais óbvias do sistema capitalista – “sua determinação estrutural exploradora de classe e antagônica” -, simplesmente desaparecem (MÉSZÁROS, 2004: 73).

Fundamentando sua análise da sociedade capitalista moderna não em critérios objetivos, mas antes em suas próprias conveniências ideológicas, Weber pôde transformar a estrutura do capital e suas implicações explosivas num conjunto de categorias em que “a ‘modernidade’ (com seus dissabores) e a ‘racionalização’ (considerada responsável por tais dissabores e ‘desencantos’) ocupam o lugar central” (Idem, *ibid.*, p. 76).

E não se pode alegar que Mészáros (2004) tenha sido severo demais com Weber. Autores simpáticos à teoria weberiana ressaltam o quanto a sua definição da modernidade está estreitamente associada a um processo global de racionalização (ROUANET, 2001:120 a 184 e FLEURY, s/d: 37 a 56).

Em *O poder da Ideologia*, Mészáros (2004) demonstra como tal orientação ideológica repercutiu, inclusive, na produção da Escola de Frankfurt, trazendo no quadro conceitual da “teoria crítica” não apenas a eliminação completa do agente social marxista da transformação, mas também a perda da base social e concreta da reificação. Desprovida de objetividade e historicidade, esta última é tomada pelos teóricos de Frankfurt no sentido a-histórico e abstrato da pura racionalização weberiana.

Ora, não é este o caminho que os pós-modernos trilham? Vimos que em sua totalidade o campo pós-moderno, mesmo heterogêneo, se caracteriza, fundamentalmente, por uma perspectiva antiontológica associada a uma clara e grosseira concepção idealista do mundo social que acaba por responsabilizar a Razão por todas as agruras de que a modernidade se revestiu. Ao entificar a Razão (tal como o fez Weber), mesmo os pós-modernos mais progressistas, como Santos (1997 e 2001), deixam na sombra a ordem do capital e sua dominação de classe (NETTO, 2004a: 157-159).

---

<sup>97</sup> Mészáros (2004) não desconhece que outras concepções ideológicas mais antigas tenham antecipado certas proposições da antiideologia do pós-guerra. É neste sentido que ele resgata a

O próprio Mészáros (2004) indica o eco da concepção weberiana de modernidade na querela entre modernistas e pós-modernistas, simbolizada na troca de acusações mútuas entre Habermas e Lyotard<sup>98</sup>. Diante dessa controvérsia, em grande parte "mais imaginária do que real", o autor demonstra que tanto as assertivas em prol da modernidade quanto as da pós-modernidade são formuladas de um modo quase transcendental<sup>99</sup>. A despeito de se apresentarem para além da ideologia, tanto os argumentos de Habermas quanto de Lyotard podem ser considerados como neoconservadores. Ambos, ao evitarem fazer proposições teóricas a partir da situação histórica dada, cumprem - sob as condições atuais do capitalismo - a exigência ideológica de atenuar os conflitos e eternizar a realidade do domínio do capital (MÉSZÁROS, 2004: 95 - 98).

Embora Mészáros (2004) não reconheça na cultura pós-moderna a continuidade, ainda que diferenciada, do "fim da ideologia", é em *Para Além do Capital* que ele nos fornece a chave de elucidação do sentido ideológico que o discurso pós-moderno cumpre na fase atual do capital. Veremos que não é contraditório sustentar o pós-modernismo como a lógica cultural do capitalismo tardio e, ao mesmo tempo, apresentá-lo como a pós-ideologia da *crise estrutural do capital*, uma vez que a economia política de Mészáros, a despeito de algumas colisões, é perfeitamente convergente com a de Mandel.

Em Mészáros (2002 e 2003), assim como em Mandel (1982) a análise da fase atual do desenvolvimento do capital, empreendida numa perspectiva da totalidade, têm o claro intuito de atualizar a crítica da economia política marxiana. Além disso,

---

contribuição de Taylor. Todavia, ele credita, com enorme razão, à Weber, a formulação teórica sistemática de tal linha de raciocínio.

<sup>98</sup> Grande parte deste debate - no qual Habermas, em defesa da modernidade, condena os pós-modernos de conservadores e Lyotard, rejeitando a modernidade e seus metadiscursos, acusa o consenso universal habermasiano de violentar a heterogeneidade pós-moderna dos jogos de linguagem - é reproduzida por Mészáros (2004: 68 a 103).

<sup>99</sup> De acordo com Mészáros (2004), tanto a produção de Habermas quanto a de Lyotard não se conectam com o mundo da atividade concreta da ordem sócio-histórica dada. No discurso destes dois autores, o mundo real não exerce qualquer influência. O cerne do problema, argumenta Mészáros, está na atitude negativa que esses teóricos assumem em relação ao potencial emancipador do trabalho. Habermas chega a afirmar explicitamente que o conceito de trabalho perdeu sua importância emancipatória na filosofia social. A destruição do trabalho e de seu caráter emancipatório em Lyotard, em nada menor do que o da argumentação habermasiana, se dá através da rejeição de todos os metadiscursos. É por isso - sinaliza Mészáros - que nessas formulações não há espaço para um agente de emancipação historicamente identificável. Mesmo preocupadas com a possibilidade da emancipação, tanto a modernidade quanto a pós-modernidade são incapazes de indicar, com base na dinâmica histórica real, algumas forças possíveis da emancipação individual e social, bem como as modalidades de ação através das quais a superação das condições de dominação poderia ser alcançada (MÉSZÁROS, 2004: 101).

tanto em um como no outro, o que está no centro da análise econômica e política da ordem burguesa contemporânea é a crise do capital.

Também, tal como a teoria mandeliana, Mészáros considera as crises como um modo “natural” da existência do capital. Além disso, ele acentua, como a análise mandeliana, o papel extremamente importante que as crises cumprem nesse modo de produção: é por meio delas que o capital pode progredir para além de suas barreiras imediatas e, assim, estender sua esfera de operação e dominação.

Todavia, a principal diferença entre esses dois gigantes teóricos marxistas do século XX radica na apreciação do significado da crise internacional do capital deflagrada no início dos anos 70. Se, para Mandel, esta corresponde ao início de uma onda longa com tonalidade recessiva, pertencente ao ciclo de crises a que o capital está historicamente suscetível, para Mészáros ela indica uma *crise estrutural do capital*.

Distinta das crises cíclicas, que alternam fases de desenvolvimento com momentos de estagnação, a crise dos anos 70 - enquanto uma crise que abarca a estrutura da produção de capital como um todo e não apenas um de seus ramos - sinaliza que o sistema metabólico do capital está se aproximando de seus limites absolutos (MÉSZÁROS, 2002: 216 a 344, 795 a 810 e 983 a 1011).

Afirmar que o capital caminha em direção a seus limites absolutos não significa assegurar que estejamos diante da aparição de uma revolução socialista. A interpretação correta dessa assertiva exige considerar duas questões apontadas por Mészáros. A primeira é que a *crise estrutural do capital* corresponde a uma “crise sem precedentes do controle social em escala mundial e não de sua solução” (MÉSZÁROS, 2002: 993).

Mészáros descreve a *crise estrutural do capital* como expressão dialética da força e da fraqueza do sistema do capital. Ela é o indício do colapso do sistema metabólico do capital, mas também simultaneamente de seu extremo poder.

Submetendo tudo ao seu próprio mecanismo de controle estrito, compelido a assumir também o controle direto de áreas que é estruturalmente incapaz de controlar, o capital monopolista contraditoriamente enfraquece e até destrói os mecanismos de correção concebidos para assegurar a expansão ilimitada do seu poder. Sua máxima extensão gera inevitavelmente a necessidade de limites e controle consciente com os quais a produção do capital é estruturalmente incompatível.

A crise atual não demonstra apenas que o desenvolvimento do capital em todas as esferas - da fragmentação mecânica do processo de trabalho a criação de sistemas automatizados; da acumulação local de capital a sua concentração na forma de um sistema mundial em contínua expansão; da divisão parcial e local do trabalho à vasta divisão internacional do trabalho; do consumo limitado ao consumo de massa artificialmente estimulado - traz resultados diametralmente opostos a seus interesses. A diferença crucial dessa crise com relação as anteriores é que ela pressagia não só o rompimento do processo normal de crescimento econômico, mas também a perda de energia da complexa maquinaria empenhada na administração das crises. Ela expressa, portanto, o colapso das válvulas de segurança que cumpriam, até então, um papel vital na perpetuação da sociedade burguesa – da família à intervenção econômica do Estado, da política como arena da mediação de interesses antagônicos à possibilidade de conter as crises através de guerras.

Uma vez que opera sobre a base da míope racionalidade do estreito interesse privado, o capital é incapaz de promover a racionalidade abrangente de um controle social adequado. Assim sendo, a aproximação do sistema metabólico do capital de seus limites absolutos está associada a uma crise estrutural geral das instituições capitalistas de controle social na sua totalidade.

Em segundo lugar, a *crise estrutural do capital* corresponde a um giro significativo na estrutura de reprodução ampliada do capital e, conseqüentemente, na tendência de desenvolvimento social sob os marcos do capital. Distinto do período de Marx, quando o capital era portador de um potencial civilizatório, o momento atual do capital, radicalizando o antagonismo entre a produção genuína e a auto-reprodução do capital, traz as mais devastadoras e cruéis implicações para o futuro da humanidade (MÉSZÁROS, 2002: 699).

Ontologicamente incontrolável e também expansionista e destrutivo, o sistema sociometabólico do capital põe em movimento não só grandes potenciais produtivos, mas também simultaneamente maciças forças destrutivas. Tais forças fornecem ao capital em crise novas margens de expansão e novas maneiras de sobrepujar as barreiras que encontra.

Alerta Mézáros que Marx descreveu a maneira historicamente primária da auto-realização sempre crescente do capital por meio da interação dinâmica entre produção e consumo, isto é, a expansão do capital como um processo de satisfação e ampliação de novas necessidades. É como um sistema de produção de

necessidades em constante expansão e cada vez mais rico, se comparado a estágios de produção anteriores, que o capital se revela como uma conquista civilizatória.

Porém o que Marx não pôde prever foi a produção genuinamente orientada para o consumo destrutivo como um tipo de mudança estrutural no ciclo de reprodução capitalista. Embora consumo e destruição, ao longo da história do processo de realização capitalista, sejam equivalentes funcionais, desde a segunda metade do século XX tem havido uma tendência crescente em favor do segundo elemento (MÉSZÁROS, 2002: 678).

Tal mudança, de acordo com o autor, se deve à adoção, no último quartel do século XX, da linha de menor resistência por parte do capital, o que corresponde à busca de um equivalente funcional capitalisticamente mais viável ou fácil que as determinações materiais descritas pela teoria marxiana – nesse caso, a expansão da produção como desenvolvimento da rica necessidade humana (MÉSZÁROS, 2002: 679 e 680).

Portanto, se em princípio o desenvolvimento da produção do capital exige que o círculo de consumo se expanda na mesma proporção que o círculo produtivo, um equivalente funcional preferível está à disposição do capital na forma da aceleração da velocidade da circulação dentro do próprio círculo de consumo em vez de alargar o próprio consumo – o que Mézáros buscou descrever através da “lei tendencial da taxa de utilização decrescente” (MÉSZÁROS, 2002: 634 a 674).

Ao colocar em movimento e explorar os mecanismos de destruição e perdularidade em oposição direta à expansão do valor de uso humanamente significativo, a linha de menor resistência obliterou todos os aspectos positivos teoricamente possíveis do desenvolvimento produtivo do capital apontados por Marx. Só podendo reproduzir-se como uma sociedade dos descartáveis, o capitalismo avançado não pode mais ser conceituado como mera trava ao pleno desenvolvimento humano – a um aumento maior da produtividade e das riquezas sociais - mas sim, como uma ameaça direta à própria sobrevivência da humanidade como um todo (MÉSZÁROS, 2002: 640 e 641).

Trata-se, segundo Mézáros, de uma importante tendência do desenvolvimento social do capital na atualidade, que aponta para uma confrontação cada vez mais intensa da totalidade da força de trabalho com o capital social total e que nenhum estoque de medidas anticrise pode suprimir.

De uma maneira geral, Mandel apontou traços gerais dessa tendência. O autor já havia caracterizado a fase tardia do capitalismo como o período no qual a contradição entre o crescimento das forças produtivas e a sobrevivência das relações de produção assume uma forma explosiva (MANDEL, 1982: 393). Além disso, ao representar o capitalismo como uma combinação contraditória da racionalidade parcial e irracionalidade total, Mandel chegou a sugerir que em sua fase tardia a oposição entre racionalidade parcial e irracionalidade total atinge um potencial tão agudo que em médio prazo a irracionalidade global tende a ameaçar toda a civilização humana (Idem, *ibid.*, p. 402 e 403). Talvez, tendo falecido na metade dos anos 90, o autor não tenha tido tempo suficiente para uma apreciação mais aprofundada do significado da crise do capital deflagrada no início dos anos 70.

Ao sustentar que o capital está se aproximando de seus limites absolutos, Mézáros quer ressaltar não só a plena expansão e maturação do sistema sociometabólico do capital - já acentuada por Mandel - mas também a direção, necessariamente, destrutiva e regressiva que este assume no final do século XX. A implacável destruição e desumanização do capital se explicitam na tendência a perdulidade e descartabilidade que invade as dimensões fundamentais da produção e do consumo capitalista - bens e serviços, instalações e maquinarias e força de trabalho. O crescimento exponencial do desemprego, desde os anos 70, entre um grande número de trabalhadores altamente qualificados e os setores mais desenvolvidos e modernizados da produção, revela a verdadeira face destrutiva da fase atual do capital (MÉSZÁROS, 2002: 1011).

A economia política de Mézáros permite explicar não apenas porque, no último quartel do século XX, os traços de efemeridade e instantaneidade típicos da forma mercadoria passam a englobar a cultura na fase tardia do capital, mas também porque, necessariamente, no início dos anos 70 para cá, as produções estético-culturais têm se posto como um movimento para além da modernidade.

Embora, em *Para Além do Capital*, Mézáros não problematize a cultura, é possível encontrar em sua crítica da economia política elementos para avaliar a convergência entre a *crise estrutural do capital* e o pós-modernismo. Para o referido autor, a *crise estrutural do capital* não está confinada à esfera econômica. Ela reverbera em toda a sociedade de um modo nunca antes visto (MÉSZÁROS, 2002: 800). O caráter regressivo do sistema do capital, em face das necessidades

humanas, se refrata também na acumulação do poder de destruição da natureza, da família e na opressão das mulheres<sup>100</sup>.

É inegável que a virada cultural para o pós-modernismo ocorreu justamente no momento em que se inicia a crise investigada por Mészáros. Contudo, não é propriamente o nexos temporal que nos interessa explorar aqui. O que nos parece mais significativo é destacar o quão convergente é o sentido que o sistema do capital adota no pós-70 e a direção assumida pela produção estética e cultural nesse mesmo período.

Não nos parece um mero acaso que, a cultura contemporânea assuma uma tônica, essencialmente, destrutiva e regressiva, justamente, quando as conquistas civilizatórias do capital se põem como um obstáculo a sua reprodução ampliada. É a passagem do consumo produtivo para o destrutivo que explica o caráter regressivo da dominante cultural do pós-70. O traço mais evidente dessa tendência regressiva e destrutiva da produção cultural de fins do século XX se expressa na falta de profundidade da arte, analisada por Jameson (1997), e da argumentação pós-modernista acadêmica, cuja baixa qualidade teórica, no âmbito das ciências sociais, Rouanet (2000: 125) denunciou como “incultura”.

Esta falta de profundidade não pode ser creditada à trajetória pessoal da intelectualidade atual. Mészáros demonstra que, na fase contemporânea do capital, o desenvolvimento da ciência é desviado de seus objetivos positivos. Diante das novas condições de auto-reprodução ampliada do sistema, à ciência é designado o papel de ajudar as forças de modalidade de destruição, quer seja por via direta, integrando a folha de pagamento do complexo industrial militar, quer seja indiretamente, se pondo a serviço da obsolescência planejada e de engenhosas práticas manipulatórias (MÉSZÁROS, 2002: 649). Para que não reste dúvida de que o pensamento pós-moderno, se constitui, fundamentalmente, como um pensamento de segundo grau, o leitor deve consultar a verdadeira ignorância de Santos (1997) - um dos mais célebres pensadores pós-modernos - acerca de Marx, problematizada por Netto (2004c)

---

<sup>100</sup> A análise de Mészáros (2002 e 2004) acerca da passagem do consumo produtivo para o destrutivo permite dar inteligibilidade também à direção, essencialmente, regressiva das políticas neoliberais empreendidas em países de economia periférica como o Brasil. Bhering (2003) demonstrou com brilhantismo a substancial diferença entre o sentido de progresso da modernização conservadora empreendida pelo Estado brasileiro após o Golpe de 64 e o caráter “destrutivo não criador e conservador” das medidas neoliberais adotadas nos anos 90, qualificadas, acertadamente pela autora, como contra-reformas.

Indo um pouco além da sinalização mais geral da convergência da direção do desenvolvimento da cultura em sua forma pós-moderna com o sentido destrutivo que o capital assume em seu período de *crise estrutural*, podemos sinalizar também o quanto o pós-modernismo incorpora, inclusive em seus expoentes críticos, a auto-representação própria do capital contemporâneo. Absorvendo os principais traços ontogenéticos do capital, que se acentuam na fase atual, a cultura pós-moderna se revela como a expressão ideológica da *crise estrutural do capital*.

Em *Para Além do Capital*, o autor demonstra que o capital é, em última instância, uma forma incontrolável de controle sociometabólico, isto é, uma estrutura totalitária de controle a qual tudo (do comércio aos seres humanos, da indústria a arte) deve se ajustar e provar sua viabilidade produtiva, senão quiser perecer. Mézáros acrescenta, ainda, que o capital é, sobretudo, um sistema de controle sem sujeito, porque os próprios atores humanos controladores do sistema são de modo geral controlados. O fundamento material desse modo peculiar de controle se localiza na alienação do controle dos produtores. (MÉSZÁROS, 2002: 125 e 126).

Ora, não é justamente este traço ontogenético do capital de elisão do sujeito, representado teoricamente, pela primeira vez, na noção estruturalista da “morte do homem” que os pós-modernos acolhem e reproduzem por meio de um contínuo ataque ao humanismo ou da celebração de um sujeito descentrado, incapaz de compreender coerentemente o mundo e de intervir nele de forma consciente? Não é a marca ontológica, própria do capital, de ser um modo de controle todo abrangente e incontrolável que a cultura pós-moderna incorpora, através de uma concepção panóptica do poder ou de uma hipertrofia de uma racionalidade manipuladora que a tudo esquadrinha, quantifica e classifica?

Além disso, Mézáros ressalta que o capital, voltado unicamente para a extração da mais valia, é ontologicamente um modo de controle irracional e destrutivo. A cultura pós-moderna não eterniza também - por meio de seu neo-irracionalismo, de sua raivosa objeção à totalidade e de sua simpatia pelo efêmero e o fragmentário - o horizonte intelectual irracionalista característico do sistema do capital, a sua incapacidade estruturalmente ontológica de chegar a um conhecimento do todo e de suportar apenas racionalidades parciais? Igualmente, por meio de seu presentismo e seu pessimismo político, o discurso pós-moderno não transforma num dado inquestionável e irremediável a direção destrutiva, ontologicamente constituída e específica, do capital?

Vimos que mesmo as vertentes mais progressistas da cultura pós-moderna não escapam desta visão de mundo. Santos (1997 e 2001) que, ao contrário dos pós-modernos de celebração, busca situar sua produção num horizonte de combate ao capitalismo também nega aqueles três elementos que compõem o legado iluminista crítico herdado do século XIX – o historicismo, o humanismo e a Razão dialética - que havia sido, até a primeira metade do século XX, fonte de inspiração da luta democrática e socialista. É interessante notar que o humanismo, o historicismo e a Razão dialética careçam de sentido no exato momento em que os limites do capital passam a colidir com os limites da própria existência humana. Também não nos parece nada casual que a notoriedade da obra de Foucault, proposta mais radical de destruição desse legado, coincida com o período em que chega ao fim o papel civilizatório do sistema sociometabólico do capital.

Para Mészáros a *crise estrutural do capital* corresponde também a crise das estratégias defensivas da esquerda. Talvez se possa sustentar que o que promoveu a ascensão da pós-ideologia pós-moderna, anticomunista e neo-irracionalista, entre intelectuais europeus rebeldes e descontentes, até então, com o *status quo*, foi o fracasso retumbante da esquerda em sair de uma posição defensiva em relação ao capital (MÉSZÁROS, 2002). É fato inconteste que tanto o *socialismo realmente existente* quanto a social democracia se contentaram em obter ganhos parciais dentro dos marcos do sistema do capital.

Foi no fim dos anos 60 e princípio dos 70 que essa estratégia deu claro sinais de ter chegado ao fim. A força contestatória presente em *Mai de 68*, expressão mais candente da crise superestrutural generalizada do capitalismo tardio (LEFEBVRE, 1968), e a *crise estrutural do capital* (MÉSZÁROS, 2002), deflagrada em princípio dos anos 70, mostraram não só a obsolescência dessa estratégia, mas a urgência da revolução. A manutenção dessa posição defensiva entre as principais forças organizadas de oposição ao capital existentes neste período<sup>101</sup> foi

---

<sup>101</sup> Não só o comunismo soviético se mostrou incapaz de alterar esta estratégia de luta. Seu fim, nos anos 90, é, em grande parte, fruto da sua obstinada posição em manter-se numa posição defensiva com relação ao sistema sociometabólico do capital (MÉSZÁROS, 2002). Também mantiveram a mesma posição aquelas alternativas que pretendiam superar os limites reformistas da social-democracia. O eurocomunismo - adotado, quase uma década dos grandes eventos contestatórios de fins da década de 60, pelas principais lideranças dos partidos comunistas do ocidente (França, Itália e Espanha) - que apregoava uma terceira via entre a alternativa soviética e a social-democracia clássica, por meio da construção de uma ordem socialista que preservasse as liberdades cívicas da democracia capitalista, acabou descambando numa variante meramente caricatural da Segunda Internacional. A perda de fibra do eurocomunismo - sua forma de organização e de luta restrita ao pacto fordista-keynesiano, seu enquadramento nos limites do *Welfare State* e o rebaixamento de seus

responsável pelo malogro da revolução e a descrença de grande parte da esquerda num futuro radicalmente distinto do capital. Foi neste contexto de pessimismo político que Michel Foucault pôde se constituir no principal guia do neo-irracionalismo pós-moderno.

Para concluir este capítulo, valeria a pena nos determos brevemente numa digressão sobre uma questão que, embora fuja ao escopo desta tese, é importante a uma investigação ontológica da cultura contemporânea: avaliar a justeza da denominação do par categorial pós-modernismo e pós-modernidade tendo em vista que as categorias expressam formas objetivas do ser.

Seguir nesta direção não torna indispensável avaliar se, de fato, as categorias pós-modernismo e pós-modernidade conseguem expressar, numa impostação radicalmente ontológica, as formas de ser do capital na contemporaneidade? Nesse sentido, a crítica da economia política marxista contemporânea não pode ser uma fonte rica de subsídios para esta avaliação? A própria análise mandeliana sobre o capitalismo tardio não indica a existência correspondente de uma modernidade tardia e também de um modernismo tardio, enquanto reação estético e cultural correlata a esta fase? O que a análise da *crise estrutural* de Mészáros pode dizer a este respeito?

Ora, não é só a análise da economia política marxista atual que nos sinaliza a pertinência de substituir a categoria pós-modernismo por modernismo tardio. As críticas de Giddens (1991 e 1996) e Rouanet (2000) a uma suposta superação da modernidade também.

Para Giddens (1991: 13), a passagem do século XX para o XXI não indica o perecimento da modernidade, mas, ao contrário, a radicalização e universalização das suas conseqüências. É por este motivo que o referido autor prefere tratar a época atual como um período de alta modernidade, no qual o sentimento de incertezas e os riscos quanto às possibilidades de catástrofes ambientais - o aquecimento global, a desertificação ou a poluição em larga escala, as tecno-

---

horizontes políticos – foi, de acordo com Anderson (2004), mais crucial para esquerda porque afetou diretamente as condições e perspectivas do socialismo em países capitalistas avançados que pareciam oferecer as maiores oportunidades para um efetivo progresso do movimento operário no ocidente.

epidemias, etc. – do agravamento da pobreza, ou, ainda, da disseminação de armas de destruição em massa e da violência se elevam (GIDDENS, 1996: 114 a 120)<sup>102</sup>.

Igualmente para Rouanet (2000), o pós-modernismo, muito mais do que expressar uma realidade distinta da era moderna, corresponde a um vontade de romper com ela. Neste sentido, o pós-modernismo não passa de um “mal-estar” ante a modernidade - cujo caráter pseudoconcreto (KOSIK, 1995) é apreendido com bastante clareza pelo autor, pois corresponde a uma consciência distorcida da situação real “porque é a consciência de uma ruptura que não houve”, mas, simultaneamente, uma consciência verdadeira “porque alude, de algum modo, às deformações [...] de uma modernidade doente<sup>103</sup>” (ROUANET, 2000: 269).

Também Jameson (1997) formula uma interpretação extremamente instigante do processo de modernização na era tardia do capitalismo. Ao tomar essa fase como o momento no qual os últimos resquícios do pré-capitalismo e do tradicional são penetrados e colonizados pelo capital, o autor em tela conclui que o capitalismo tardio corresponde à inteira realização da modernização, “momento em que os últimos vestígios de natureza, sobreviventes ao capitalismo clássico são finalmente eliminados” (JAMESON, 1992: 124). O que Jameson se refere aqui diz respeito à passagem da subsunção formal do trabalho ao capital à subsunção real, apontada por Marx, no século XIX, como uma tendência do desenvolvimento do capitalismo, e ressaltada por Lukács (ABENDROTH, 1972), como uma das principais características do capitalismo contemporâneo.

O problema, no entanto, reside nas conseqüências que o autor extrai dessa hipótese. Toda sua argumentação indica que o modernismo não tem mais lugar na fase tardia do capitalismo e que o pós-modernismo é o único horizonte cultural possível da atualidade<sup>104</sup>. Arrastando a natureza, os camponeses, o pequeno

---

<sup>102</sup> O leitor deve ficar atento com esta elaboração de Giddens (1996), pois, embora o autor sustente com veemência que as condições com as quais nos deparamos, na atualidade, representam conseqüências de um processo de aprofundamento da modernidade, ele não deixa de admitir a idéia de um possível sistema ou ordem pós-moderna, no futuro.

<sup>103</sup> Modernidade doente que, segundo os termos do próprio autor, é “marcada pelas esperanças traídas, pelas utopias que se realizaram sob a forma de pesadelos, pelos neofundamentalismos mais obscenos, pela razão transformada em poder, pela domesticação das consciências do mundo industrializado e pela tirania política e pela pobreza absoluta nos ¾ restantes do gênero humano” (Idem, Ibid).

<sup>104</sup> Para Jameson, as varias expressões artísticas modernas representaram tanto violentas reações contra a modernização quanto replicaram também seus valores e tendências por meio da insistência formal na novidade, da transformação de formas antigas, do iconoclasmo terapêutico e do processamento estético de maravilhas tecnológicas. Ao supor que o “sentimento do novo”, bem como a hostilidade ao mercado, que marcaram profunda e fundamentalmente a arte moderna, só foram

comércio burguês, o artesanato, as aristocracias feudais e as burocracias imperiais - a plena realização da modernização tornou obsoleto não só o modernismo. O terceiro estágio do capitalismo fez desaparecer também a natureza das concepções radicais da política cultural, o pressuposto único espacial da distância crítica, ou seja, os espaços, até então, não penetrados pelo capital que serviam para atacá-lo (Cf. também uma idéia similar em ANDERSON, 1999)<sup>105 e 106</sup>.

---

possíveis devido à natureza mesclada, desigual e transitória entre o moderno e o tradicional da fase imperialista clássica do capital, Jameson concluiu que o capitalismo tardio, ao fazer desaparecer os remanescentes do arcaico e do passado, concorreu para retirar a fonte de onde o modernismo extraia seu potencial utópico de uma produção mais humana e de uma transformação social.

<sup>105</sup> Inspirado em Jameson, Anderson (1999) desenvolveu uma tese semelhante sobre os condicionantes do modernismo e do pós-modernismo. Para ele, o modernismo deve ser compreendido como produto de um campo de forças triangulado por três coordenadas: a) uma economia e uma sociedade semi-industriais, nas quais a ordem dominante continuava em larga medida agrária ou aristocrática; b) um impacto tecnológico incipiente e c) um horizonte político revolucionário. Tal como o modernismo, o pós-modernismo surgiu como um campo cultural produzido por três coordenadas: a) o declínio da tradição aristocrática e de todos os valores pré-capitalistas por toda a Europa e, ainda, a morte da moralidade burguesa tradicional, fontes violentas de revolta modernista; b) a extensão dos avanços tecnológicos e do processo científico que assumem cada vez mais formas ameaçadoras e c) a alteração do quadro político com o triunfo universal do capital e o cancelamento de alternativas políticas logo após os sucessivos fracassos das experiências contestatórias dos anos 60/70 -o insucesso da reforma do socialismo soviético, a liquidação das forças revolucionárias na América Latina, a edificação do terror na China e o arrefecimento da rebeldia estudantil (ANDERSON, 1999: 93 ss).

<sup>106</sup> Há pelo menos duas questões que podem ser levantadas frente essa assertiva de Jameson. A primeira, é que é inteiramente estranho ao universo marxiano considerar que a fonte do caráter contestatório ao *status quo* ou da afirmação de valores humanistas na produção estética e cultural resida no tradicional, pois se assim o fosse, a energia do socialismo (quer seja no âmbito das artes, quer seja no plano da política *stricto sensu*) não teria suas raízes nas contradições do moderno sistema capitalista, mas em modos de produção e de vida pré-capitalistas. É óbvio que não há nada em Marx, nem em Lukács, que sugira tal equívoco de idéias. De acordo com Lukács, a obra artística realmente autêntica é aquela que reflete por meio de uma linguagem própria as contradições objetivas do real. E, para o realismo estético lukacsiano, tais contradições não se assentam sobre nenhum elemento pré-capitalista. Radicalmente distinta do naturalismo estético stalinista, a arte realista é essencialmente uma arte partidária que, independente das intenções subjetivas do seu criador, obrigatoriamente se opõe à alienação fetichista do capitalismo (a respeito do caráter radicalmente humanista e antagônico ao capitalismo que caracterizam o realismo estético cf. Lukács, 1969; Abendroth, 1972 e Coutinho, 1967). Aliás, os argumentos de Jameson parecem estar muito mais próximos daquilo que Lukács criticou com afinco: o anticapitalismo romântico, isto é, a crítica a civilização industrial burguesa em nome de certos valores do passado pré-capitalista ou pré-moderno. Presente tanto nas elaborações teóricas impregnadas por um irracionalismo moderno, quanto nas afiliadas à um racionalismo formal e miserável, o anticapitalismo romântico não tem nada de revolucionário. Ao contrário, corresponde a uma reação ao capitalismo de natureza contra-revolucionária. Seu verdadeiro significado político, no contexto das lutas de classe, é a apologia indireta da ordem burguesa. Uma avaliação radicalmente diferente da de Lukács acerca do anticapitalismo-romântico pode ser encontrada em Löwy (1988). Para este autor existiria um romantismo revolucionário que, distinto do romantismo reacionário, forneceria a nostalgia de um passado comunitário como ponto de partida para “uma aspiração utópica de transformação social”. Sobre o radical antiutopismo da proposição política comunista de Marx e Engels, expressa no *Manifesto do Partido Comunista*, cf. Netto (2004b).

Em segundo lugar, falta a Jameson uma interpretação mais precisa das leis que regem a reprodução ampliada do capitalismo em sua etapa tardia, o que o leva ao equívoco de sustentar que nessa fase o desenvolvimento desigual e combinado desaparecera. De fato, em Mandel a era tardia do capital é sinônimo de uma industrialização generalizada e universal. Após a Segunda Guerra, a

Ao postular que, no último quartel do século XX, "o sistema do capital global atingiu seu zênite contraditório de maturação e saturação", Mészáros (2002: 95) não estaria confirmando a tese da plena realização da modernização, explicitada em *O Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*? Somos tentados a concluir que sim. Entretanto, por outro lado, cabe destacar que a crítica da economia política de Mészáros infirma categoricamente a apreciação de Jameson (1997) acerca deste fenômeno. Ao tomar a plena efetivação da modernização capitalista como o fim da modernidade e, conseqüentemente, de seu equivalente estético e cultural, o modernismo, Jameson sugere não só o triunfo absoluto e intransponível do pós-modernismo, mas do sistema que lhe fornece sustentação material, o capital<sup>107</sup>.

Contudo, não é bem em Jameson (1997) que podemos localizar os nexos entre a tese da radicalização e aprofundamento da modernidade (Giddens e Rouanet) e do capitalismo tardio ou da *crise estrutural do capital* (Mandel e

---

padronização, a superespecialização e a fragmentação do trabalho - antes restritos ao âmbito da produção industrial - penetram todos os setores da vida social, da agricultura ao lazer e à cultura (MANDEL, 1982: 270 a 276). Todavia, a plena industrialização de todos os ramos da economia e a mecanização crescente da esfera da circulação e da superestrutura não eliminaram a troca desigual. Isto porque o desenvolvimento global do modo de produção capitalista, independente de suas fases históricas, não pode jamais se orientar pela noção de um desenvolvimento homogêneo. Seu móvel de crescimento é a busca de superlucros (Idem, *ibid.*, p. 17). No sistema mundial capitalista, desenvolvimento e subdesenvolvimento se determinam reciprocamente, pois se a procura de superlucros constituiu a força motriz do seu crescimento, este só pode ser obtido as expensas da relação desigual entre países ou entre regiões desenvolvidas e subdesenvolvidas de um mesmo Estado capitalista industrializado ou, ainda, entre ramos da indústria de uma mesma nação. O capitalismo tardio não suprimiu o desenvolvimento desigual e combinado. Este toma formas diferentes em épocas diferentes. Se, no imperialismo clássico, a ênfase prendia-se à justaposição internacional do desenvolvimento nos Estados imperialistas e subdesenvolvimento nos países coloniais e semicoloniais, na fase tardia, a primazia passa a residir na justaposição industrial global de desenvolvimento em setores dinâmicos e subdesenvolvidos, basicamente nos países imperialistas, mas também de modo secundário, nas semicolônias (Idem, *ibid.*, p. 70). Mandel revela também que o capitalismo tardio não suprimiu o diferencial de desenvolvimento e de produtividade entre nações desenvolvidas e subdesenvolvidas, mas apenas mudou sua forma para uma espécie de neocolonialismo (Idem, *ibid.*, p. 245). O neocolonialismo não indica a abolição do subdesenvolvimento nem das fontes de superlucros; ele sinaliza que na fase tardia do capital a troca desigual se tornou uma das principais formas de exploração colonial ao invés da produção direta de superlucros na colônia, que desce a um papel secundário. Dessa maneira, a hipótese de um nivelamento internacional da taxa de lucro, o que parece estar por trás da tese do fim do desenvolvimento desigual e combinado de Jameson, não tem qualquer acolhida na interpretação mandeliana do capitalismo tardio.

<sup>107</sup> Também há algumas restrições importantes nas análises de Giddens (1991 e 1996) e Rouanet (2000). Embora os autores acertem no essencial - isto é, asseverem que a condição social atual permanece moderna e que o pós-modernismo não passa de uma reação diante da radicalização desta condição - suas análises se mantêm adstritas à categoria da modernidade, desprezando o que constitui o seu fundamento objetivo: a economia política da moderna sociedade burguesa. Não é à toa que ambos acabam por reduzir a modernidade a um estilo de vida ou costume, em oposição ao estilo de vida e costume tradicionais. Ao mesmo tempo o que estes críticos do pós-modernismo deixam de ressaltar é que o que envelheceu ou adoeceu e ameaça a sobrevivência da humanidade, aumentando toda sorte de riscos e incertezas não é a modernidade em geral, mas a modernidade em sua forma burguesa.

Mészáros). É em Hobsbawm (1998) que os vínculos da modernidade plenamente desenvolvida se interconectam com um pleno desenvolvimento do capitalismo, que maduro adquire uma feição, cada vez mais, destrutiva, irracional e, por isso, perigosa para a humanidade.

Em sua história do século XX, Hobsbawm (1998) sustenta que a expansão e maturação do capitalismo trouxeram profundas alterações que, sentidas somente entre os anos 60 e 70, desconcertaram grande parte da intelectualidade. A generalização do uso da preposição *pós* está, de acordo com o autor, estreitamente relacionada à interpretação equivocada de que tais alterações seriam indícios do nascimento de uma nova ordem social (HOBBSAWM, 1998: 282 e 283).

É interessante que, mesmo ausente da análise de Hobsbawm, a categoria de capitalismo tardio permita a convergência entre o que o autor assevera sobre o século XX e o que a teoria mandeliana afirma. Ora, a fonte das brutais transformações que a segunda metade do século XX experimenta - as mais sensacionais, universais e rápidas de toda a história da humanidade que atingiram não só o campo da produção e do consumo, o solo urbano e o mercado de trabalho, mas também a estrutura das relações entre sexos e gerações - diz respeito àquilo que se convencionou chamar de Era do Ouro do capital e que Hobsbawm (1998: 253 a 281), mesmo sem recorrer a Mandel, caracteriza como a expansão do mundo industrial por toda a parte do globo terrestre - das regiões capitalistas às socialistas e, ainda, às do Terceiro Mundo.

Todavia, ainda resta uma dificuldade: como escapar do horizonte teórico ideológico conservador no qual a categoria modernidade foi elaborada e se desenvolveu?

Mészáros (2004: 69) tem razão quando sustenta que a categoria modernidade é um exemplo notável da tendência ideológica que, a serviço dos interesses dominantes, pretende cancelar a dimensão sócio-histórica dos conflitos. Deixando de fora ou relegando a segundo plano as especificidades sócio-econômicas, as definições da modernidade atribuem à "sociedade moderna" um caráter atemporal que, em contraste com um passado mais ou menos remoto, parece rumar para o futuro<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Mészáros (2004) lembra que Hegel foi o primeiro a elaborar uma concepção do moderno nesses termos. Por meio de uma manobra não dialética, na qual a ordem capitalista moderna é elevada à condição de autorealização da Razão e da liberdade, a concepção hegeliana da modernidade acabou

Entretanto, a análise de Berman (2001) sobre o *Manifesto* permite vislumbrar a possibilidade de um tratamento teórico desta categoria radicalmente antagônico ao apontado em *O Poder da Ideologia*. Concebendo o “*Manifesto*” como um arquétipo do modernismo<sup>109</sup>, o autor demonstra como Marx caminha na contracorrente do pensamento contemporâneo - portanto, tanto das análises de um Hegel ou de um Weber quanto dos pós-modernos, - que cinde a modernidade em dois compartimentos estanques e distintos: por um lado, a vida econômica e política, vinculada a um processo de modernização, e, por outro, a arte, a cultura e a sensibilidade, identificadas com o modernismo.

Mesmo não sendo um rigoroso marxista, Berman soube traduzir o traço distintivo da teoria social marxiana. Tal teoria toma a sociedade burguesa como uma

---

por eternizar ideologicamente a ordem dominante. A predominância desta tendência ideológica é tamanha que nem o *Dicionário do Pensamento Social do Século XX* de W. Outhwaite e T. Bottomore, em sua edição em língua portuguesa de 1996, consegue escapar dela. Neste, Krishan Kumar, no verbete “modernidade”, sustenta que o termo moderno se define, desde o Iluminismo do século XVIII, não só em contraste com o antigo, mas também com o aqui e agora. Acerca da sociedade moderna, Kumar acrescenta: ela “carrega os marcos da sociedade ocidental desde o século XVIII. Foi industrial e foi científica. Sua forma política foi o Estado-nação, legitimado por algumas espécies de soberania popular. Atribui um papel sem precedentes à economia e ao crescimento econômico. Sua filosofia de trabalho eram o racionalismo [...] e o utilitarismo. Em todas essas formas, ela rejeitava não apenas o seu próprio passado, mas todas as outras culturas que não se mostravam à altura de sua autocompreensão [...] é verdade que **a modernidade sente que o passado não tem lições para ela; seu impulso é constantemente em direção ao futuro** (grifos nossos)” (OUTHWAITE & BOTTOMORE, 1996: 473).

<sup>109</sup> Para Berman (2001), o “*Manifesto*” é a primeira grande obra de arte moderna. Nele se pode encontrar todos os temas pelos quais o modernismo se definiria: a glória da energia e do dinamismo modernos; a desintegração e o niilismo; a implosão, decomposição e recombinação de todos os fatos e valores e a deflagração das mais extremas esperanças. Além disso, o referido autor destaca que no “*Manifesto*” podemos encontrar uma leitura muito mais positiva e rica da burguesia do que em seus apologetas. Entusiastas do capital falaram pouco sobre os potenciais desse sistema, sobre sua energia, audácia e criatividade (BERMAN, 2001: 129). Melhor que seus antecessores, Marx conseguiu perceber que o ideal humanista do autodesenvolvimento brota da emergência da realidade do desenvolvimento econômico burguês. Radica aí também o ímpeto da mudança constante, da transformação perpétua e da renovação de todos os aspectos da vida social e pessoal que distinguem a era moderna de todas as que lhe antecederam. Porém, o “*Manifesto*” revela também o caráter niilista da burguesia. Contraditoriamente, o capital, como um feiticeiro que perdeu o controle das forças que invocou, destrói as possibilidades humanas que cria. A ordem burguesa constrói tudo para ser demolido, tudo é feito para ser despedaçado e dissolvido. O desenvolvimento da moderna indústria, dialeticamente, faz ruir os próprios alicerces sobre os quais a burguesia produz e se apropria dos produtos. Diferente de Dostoiévski, Nietzsche (e também Weber) - que atribuíram o niilismo moderno à ciência, ao racionalismo ou, ainda, à morte de Deus -, Marx situa sua causa na ordem econômica burguesa, uma ordem que, reduzindo todos os valores aos valores de troca, torna moralmente admissível toda e qualquer conduta que assegure lucratividade (Idem, Ibid: 147). Tendo sido a primeira a revelar do que a atividade humana é capaz, ironicamente a burguesia considera acumular capital como a única atividade de fato significativa. Harvey (1996: 98) também traz uma avaliação semelhante desse texto. Considerando que o modernismo, enquanto movimento estético, é marcado, por um lado, pelo efêmero e o fugidivo e, por outro, pelo eterno e o imutável, o autor assevera que Marx foi um dos primeiros grandes escritores modernistas, combinando todo vigor do pensamento iluminista com um sentido nuançado dos paradoxos e contradições a que o capitalismo está sujeito.

totalidade concreta, ou seja, como um sistema dinâmico e contraditório de relações articuladas que se implicam e se explicam estruturalmente. Seu objetivo é reproduzir idealmente o movimento constitutivo da realidade social que se expressa por meio - mas que também vai além - das formas econômicas, políticas e culturais. Nela, o ponto de irradiação da crítica do Estado – a investigação da estrutura de classes e do poder - e da crítica da ideologia – o exame das formulações jurídico-políticas e culturais - se situa na crítica da economia política - a análise da organização da economia (NETTO, 2004b: 58) <sup>110</sup>.

Portanto, distante do dualismo do pensamento contemporâneo (a cultura X a economia política), tomando a vida moderna como um todo coerente, **Marx ilumina a relação entre a cultura modernista e a sociedade e economia burguesas, ou seja, “o mundo da modernização [a economia e a política] de onde [o modernismo] brotou”** (BERMAN, 2001: 118).

Berman sugere, ainda, uma leitura instigante da teoria social marxiana. Tomando como referência não apenas o *Manifesto*, mas também os *Grundrisse*, o autor assinala que a sociedade comunista pode ser pensada como a plena realização das potencialidades da época moderna, o que exige a superação da sua estreita forma burguesa. Como desenvolvimento integral de todas as potencialidades

---

<sup>110</sup> Netto (2004b: 65) destaca que é por isso que o “*Manifesto*” - elaborado num momento em que Marx e Engels já dispunham dos elementos fundamentais dessa concepção teórica – não descreve tão-somente a realidade empírica da dinâmica capitalista da segunda metade do século XIX. Apreendendo as tendências substantivas da ordem burguesa, esse texto foi capaz de antecipar um quadro societário que só praticamente um século depois adquiriria plena visibilidade. O autor (Idem, Ibid: 71) esclarece, ainda, a relação inequívoca do projeto comunista proposto no “*Manifesto*” com as tendências estruturais do capital. Tal projeto não é uma utopia ou produto de gostos e opções livres de condicionamentos históricos. Ao contrário, o projeto comunista é uma alternativa realizável porque as tendências efetivas e estruturais da dinâmica da ordem burguesa põem problemas que só podem ter resolução positiva com a queda da burguesia e a vitória do proletariado. Esta última não é de modo algum absolutizada deterministicamente pelo “*Manifesto*”. Fracassado o comunismo, a alternativa possível é a barbárie. No entanto, isso não privou o “*Manifesto*” de limites. Certas previsões não foram confirmadas pela experiência histórica e o confronto com o real exigiu de seus autores, em anos posteriores, a revisão de alguns conceitos - como, por exemplo, a concepção de que o trabalhador não vende seu trabalho mas sua força de trabalho e a idéia da revolução pensada apenas em seu momento insurrecional e explosivo (Idem, Ibid: 73 - 83). Netto ressalta que sob as lentes contemporâneas esse documento histórico de 1848 se vê interpelado com inúmeros questionamentos. Dentre as principais interpelações que podem ser feitas, o autor aponta a indagação acerca do sujeito histórico revolucionário num estágio de desenvolvimento capitalista em que a força de trabalho excedentária atingiu uma magnitude explosiva, o que conduz ao problema de determinar a própria pertinência da categoria proletariado na atualidade (Idem, Ibid: 76 - 86). Tal questão – adverte o referido autor - não se resolve apenas com a simples refutação das teses “pós-ideológicas” que postulam o “fim do trabalho” ou, até mesmo, da sociedade do trabalho. Ela exige entender o redimensionamento global do capitalismo contemporâneo, no mesmo “espírito” do “*Manifesto*”, ou seja: a elaboração de novas aproximações à ordem burguesa tomada em sua totalidade, “o estudo concreto do capitalismo dos monopólios e das corporações transnacionais, no seu estágio atual” (Idem, ibid., p. 83).

humanas, o socialismo diz respeito à efetivação cabal da modernidade. Nesse sentido, a busca incessante da riqueza para todos, transpondo a limitada forma burguesa da busca do dinheiro e do lucro, se transforma na riqueza de desejos, capacidades, sensibilidades, enfim, de todas as potencialidades criativas do homem (BERMAN, 2001: 297, nota 08). Assim, o conjunto da obra madura de Marx apresenta uma síntese do processo de modernização (que nos termos de Berman corresponde a vida econômica e política) - núcleo sólido da modernidade -, bem como o terreno para a construção de uma nova sociedade, revolucionária.

Apreciação semelhante pode ser encontrada em Coutinho (2000), para quem a modernidade “longe de se ter esgotado (como afirmam os ‘pós-modernos’), ou de se identificar com o capitalismo (como dizem os neoliberais), [...] continua a ser para nós uma tarefa: a tarefa de prosseguir no processo de universalização efetiva da cidadania e, em conseqüência, na luta pela construção de uma sociedade radicalmente democrática e socialista, na qual – como disseram Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* – ‘o livre desenvolvimento de cada um seja o pressuposto do livre desenvolvimento de todos’” (COUTINHO, 2000: 69).

Berman (2001) e Coutinho (2000) atentam para algo essencial à luta contra a hegemonia ideológica do conservadorismo pós-moderno. Eles sinalizam que não é apenas a modernidade na sua forma burguesa – e atual, mais radicalizada e ameaçadora para a humanidade, como denuncia Mészáros (2002) – que existe. Há também o projeto de uma outra modernidade na sua forma socialista, radicalmente humanista e revolucionária. E, ao contrário do que postula a ambiência cultural dominante, este projeto alternativo de modernidade não está morto; ele continua cada dia mais vivo e necessário<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> É instigante que um autor weberiano como Rouanet tenha também apontado – sem a mesma esperança e entusiasmo de Berman e Coutinho, é claro – o socialismo enquanto um projeto de modernidade alternativo ao capitalista (ROUANET, 2001: 146 e 150). Na verdade, Rouanet só pôde fazer isto porque, mesmo sendo um weberiano, conseguiu ir além de Weber. Tanto é assim que o autor se recusa a tomar a modernização na perspectiva estreita da pura racionalização. Sua intenção

---

é apreendê-la como uma tensão entre racionalização e autonomia. Por esta via de análise o autor em tela acentua a existência de duas modernizações (Idem, *ibid.*, p. 122): a modernização baseada na eficácia, que coincide com a constituição do capitalismo industrial, e aquela que portadora de um ideal civilizatório cujos valores dizem respeito à autonomia, e pertencente à Ilustração socialista, parou no meio do caminho (Idem, *ibid.*, p. 23 e 122 a 142).

## **CAPÍTULO III**

### **MICHEL FOUCAULT, UM PENSADOR SISTEMÁTICO**

Michel Foucault foi um dos intelectuais mais populares do século XX. Desde o sucesso retumbante de vendas de *As Palavras e As Coisas*, publicado em 66, era comum ver pessoas espremidas nas salas do *Collège de France*, se acotovelando para ouvir o que ele tinha a dizer. Contudo, sua popularidade não ficou adstrita a França. Seu pensamento conquistou uma legião de admiradores nas mais variadas regiões do mundo - do ocidente ao oriente, da Inglaterra ao Japão, e até em países pertencentes ao que se costumava denominar de Terceiro-Mundo, como o Brasil e a Índia. Ainda em vida, nos EUA, em Berkeley, no ano de 1983, o filósofo francês chegou a reunir em uma conferência cerca de dois mil espectadores, perdendo apenas para Lévi-Strauss que havia alcançado a marca de três mil ouvintes (ERIBON, 1990: 293). Experimentando uma notoriedade tão intensa quanto a de Sartre, suas idéias foram assunto não só no meio acadêmico, mas também na TV, nos jornais e, até mesmo, no cinema<sup>112</sup>.

Além da fama, o filósofo francês atraiu também, ao longo de sua existência, muitas polêmicas. A cada nova publicação, Foucault provocava as reações mais apaixonadas, tanto de concordância quanto de rejeição. Sartre chegou a tomá-lo como “a última muralha da burguesia contra Marx”. Muitos o consideravam um gaullista. Contudo, suas publicações e seus posicionamentos tiveram muita acolhida entre a extrema esquerda maoísta. No final de sua vida, o niilista de cátedra – conforme denominou Merquior (1985) - tinha consciência do enigma que era e do quanto conspirou para sê-lo. Entrevistado em 1984 disse que fora situado, sucessiva e às vezes simultaneamente, em todos os lugares do tabuleiro político. E confessou que essa significação não deixava tanto assim de ter a ver com ele<sup>113</sup>.

Considerando todas estas controvérsias, mas, principalmente, os principais momentos da trajetória intelectual e política do filósofo francês e os dilemas vividos por sua geração, podemos situar Michel Foucault como um intelectual e um militante de esquerda; porém, de uma esquerda muito singular. Sobre esta singularidade falaremos mais detalhadamente nesta seção. Por ora, cabe registrar que a posição política com a qual o filósofo francês se vincula, íntima e ativamente, contém duas

---

<sup>112</sup> Sucesso de vendas nas livrarias, *As Palavras e as Coisas* aparece também em uma das cenas de *A Chinesa*, obra de Jean-Luc Godard, considerada um ícone da contestação política cinematográfica. Outra publicação foucaultiana “*Eu, Pierre Rivière*” virou peça de teatro e mais tarde filme.

<sup>113</sup> Numa entrevista concedida em 1984, *Polêmica, Política e Problematizações*, o próprio Foucault, dizendo ter sido “situado, sucessiva e às vezes simultaneamente, em todos os lugares do tabuleiro político: (como) anarquista, esquerdista, marxista baderneiro ou enrustido, niilista, antimarxista

peculiaridades, se comparada ao mundo das idéias e da *práxis* claramente identificado como de esquerda, ao longo de todo o século XIX e XX: o irracionalismo e a ênfase na transgressão.

Para além de popular e controverso, o filósofo francês foi um pensador de estilo mutante. Tendo morrido prematuramente, vitimado pela AIDS, Foucault nos deixou uma obra densa e vasta. No decurso de seus cinquenta e oito anos, escreveu doze livros, vários artigos e alguns manifestos políticos. Além disso, ministrou diversos cursos, concedeu muitas entrevistas e fora um profícuo conferencista. Mais do que extenso, o seu legado é, sobretudo, complexo, difícil de ser decifrado, pois o pensamento foucaultiano tem a marca constante do sobressalto, dos giros espetaculares.

Em determinada fase Foucault aparece como o arauto do estruturalismo para logo em seguida vociferar contra ele; intitula o que faz de arqueologia para depois afirmá-la como genealogia; utiliza à exaustão determinada categoria para abandoná-la num momento posterior; apaixonasse por determinado autor para na seqüência descartá-lo. E como se não bastasse tudo isto, o filósofo francês gostava de confundir, de jogar com as palavras. Diante de tamanha mutação como podemos entender Foucault? Seria possível decifrá-lo ou deveríamos, crer que ele simplesmente fora a encarnação de uma espécie de “metamorfose ambulante”, tal como a exaltada na música de Raul Seixas?

### 3. 1 – O SISTEMA FOUCAULT: INFLEXÕES, MUDANÇAS E CONTINUIDADE DO PENSAMENTO FOUCAULTIANO

Estudiosos da produção foucaultiana, simpáticos a suas teses (PORTOCARRERO & CASTELLO, 2000 e ORTEGA, 1999), sinalizam a existência de três fases principais<sup>114</sup>: a arqueológica que, iniciada com *História da Loucura* (1961), se precipita em *As Palavras e as Coisas* (1966) e termina com a *Arqueologia do Saber* (1969); a genealógica, condizente com a constituição de uma concepção

---

explícito ou dissimulado, tecnocrata a serviço do gaullismo, neoliberal” (FOUCAULT, 2004b: 227), reconhece a dificuldade em estabelecer o horizonte político de sua trajetória.

<sup>114</sup> Tal periodização dista daquelas análises da obra foucaultiana que sinalizam apenas a existência de duas fases (FERRY & RENAUT, 1988; DOSSE, 1993 e 1994; LASH, 1997; MERQUIOR, 1985 e RABINOW & DREYFFUS, 1995): a arqueológica ou estruturalista, preponderante nas publicações

positiva do poder, período da elaboração de *Vigiar e Punir* (1975) e do primeiro volume de sua *História da Sexualidade* (1978), e a da ética, correspondente à edição dos volumes dois (1984) e três (1984) da *História da Sexualidade*, quando Foucault parece se afastar ainda mais de sua produção primeira, ao sugerir a retomada do sujeito e a intencionalidade da construção de uma estilística da existência<sup>115</sup>. A tendência preponderante de muitos destes estudiosos é a de considerar o filósofo francês como um pensador plural, descontínuo que a cada fase inaugura um projeto inteiramente novo.

Para estes, tratar Michel Foucault como um pensador sistemático a fim de traduzir o significado do seu projeto teórico e político seria uma heresia<sup>116</sup>. Afinal de contas, – muitos bradariam – não foi Foucault, dentre toda uma geração de novos filósofos, que obstinadamente lutou contra qualquer tipo de enquadramento, doutrina ou escola de pensamento? Não fora ele que demoliu à marteladas os fundamentos da filosofia pós-kantiana, demonstrando que o historicismo, o humanismo e a Razão não passavam de estratégias de poder-saber? Voltando-se para os mais diversos campos do saber (da psiquiatria às *epistémês*, da sexualidade à justiça penal, da estética à política), ressaltando as discontinuidades na história dos saberes e instituições e fazendo da mutação de idéias uma virtude, Foucault não haveria jogado por terra as pretensões de lhe atribuir uma “identidade fixa”?

A ironia de tudo isto é que a maioria dos foucaultianos parece não achar justo que submetamos o pensamento do “filósofo mutante” ao mesmo crivo de criticidade e questionamento corrosivo que ele apregoava. Mas se levarmos em conta o que o

---

datadas até final dos anos 60 e a genealógica ou pós-estruturalista, referentes aos livros e textos elaborados dos anos 70 em diante.

<sup>115</sup> A este terceiro Foucault, tais analistas aduzem também as publicações relativas às aulas ministradas no *Collège de France* e os textos e entrevistas consumados no período próximo a seu falecimento, quando a AIDS interrompeu a tentativa da constituição de uma estética da existência por meio da amizade. Parte deste material pode ser encontrada nos cinco volumes de *Ditos e Escritos*, recentemente convertidos para o português, pela Forense Universitária. É curioso notar que são, sobretudo, as produções relativas a este último Foucault que têm sido utilizadas como argumento para ressaltar a atualidade do seu pensamento e seus nexos com as premissas da cultura pós-moderna. Cf. os argumentos de Ortega (1999) acerca da ética foucaultiana e a política da amizade e os vários artigos da coletânea organizada por Portocarrero & Castelo (2003) que buscam mostrar a importância da ética foucaultiana para lutas subjetivas e intersubjetivas de resistência ao poder na atualidade.

<sup>116</sup> Estamos cientes que adeptos de Foucault condenam como arbitrária a tentativa de interpretar a totalidade da obra de Foucault. No entanto, esta é a condição essencial para entender o significado social de suas teses, a relação que as mesmas têm com as lutas de classes de sua época. Além disso, acreditamos que muito mais arbitrário do que acentuar um Foucault uno é vê-lo como uma personalidade plural e esquizofrênica, possível de ser esquadrihada e utilizada de acordo com o gosto do interlocutor ou ao sabor das conveniências do momento.

próprio Foucault disse acerca do papel da filosofia e da sua trajetória, talvez a coisa mude um pouco de figura. Numa entrevista, sugestivamente intitulada de “*O filósofo mascarado*” (FOUCAULT, 2000b: 299 a 306), concedida ao *Le Monde*, em abril de 1980, mediante a exigência prévia de garantir seu anonimato, Michel Foucault parece dar razão a seus discípulos quando vocifera contra a responsabilidade excessiva atribuída as idéias e palavras dos intelectuais, contra o desejo da humanidade em julgar “em todos os lugares, o tempo todo” e contra o poder da mídia em reger o “mundo dos livros” e das idéias.

Todavia, nesta entrevista, Foucault confessa também seu gosto pela curiosidade, entendendo-a como “uma prontidão para achar estranho e singular o que existe à nossa volta; uma certa obstinação em nos desfazermos de nossas familiaridades e de olhar diferente as mesmas coisas” (FOUCAULT, 2000b: 304). Neste mesmo horizonte, ele define a filosofia como “o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é” (Idem, *ibid.*, p. 305).

Nos parece que aqui é o próprio filósofo que legitima nossa empreitada. Pois, não estaria ele autorizando a desconfiarmos também das interpretações dominantes de sua obra? A rompermos com as análises familiares dos seus textos e escritos? A submeter seu pensamento a um olhar diferente do corriqueiro? Seria, no mínimo, esdrúxulo crer que a curiosidade filosófica sugerida pelo niilista de cátedra possa se aplicar a todas as idéias, menos as suas e a de seus seguidores.

Mas nosso objetivo não é jogar Foucault contra si mesmo, até mesmo porque isto só conduziria o debate a uma acusação mútua e estéril de leviandade intelectual. Nos interessa, sobretudo, elucidar que em Foucault há, sem prejuízo das mudanças operadas ao longo de sua trajetória, um projeto teórico e político e que este projeto pode ser caracterizado como *proto* pós-moderno.

A existência de um projeto foucaultiano fica patente quando consideramos as diversas ocasiões nas quais o filósofo francês traça um balanço de sua obra. Em 1977, em entrevista concedida a S. Hasumi, sobre a questão do “*Poder e Saber*” (FOUCAULT, 2003d: 223 a 240), recordando seu itinerário - do primeiro livro sobre a história da loucura, passando, logo após, ao problema da medicina em geral e das instituições médicas, no período moderno, até o estudo das ciências empíricas,

realizado em *As Palavras e as Coisas* (1966) – Foucault afirma que: “Poder-se-ia, é claro, retrazar uma espécie de fio condutor” (Idem, *ibid.*, p. 224). E acrescenta mais:

“Tudo isto é uma espécie, não digo de lógica, mas de progressão, por justaposição; mas sob esse desenvolvimento livre, apesar de tudo verossimilhante, havia alguma coisa que eu mesmo não entendia muito bem, e que no fundo era: qual é o problema [...] do qual eu corria atrás.

Durante muito tempo acreditei que aquilo que corria atrás era uma espécie de análise dos saberes e do conhecimentos, tais como podem existir em uma sociedade como a nossa: o que se sabe da loucura, o que se sabe da doença, o que se sabe do mundo, da vida? Ora, não creio que esse era meu problema. Meu verdadeiro problema é aquele que, aliás, atualmente, é o problema de todo mundo: o poder” (FOUCAULT, 2003d: 224 e 225).

Mais à frente, nesta mesma entrevista, completou:

“Na *História da Loucura*, do que se trata? Procurar balizar qual é não tanto o tipo de conhecimento que se pôde formar no que diz respeito à doença mental, mas qual é o tipo de poder que a razão não cessou de querer sobre a loucura, do século XVII até nossa época. No trabalho que fiz sobre *O Nascimento da Clínica*, era igualmente este o problema. Como é que o fenômeno da doença constitui, para a sociedade, para o Estado, para as instituições do capitalismo em vias de desenvolvimento, uma espécie de desafio ao qual foi preciso responder através de medidas de institucionalização da medicina, dos hospitais? [...] Foi o que eu quis fazer, igualmente para a prisão. Diria que *As palavras e as coisas*, sob seu aspecto literário, puramente especulativo, é igualmente um pouco isto, o balizamento dos mecanismos de poder no interior dos próprios discursos científicos” (Idem, *ibid.*, p. 226).

E não se pode dizer que tenha ficado de fora de sua retrospectiva a reflexão sobre a sexualidade que marca os últimos anos de sua vida. Quando questionado sobre este tema, Foucault afirma:

“Existe atualmente – e é nisto que intervém a política – em nossas sociedades um certo número de questões, de problemas, de feridas, de inquietação, de angústias que são o verdadeiro motor das escolhas que faço e dos alvos que procuro analisar, e da maneira que tenho de analisá-los. É o que somos – os conflitos, as tensões, as angústias que nos atravessam – que, finalmente é o solo [...] sobre o qual eu me desloco” (FOUCAULT, 2003d: 230)

No ano que antecedeu seu falecimento, em 1983, quando já tinha operado a última guinada em sua obra, voltando-se para a discussão da ética, do “cuidado de si” e de alternativas de subjetivação, entrevistado acerca do “*Estruturalismo e Pós-estruturalismo*” (FOUCAULT, 2000b: 307 a 334), por G. Raulet, Foucault ratifica a análise que fez de sua “evolução” intelectual:

“O que me interessou [...] eram justamente as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo. Enquanto os historiadores na França estavam interessados essencialmente no problema da constituição de um objeto científico, a questão que me coloquei foi a seguinte: como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço? [...] Talvez seja um projeto totalmente louco, muito complexo, do qual eu pude evidenciar apenas, em certos momentos, alguns pontos particulares, como o problema do que é o sujeito louco: como se pode dizer a verdade sobre o sujeito doente? Como se pode dizer a verdade sobre o sujeito louco? Foram meus dois primeiros livros. *As palavras e as coisas* se perguntava: a que preço se pode problematizar e analisar o sujeito falante, o sujeito que trabalha, o sujeito que vive? Por isso tentei analisar o nascimento da gramática, da gramática geral, da história natural e da economia. E, depois, me coloquei o mesmo tipo de questões a respeito do criminoso e do sistema punitivo: como dizer a verdade sobre si mesmo, na medida em que se pode ser um sujeito criminoso? É o que vou fazer a respeito da sexualidade, remontando a muito atrás: como o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo, na medida em que ele é um sujeito de prazer sexual, e a que preço?” (FOUCAULT, 2000b: 318 e 319).

Na entrevista concedida em 1977, *Poder e Saber*, Foucault sustenta que a sociedade ocidental produz efeitos de verdade e que estas produções de verdade não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder por duas razões: “porque esses mecanismos de poder tornam possíveis [...] produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias efeitos de poder”. Ao final, confidencia: “são as relações de verdade/poder, saber/poder que me preocupam” (FOUCAULT, 2003d: 229)

Em 1983, na entrevista intitulada *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*, Foucault confirma o que disse, há seis anos atrás, ao sustentar que seu “problema nunca deixou de ser a verdade [...] a relação entre o dizer verdadeiro e formas de reflexividade, reflexividade de si sobre si” (FOUCAULT, 2000b: 321 e 322). Além disso, esclarece que:

“estudando a racionalidade das dominações, tentei estabelecer inter-relações que não são isomorfismo [...] são as relações de poder [...] relações de poder que têm formas específicas de racionalidade, formas que lhes são comuns [...] na medida em que minha questão é saber como estão ligados entre si a reflexividade do sujeito e o discurso da verdade, se minha questão é: ‘Como o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo?’, parece-me que as relações de poder são um dos elementos determinantes nessa relação” (FOUCAULT, 2000b: 327).

Estes depoimentos deixam entrever o fio que liga o conjunto das publicações foucaultianas. Por trás das sucessivas variações de campos e temas de pesquisas e dos diversos giros, empreendidos no curso de sua trajetória investigativa, uma inquietude permanece: a relação entre o saber, o poder e a genealogia do sujeito moderno. Um cotejamento entre o que Foucault sustenta nas duas entrevistas citadas acima e as teses centrais de seus livros pode comprovar que este fio condutor não deriva de nenhuma intenção de deturpar a nosso favor o que disse o filósofo francês acerca de si mesmo, nem tampouco de aprisionar seu pensamento num esquematismo absurdo e simplista.

Ao contrário do que pensam os partidários do pensamento foucaultiano, absurdo e simplista é considerar que no período arqueológico - destinado a pesquisa dos solos epistemológicos, dos "a priori" das formações discursivas - não houvesse em Foucault qualquer interesse pelo poder. Afinal de contas, a arqueologia foucaultiana pretendia analisar as possibilidades nas quais um certo saber (sobre a loucura, a doença ou o homem) pôde emergir como dominante. Seu intuito era desvelar de que modo as formações discursivas repercutem em práticas sociais de dominação.

Não se pode dizer também que se voltando para a investigação do poder - dos seus modos de funcionamento e suas relações de força -, em sua genealogia, Foucault tenha descartado a sua preocupação com o saber. Nesta fase, sua intenção é compreender de que forma o poder domestica os corpos e constrói um saber sobre os indivíduos. Neste momento, práticas de poder e produção do saber estão organicamente vinculados. A mesma advertência pode ser feita quanto ao último período da produção foucaultiana. Quando se volta para a questão da ética, o que ambiciona o filósofo francês é a investigação acerca do "governo de si" enquanto uma arte de viver que possa apresentar uma forma alternativa de construção do si. É, no mínimo, estranho, supor que os temas do "cuidado" e do "domínio de si" não tenham qualquer ligação com a questão do poder e com a produção do saber ou da verdade.

Billouet (2003: 215) destaca que, embora parecesse ser indiferente aos inúmeros livros e artigos que produzira, Foucault se identificava com o que escrevia, excluindo ou abandonado este ou aquele livro - publicado, inédito - e reinterpretando ou corrigindo aqueles cuja reedição autorizava. Para o autor em tela, a produção foucaultiana parece obedecer a "um sistema por trás do sistema"; o que não significa

dizer que existiria uma metafísica ou uma alma permanente que se manifestaria na obra, decisões ou atos do filósofo francês. É a lógica da obra – de acordo com Billouet –, e não o sujeito que a escreve, que leva à manutenção da assinatura Foucault.

Todavia, desvelar a lógica da obra foucaultiana requer mais do que a alusão à existência de uma coerência interna, ou de um fio condutor, no conjunto da produção deste filósofo tão controverso, popular e mutante. Aqui, a grande dificuldade reside em elucidar, em meio a constantes alterações de rumos, leves ou profundas, pretendidas pelo autor e realmente existentes, a existência em Foucault de uma programática filosófica sistemática.

Frente as diferentes fases da trajetória do pensamento foucaultiano, o grande desafio que a tese sustentada por nós enfrentaria diz respeito a estabelecer os nexos possíveis entre o primeiro Foucault, claramente estruturalista, aquele arqueológico que, em *As Palavras e as Coisas* (1966), professa abertamente a morte do homem, e o da última fase, que se propõe recuperar o sujeito, com uma clara preocupação ética. As principais questões candentes, que exigiriam de nossa parte respostas convincentes, talvez pudessem ser resumidas no seguinte quadro de perguntas: como podemos sustentar que o anti-humanismo é uma das peças centrais da programática filosófica foucaultiana se suas produções últimas, concentrando-se na formulação de uma nova ética e em novos modos de subjetivação, parecem sugerir uma ruptura com as suas primeiras publicações? Não seria um ledor engano, também, apontar a anti-historicidade como um dos elementos da proposição filosófica de Foucault se, ao final, ele parece erigir uma historicidade mais aberta e mais dinâmica no decorrer do desenvolvimento de sua obra?

Perguntas importantes para as quais autores que vêm se debruçando sobre a produção filosófica francesa dos anos 60 e 70<sup>117</sup>, a partir de espectros teóricos e políticos bastante distintos, fornecem pistas precisas. Tomemos, em primeiro lugar, o tema relativo aos nexos possíveis entre o Foucault declaradamente anti-humanista e aquele que recupera o sujeito.

Vimos anteriormente, na seção 1.2.2, que *Maió de 68* comportou tanto aspirações de ultrapassagem da ordem burguesa quanto o germe de uma cultura

---

<sup>117</sup> Dentre os estudiosos que oferecem uma análise crítica bastante rica dos principais pensadores estruturalistas franceses dos anos 60 e 70 destacamos Coutinho (1972), Ferry & Renaut (1988), Dosse (1993 e 1994) e Lash (1997).

hedonista e individualista e que esta última pôde emergir triunfante quando, no último terço do século XX, os intentos de desestalinização do *socialismo real* fracassaram. Ademais, vimos que Ferry & Renaut (1988), mesmo desconsiderando o quadro de lutas de classes deste período, acertam ao indicar os vínculos entre este lado individualista da rebelião estudantil e o anti-humanismo dos “*sixties*”<sup>118</sup>.

O que nos interessa apontar aqui são os argumentos de Ferry & Renaut que demonstram o quanto a “morte do sujeito” anunciada por esta geração de filósofos favoreceu, ao contrário do que podia parecer, o advento do individualismo. O nexo entre o individualismo (que aparece em 68 e é reafirmado nos anos 80) e o anti-humanismo dos filósofos franceses dos anos 60 – de acordo com os autores - se deve, em grande parte, a particularidade deste segundo elemento. Em primeiro lugar, a crítica dos “*sixties*” ao humanismo se apóia numa espécie de “dialética das Luzes”. Não é em nome da barbárie do inumano ou da preservação da opressão de classe que estes combatem os ideais de emancipação moderna; ao contrário, os filosofantes de 60 denunciam o arbítrio e a violência que o humanismo moderno causou ou fora conivente.

É esta relação complexa e, ao mesmo tempo, paradoxal com a tradição filosófica iluminista que permite aos “*sixties*” inscrever, pela primeira vez em toda a história da filosofia, o anti-humanismo no campo das preocupações progressistas e libertárias. Por esta via, Ferry & Renaut acertam em cheio naquilo que particulariza o novo irracionalismo que se torna dominante após 68. O pretense caráter progressista e libertário deste neo-irracionalismo estaria fundamentado na própria denuncia dos fracassos e das ilusões dos ideais da modernidade: “numa argumentação, segundo a qual o humanismo da filosofia moderna, aparentemente emancipador e defensor da dignidade humana, não teria feito mais do que transformar em seu contrário para tornar-se o cúmplice, ou mesmo, a causa da opressão” (FERRY & RENAUT, 1988:20).

Ao identificar o humanismo moderno com a violência e a selvageria, os filósofos franceses invertem o significado até então historicamente conservador do anti-humanismo. É por meio desta manobra espetacular que eles conseguem

---

<sup>118</sup> Embora Ferry & Renaut (1988) pontuem que esta relação é marcada pela proximidade da data da aparição das principais obras dos filósofos franceses com o protesto de 68 e as declarações de simpatia de grande parte destes filosofantes ao *Movimento de Maio de 68*, em nenhum momento sugerem a absurda idéia de que a produção dos “*sixties*” tenha interferido no curso dos

apresentar a dissolução das promessas da modernidade como uma perspectiva radicalmente emancipatória. E é isto o que explica porque os “*sixties*”, não pretendendo apresentar um humanismo superior ao que encontraram - mas abandonar o sujeito moderno - tiveram tanta acolhida em meio aos movimentos/organizações de esquerda surgidas/redimensionadas após a *débâcle* das expectativas revolucionárias que povoaram a década de 60 – quando o domínio do capital parece ter se tornado absoluto e intransponível.

O outro aspecto que caracteriza o anti-humanismo dos “*sixties*” é sua radicalidade. Oriundo de *démarches* filosóficas diversas – tanto aquela de inspiração nietzscheana/heideggeriana quanto a estrutural marxista<sup>119</sup> –, o pensamento francês da década de 60 retoma, por combinações mais ou menos complexas, e num grau mais radical, aspectos e teses de uma herança alemã crítica ao humanismo, em especial as teses de Nietzsche. Assim, os “*sixties*” fundam um anti-humanismo hiperbólico que, prolongando a negação do sujeito moderno até a destruição mesma da idéia de humanidade, acaba por justificar filosoficamente a aparição de um Eu fluido, sem identidade fixa, e vazio de toda substância, que ecoa nos anos 80.

Dissolvendo a concepção do sujeito moderno – quer seja pela morte da filosofia, pela hipertrofia do significante, pelo abandono da concepção clássica da verdade, por uma historicidade descontínua ou pelo ódio ao universal – e multiplicando sob diversas variações o “Outro” do sujeito, a filosofia francesa dos anos 60 favoreceu a reaparição de um Eu compatível com o culto dos indivíduos aleatórios, desunificados e de vontades vacilantes<sup>120</sup>. É este Eu que, renegando o domínio e a verdade do **sujeito social** sobre si mesmo, compatível com o sujeito

---

acontecimentos de sua época. No entanto, este é o ponto sob o qual Eribon (1996) se apóia para, em defesa de Foucault, refutar as críticas ácidas de Ferry & Renaut (1988).

<sup>119</sup> Há aqui, de acordo com Ferry & Renaut, duas mortes do sujeito, dois anti-humanismos distintos. O de inspiração marxista que, se revelando em Althusser e Bourdieu, denuncia a autonomia como pura manifestação ilusória das relações sócio-econômicas que condicionam por inteiro a existência do homem. Nesta perspectiva o sujeito aparece tão somente como objeto ou máquina e o que se busca é desmontar e entender suas engrenagens. E uma outra, orientada pela desconstrução nietzscheana/heideggeriana que - encontrável em Derrida, Deleuze, Foucault e Lacan – considera a autonomia não apenas como uma ilusão, mas também como algo a ser descartado. Nesta orientação, o sujeito é interpretado e denunciado como o esquecimento da alteridade (o que oprime a diferença e o inconsciente) e o que se pretende “é ser não um sujeito, mas um ‘lugar’, o ‘aí’ onde o Ser, de si mesmo, faz época” (FERRY & RENAUT, 1988: 242).

<sup>120</sup> “Critnicando como ‘metafísico’ ou como ‘ideológico’ o projeto de domínio e de verdade sobre si mesmo, que faz parte integrante da noção tradicional de subjetividade, multiplicando as variações sobre o tema segundo o qual o ‘Eu é um outro’, os “*sixties*” filosofantes iniciaram e acompanharam o processo de desagregação do Eu que conduz à ‘consciência *cool*’ desenvolva dos anos 80’.” (FERRY & RENAUT 1988: 91 e 92).

esquizofrênico reclamado pela cultura pós-moderna<sup>121</sup>, reaparece no último Foucault e na base dos Novos Movimentos Sociais dos anos 80.

Argumentos semelhantes podem ser encontrados em Dosse (1993 e 1994). Para o autor, o ressurgimento das preocupações com o sujeito coincide com o período de declínio do estruturalismo. O refluxo do pensamento estruturalista, em meados dos anos 70, é analisado como fruto de vários choques externos. No plano político, ele indica o recuo das lutas de esquerda, marcado pela notoriedade que o *Arquipélago Gulag*<sup>122</sup> conheceu. Além disto, mudanças processadas no plano econômico, o fim dos “Trinta Anos Gloriosos”, o início de um longo período de estagflação, recessão e desemprego, contribuíram para adensar, ainda mais, os efeitos de uma lógica binária que, opondo a “democracia” ao “totalitarismo”, serviu para desacreditar as conquistas obtidas pelos países do bloco comunista.

É neste horizonte de arrefecimento das esperanças revolucionárias que a defesa dos direitos humanos, qualificados, até então, como mistificações ou pura ideologia, passa a ter relevância. Momento em que tantos outros valores - a ética, o sujeito e a história -, marginalizados pelo estruturalismo, como questões acientíficas e obsoletas, voltam à cena.

Porém, a ética que retorna é uma ética diferente daquela que prevalecia no período anterior ao domínio do pensamento estruturalista. É uma ética de si mesmo, sem ego, sem sujeito, desembaraçada de qualquer perspectiva humanista (DOSSE, 1994: 315).

O mesmo ocorre com o sujeito, este ente recalcado pelo anti-humanismo estruturalista. Seu retorno registra-se, na segunda metade dos anos 70, no biografema de Roland Barthes, espécie de autobiografia não linear que, reunindo informações esparsas e parciais da história de vida do autor, se pauta numa concepção do sujeito como uma fonte polifônica de múltiplas composições e recomposições, uma subjetividade livre e aberta à múltiplas interpretações (DOSSE, 1994: 361).

O sujeito regressa não somente em Barthes, ele comparece também em Foucault, traduzindo um movimento que, a partir dos anos 70, arrasta as ciências

---

<sup>121</sup> Uma análise crítica acerca da subjetividade esquizofrênica pós-moderna pode ser encontrada em Jameson (1997) e sua celebração acrílica em Hall (1999).

<sup>122</sup> Obra do escritor russo dissidente A. Solzhenitsyn que divulgou a existência de uma rede de campos de concentração soviéticos bem como da onipresença da repressão na mesma.

sociais para longe do ponto de apoio no qual estas ancoravam sua cientificidade - a dos sistemas e a das estruturas. Ressurge também na sociologia numa nova geração de docentes que, recém ingressada na universidade francesa, passou pela conversão do conservadorismo político para um esquerdismo contra-cultural, atento às regiões do vivido, das pessoas<sup>123</sup>. Ele reaparece, ainda, entre os etnólogos, através da etno-metodologia e do etno-romance.

Todavia, como acertadamente assevera Dosse, o retorno do sujeito, que se processa nesta época, não significou um resgate do humanismo. Sobretudo, entre os novos filósofos – aqueles cuja perspectiva estruturalista pode ser considerada como aberta ou pós-estruturalista, tais como Foucault, Derrida, Deleuze e Barthes – permanece a crítica ao humanismo (DOSSE, 1994: 400). Calcado em Nietzsche, destruindo a idéia de uma universalidade da verdade e considerando a Razão moderna como um obstáculo, o retorno ao sujeito é, antes de tudo, um culto ao indivíduo, cujo triunfo se localiza de forma clara, nos anos 80, no pensamento pós-moderno que se deleita no efêmero e na concepção do indivíduo como um mônada social<sup>124</sup>.

É nesta vitória do individualismo sobre o sujeito humanista que a história, tema também negado pelo estruturalismo, pôde retornar. Tal como o sujeito recalcado, a história, reclamada por quase todas as disciplinas das ciências sociais, é uma "nova história". Radicalmente distinta da perspectiva posta pela tradição filosófica humanista, a historicidade que ressurge, a partir de 1975, enfatiza a desordem, ao invés da ordem, o descontínuo, ao invés do contínuo<sup>125</sup>. Como veremos mais adiante é esta história do irruptivo e do evento, contrária ao reflexo da legalidade e da historicidade do mundo objetivo em sua totalidade<sup>126</sup>, que reaparece em Foucault.

---

<sup>123</sup> Segundo Dosse, é nesse contexto que o individualismo metodológico - método de Raymond Boudon que renuncia à busca de leis gerais de vocação universal e se volta para uma sociologia singular - obtém um grande êxito.

<sup>124</sup> "Vitória do indivíduo como negação do sujeito que teria perdido toda autonomia, toda responsabilidade, prótese auto-regulada por um sistema fundamentado no simulacro" (DOSSE, 1994: 403).

<sup>125</sup> "É certo que esse retorno do ponto de vista histórico não remete à historicidade de antes da fase estruturalista. Tal como para o sujeito, que não pode mais ser o de antes das descobertas do pensamento contemporâneo, a historicidade de que se trata coincide com uma crise do sentido da história definido como progresso" (DOSSE, 1994: 407).

<sup>126</sup> A noção de que o conhecimento do real se constitui como um reflexo da realidade corresponde à teoria leninista do reflexo, um dos componentes fundamentais da ontologia do ser social lukacsiana. Em tal teoria o reflexo da realidade não é concebido como algo mecânico ou fotográfico. Longe de negar o papel ativo do sujeito que investiga, "Lênin afirma claramente que a 'consciência humana não

Foucault ao longo de seu trajeto muda para continuar a ser o mesmo. Cada fase de sua biografia revela um movimento duplo: por um lado, a tentativa de acompanhar as alterações processadas na cultura e na política e, por outro, a busca interna da coerência intelectual, do aparar de arestas, do preenchimento de lacunas. Foi assim na passagem dos anos 60 para os 70, quando introduziu a questão do poder e se engajou nas lutas políticas abertas no roldão de *Maio de 68*.

O mesmo movimento ocorreu na última fase da vida e da obra de Foucault entre os anos 70 e 80. Todas as inflexões desta última fase se concentram na recuperação da importância do sujeito. O retorno deste recalcado, que Foucault ajudara a matar em 66, tem um duplo selo: o das mutações históricas e o das alterações operadas na vida do filósofo. O sujeito retorna por um lado, como respostas as críticas das insuficiências das análises foucaultianas sobre o poder e por outro como expressão da derrota do comunismo, da perda das últimas oportunidades em reformá-lo e do início da hegemonia neoliberal.

Contudo, seria errôneo supor que o trajeto foucaultiano tenha se dado como um tranqüilo e calmo aprofundamento conceitual. Conforme demonstra Queiroz (1999) é possível identificar no percurso do pensamento do filósofo francês alguns paradoxos. Além do mais, são estes, e não um suposto compromisso de Foucault com a mudança permanente, que explicam as mutações da obra foucaultiana. Espécie de "dor foucaultiana", (QUEIROZ, 1999: 23), tais paradoxos corresponderiam não só as antinomias do pensamento foucaultiano, mas também as tentativas de resolver os impasses e dificuldades que o próprio Foucault construiu.

Na trajetória do filósofo francês, Queiroz destaca a existência de dois momentos onde esta "dor foucaultiana" se revelaria. O primeiro se localiza na passagem da arqueologia para a genealogia, quando Foucault busca escapar dos limites de sua "*epistémê*" - solo homogêneo de ordenação histórica que assinala coerências, semelhanças e compatibilidades em determinadas épocas – que tornava difícil tratar as mutações e dispersões dos acontecimentos. O segundo corresponde a passagem da genealogia para a discussão de uma estética da existência, momento em que o pensamento foucaultiano tenta sair do impasse de uma noção de poder hiperbólica que a tudo controla e domina.

---

somente reflete o mundo objetivo, mas também o cria'; naturalmente, esta criação do mundo pela idéia decorre do projeto prático de negar o dado e transcendê-lo" (COUTINHO, 1967: 69).

Demonstrar os nexos existentes entre, por um lado, o fio condutor e o móvel da obra foucaultiana e, por outro, o paradigma e a proposição política pós-modernos é o que faremos no próximo capítulo. Entretanto, antes disto, cabe tratar pormenorizadamente do itinerário intelectual e político de Foucault, desvelando o sistema de seu pensamento, em seus elementos de continuidade e ruptura.

### 3.2 - ITINERÁRIO INTELECUTAL E POLÍTICO DE MICHEL FOUCAULT

Mais do que elucidar como, na totalidade de sua produção, temas e elementos sinalizados em germe nos seus livros juvenis são mantidos e, até mesmo, aprofundados, em publicações posteriores, procuraremos demonstrar como Foucault permaneceu ao longo de toda a sua vida fiel ao irracionalismo e a transgressão. Seu projeto teórico e político consistiu em inserir no seio da teoria crítica e da *práxis* da esquerda estes dois elementos. Num primeiro momento de sua produção, na fase arqueológica, podemos encontrar o jovem Foucault investido da ambição de "depurar" o reacionarismo teórico-político de Nietzsche. Na genealogia, logo após a eclosão de *Maió de 68*, Foucault prossegue nesta empreitada, aproximando-se do campo das lutas de esquerda. É neste momento que o Foucault maduro apresenta a transgressão como uma alternativa a constituição de uma esquerda que refuta a perspectiva socialista revolucionária e a social-democracia. No terceiro e último momento, interrompido e apressado pela AIDS, o pensamento foucaultiano busca resolver a antinomia entre uma ética de esquerda e uma teoria de direita. É aqui que podemos encontrar, no sistema foucaultiano, o aprofundamento da incorporação do projeto político nietzscheano.

#### 3.2.1 – O JOVEM FOUCAULT NO PRÉ-68

Filho de uma família burguesa católica, nascido em uma cidade conservadora do interior da França, Poitiers, em 15 de outubro de 1926, Paul-Michel Foucault proveio de uma linhagem de médicos conceituados. Seu pai, Dr. Paul Foucault, fora um anatomista brilhante e professor da escola de medicina da cidade. Seu avô e bisavô paternos também exerceram a carreira médica, o primeiro em Fontainebleau

e o segundo em Nanterre. Sua ascendência materna não fora diferente, pois o pai de sua mãe, Anne Malapert, fora cirurgião em sua cidade natal.

Contrariando a tradição dos Foucault, o jovem Michel decide ser professor de história. Assim, ingressa na *École Normale Supérieure* de Paris, em 1946, e desperta para duas paixões: a psicologia e a filosofia. Revela seus dotes filosóficos um ano antes, quando fora aluno de Jean Hyppolite - tradutor da "*Fenomenologia do espírito*" de Hegel -, no liceu Henrique IV. Durante o curso na *École Normale*, se licencia em filosofia pela Sorbonne, em 1948.

Mesmo mantendo seu interesse pela filosofia, entre os anos 40 e 50, Foucault se dedica ativamente a psicologia. Em 1947, sob influência de Merleau-Ponty define seu primeiro projeto de tese: o nascimento da psicologia com os pós-cartesianos. Dois anos depois, se licencia em Psicologia pela *École Normale*, vindo a exercer o papel de professor auxiliar desta disciplina, no próprio Instituto, em 1951, e de assistente de psicologia, na Faculdade de Letras em Lille, em 1952. Durante estes anos, atuou também como psicólogo junto ao laboratório de encefalografia do Dr. Verdeaux e de sua esposa, Jaqueline. Em companhia desta, em 1953, visita com entusiasmo Binswanger, iniciador do existencialismo psiquiátrico.

O gosto pela psicologia – de acordo com Eribon (1990) - se deveu, em grande parte, ao intenso sofrimento e infelicidade que Foucault experimentou deste que chegou a Paris. Sentia-se pouco à vontade com seu homossexualismo. Durante sua estadia na *École Normale*, se entregou ao álcool e tentou suicídio por duas vezes. A primeira tentativa ocorreu em 1948 e a outra em 1949. Hesitava em recorrer à psicanálise, mas há registro de um tratamento breve com um certo Dr. Gallot (DEFERT, 2002: 5) e de uma internação em uma instituição psiquiátrica, o *Hospital de Sante-Anne*.

Seu primeiro livro, *Doença Mental e Personalidade*, editado em abril de 1954 é fruto deste investimento<sup>127</sup>. Trata-se de um livro crítico ao psicologismo, tão em voga na época, que contem uma análise elogiosa a psiquiatria fenomenológica de Binswanger e dedica um capítulo inteiro a exposição das teses de Pavlov.

---

<sup>127</sup> Poucos anos depois Foucault renegará este livro. Em suas entrevistas ele nem sequer o cita. Após a publicação de *História da Loucura*, em 1961, quando dá um passo significativo na direção da construção de seu projeto teórico-político, a reedição de *Doença Mental e Personalidade* é proibida. O livro é submetido a uma revisão que o descaracteriza completamente. Vários capítulos do texto original são substituídos, como os dois que integravam a segunda parte: "O sentido histórico da alienação" e "A psicologia do conflito" por "A constituição histórica da doença mental" e "A loucura,

A presença de Pavlov nesta produção se explica, em grande medida, por suas relações com o Partido Comunista Francês. O livro fora encomendado por Louis Althusser que, desde 1948, fora seu professor na *École Normale Supérieure* e se tornara também um grande amigo. Por meio desta amizade, Foucault ingressou no partido comunista em 1950. Entretanto, sua passagem pelo PCF fora breve e marginal. Ficou três anos apenas, raramente ia às reuniões da célula e “ninguém jamais o viu vender *L'Humanité*, distribuir panfletos ou comparecer a manifestações” (ERIBON, 1990: 66)<sup>128</sup>.

De acordo com Eribon (1990), a redação de *Doença Mental e Personalidade* data de fevereiro de 1953, quando ainda evoluía na esfera de influência do partido comunista. Muitas das formulações do último capítulo do livro são uma reprodução quase literal dos argumentos dos *Cahiers de Psychopathologie Scientifique*, edição de psiquiatras comunistas que, buscando uma alternativa a psicanálise, identificavam em Pavlov os fundamentos de uma psicologia materialista. A referência à psicologia pavloviana na época funcionava, então, como um marcador político.

Quanto à fenomenologia, vimos que Foucault já se interessava pela psiquiatria existencial desde seus exercícios práticos em psicologia. Em 1954, publica também uma *Introdução* à tradução francesa de um livro de Binswanger, *Le revê et l'existence*. Texto que - bastante distinto, tanto no estilo quanto na orientação teórico-metodológica, de *Doença Mental e Personalidade*, e indo muito além de uma mera introdução do pensamento do psiquiatra suíço-alemão – corresponde, nos próprios termos de Foucault, uma escrita livre à margem do pensamento binswangeriano, cujo objetivo é desenvolver uma antropologia simbólica a partir da experiência onírica, “uma problemática que Binswanger jamais formulou” (FOUCAULT, 2002b: 87).

Em *Doença Mental e Personalidade*, Foucault se socorre da psiquiatria fenomenológica “para delimitar o que havia de pesado e opressivo no conhecimento psiquiátrico acadêmico” (ERIBON, 1990: 60). Mas Binswanger lhe oferecia mais do que isto, lhe sugeria a existência de “uma espécie de realidade profunda da loucura”

---

estrutura global” (ERIBON, 1990: 83). Assim, o que surge em 1962 é um outro livro, inclusive, sob um novo título: *Doença Mental e Psicologia*. (Cf. FOUCAULT, 1988).

<sup>128</sup> A despeito de sua passagem pelo PCF e de sua incursão pela psicologia pavloviana, é possível dizer que Foucault foi um comunista e marxista *sui generis*. Seu distanciamento com o comunismo e

(Ibidem), algo próximo daquilo que no seu livro posterior, *História da Loucura*, denominará de “experiência trágica da loucura”<sup>129</sup>.

*Doença Mental e Personalidade e Introdução* atestam que, no início dos anos 50, o jovem Foucault ainda se situava na sombra do universo teórico predominante na intelectualidade francesa de sua época: o marxismo e a fenomenologia. Ele recebera, até então, os influxos de uma cultura dominada pelo marxismo e pela tentativa, empreendida por muitos, de fazer a síntese entre estas duas matrizes. Como os demais normalistas da *rue d’Ulm*, o jovem Foucault não ficara imune à paixão por Husserl, que imperava nos meios filosóficos da época, e nem tampouco a intensa politização que se abateu sobre o Instituto e que conduziu muitos a uma certa “conversão” ao comunismo.

A década de 60 correspondeu a um período de intensa produção intelectual para Michel Foucault. Na seqüência de *História da Loucura*, editado em 1961, foram publicados *Nascimento da Clínica e Raymond Roussel*, em 1963, *As Palavras e as Coisas*, em 1966, e *Arqueologia do Saber*, em 1969. Duas delas se destacam por seu significado na trajetória intelectual do jovem filósofo: *História da Loucura* e *As Palavras e as Coisas*. Começemos pela segunda.

Frente ao conjunto desta produção e em relação às publicações futuras, *As Palavras e as Coisas* é um livro capital. Sua importância não reside no fato de ter creditado ao autor uma imensa popularidade. É incontestável que o livro foi um sucesso retumbante de vendas. Lançado nas livrarias, em abril de 66, com uma tiragem inicial de 3.500 edições, que se esgotaram rapidamente, foi reeditado inúmeras vezes, no próprio ano de lançamento e nos seguintes. A estimativa feita até o início dos anos 90, é que tenham sido vendidos 110.000 exemplares.

A importância de *As Palavras e as Coisas* é de outra ordem. Neste livro encontramos a pedra fundamental do projeto teórico-político foucaultiano: a

---

com o marxismo era de tal ordem que certa vez se definiu como um “comunista nietzscheano” (ERIBON, 1990: 66).

<sup>129</sup> Em 1984, no prefácio ao segundo volume de *História da Sexualidade – O Uso dos Prazeres*, Foucault aponta os limites de Binswanger: “sua insuficiência teórica na elaboração de noção de experiência e a ambigüidade de sua relação com uma prática psiquiátrica que ao mesmo tempo ignorava e supunha” (FOUCAULT, 2003). O que o Foucault mais maduro quis dizer com este balanço? Que a insuficiência da crítica de Binswanger ao tratamento psiquiátrico, provinha dos limites próprios da fenomenologia. Isto porque a fenomenologia ainda estava muito centrada numa noção de experiência que remetia a uma concepção do sujeito própria da era moderna, de um sujeito consciente que tem a capacidade de atribuir sentido, ou seja, a fenomenologia, tanto quanto o marxismo, “padecia” de um humanismo que o projeto foucaultiano a partir dos anos 60 pretendia dissolver.

proclamação sem rodeios da morte do homem. A importância desta proclamação fúnebre no sistema filosófico de Foucault é dupla. Primeiro, porque no decorrer de toda a trajetória do filósofo francês esta não será descartada – tal como pedra se manterá fincada, imóvel, no fundo do seu projeto teórico. Veremos que ao longo de sua evolução, mesmo empreendendo mutações substantivas e diversos giros, o “nihilista de cátedra” permaneceu fiel à ela. Em segundo lugar, é através desta noção que o filósofo francês edifica seu projeto teórico. Por meio dela, Foucault derrui os núcleos progressistas fundamentais da filosofia clássica moderna: o humanismo, o historicismo e a Razão dialética. É sobre ela, inclusive que o último Foucault assenta o retorno do sujeito – expresso no “cuidado de si” e na ética da amizade. O sujeito que regressa não tem qualquer semelhança com aquele que o jovem Foucault ajudara a matar.

A morte do homem corresponde, portanto, a uma rejeição radical do humanismo e do historicismo - a morte do homem-sujeito da história, atuante e consciente de sua ação – e é por meio dela, também, que Foucault busca elevar a um outro patamar o irracionalismo de Nietzsche. Não se trata de uma simples recuperação da filosofia nietzscheana, mas de uma tentativa explícita de subvertê-la, isto é, de utilizá-la como fundamento para uma filosofia crítica, de integrá-la num horizonte ético e político de esquerda – horizonte, portanto, radicalmente antagônico à direção ético-política, explicitamente aristocrática, da obra do filósofo alemão.

Mas *As Palavras e as Coisas*, só pôde “depurar” o sentido político retrógrado de Nietzsche empreendendo uma segunda subversão: a apresentação dos ideais e valores do humanismo e do Iluminismo como uma mistificação, um engodo – por meio de uma crítica irracionalista da *Ratio* moderna. A referida “depuração” da filosofia nietzscheana exigia o anúncio da morte do homem, isto é, a dissolução – por meio de uma crítica mordaz - da concepção moderna do sujeito como um ser consciente, livre e autônomo, base sobre a qual se assentavam a ação política e a reflexão teórica das forças progressistas francesas.

A recuperação de Nietzsche e sua utilização como fundamento da crítica social já havia sido introduzida por Foucault em *História da Loucura*. Em 1961<sup>130</sup>,

---

<sup>130</sup> O prefácio escrito por ocasião da publicação deste livro – tese de doutorado defendida e publicada em 1961 - e posteriormente substituído nos anos 70 por um não prefácio, denunciava o objetivo do filósofo francês: “não se trata de uma história do conhecimento”, nem da história da psiquiatria, “mas da própria loucura em sua vivacidade antes de toda captura pelo saber” (FOUCAULT, 2002b: 157). Este texto demonstra o quanto ao se aproximar da “luz da grande pesquisa nietzschiana”

não há o anúncio lúgubre acerca do sujeito, mas há o claro propósito de sustentar como ao longo da história o triunfo da Razão na era moderna não representou qualquer progresso na direção da verdade da loucura ou da humanização no trato com o louco; ao contrário o nascimento e a institucionalização de um saber ou discurso racional sobre o desvario representou o silenciamento da verdade de uma “experiência trágica da loucura”, a dominação da loucura e a sua transformação em um “Outro” da Razão.

Portanto, *História da Loucura e As Palavras e as Coisas* não são apenas livros afins, mas complementares<sup>131</sup>. Antes de anunciar em 1966 o fim do homem e as mentiras que se escondem na pretensa verdade científica das ciências humanas, Foucault em 1961, apoiando-se na loucura como expressão do trágico nietzscheano, apresentava uma crítica claramente irracionalista da *Ratio* moderna, isto é apresentava o jogo entre Razão e desrazão com os sinais trocados: o racional identificado com a opressão e o silenciamento e o irracional como a revelação da verdade desta dominação, como a versão verídica da história do mundo ocidental.

Ao operar esta engenhosa e complexa reversão – tanto de Nietzsche, quanto dos ideais e valores que sustentavam a produção filosófica crítica - Michel Foucault recebeu da esquerda as mais severas críticas. No próprio ano de 66, *As Palavras e as Coisas* foi identificado pela intelectualidade francesa de esquerda como um livro de direita. Robert Castel, assim o conceituou no prefácio a tradução francesa do livro

---

(FOUCAULT, 2002b: 155), *História da Loucura* rompe com os vestígios marxistas e fenomenológicos existentes em *Doença Mental e Personalidade*. Esta dupla ruptura pode ser apontada da seguinte forma: por um lado, Foucault abandonava aquilo que lhe parecia ser uma psiquiatria libertadora, preocupada com o próprio homem (Binswanger) para “interrogar a cultura”, a história do mundo ocidental, a partir do seu trágico: a “experiência-limite da loucura” (FOUCAULT, 2002b: 155) e, por outro, deixava as considerações acerca de uma verdadeira psicologia, preocupada com as condições do meio social (que parecia se sustentar em Pavlov) para renunciar a todos os “conceitos de psicopatologia” e tomar a loucura como “ausência de obra” (FOUCAULT, 2002b: 152 e 156).

<sup>131</sup> A biografia de Eribon (1990: 117 a 123 e 160 e 161) acerca de Foucault só reforça nossa afirmação. O autor demonstra que o filósofo antecipou grande parte do conteúdo de *As Palavras e as Coisas* quando escrevia no final dos anos 50 e princípio dos 60, a tese complementar a sua tese principal de doutorado (Cf. nota anterior). Em sua tese complementar, o filósofo francês defende que à pergunta kantiana o que é o homem e a todas as suas retomadas no pensamento contemporâneo (de Husserl a Merleau-Ponty) deve ser posta a resposta nietzscheana da morte do homem e da ascensão de Dionísio. Além disso, Eribon acrescenta que as últimas páginas desta “pequena tese”, inédita até hoje, dirigem-se não só contra o pensamento de Merleau-Ponty, mas também contra a *Crítica da Razão Dialética*, obra de Sartre que mais se aproxima do marxismo.

Portanto, seria legítimo sustentar que a diferença entre estes dois livros (*História da Loucura e As Palavras e As Coisas*) não é de escopo, como sugeriram diversos analistas de Foucault e o próprio filósofo. A diferença inegavelmente complementar entre estas produções é que enquanto a *História da Loucura* objetiva demonstrar a falsificação da doença mental, provocada pela cisão entre Razão e desrazão, *As Palavras e as Coisas* visa apresentar o homem como uma ficção produzida pela separação entre a linguagem e o ser.

de Marcuse, *Razão e Revolução* [...] e Sartre acusou o pensamento foucaultiano de ser a “última barreira que a burguesia erguia contra Marx” (ERIBON, 1990: 168)<sup>132</sup>.

Pesava, ainda, sobre Foucault a pecha de ser gaullista, alimentada pelas relações que o filósofo manteve com o poder do general De Gaulle nos anos 60. Do que se pode apreender do relato de Eribon (1990: 135 a 148 e 1996: 111 a 125) tais relações não foram episódicas nem superficiais. Em 1962, cogitado para assumir a Subdireção do Ensino Superior no Ministério da Educação, o filósofo francês só não foi empossado devido a sua inclinação sexual. No entanto, entre os anos de 65 a 66, participou ativamente de um dos mais importantes projetos do gaullismo: a proposta de Reforma Universitária empreendida pelo Ministro da Educação, Christian Fouchet<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> A recepção de *História da Loucura* entre os setores progressistas da psiquiatria foi mais amena frente aquela que se processou com *As Palavras e as Coisas*. Enquanto na França, o livro foi execrado publicamente por Lucien Bonaffé, membro do PCF e um dos principais articuladores da Psiquiatria de Setor - tendência francesa do Movimento pela Reforma Psiquiátrica dos anos 60 -, quando da realização da jornada de Evolução Psiquiátrica, em Toulouse, em 1969; na Inglaterra a edição de bolso do livro foi acolhida de imediato com muita simpatia pela antipsiquiatria. Entretanto Eribon (1990: 130) chama a atenção para o fato de que na Inglaterra *História da Loucura* tenha sido interpretada num sentido não só diverso daquele que recebera pela psiquiatria francesa de orientação de esquerda, mas também diverso do sentido creditado pelo próprio Foucault. Eribon chama a atenção, ainda, para a grande repercussão que o livro teve no pós-68, mas ao pouco envolvimento do filósofo francês com a luta pela transformação da saúde mental, se comparado ao seu investimento nos anos 70 com a questão carcerária.

É legítimo supor que a baixa resistência que as teses de *História da Loucura* tenha encontrado no campo da saúde mental se deva ao fato de a década de 60 assistir a uma ebulição de denúncias quanto ao caráter normativo e mortificante da psiquiatria. No mesmo ano em que Foucault publicava *História da Loucura*, foram editados os livros que em pouco tempo tornaram-se clássicos da luta contra a lógica manicomial - tais como *O Eu Dividido* de Ronald Laing, *Manicômios, Prisões e Conventos*, de Erving Goffman e *O Mito da Doença Mental*, de Thomas Szasz. Os desdobramentos das críticas à psiquiatria tradicional bem como as soluções apontadas para reverter a violência cometida contra o louco variaram muito de autor para autor. Mas há, a despeito das diferenças, um traço comum que deve ser destacado: todos estes autores, de uma forma ou de outra, repudiaram o conteúdo moralista e coercitivo da psiquiatria a partir de uma crítica explícita ou implícita a relação objeto que a ciência psiquiátrica estabeleceu com o louco.

Ademais, cabe destacar a íntima afinidade existente entre o pensamento de Foucault e de Laing. Radicalizando a denuncia da psiquiatria, ambos colocaram em discussão a própria idéia da racionalidade científica. Pondo em cheque a questão da cientificidade e da verdade racional, tanto Foucault quanto Laing anteciparam muitas críticas à modernidade levantadas pela cultura pós-moderna na passagem do século XX para o XXI. Não é à-toa que nestes dois pensadores loucura e psiquiatria aparecem com sinal contrário àquele que historicamente a sociedade delegou. Sobre o modo como Laing operou esta inversão, concebendo a saúde mental como uma alienação, uma adaptação às normas sociais, e a doença mental como uma crise normal na evolução de certa personalidade, cf. Bosseur (1976) e Laing (1974). Acerca da existência de uma concepção da loucura como uma experiência positiva em Foucault cf. Machado (1988) e no antipsiquiatra inglês cf. Bosseur e Laing (1974).

<sup>133</sup> Não podemos nos esquecer que foi contra a Reforma Fouchet que os estudantes franceses se insurgiram em 1968 (Cf nota 53), nem tampouco o modelo de Universidade que esta Reforma ambicionava construir (Cf. nota 55). É curioso notar como Eribon (1990) faz de tudo para eximir Foucault das responsabilidades de suas escolhas políticas. Por um lado, para refutar a tese de Ferry & Renaut (1988) de que o anti-humanismo foucaultiano, como o dos demais “*sixties*”, estaria

Todavia, não bastou muito para que, na segunda metade dos anos 70, Foucault figurasse como um dos principais expoentes da esquerda e como intelectual militante num grau de estatura próximo ao obtido por Sartre. Também neste período, muitos que o criticaram, como Robert Castel, se aproximam dele ou, como o velho Sartre, o acompanham nas mobilizações de contestação ao sistema carcerário ou na oposição aos comunistas.

O que explicaria esta mudança? A resposta para esta questão não reside em si na trajetória intelectual empreendida por Foucault dos anos 60 para os 70 – que, aliás, como veremos a seguir, pode ser entendida como um processo crescente de aproximação a Nietzsche. A chave para esta questão diz respeito à mudança ocorrida no seio da própria esquerda, quando o comunismo entre 1968 e 1976 se mostrou incapaz de superar sua estratégia defensiva diante do domínio do capital. Ao “depurar” o pensamento nietzscheano de seus conteúdos políticos mais retrógrados, a produção foucaultiana dos anos 60 antecipou em mais de uma década a lógica cultural pós-moderna que, tornando-se dominante no último terço do século XX, contagiou a própria esquerda. Depois de Foucault, depois do fracasso de 1968-76, Lyotard (2002), sem causar qualquer *frisson*, pôde em 1979 se insurgir contra as metanarrativas e propagar o saber caótico, fragmentário, intuitivo - próprio do irracionalismo -, como um recurso útil às lutas de esquerda.

Com quais elementos Foucault pode elaborar esta antecipação? Dois ingredientes, essencialmente anti-humanistas - com os quais o jovem filósofo francês já havia entrado em contato, desde a segunda metade dos anos 50 -, foram fundamentais à construção da pedra fundamental do projeto foucaultiano: o estruturalismo e a literatura.

Congregando os mais diversos autores, dos mais variados matizes políticos e atentos a toda sorte de disciplinas – lingüística, antropologia, psicanálise, história, etc. – o estruturalismo obteve, entre os anos 50 e 60, uma adesão sem igual da intelectualidade francesa<sup>134</sup>. Promovendo a passagem do privilégio, até então,

---

vinculado ao *Maio de 68*, Eribon destaca o quanto a Reforma Fouchet causou a antipatia dos estudantes franceses, no final dos anos 60. Por outro, para inocentar o filósofo francês, ele silencia acerca do conteúdo conservador desta Reforma.

<sup>134</sup> Segundo Dosse (1993: 17), existiram inúmeros modos de aplicação do estruturalismo nas ciências sociais: um estruturalismo científico que - envolvendo a antropologia, a psicanálise e a semiótica - tinha como principais expoentes Claude Lévi-Strauss e Jacques Lacan; um estruturalismo mais flexível ou semiológico que se expressou em Roland Barthes ou Michel Serres e um estruturalismo historicizado ou epistêmico, presente em Louis Althusser, Pierre Bourdieu e Michel Foucault. A capacidade do programa estruturalista de condensar em torno de si intelectuais tão diversos se deve

concedido ao sujeito e a consciência pela ênfase nas estruturas, nos sistemas ou no inconsciente, o programa estruturalista correspondeu - de acordo com Dosse (1993) - a uma interrogação crescente e aguda do existencialismo, enquanto filosofia do sujeito, e, conseqüentemente, a decadência do intelectual engajado que Sartre representou.

Dois fatores contribuíram para que o declínio da estrela sartreana emergisse como uma força em expansão, entre a *intelligentsia* francesa, na segunda metade dos anos 50, e atingisse seu auge febril na segunda metade dos anos 60.

O primeiro adveio da reconfiguração do campo intelectual provocada pelo desenvolvimento estupendo das ciências sociais e a busca de sua legitimação entre as décadas de 50 e 60. Dosse (1993) demonstra como o programa estruturalista foi duplamente útil à conquista de legitimidade destas novas ciências. Por um lado, o estruturalismo aparecia como um método rigoroso capaz de garantir o progresso científico das ciências sociais e, por outro, funcionando como uma espécie de contra-cultura, possibilitava uma certa dose de rejeição à cultura ocidental tradicional. Foi com este duplo papel - de cientificizar as ciências sociais e de funcionar como contra-cultura - que o programa estruturalista emergiu e se expandiu. Frente à dominação hegemônica da velha Sorbonne, ele pareceu ser a garantia da conquista de um "lugar ao sol" para um saber, até então, proscrito ou à margem das instituições canônicas.

Para além das disputas de poder internas ao campo acadêmico na França, o lado contra-cultural do estruturalismo também se mostrava bastante adequado ao quadro econômico político e social da segunda metade dos anos 50. O surgimento das lutas pela descolonização da Ásia e da África, a aparição do Terceiro Mundismo, com a Conferência de Bandung, em 1957, a luta pela independência da Argélia, com suas repercussões na esquerda francesa, fizeram emergir uma sensibilidade extrema pela diversidade das culturas e por tudo aquilo que foi reprimido pela história ocidental. Neste contexto, o programa estruturalista aparecia como condição preliminar para a inteligibilidade da diversidade, do reprimido, enfim, deste "Outro" da história ocidental (DOSSE, 1993: 154). Não foi por acaso que neste período, as duas "ciências faróis" do estruturalismo, a antropologia e a psicanálise - que

---

ao fato de ter se apresentado ao mesmo tempo como um método rigoroso apto a certos progressos no rumo da ciência sociais e um modo de desenvolver a consciência crítica.

privilegiando o inconsciente, o avesso do sentido manifesto, o reprimido - tenham obtido tanto sucesso.

O florescimento do estruturalismo esteve associado, ainda, a uma profunda crise do partido comunista na França entre os anos 50 e 60. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, o PCF foi se constituindo como uma grande força de esquerda, capaz de reunir ao seu redor todos aqueles, inclusive católicos, que não desejavam se manter afastados do proletariado (DOSSE, 1993 e WINOK, 2000).

A adesão da intelectualidade francesa ao partido comunista remonta a primeira metade dos anos 30, época na qual intelectuais de peso - como André Breton, André Gide e Louis Aragon, movidos pela simpatia pela Revolução Russa e o perigo do avanço do nacional-socialismo na Alemanha - se converteram ao comunismo. A participação ativa do partido, nos anos 40, na luta contra o nazismo, sobretudo, na Resistência francesa à ocupação alemã, aumentou significativamente este processo de conversão. Além da política de cortejo que o PCF desenvolveu junto a este segmento, o movimento da intelectualidade em direção ao comunismo seguia uma tendência mais geral da sociedade francesa. Em 1946, o PCF havia se tornado um grande partido popular. Com um número visivelmente crescente de filiados, havia subido a primeira fileira dos partidos franceses, em especial no plano da esquerda (WINOCK, 2000: 535 a 538).

A força do PCF fora tanta que mesmo o conflito entre Stálin e Tito, em 1948 - resultando na expulsão da Iugoslávia do Kominform e no alinhamento acrítico dos PCs à política stalinista -, e o caso Krovchenko, em 1949 - tornando inegável a existência de campos forçados de trabalho na URSS -, não chegaram a abalar a simpatia que os intelectuais nutriam pelo comunismo (WINOCK, 2000: 584 a 594 e 600 a 606).

Contou para tanto - de acordo com Winock (2000: 606) - a hegemonia, nesta época, de uma intelectualidade de esquerda - anticapitalista, antiamericana e socialista - que, embora não inocentasse a URSS de seus erros, não estava disposta a condená-la. Pois, apesar dos pesares, ainda a percebia, no equilíbrio das forças internacionais, como uma importante aliada daqueles que lutavam contra a exploração e a opressão.

Entretanto, 1956 foi o ano do grande racha, momento em que uma intelectualidade de esquerda, inclusive comunista, começou a criticar abertamente o partido e a organizar-se em associações independentes e/ou colidentes com a

estrutura e política partidárias. De acordo com Winock (2000: 636 a 678), três fatos concorreram para que o PCF começasse a perder progressivamente o seu fascínio: a revelação dos crimes cometidos por Stálin no XX Congresso dos PCUS, em fevereiro de 1956; em outubro do mesmo ano, o esmagamento da revolução húngara pelos blindados soviéticos e a posição vacilante do partido comunista diante da Guerra da Argélia.

Para Winock (2000: 658 e 659), tais fatos foram responsáveis pelo nascimento de uma nova esquerda crítica ao comunismo e socialismo que, no início dos anos 60, buscou construir uma nova força independente aos dois partidos operários (PCF e PS).

Foi neste quadro que o estruturalismo se desenvolveu e se expandiu. Funcionando como uma espécie de ideologia do “fim da ideologia” (DOSSE, 1993: 396). Numa atmosfera de descrédito da ideologia comunista e de desesperança política, a noção de estrutura, de inconsciente e a descoberta de sociedades exóticas e primitivas permitiram que o programa estruturalista articulasse o discurso apolítico.

Mesmo tendo renegado por diversas vezes o rótulo de estruturalista<sup>135</sup>, Michel Foucault participou ativamente da aventura do estruturalismo. Eribon (1990 e 1996) demonstra que ele ingressou na voga estruturalista influenciado mais diretamente por George Dumézil do que por Louis Althusser<sup>136</sup>. Além disso, a declaração da morte do homem, feita em *As Palavras e as Coisas*, é mais do que uma evidência da incorporação do estruturalismo no pensamento foucaultiano; ela expressa a intenção

---

<sup>135</sup> Vale a pena conferir a entrevista concedida em 1967, *A Filosofia Estruturalista Permite Diagnosticar O Que É A Atualidade*, na qual Foucault admite ter sido um “coroinha do estruturalismo” e na qual fala com empolgação acerca de uma espécie de estruturalismo generalizado capaz de diagnosticar “nossa cultura, nosso mundo atual, o conjunto das relações práticas ou teóricas que definem nossa modernidade” (FOUCAULT, 2000b: 57). Além do mais, é curioso notar que Foucault rechace ser chamado de estruturalista somente no início da década de 70, quando a moda do estruturalismo estava em declínio. Dentre os diversos momentos nos quais o filósofo nega categoricamente qualquer vínculo com o movimento estruturalista, cf. o artigo redigido em 1971, *As Monstruosidades da Crítica* (FOUCAULT, 2001a: 316 a 325) e as entrevistas concedidas em 1977, *Poder e Saber* (FOUCAULT, 2003d: 223 a 240), e em 1983, *Estruturalismo e Pós-estruturalismo* (FOUCAULT, 2000b: 305 a 334). Também é significativo que não sendo estruturalista Foucault tenha se dado ao trabalho de substituir o prefácio de *História da Loucura* escrito em 1961, que explicitamente apresentava a obra como um “estudo estrutural do conjunto histórico que manteve cativa a loucura” (Cf. *Prefácio* em FOUCAULT, 2002b: 152 a 161), por um não prefácio em 1972 (Cf. FOUCAULT, 1987a). E que, neste mesmo ano, tenha despendido energia numa revisão léxica de *Nascimento da Clínica*, originalmente editado em 1963, que substituiu ou, até mesmo, suprimiu termos afins ao estruturalismo. Cf. Eribon (1990: 173)

<sup>136</sup> Eribon (1990: 124 a 134 e 159 a 174 e 1996: 87 a 110 e 139 a 155) localizou a presença do estruturalismo dumeziliano em *História da Loucura*, e as afinidades intensas de Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, com a psicanálise estruturalista de Lacan e com a etnologia de Lévi-Strauss.

do autor em estender o anti-humanismo para além das fronteiras da lingüística saussuriana, da antropologia estrutural e da psicanálise lacaniana. Ao apresentar o homem como um produto da *epistémê* moderna, Foucault ambicionava instalar a negação do sujeito “no próprio âmago da história cultural ocidental” (DOSSE, 1993: 368).

As afinidades do estruturalismo com *História da Loucura* também são irrefutáveis. Dosse (1993: 185) demonstra como este livro, contendo uma crítica radical da modernidade e de suas categorias, apresenta-se como um sintoma de uma época: como os “primeiros passos de uma nova postura estrutural adaptada à história ocidental, (a) valorização do recalcado”. Escrito entre os anos de publicação do livro de Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955) - que conquistou um público excepcionalmente vasto - e a luta pela independência da Argélia (1954 – 1962), *História da Loucura* fala do desvario como o "Outro" (o recalcado, o esquecido) da Razão tal como o povo argelino, o "Outro" do etnocentrismo francês, se apresentava no quadro político da época (DOSSE, 1993: 189).

Contudo não é só a adesão à moda intelectual estruturalista que permite explicar o anti-humanismo foucaultiano, nem tampouco porque este se tornou notório entre a esquerda na segunda metade dos anos 70. Tal como o estruturalismo, uma literatura de potencial transgressivo teve uma importância capital no projeto teórico de Foucault<sup>137</sup>. Além disto, esta literatura pode elucidar porque neste o fim do homem encontrou uma expressão ainda mais radical.

Em grande parte, a constituição do anti-humanismo foucaultiano emanou da paixão pela literatura que o filósofo francês preservou até o final da década de 60. Era comum - dizem seus contemporâneos da *École Normale* (Eribon, 1990 e 1996) - vê-lo devorar Kafka, Genet e, prazerosamente, Sade. Mas o que realmente fascinou o jovem Foucault foram os escritores da “transgressão”, da “experiência-limite”, como Bataille, Klossowski, Roussel e Blanchot. Este último o conduziu a Nietzsche, fonte fundamental do início da caminhada rumo à dissolução do humanismo e ao irracionalismo.

Portanto, a literatura que exerceu um peso significativo em Foucault – mas não só nele, pois Sartre foi também um propagador da literatura de Blanchot (Cf.

---

<sup>137</sup> Tal importância não pode ser aferida pela quantidade de textos que Foucault dedicou especificamente ao tema, embora possa ser legítimo sustentar que houve em sua trajetória intelectual, entre os anos de 1962 a 1966, uma espécie de “ciclo literário” (ERIBON, 1990).

Winock, 2000: 519) - é aquela que retomava as figuras trágicas de Dionísio, aquela que tinha potencialidade de dissolver o sujeito. Foram os jogos de linguagem, os mecanismos literários de um Rousset que encantaram o filósofo francês. Em *Raymond Rousset* – único livro que o filósofo francês dedicou a um escritor - o que lhe interessava não era a loucura do poeta e dramaturgo, que aos 17 anos abandonou tudo para escrever, mas como a sua escrita desconexa com a realidade exterior, sua linguagem difícil de ser traduzida, possibilitava implodir a concepção filosófica de um sujeito falante.

Ambos elementos, literatura transgressiva e estruturalismo, por vias diversas negavam a noção de sujeito da filosofia tradicional. Por um lado, ao enfatizar a estrutura ou o inconsciente, o estruturalismo levava a morte do sujeito. Por outro, ao voltar-se para as experiências limites - como a loucura -, ao usar uma linguagem esotérica sem sentido ou sem significado, a literatura transgressiva acabava por dissolver o eu.

Entender a atração que a transgressão exerceu não só na constituição da identidade e obra de Foucault, mas também de toda uma geração exige levar em conta, mais uma vez, o quadro cultural, econômico e político dos anos 60/70, e, nele a crise da esquerda.

Alguns, poderiam retrucar que os dramas pessoais do filósofo jogaram um papel significativo neste processo. Assim sendo, deveríamos considerar o quanto a homossexualidade foi fonte de pesar e angústia para Michel Foucault, não só durante a sua juventude, mas principalmente no decorrer dela. Ora, a aflição vivenciada pelo jovem provindo de Poitiers era plenamente condizente com sua época, pois era extremamente difícil ser homossexual naquele tempo. Como confidenciou um contemporâneo seu, ingresso na *École Normale* em 1950: ser homossexual era viver à margem (Eribon, 1990: 41 e 42).

Além disso, deveríamos levar em conta também que o sofrimento que o filósofo francês experimentou por conta de sua inclinação sexual o levou a desagradável experiência de uma internação psiquiátrica, em finais dos anos 40. Decorrido dois anos de ingresso na *École Normale Supérieure*, o filho “rebelde” dos Foucault, conduzido ao hospital psiquiátrico de *Sainte-Anne* - por ninguém mais do que seu próprio pai, o Dr. Foucault - experimentou pela primeira vez: “essa linha instável que, talvez menos radicalmente do que se julga, separa o ‘louco’ do ‘equilibrado’, o doente mental do são de espírito” (ERIBON, 1990: 41).

Nada mais natural, portanto, que o Foucault jovem quisesse se insurgir violentamente contra aquelas disciplinas – a psiquiatria, a psicologia e a psicanálise – que eram na sua época as autoridades máximas, científicas, que proferiam análises e sentenças moralistas sobre a homossexualidade e a loucura. Neste contexto e para o que o jovem filósofo francês pretendia, a psiquiatria existencialista de Binswanger e o materialismo mecanicista e empobrecido de Pavlov tinham de fato muito pouco a oferecer.

Todavia, mesmo que tenhamos que levar em conta que o triste destino de Oscar Wilde - condenado à prisão por sua homossexualidade, no final do século XIX -, ainda pesasse na memória de muitos e que talvez, este fosse o caso também vivido pelo filósofo francês -, é importante ressaltar também que os sinais da crise da moral vitoriana, abalada desde o pós-guerra, já se tornavam evidentes em todo o mundo, nos idos dos anos 60.

Hobsbawm (1998: 314: 317) nos fornece alguns dados bastante significativos que retratam a força desta crise. Segundo o autor, as alterações nos padrões públicos que governavam a conduta sexual, a parceria e a procriação de acordo com o modelo da família nuclear ocidental clássica, com sua divisão de papéis e hierarquias rígidas entre marido e mulher e pais e filhos, coincide com as décadas de 60 e 70. Foi neste período que ocorreu uma extraordinária liberalização tanto para heterossexuais como para os homossexuais e outras formas de dissidência cultural-sexual. Na Grã-Bretanha, a maior parte das práticas homossexuais fora discriminada na segunda metade dos anos 60, alguns anos depois de Illinois nos EUA, primeiro estado a tornar a sodomia legal em 1961. Mesmo países de moralidade fortemente impositiva, como a Itália católica, seguiram esta tendência. Neste país, o divórcio se tornou legal em 1970, a venda de anticoncepcionais e a informação sobre controle de natalidade, um ano depois e o aborto em 1978.

Outro fato que não pode ser menosprezado e que diz respeito ao poder de imantação que a transgressão desempenhou não só para a trajetória pessoal de Foucault, mas para todos os que eram jovens em 60, diz respeito ao fenômeno denominado por Hobsbawm (1998) de Revolução Cultural que - impulsionado pelos processos, na segunda metade do século XX, da liberalização de costumes, da ascensão das mulheres na vida pública e da "juvenização" da sociedade – acertou em cheio as formas tradicionais da vida doméstica e os padrões, até então, estabelecidos de relação entre os sexos e as gerações. Vimos anteriormente, que tal Revolução,

nos anos 60, contribuiu não só para aproximar os jovens da ideologia revolucionária; mas, aumentando o fosso entre as gerações, serviu também para empurrá-los para transgressão das regras, das convenções e do proibido.

Kurlansky (2004: 235 a 275) ajuda a elucidar o quanto estes elementos de transgressividade – o uso disseminado de maconha e LSD, o *rock* aliado ao protesto político e ao uso de alucinógenos, a liberdade sexual e a moda *hippie* – compunham o cotidiano dos *campi* norte-americanos, no final dos anos, 60 e, como pouco à pouco, uma ampla gama de interesses comerciais percebeu que estes poderiam lhes render lucros<sup>138</sup>.

Não seria exagero dizer que dentre os "*sixties*", Foucault foi aquele que mais habilidade teve para explorar o peso, inclusive político, que estas questões tiveram nos anos 60/70. Sua trajetória intelectual retoma, um a um, todos estes temas: a loucura, a luta contra a autoridade e a lei, as prisões, o sexo, o homossexualismo.

Fator complementar a esta revolução nos modos e costumes da juventude dos anos 60, - e tão importante quanto ela - foi a mudança que o duplo malogro do ano de 1968 – o de *Maio de 68* e o da *Primavera de Praga* – provocou na mentalidade da esquerda, principalmente a francesa. Tão significativo quanto o ano de 1956, o desfecho de 1968, desferiu um profundo golpe no comunismo.

Se o racha de 56 fora responsável pela ruptura dos intelectuais com o partido, a ascensão do apoliticismo estruturalista e a substituição do interesse que a militância juvenil nutria pela Rússia para a China, o Vietnã e Cuba; o duplo fracasso de 68, *Maio de 68* e a Primavera de Praga, favoreceu o surgimento - enquanto força real, viva e extensa - de um novo esquerdismo que, em nome não mais de Marx, mas de Mao, Trotski e Bakunin, tomou o partido comunista como seu principal inimigo (WINOCK, 2000: 738)<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> Segundo Kurlansky (2004: 248), o disco dos *Beatles* "*Sergent Pepper's Loney Hearts Club Band*" de 1967, - ao trazer na música, no lirismo e nos desenhos da capa as experiências da banda com as drogas – é considerado pelo público um marco do nascimento do "rock do LSD", a "a chegada da era da música psicodélica e do design psicodélico dos álbuns". Esta nova modalidade de rock já estava presente numa canção anterior a este álbum, *Yellow Submarine*, escrita sob a inspiração da primeira viagem imaginária de John Lennon, provocada por um cubo de açúcar mergulhado no ácido. Contudo, cabe advertir – como o faz Kurlansky (2004: 248) – que não foram os *Beatles* que inventaram a fusão do *rock* com as drogas. Eles apenas "abriram as comportas, por causa de seu status".

<sup>139</sup> O intrigante é constatar – a partir da análise de Winock (2000: 757 a 763) - que esta nova esquerda emergida como reação ao fracasso de 68 tenha pontos em comum com a direita que, ao longo de todo este processo, também é obrigada a renovar-se. Segundo o referido autor, a nova direita também refuta o marxismo e, apelando para o direito das diferenças, denuncia as ideologias igualitárias.

Tratava-se, segundo Winock (2000: 740), de um esquerdismo anticomunista e de mil faces pois, destilando sua contestação por todos os lados e contra tudo, atacava desde o sistema escolar, a reforma universitária, o serviço militar, a mídia, a condição feminina, a repressão ao homossexualismo, o sistema carcerário, os hospitais psiquiátricos até o monopólio dos partidos comunistas sobre o operariado.

Foi neste período de ascendência de uma ultra-esquerda anticomunista e antimarxista que o pensamento de Foucault ganhou notoriedade. Foi nesta conjuntura que *Vigiar e Punir*, com seu panoptismo, se tornou a pedra de toque do engajamento político (WINOCK, 2000: 748).

Conforme registra Dosse (1993: 186) desde a ascensão do programa estruturalista e, principalmente, na sua dispersão, no pós-68 num estruturalismo mais plural – também denominado de ultra-estruturalismo ou pós-estruturalismo -, a intelectualidade francesa já não fundamentava suas críticas à democracia formal numa adesão aos valores modernos de autonomia, de liberdade. Uma vez que a Revolução Russa, percebida como herdeira da Revolução Francesa, perdera a credibilidade, tornou-se possível exercer uma crítica à modernidade não mais a partir do marxismo, mas de Heidegger e Nietzsche.

Michel Foucault foi o intelectual que sendo um anticomunista visceral e um anti-humanista transgressivo soube explorar ao máximo a potencialidade de desideologização que o estruturalismo descortinou. Mais do que os outros da sua geração, o filósofo francês soube alimentar o duplo caráter da voga estruturalista: sua ambição cientificista e seu apelo contra-cultural. Sua produção, nos anos 60, já apresentava os indícios de uma passagem da descrença do comunismo para o abandono do Iluminismo e um conteúdo rebelde, fundamental a constituição de um horizonte político mais transgressivo do que revolucionário, que só aparecerá com nitidez no pensamento foucaultiano na década seguinte.

### 3.2.2 - OS IMPACTOS DE MAIO DE 68 EM FOUCAULT

No pós-68 Michel Foucault não será mais o mesmo. O arqueólogo, de *História da Loucura e As Palavras e as Coisas*, dos anos 60 cede lugar a um genealogista nos anos 70. Embora esta novidade, como veremos, não possa ser considerada propriamente como uma ruptura com a sua produção juvenil, ela representou um

giro considerável do projeto teórico-político foucaultiano: a passagem do privilégio concedido ao saber ou discurso para a ênfase no poder e nas práticas institucionais. Esta mutação teórica está estreitamente articulada com a alteração da posição de Michel Foucault diante da política. Distante desta desde sua curta passagem pelo PCF, entre 1950 e 53, o filósofo francês niilista se tornará, na década de 70, uma das figuras mais engajadas à militância de extrema esquerda na França.

Este período de intensa militância de Foucault não expressa somente as alterações relativas a vida e a obra do filósofo, mas as mutações ocorridas na própria esquerda francesa. Nos anos 70, Foucault foi um intelectual militante muito singular. Sobre esta singularidade falaremos mais detalhadamente nesta seção. Por ora cabe registrar que o filósofo francês pode ser pensado como um legítimo representante de uma nova esquerda, uma esquerda que se quer situar para além da Reforma ou da Revolução, isto é, uma esquerda que se pretende alternativa tanto à social-democracia quanto ao comunismo.

Não é por um mero acaso do destino que a metamorfose que se opera no itinerário do filósofo francês coincida com a mutação processada no papel do intelectual engajado. Aos poucos o pós-68 vê o intelectual universal que fora Sartre – o "representante do otimismo revolucionário" (Winock, 2000: 786) – ser substituído por um intelectual de novo tipo: o intelectual específico que tem um papel mais limitado e se envolve com lutas mais diretas e imediatas. Michel Foucault, inequivocamente, encarnou este novo tipo de intelectual.

*Maio de 68* precipitou o ingresso de Foucault na política. Entretanto, o filósofo não teve qualquer participação na agitação estudantil francesa. Aliás, quando a rebelião eclodiu pelas ruas de Paris, nem estava na França. Residia na Tunísia, onde exercia a docência na Faculdade de Letras e Ciências Humanas, desde 1966. Em suas aulas, falava de Nietzsche, Husserl, Descartes e se mostrava bastante hostil ao marxismo. Além disso, uma carta escrita a Canguillem, em junho de 1967, revela que neste período Foucault mantinha suas reticências quanto à mobilização política (ERIBON, 1990: 180).

Entretanto, no momento em que a mobilização dos *campi* na Tunísia se adensa e a repressão policial cai violenta, entre março e junho de 1968<sup>140</sup>, Foucault,

---

<sup>140</sup> Não temos certeza se o levante estudantil do qual Foucault tomara partido pode ser identificado propriamente como uma manifestação do *Movimento de Maio de 68*. Embora vários autores sustentem o caráter internacional da rebelião de 68 (Cf. HOLZMANN & PADRÓS, 2003), nenhum

abrindo mão de suas reservas, dá o primeiro passo em direção à política. Neste período, ele não só intervém junto à embaixada em favor dos estudantes presos, mas também abriga em sua casa as atividades estudantis clandestinas (ERIBON, 1990: 180 e 181).

O passo seguinte e mais decisivo para sua “conversão” à política diz respeito a experiência que viveu quando fora convidado, no fim do ano de 1968, para dar aula no recém inaugurado Centro Universitário de Vincennes, onde fervilhava a agitação universitária. Ambiente de intensa disputa entre comunistas e socialistas, marcado por greves constantes, comícios freqüentes, confrontos violentos com a polícia, o Centro Universitário era assunto diário do *Lê Monde*.

Michel Foucault permanecera lá por dois anos, envolto no movimento de ocupação dos prédios, de resistência física à repressão policial (DEFERT, 2002: 29). À primeira vista os cursos que deu durante este período não sugerem qualquer mudança. Entre 68 e 69, suas aulas versavam sobre o “discurso da sexualidade e o fim da metafísica” e, entre 69 e 70, sobre a “epistemologia das ciências humanas” e sobre Nietzsche (ERIBON, 1990: 192).

Embora, sua produção teórica ainda não expresse o despertar para a política, a experiência em Vincennes aliada ao ingresso de Daniel Defert – companheiro do filósofo francês desde 1962 até a sua morte – no maoísmo contribuíram para que “Foucault (começasse) a encarnar a própria figura do intelectual militante” (ERIBON, 1990: 195).

Pouco tempo depois de sua passagem por Vincennes e na seqüência de seu ingresso no *Collège de France* (dezembro de 1970), Foucault funda, em fevereiro de 1971, o Grupo de Informações sobre a Prisão, o GIP, que no auge de seu sucesso, entre os anos de 1972 e 73, chegou a reunir cerca de 3.000 militantes informais - na sua maioria maoístas, mas também profissionais liberais de diferentes especialidades técnicas, dentre eles advogados, médicos e assistentes sociais (GROS, 2004:18).

---

deles se reporta à Tunísia. Contudo, mesmo não sendo parte de *Maio*, os estudantes universitário deste país foram protagonistas de um forte movimento de contestação durante todo aquele ano. Segundo Eribon (1990: 179), a agitação na Universidade de Tunís tem início em 1966, quando um estudante é espancado por policiais por ter se recusado a pagar a passagem de ônibus. No ano seguinte, a derrota dos árabes na Guerra dos Seis Dias adensa a revolta. No ano de 68, os estudantes - agrupados no movimento Perspectivas (majoritariamente trotskista, à princípio, mas cada vez mais maoísta) - que haviam se mobilizado em prol dos palestinos, se engajam na oposição ao regime do presidente Bourguiba e são violentamente reprimidos.

A criação do GIP, iniciativa do próprio Foucault, representou uma nova fase: um período de intensa dedicação à militância. Durante todo os anos de existência do Grupo – de 1971 a 1973 – e quase que diariamente, o filósofo disponibilizava seu tempo para contatar os presos e seus familiares, coletar informações sobre o cotidiano dos cárceres, redigir manifestos, conceder entrevistas, articular concentrações diante das prisões, etc.

Data deste período o arrefecimento do interesse tão intenso que demonstrara pela literatura na década anterior. Embora, no final de 1970, tenha se manifestado publicamente contra a censura imposta pelo Ministério do Interior à publicação e venda de *Éden, Éden Éden* - romance de Pierre Guyotat claramente vinculado a uma literatura transgressiva (FOUCAULT, 2002b: 32 a 35 e FOUCAULT, 2001a: 311 a 315) -, Foucault declara numa entrevista, concedida no Japão, *Loucura, Literatura e Sociedade*, que o poder transgressivo da literatura, tornando-se assimilável pelo sistema, não lhe interessava mais (FOUCAULT, 2002b:249 e 252).

No entanto, esta nova fase significou também um processo complexo de continuidade com a fase anterior de sua trajetória intelectual e política. Muito próximo ao antiinstitucionalismo radical de *História da Loucura*, o principal objetivo do GIP era não reformar ou tornar mais toleráveis as prisões, mas denunciar o seu caráter opressivo. Também de forma compatível com a produção foucaultiana dos anos 60, obstinada em evidenciar uma experiência originária da loucura silenciada e reprimida pelo monólogo da Razão, o GIP não pretendia falar em nome dos detentos, mas dar-lhes voz.

O investimento na questão carcerária nos anos 70 demonstra mais um deslocamento do interesse pela literatura transgressiva para uma preocupação com demandas políticas de potencialidade transgressiva do que uma ruptura com as principais questões que animavam o universo foucaultiano dos anos 60. Neste universo, da década de 70, o preso ou o delinqüente preenche o lugar do "Outro" que a loucura e o ser da linguagem ocupavam.

No entanto, não devemos ver este deslocamento como produto de um mero interesse pessoal do filósofo pela temática. A politização da questão carcerária - cuja expressão maior foi o nascimento do GIP e o poder de atração que esta forma de luta exerceu – foi, em grande parte, determinada pelas repercussões de *Maió de 68*. Muitas vezes violentas e reprimidas por uma violência ainda maior, as manifestações de 68 redundaram em várias condenações de militantes de esquerda. A demanda

dos militantes presos em serem reconhecidos na condição especial de presos políticos, a solidariedade que nasceu entre estes e os presos comuns, as manifestações públicas de protesto, tudo isto suscitou “um questionamento mais geral sobre a condição penitenciária” (ERIBON, 1990: 210).

A sensibilidade de Foucault diante das novas expressões que a luta política adquiriu no fim dos anos 70, não o levou apenas à militância. Ela reverberou também em sua produção teórica, quando o filósofo passou a se interessar mais explicitamente sobre a questão do poder.

Seus cursos no *Collège de France*, no início desta década, voltados para as questões da justiça e do direito penal já denotam esta preocupação<sup>141</sup>. Encontramos um interesse muito similar em *Eu Pierre Rivière*, livro que Foucault publica, em 1973, no qual busca tratar das relações entre a psiquiatria e a justiça penal e a divisão de poderes que estas disciplinas estabeleceram entre si, a partir do caso Rivière - jovem matricida e fraticida que, no começo do século XIX, finge ser louco para escapar do julgamento e da condenação.

O deslocamento foucaultiano da arqueologia para genealogia – do saber para o poder - se consuma em *Vigiar e Punir*, editado em 1975. Neste livro que trata das tecnologias do poder que se exercem sobre os corpos, a partir de um estudo do nascimento das prisões, Foucault estabelece um novo caminho de reflexão: caminha agora dos campos discursivos para os institucionais, da ordem do discurso para as práticas sociais.

Porém, o privilégio concedido à questão do poder não indica uma ruptura com a linha teórica desenvolvida anteriormente. *Vigiar e Punir* também evidencia o papel das ciências humanas na constituição das penalidades modernas, cujo objetivo maior não é a punição, mas a readaptação dos delinqüentes. Além disso, tal como o desvario, o delinqüente se constitui como um ponto de observação privilegiado para

---

<sup>141</sup> Toda a produção foucaultiana do pós-68, bem como os giros que ela conheceu, desde então, foram, em grande parte, propiciadas pelas condições de trabalho ofertadas pelo *Collège de France*. Nesta instituição universitária peculiar – que participou ativamente da revolta estruturalista contra o saber acadêmico canonizado representado pela velha Sorbonne (DOSSE, 1993: 425 e 426) -, os professores dispunham das condições necessárias para apresentar anualmente pesquisas originais. Sem a obrigação de conferir grau ou diplomas, os docentes não tinham alunos, mas ouvintes, e eram obrigados a dar apenas uma carga horária anual de 26 horas, podendo ofertar a metade na forma de seminários. Funcionando muito mais como uma entidade de pesquisa do que propriamente uma instituição de ensino, o *Collège de France* foi um grande laboratório para os principais livros publicados por Foucault a partir dos anos 70 - *Vigiar e Punir*, 1975, *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, 1976 (ERIBON, 1990: 206 a 207) - e *História da Sexualidade*, volumes dois e três, editados nos anos 80 – *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si* (Cf. FOUCAULT, 2005a: 3 e 4).

a crítica social, para revelação dos modos ocultos do funcionamento da vida social – neste caso dos mecanismos de poder.

Em 1976, é publicado o primeiro volume de *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, livro que mantém uma relação evidente com *Vigiar e Punir*. Neste, Foucault, tal como em *Vigiar e Punir*, trata do poder e das modalidades de seu exercício. No entanto, o enfoque agora recai sobre o processo de disciplinarização que afeta a sexualidade. Sua mira é precisa: denunciar as funções normalizadoras da psicanálise.

Ao definir a psicanálise como alvo, Foucault precisava sustentar com mais evidência o que havia sido apenas sinalizado em *Vigiar e Punir*: a tese de que o poder não pode ser pensado exclusivamente em seu sentido repressivo - como algo que interdita, que reprime -, mas também como algo positivo, produtivo. Assim, *A Vontade de Saber* pretende demonstrar que os dispositivos de poder-saber sobre a sexualidade não funcionam interditando ou censurando a sexualidade; mas ao contrário promovendo uma verdadeira incitação a falar sobre o sexo. Ao fazer o indivíduo falar de si através do sexo, a psicanálise não se diferencia da prática da confissão, da sujeição dos homens pela penitência, que existiu na Idade Média e no século XVI.

No entanto, o ataque aqui é duplo. Além da psicanálise, o filósofo francês queria também atingir as teorias do poder influenciadas pelo marxismo. Assim, por um lado, a tese positiva do poder corresponde ao que Foucault já havia desenvolvido durante sua militância no GIP e também no livro de 75 - quando destacava o papel do sistema judiciário e penal na produção da delinqüência –, condição essencial para atacar a psicanálise e os movimentos que nos anos 70 lutavam pela liberação sexual. Por outro, ela expressa também a tentativa de responder as duras críticas provindas dos setores de esquerda, sobretudo marxistas, que o acusavam de sustentar uma concepção de poder monolítica e totalitária que inviabilizava qualquer contestação ou resistência.

Na mesma direção, a afirmação, repetida à exaustão, em *A Vontade do Saber*, de que “o poder vem de baixo”, busca apresentar uma concepção de poder aparentemente mais ampla da sustentada pelo marxismo – uma concepção do poder que inclui não só uma oposição binária entre dominados e dominantes, mas todo um conjunto de relações de forças múltiplas que atuam nas famílias, nas instituições, nos aparelhos de produção .

Um aspecto relevante da militância política de Foucault que pode elucidar o horizonte ideológico no qual se desenvolvia, na década de 70, diz respeito à relação que estabeleceu com a extrema esquerda francesa. Em 1971, o filósofo francês já estava bem engajado no movimento dos “mao”. Não só porque eles eram a maioria nas ações empreendidas pelo GIP, mas também porque - tal como Sartre (WINOCK, 2000: 743) - Foucault estava próximo de *La Cause du Peuple*, grupo maoísta ao qual Daniel Defert se vinculava, e participava das lutas contra o racismo e em defesa dos direitos dos imigrantes por meio da Comissão Djellali ou das reuniões dos comitês Verdade-Justiça criados pelos maoístas espalhados pela França.

Todavia, Foucault manteve uma relação ao mesmo tempo de proximidade e distância com a extrema esquerda. O debate que estabeleceu com Pierre Victor, principal liderança maoísta na época, acerca da justiça popular revela o quanto o filósofo francês estava longe de uma adesão integral ao maoísmo (FOUCAULT, 1986: 39 a 68). Enquanto Victor defendia a criação de tribunais populares que pudessem fazer a justiça das massas trabalhadoras contra os seus inimigos, em casos similares ao ocorrido na *Compaigne des Houillères*, que envolveu o assassinato de muitos grevistas; Foucault condenava a própria idéia de um tribunal de justiça popular.

Posicionando-se à esquerda da extrema esquerda, o filósofo francês argumentava que a constituição de uma instância neutra entre o povo e seu inimigo, uma linha divisória entre o verdadeiro e o falso, entre culpado e inocente, entre justo e injusto entravam em contradição com a idéia de justiça popular. Ao invés de virar o porrete contra os inimigos, como sustentava Victor; Foucault propunha “quebrar o porrete”.

Este debate, principalmente a posição diante da metáfora do porrete, diz muito acerca da singularidade do horizonte ideológico no qual o filósofo francês se situava. A diferença de pontos de vista nesta discussão não diz respeito a uma discussão antiga existente na esquerda acerca de quais caminhos são mais apropriados para se chegar à Revolução, se por uma via revolucionária insurrecional ou uma via reformista gradual.

Nem de longe a posição que Foucault sustenta pode ser identificada com a antiga querela entre Reforma ou Revolução (RAJCHMAN, 1987), entre comunismo e social-democracia. O que a intervenção foucaultiana revela neste diálogo com Victor não é só um profundo e radical antiinstitucionalismo, mas uma clara objeção aos

ideais e valores modernos de justiça, liberdade e verdade – fundamentos sem os quais se torna impossível sustentar um projeto societário revolucionário.

Dentre as várias ações políticas que o filósofo francês empreendeu ao longo da década de 70, que ajudam a delinear o universo ideológico no qual se movia, é bastante elucidativa a sua participação na Agência de Imprensa Libertação – a APL – dirigida por Maurice Clavel, em junho de 1972, ex-gaullista que ingressara na extrema esquerda no pós-68. A finalidade da APL era a de reunir e difundir notícias sobre as lutas e movimentos populares que não encontravam espaço de expressão em outras agências de notícias. No final de 1972, Foucault participa ativamente da elaboração de um projeto ambicioso dentro da APL: “lançar um diário popular que [refletisse] as lutas sem ser o órgão de uma corrente política” (ERIBON, 1990: 233). No ano seguinte, o filósofo francês propõe a adição de uma nova função para os comitês da Agência, existentes em várias cidades francesas: não só difundir o jornal, mas colher informações e transmiti-las, exercendo, assim, um papel de “escritor público”.

Estes projetos denotam o quanto Foucault se empenhou em desenvolver formas de lutas independentes das estruturas ou ideologias partidárias ou meios que fortalecessem lutas autônomas dos aparelhos (partidos e sindicatos) que as esquerdas dispunham. O filósofo desejava construir uma via pela qual o controle popular pudesse ser exercido por movimentos de delinqüentes, de homossexuais, de mulheres, etc. (ERIBON, 1990: 233).

Compatível com este horizonte político de uma esquerda desprovida de um projeto societário alternativo ao domínio do capital e dos seus instrumentos tradicionais de luta, Foucault propôs o redimensionamento do papel do intelectual. Ao “intelectual total” de Sartre ele opôs a noção do “intelectual específico”, cujo papel deve ser o de voltar-se mais para as lutas locais, precisas, imediatas e dispersas contra o poder. Um engajamento intelectual que não tem mais pretensões revolucionárias nem qualquer contribuição a dar na formação da consciência de classe do proletariado, como atesta o diálogo que Foucault travou com um operário da Renault, José, quando na APL intencionava escrever uma crônica das memórias operárias<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> Vale a pena reproduzir aqui um trecho deste diálogo coletado por Eribon (1990): “José: O papel de um intelectual que se coloca a serviço do povo pode ser o de refletir mais amplamente a luz que vem do explorado. Ele serve de espelho. *Foucault*: Eu me pergunto se você não está exagerando um

Salta aos olhos, ainda, o intenso investimento do Foucault militante na constituição de uma esquerda alternativa à social-democracia e ao comunismo no final da década de 70. Anticomunista visceral desde que se desligara do PCF em 1953, o filósofo francês no ano de 1977 e 78 participou ativamente tanto do apoio aos dissidentes dos países comunistas quanto das atividades de articulação para a constituição de uma esquerda alternativa.

Em junho de 1977, quando Leonid Brejnev fora recebido pelo governo francês, Foucault junto a outros intelectuais, dentre eles Sartre, promoveu uma contra-manifestação que reuniu no teatro *Recamiér* vários dissidentes dos países do Leste. No mês seguinte do corrente, o filósofo francês participou de uma reunião na residência de Maurice Clavel com os esquerdistas rompidos como o marxismo, denominados de “novos filósofos”. Em setembro de 77, compareceu ao fórum da “segunda esquerda”, segmento do Partido Socialista Francês que, opondo-se a uma esquerda jacobina, rejeitava uma aliança com os comunistas e propunha uma política descentralizadora e regionalista (DEFERT, 2002: 52 e 53).

Em 1978, em companhia de André Glucksman – ultramaoísta que desde 1974, num giro espetacular, passara a denunciar sistematicamente o Gulag, os totalitarismos e as filosofias que a eles conduzem (ERIBON, 1990: 243) – viajou a Berlim para participar dos encontros da “esquerda alternativa” em busca de novas estratégias. E em novembro deste mesmo ano, junto com Sartre, Clavel e outros, apoiou o movimento “Um barco para o Vietnã” em prol dos *boat people*<sup>143</sup> (FOUCAULT, 2002b: 55 e 58).

Mas o que melhor expressa o sentido político e ideológico da militância que Foucault exercitou durante toda a década de 70 foi o seu posicionamento diante da Revolução Iraniana.

---

pouco o papel dos intelectuais. Estamos de acordo que os operários não precisam de intelectuais para saber o que fazem, eles sabem muito bem. Para mim o intelectual é o tipo que está ligado não ao aparelho de produção, mas ao aparelho de informação. Ele pode se fazer ouvir. Pode escrever nos jornais, expressar seu ponto de vista. Também está ligado ao aparelho de informação antigo. Tem o saber que lhe dá a leitura de determinado número de livros aos quais as outras pessoas não têm acesso direto. Assim, seu papel não é formar a consciência operária, que já existe, mas permitir que essa consciência, esse saber operário entre no sistema de informação, se difunda” (ERIBON, 1990: 234 e 235).

<sup>143</sup> Os *boat people* eram constituídos por refugiados da Guerra do Vietnã, temerosos das represálias do governo comunista que se arriscaram, em todos os tipos de barcos, a navegar ao deus-dará pelo Mar da China numa desesperada busca de abrigo, sendo desprezados ou repelidos quando tentavam desembarcar nos países vizinhos.

Em 1978, no âmbito de um projeto jornalístico, o filósofo militante chegou a Teerã com objetivo de conhecer de perto e ouvir o que pensavam as lideranças das forças de oposição ao regime tirânico do xá e também o que desejavam os estudantes, homens das ruas e jovens islâmicos. Concluídas as entrevistas, Foucault não apenas constatou o consenso existente em torno da defesa de um governo islâmico, mas também se encantou com a capacidade do Islã de fornecer suporte para resistência ao poder do Estado. O que o fascinou foi a possibilidade de um movimento religioso se transformar em um movimento de subversão política.

Em novembro deste ano, Foucault redige um artigo para o *Corriere della Serra*, diário italiano, exaltando a figura do *aiatolá* Khomeini como um líder político ímpar se comparado a toda história do Ocidente. Sua exaltação se condensa em três elementos fundamentais. O filósofo francês alega que Khomeini é um líder político ausente, porque se encontra exilado do Irã acerca de quinze anos; é um líder essencialmente rebelde, pois não diz nada além do não (não ao xá, ao regime e a dependência) e, por fim, é um político independente, autônomo, porque não há nem partido, nem governo de Khomeini (ERIBON, 1990: 266 e 267). Quando o *aiatolá* em 1979 regressa ao Irã e instala um governo tão repressivo e sangrento quanto o regime do xá, Foucault é tratorado pela esquerda.

Não nos parece plausível considerar a avaliação foucaultiana do islamismo como um equívoco episódico e sem importância. Não fora uma certa imaturidade ou irresponsabilidade política que levou Foucault a defender o líder espiritual e político da Revolução Iraniana, nem tampouco sua essência anarquista. Como veremos a seguir, subjaz no espírito transgressivo foucaultiano, desde os anos de sua juventude, a valorização do sagrado, do místico. O encantamento pela dimensão espiritualizada da revolução iraniana permanecerá no último Foucault como suporte essencial para suas considerações acerca do “cuidado de si”.

Por ora, cabe responder a seguinte indagação: por que diabos Foucault apostou suas fichas no potencial revolucionário do islamismo, quando grande parte da esquerda fazia questão de manter-se reticente com relação ao que o *aiatolá* Khomeini representava? É legítimo dizer, inclusive a partir do que o próprio filósofo francês afirmou, que a avaliação positiva que fez do islamismo está estreitamente ligada a seu radical anticomunismo. Foucault havia declarado que buscava encontrar no Irã “as referências indispensáveis às existências coletivas fora da esfera do marxismo” (DEFERT, 2002: 58). Também disse que se impressionara do

quanto “a vontade coletiva do povo iraniano” se distinguia dos “esquemas revolucionários” que a esquerda ocidental experimentou (Idem, *ibid.*, p. 59).

O fato mais evidente aqui não é o erro da avaliação política do filósofo francês, mas o quanto este otimismo acerca da Revolução Iraniana se compatibiliza integralmente com o intenso investimento que Foucault despendeu nos anos 70 para construir uma nova esquerda - nem social-democrata e nem comunista – calcada num novo horizonte: não mais o da disputa de projetos societários, mas o das lutas imediatas, locais e, sobretudo, transgressivas.

Vemos, portanto, que o jovem transgressivo dos anos 60, que se empenhou em “depurar” os veios reacionários de Nietzsche e introduzir o irracionalismo no campo da esquerda, se coaduna com o anticomunista maduro dos anos 70 que investiu na construção de uma esquerda alternativa ao mesmo tempo niilista e rebelde, incapaz de apostar no futuro, mas habilitada a transgredir o presente<sup>144</sup>.

Contudo, não se deve tomar a aversão foucaultiana ao comunismo como uma pura e simples opção do filósofo francês. Em meados dos anos 70, o anticomunismo foi um fenômeno tão arrebatador, entre a intelectualidade de esquerda, quanto o estruturalismo. O fracasso das experiências que pareciam ter capacidade de superar o stalinismo - da forma violenta como a URSS aniquilou a Primavera de Praga em 1968, o desencanto com a Revolução chinesa, via que parecia prometer uma alternativa revolucionária radicalmente democrática e de massa, quando, no início dos anos 70, explodiram suas contradições internas (Cf. notas 35, 36 e 48) - alimentou este anticomunismo e possibilitou a aparição de uma nova esquerda que, não mais dividida entre o dilema Reforma *versus* Revolução, se volta para as margens do sistema e para a estetização da política.

### 3.2.3 - OS ÚLTIMOS ANOS FOUCAULTIANOS

No final dos anos 70 e princípio dos 80, assistimos a um novo giro no pensamento foucaultiano, o mais espetacular e controverso. Decorridos oito anos da publicação de *A Vontade de Saber*, Foucault irrompe o silêncio editando, no ano de

---

<sup>144</sup> O anticomunismo foucaultiano é a peça chave para entender as expectativas positivas que o filósofo francês alimentou acerca do islamismo. Tal como a hipótese de uma experiência trágica da

1984, *O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si*, respectivamente os volumes dois e três de sua *História da Sexualidade*. Tais livros não apenas denotam uma alteração radical no projeto originário de uma genealogia da sexualidade - cuja previsão inicial se compunha de seis volumes - mas também a constituição de um novo curso na sua trajetória intelectual: a inserção de problematizações relativas ao si mesmo. Trata-se, na verdade, de uma inflexão bastante significativa para um intelectual que desde os anos 60 assentara suas análises sobre a morte do homem; contudo, o interesse pela constituição de uma concepção de subjetividade como uma relação consigo, não pode ser interpretada como uma ruptura com as fases anteriores da obra foucaultiana. Ao contrário, representa o amadurecimento de um projeto teórico-político marcado por uma forte recusa dos ideais e valores modernos.

São, no mínimo, duas as razões que nos levam a sustentar esta assertiva. Em primeiro lugar, o retorno do sujeito na última fase da obra foucaultiana não significou em hipótese alguma uma reconciliação com o humanismo<sup>145</sup>. Foucault faz questão de explicitar que a prática de si e o conhecimento de si - a relação do sujeito consigo - que lhe interessam é aquela que existiu na Grécia Clássica e que esta em nada se assemelha com as formas de constituição do sujeito próprias da era moderna (do conhecimento de si cartesiano) ou do "cuidado de si" do cristianismo (FOUCAULT, 2004a: 16 a 24, 222 a 227 e FOUCAULT, 1986: 17 a 25). O sujeito que retorna no último Foucault em nada se assemelha com a concepção moderna de um sujeito uno, coerente e consciente. O sujeito que renasce nesta fase do pensamento foucaultiano é, antes de tudo, um indivíduo, um mônada social - um sujeito corpo, no qual se fundem o político e a arte de viver.

Em segundo lugar, porque a inserção do sujeito no campo de problematizações do último Foucault não acarretou propriamente um corte com o

---

loucura servira para transgredir a Razão ou a finitude do homem para transgredir a modernidade, a aposta no islã se ajustava numa transgressão ao comunismo.

<sup>145</sup> O "cuidado de si" da Antiguidade interessa a Foucault justamente porque não remete a uma concepção propriamente moderna do homem - aquela qualificada em *As Palavras e as Coisas* como sendo uma concepção transcendental e universal do homem: "E já que nenhum pensador grego jamais encontrou uma definição do sujeito, jamais a buscou, eu diria simplesmente que ali não há sujeito. Isso não significa que os gregos não se esforçaram para definir as condições nas quais ocorreria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo" (FOUCAULT, 2004b: 262).

Além disso, diferente do "cuidado de si" cristão que remete a um exame de consciência, a uma renúncia de si em proveito dos outros, as técnicas de si da Grécia Clássica não só conduzem a um processo de desaprendizagem/recusa daquilo que nos foi imposto ao longo da vida pelo convívio e a educação familiar (FOUCAULT, 2004a: 116 a 118), como também põe o sujeito na condição de operador, meio e finalidade do "cuidado de si".

antigo interesse foucaultiano pelo saber e o poder. Ao contrário a problematização do eu e de uma ética vinculada ao exercício de si, corresponderam a tentativa de Foucault de fazer avançar as suas pesquisas sobre os jogos de verdade e as relações de poder<sup>146</sup>.

Todavia, a despeito das continuidades entre a trajetória foucaultiana dos anos 80 com as décadas que a precederam, uma inflexão substantiva do pensamento do filósofo francês não pode ser negligenciada. Foucault, que durante muito tempo só concebeu o sujeito como produto passivo das técnicas de dominação, passa nos anos 80 a considerar a autonomia relativa das técnicas do eu (FOUCAULT, 2004a: 637) – autonomia concebida como domínio de si do mônada social que dispõe do outro como coisa. O que explicaria esta mudança?

Entender o que motivou este deslocamento requer mesmo que sumariamente retomar o período de engajamento político de Foucault da década anterior. No pós-68, mais especificamente durante toda a década de 70, Foucault dedicou-se com energia a luta política e alçou ao primeiro plano de suas investigações a questão do poder. Seria um grande equívoco supor que este engajamento nas lutas de esquerda bem como o deslocamento da produção teórica foucaultiana tenha resultado em qualquer aproximação ou integração do filósofo niilista ao marxismo ou ao comunismo. Devemos ser justos com Foucault, ele foi, e fazia questão de demonstrar que era, um profundo anticomunista<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> Na Introdução de *O Uso dos Prazeres*, Foucault ressalta a continuidade de suas análises de 1984 com as realizadas anteriormente. Por um lado, ele indica que a preocupação com o sujeito mantém válida a interrogação, expressa tanto na fase arqueológica e genealógica, acerca das práticas discursivas (dos jogos de verdade que levam o indivíduo a se reconhecer como sujeito louco, delinqüente ou sexual). Por outro, demonstra que a ética referida ao exercício de si conserva a investigação sobre o poder porque remete a questão do domínio de si (Cf. FOUCAULT, 2003b: 9 a 16).

<sup>147</sup> As evidências são muitas e não nos deixam enganar. Em diversas entrevistas o filósofo francês bradava a identidade entre o comunismo e o nazismo (Cf. FOUCAULT, 2003d: 225 e nota 168 desta tese). Além do mais, suas críticas ácidas aos países do Leste não eram motivadas por nenhuma demanda de desestalinização da União Soviética e dos países de *socialismo real*. Não era contra o stalinismo ou a favor de uma Revolução Proletária genuína e radical que Foucault se insurgia, era apenas contra o comunismo puro e simples. No Curso que deu, em 1976, no *Collège de France, Em Defesa da Sociedade*, no alto de sua militância política, Foucault não só repete a fórmula fácil e equivocada de conceber o comunismo como um regime idêntico ao nazismo, como demonstra um total desconhecimento dos reais problemas do *socialismo real*. A caracterização do comunismo como a renovação de um racismo deturpado, feita em 76, é digna de nota. Para o filósofo, tal como o nazismo, o Estado racista da União Soviética desenvolveu uma tecnologia de poder que lhe concedeu o direito de matar seus inimigos e detratores. Tais tecnologias no comunismo foram mantidas por um modelo “cientista” e por “uma polícia que (asseguraria) a higiene silenciosa de uma sociedade ordenada” (FOUCAULT, 2005a: 97). Acrescenta, ainda, que o “comunismo racista” subverteu aquilo “que o discurso revolucionário considerava ser o inimigo de classe” (Idem, *ibid.*, p. 97). Sem efetivamente esclarecer o que o discurso revolucionário definia, antes desta subversão,

Como vimos, a década de 70 é marcada por um cristalino intento de estender os campos de análises foucaultianas anteriores e, ao mesmo tempo, apresentar uma alternativa as reflexões marxistas ou próximas do marxismo que se ocuparam da questão do poder e/ou da política. Portanto, é numa perspectiva anticomunista e antimarxista, que Foucault pretendeu desenvolver sua concepção de poder. Uma concepção que ousou ser mais ampla, rica e móvel do que ele compreendia como estático e homogêneo no marxismo<sup>148</sup>.

É curioso notar que é justamente nesta fase, quando o filósofo busca expor com maior detalhe e precisão sua concepção de poder, que proliferam as frases de efeito, as afirmações evasivas<sup>149</sup>. Foucault fala de um poder que está em toda parte e em lugar algum, de um poder que não é propriedade de ninguém e que circula pela sociedade. Muito mais do que um estilo pessoal, tais frases de efeito corresponderam à tentativa foucaultiana de responder às pressões dos acontecimentos políticos dos anos 70, sobretudo, daqueles colocados pela militância política na qual estava inserido.

Foucault viveu nesta época um drama real que não foi lateral em sua trajetória intelectual. Afinal, era extremamente difícil para o filósofo francês na

---

como o inimigo de classe, Foucault sustenta que o Estado “racista comunista” transformou o doente, o transviado e o louco em inimigos de classe (Idem, *ibid.*). E expressando uma total ignorância do verdadeiro significado do projeto comunista e da luta das classes trabalhadoras contra o domínio do capital, ao final do Curso, sem qualquer despudor, dentre os exemplos do “racismo comunista” Foucault inclui a Comuna de Paris e o caso Dreyfus (Idem, *ibid.*, p. 314) Não é preciso gastar tinta para demonstrar que o filósofo francês estava profundamente equivocado. Ao identificar a experiência da Comuna de Paris – primeira revolução comunista que, embora curta, aboliu o Estado e o trabalho assalariado - com o stalinismo, Foucault demonstra a sua brutal ignorância histórica. E não há como sair em sua defesa alegando que de fato na URSS, durante os períodos mais duros da era stalinista, dissidentes políticos eram mandados para os hospitais psiquiátricos. A ausência de uma democracia substantiva nos países do *socialismo real* é um fato que nenhum comunista sério pode negar, mas identificar o stalinismo com o massacre dos judeus perpetrado pelo nazismo é, no mínimo, querer confundir as coisas.

<sup>148</sup> Foucault apresentava sua concepção de poder como superior a dos marxistas mediante uma operação muito simples. Bastava anunciar sem qualquer discussão teórica mais substantiva, sem qualquer citação a fontes, a obra de Marx e de toda a tradição marxista como análises que reduzem o poder à fábrica, aos aparelhos produtivos e as relações de dois sujeitos apenas: o capitalista e o trabalhador (Cf. as críticas feitas a um certo economicismo em Marx que reduziria o poder a uma mercadoria e a proposta alternativa do filósofo de construir uma microfísica que fosse para além do enfoque da dominação de classes em Foucault, 2005a: 20 a 38; cf. também a qualificação das concepções de poder dos marxistas como dualistas e simplificadoras em Foucault, 2003d: 274 e 275). Ora é evidente que nem as análises marxianas, nem as de Lukács, Gramsci e outros teóricos de peso filiados a esta tradição concordariam com esta simplificação.

<sup>149</sup> Afirmações tais como: “o poder produz; ele **produz realidade**; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter **se originam nessa produção** (grifos nossos)” (FOUCAULT, 1987b:172). Ou, ainda: “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma **situação estratégica complexa numa sociedade determinada** (grifos nossos)” (FOUCAULT, 2003a: 89).

condição de intelectual militante, engajado nas lutas de contestação do pós-68, sustentar ao mesmo tempo a possibilidade da luta política - da resistência ao poder – e um sistema de pensamento no qual o homem estava morto. Resolver este dilema exigia romper com o anti-humanismo e o niilismo nietzscheano de sua fase anterior.

Entretanto este não foi o caminho escolhido por Foucault. Ao contrário, ele buscou implodir o próprio poder não por meio do anúncio de sua morte, mas de sua capilaridade, de sua extensão, de seu descentramento. Isto trouxe um efeito inesperado para o projeto teórico foucaultiano. Quanto mais estendia o poder - quanto mais o identificava como uma tecnologia disciplinar que controla, classifica e ordena os indivíduos, quando mais sustentava a existência de um biopoder que domina toda a população, quanto mais dizia que o poder não tem um centro, que não se restringe ao Estado, mas, ao contrário, vem de baixo e está na família, nas relações sociais, no trabalho, em todo o lugar – mais a tese de uma sociedade panóptica que tudo vê e controla, sustentada em *Vigiar e Punir*, era reforçada.

Buscando escapar do peso do panoptismo, Foucault passou, então, a conceder o mesmo tratamento lasso e frouxo à questão da resistência ao poder<sup>150</sup>. Todavia esta estratégia não permitia a solução do dilema foucaultiano. Seus cursos no *Collège de France* a partir de 1976 sinalizam esta preocupação. No curso intitulado *Em Defesa da Sociedade* (FOUCAULT, 2005a), ministrado em 76-77, na

---

<sup>150</sup> Em resposta as críticas de que sua concepção de um poder capilar, disperso e em rede seria calcada numa noção onipotente e inquebrantável do poder, Foucault passa a tematizar a questão da contestação, da luta e da resistência praticamente nos mesmo termos em que se dedicou a examinar o poder. Em 1977, numa entrevista intitulada *Poder e Saber*, afirmou: "De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Com freqüência se disse – os críticos me dirigiram esta censura – que, para mim, ao colocar o poder em toda a parte, excluo qualquer possibilidade de resistência. Mas é o contrário! [...] as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante. Em toda parte se está em luta [...] e, a cada instante, se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião." (FOUCAULT, 2003d: 232). Um ano depois, numa entrevista intitulada *Precisões Sobre O Poder: Respostas A Certas Críticas*, o filósofo francês tratou da questão das resistências nos seguintes termos: "o outro aspecto é o das resistências. Se eu me fizesse uma concepção ontológica do poder, haveria, de um lado, o Poder com P maiúsculo, espécie de instância lunar, supraterrrestre, e, do outro, as resistências dos infelizes que são coagidos a se vergarem ao poder. Penso que uma análise desse gênero é totalmente falsa, pois o poder nasce de uma pluralidade de relações que se enxertam em outra coisa, nascem de outra coisa e tornam possível outra coisa. Daí o fato de que, por um lado, essas relações de poder se inscrevem no interior de lutas que são, por exemplo, lutas econômicas ou religiosas. Portanto, não é fundamentalmente contra o

tentativa de precisar o modo pelo qual as lutas pelo poder se dão, Foucault busca na guerra entre raças o fundamento da sociedade civil e, em especial, do poder político. As tentativas prosseguem com a discussão sobre *Segurança, território e população*, no curso do ano de 1977-78, o *Nascimento da biopolítica*, em 1978-79, e o *Governo dos Vivos*, em 1979-80 (Cf. FOUCAULT, 1997).

Contudo, uma solução mais satisfatória para este dilema só se deu nos anos 80, com a introdução da questão do “cuidado de si”, tema tratado nos dois últimos cursos do *Collège de France - Subjetividade e verdade* (FOUCAULT, 1997), de 1980-81 e *A Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2004), de 1981-82 – e nos volumes dois e três de sua *História da Sexualidade*. O “cuidado de si” que Foucault apresenta como base de apoio para as lutas de resistência ao poder diz respeito à ética predominante na Antiguidade pagã. Uma ética bastante austera, mas também bastante distinta da moral predominante no cristianismo, porque, desprovida da dualidade entre o Bem e o Mal, possibilita que o indivíduo transforme sua vida numa obra de arte.

A Estetização da vida exige uma espécie de ascetismo, de busca pela salvação. Todavia, a salvação do ascetismo helenístico-romano é diferente da salvação da cultura cristã. Distinta desta, a salvação pagã não busca identificar um momento da queda ou da falta que conduziria ao arrependimento ou a conversão a Cristo. Salvar-se para a cultura de si da Grécia Clássica, segundo Foucault, significa resistir a um domínio ou escapar de uma coerção. No pensamento helenístico e romano só o próprio sujeito pode ser o objeto, a finalidade e o operador da salvação, dado que ela é a condição fundamental para que o indivíduo preserve o domínio e a soberania de si (FOUCAULT, 2004a: 222 a 226).

Mas a resposta que Foucault encontrou para seus dilemas teóricos-políticos trouxe também algo inesperado: o retorno no projeto teórico foucaultiano da visão de mundo conservadora de Nietzsche. E não podia ser diferente; durante muito tempo o sistema foucaultiano buscou equacionar uma epistemologia explicitamente de direita – neo-irracionalista - com uma ética de esquerda. Tal equacionamento pareceu exitoso quando, nos anos 60, o filósofo francês se manteve afastado da vida política. No entanto, depois dos anos 70, após seu engajamento efetivo nas lutas de esquerda, quando se empenhou em resolver as antinomias de seu nihilismo de

---

poder que as lutas nascem. Mas, por outro lado, as relações de poder abrem um espaço no seio do qual as lutas se desenvolvem" (FOUCAULT, 2003d: 276 e 277).

esquerda, o pensamento foucaultiano acabou por revelar o conservadorismo próprio do irracionalismo nietzscheano ao qual se filiara.

São dois os traços mais evidentes do conservadorismo nietzscheano no último Foucault: a concepção de uma ética de cunho religioso e uma visão de mundo aristocrática. O primeiro se revela na ênfase que concedeu ao ideal ascético da Grécia Clássica. Ideal que cumpre uma função importantíssima na concepção do "cuidado de si" como uma via de estetização da existência.

Não é difícil perceber a afinidade entre este sentido religioso da ética privilegiada pelo pensamento foucaultiano maduro e o entusiasmo que a Revolução Iraniana despertou em Foucault no final dos anos 70. O filósofo francês supunha ter encontrado na revolta iraniana uma experiência que possibilitava uma relação consigo, uma espécie de conversão do poder compatível com o que em *A Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2004a) denomina por prática de si da cultura helenístico-romana. Ora, é Ortega (1999: 25) que, escrevendo em prol da estilística da existência foucaultiana, sustenta: a lição que Foucault obtém da revolução iraniana é que “Não há transformação do mundo sem a transformação de si”.

Transformação social e transformação do sujeito dizem respeito a uma visão religiosa da Revolução que o filósofo francês já expunha com clareza desde 1976. No curso que ministrou no *Collège de France, Em Defesa da Sociedade*, Foucault argumentou que a primeira forma do discurso revolucionário fora bíblica. Buscando contrapor à concepção estritamente moderna do projeto revolucionário comunista uma noção de Revolução de cunho pré-moderno e religioso, asseverou que a Bíblia “foi a arma da miséria e da insurreição, foi a palavra que subleva contra a lei e contra a glória” (FOUCAULT, 2005a: 83) e que, funcionando como contra-história, como oposição a história da dominação romana, “uma história de tipo bíblico, quase hebraico, [...] foi, desde o fim da Idade Média, o discurso da revolta e da profecia, do saber e do apelo à subversão violenta das ordens das coisas” (Idem, *ibid.*, p. 85 e 86).

A concepção de mundo aristocrática se revela com muita clareza na moral sexual da Antiguidade Clássica objeto de discussão do volume dois, *O Uso dos Prazeres*, e do volume três, *O Cuidado de Si*, da *História da Sexualidade*. Foucault reconhece o caráter dessimétrico desta moral sexual. Trata-se – segundo ele - de uma moral que não condena o amor pelos rapazes, mas que aprecia negativamente certos aspectos da relação entre homens; uma moral escrita, ensinada e destinada

exclusivamente a homens livres, na qual as mulheres são tidas como meros objetos, ou no máximo, parceiras que devem ser dirigidas e vigiadas; uma moral masculina e viril que valoriza no comportamento sexual o que é ativo, o que domina e o que penetra (FOUCAULT, 2003b: 22, 24,190). Enfim, a ética sexual da Antiguidade Clássica “repousava de fato num sistema muito duro de desigualdades e de coerções (em particular a respeito das mulheres e dos escravos)” (Idem, *ibid.*, p. 220).

O problema não reside, portanto, na ausência de reconhecimento do caráter desigual da moral sexual da Antiguidade Clássica; porque isto Foucault o faz, sem, no entanto, demonstrar muita indignação<sup>151</sup>. O aristocratismo do pensamento foucaultiano maduro repousa antes no privilégio que sua *História da Sexualidade* concede a ética sexual do período grego clássico. Pois é nesta ética sexual masculina viril e exclusiva dos homens livres que o filósofo francês localiza o domínio de si (as técnicas e exercícios de si) capaz de forjar uma estilística da existência.

E mesmo tendo declarado posteriormente que todas estas características da ética grega – a dessimetria, a obsessão pela virilidade, etc. – lhe pareciam desagradáveis e que sua intenção nunca fora restituí-la ou tomá-la como exemplo para pensar a ética da contemporaneidade (RABINOW & DREYFUS, 1995: 258 e 259), fica evidente que Foucault pretendia contrapor os aspectos positivos ou virtuosos desta ética estoíca – a ausência de prescrições ou regras universais de conduta, a autonomia e liberdade que o indivíduo tem para escolher o caminho ou os valores que permitiriam tornar sua vida bela - ao caráter normalizador do poder pastoral<sup>152</sup>.

Numa entrevista concedida em outubro de 1981 a G. Barbedette, *O Triunfo Social do Prazer Sexual: Uma Conversação com Michel Foucault* (FOUCAULT,

<sup>151</sup> É, no mínimo, intrigante ver que Foucault, um crítico implacável da era moderna e do comunismo, tenha dedicado tão pouca energia para reprovar a moral sexual da Antiguidade pagã nas 456 páginas que compõem o volume dois e três da sua *História da Sexualidade*.

<sup>152</sup> “Se há pouco falei mal dessa moral, posso tentar agora falar bem dela. Inicialmente a moral antiga apenas se dirigia a um pequeno número de indivíduos; ela não exigia que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento. Ela apenas dizia respeito a uma pequena minoria de indivíduos, mesmo dentre aqueles que eram livres. Havia muitas formas de liberdade: a liberdade do chefe de Estado ou a do chefe do Exército, que nada tinha a ver com a do sábio. Mais tarde essa moral se difundiu. Na época de Sêneca, com mais forte razão do que na de Marco Aurélio, ela devia valer eventualmente para todos; porém jamais se pretendeu fazer dela uma obrigação para todos. Era um assunto de escolha dos indivíduos; cada um podia vir a partilhar dessa moral [...] Portanto,

2004b: 119 a 143), o filósofo francês sustentou o que lhe parecia ser o principal desafio do movimento *gay*: lutar não por direitos já conquistados por heterossexuais, mas abrir espaços para o estilo de vida homossexual. A relação entre este modo de vida *gay* e a experiência da amizade vivida pelos gregos antes do alvorecer do cristianismo é mais do que evidente<sup>153</sup>. Também numa outra entrevista, realizada em 1984, *O Retorno da Moral*, abundam as referências à ética da Antiguidade Clássica quando Foucault disserta sobre as lutas de resistência ao poder (FOUCAULT, 2004b: 253 a 263).

Poderia se alegar – e isto não seria de modo nenhum descabido - que Foucault dispôs de muito pouco tempo para se dedicar à conclusão da sua *História da Sexualidade*, já que a AIDS lhe tirou a vida em 1984, no mesmo ano em que foram publicados *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. De fato era impossível, que já doente nos primeiros anos da década de 1980, o filósofo francês dispusesse do mesmo vigor - tanto físico quanto psíquico - para dar prosseguimento a sua obra. Porém, uma visão de mundo aristocrática já estava presente de modo muito claro no pensamento foucaultiano em 1976. No seu curso, *Em Defesa da Sociedade* (FOUCAULT, 2005a: 66), ao sustentar a contribuição que a perspectiva da guerra de raças pode fornecer para a análise das relações de poder e de dominação, Foucault apresenta a concepção de mundo aristocrática como uma alternativa crítica e progressista ao discurso filosófico-jurídico<sup>154</sup>.

---

estava-se bem distante das adequações morais, cujo esquema os sociólogos e os historiadores elaboram dirigindo-se a uma pretensa população média” (FOUCAULT, 2004b: 254 e 255).

<sup>153</sup> A este respeito vale a pena cf. Ortega (1999). De acordo com o autor, haveria no último Foucault o intento de construir uma ontologia da amizade, abortada pela morte do filósofo em 1984. Diversos conceitos deste projeto inconcluso – como a amizade, a conversão, a *parrhesía*, a ascese -, segundo Ortega, não foram tratados sistematicamente por Foucault. Eles aparecem de forma explícita em entrevistas e textos dos anos 80 e apenas indiretamente nos dois últimos volumes da sua *História da Sexualidade*.

<sup>154</sup> “Vocês me dirão que esse é, sem dúvida, um discurso triste e negro, um discurso talvez para aristocratas nostálgicos ou para eruditos de biblioteca. De fato, já em sua origem, e até mais tarde no século XIX e ainda no século XX, é um discurso que se apóia, e que em geral se envolve, em formas míticas muito tradicionais. Nesse discurso se encontram associados ao mesmo tempo saberes sutis e mitos, eu não diria grosseiros, mas fundamentais [...] um discurso como esse pôde se articular [...] com base em toda uma grande mitologia [...] Nessa mitologia, conta-se que as grandes vitórias dos gigantes foram sendo aos poucos esquecidas e encobertas; que houve o crepúsculo dos deuses; que heróis foram feridos ou morreram e que reis adormeceram dentro de cavernas inacessíveis. É também o tema dos direitos e dos bens da primeira raça que foram achincalhados por invasores astutos; o tema da guerra secreta que continua; o tema do complô que é preciso restabelecer para reanimar esta guerra e escorraçar os invasores ou os inimigos; o tema da famosa batalha da manhã do dia seguinte que vai afinal inverter as forças e que, dos vencidos seculares, vai fazer enfim vencedores, mas vencedores que não conhecerão e praticarão o perdão. E é assim que, durante toda a Idade Média, porém mais tarde ainda, vai-se revigorar incessantemente, vinculada a esse tema da guerra perpétua, a grande esperança do dia da desforra, a espera do imperador dos últimos dias, do

A afirmação do indivíduo como soberano de si na ética foucaultiana não faz emergir tão somente uma visão de mundo aristocrática, também expressa uma afinidade com o indivíduo-mônada social de Sade.

Mesmo tendo desferido, nos anos 70, críticas severas ao sadismo (FOUCAULT, 2004b: 366 a 370), há no último Foucault tantas afinidades com as idéias do Marquês que seria equivocado supor que a influência de Sade sobre o pensamento foucaultiano tenha ficado adstrita aos anos 60. A evidência inequívoca desta afinidade repousa no fato de que tanto para Sade quanto para Foucault a política se apresenta como subordinada ao erótico.

É em Netto (1990: 13 a 37) que podemos encontrar uma instigante análise de Sade como aquele que, sem pudor, trouxe à luz o componente regressivo que a teoria liberal guarda em seus porões: “a sociedade da opressão generalizada”. Tal componente oculto não só na concepção liberal da política, mas também da sociedade diz respeito ao que Macpherson (1979) denominou de “individualismo possessivo”, ou seja, um indivíduo concebido não como um todo moral, nem como parte de um todo social mais amplo, mas, essencialmente, como um proprietário de si mesmo e de suas próprias capacidades; um ser livre, porque independente das vontades alheias, que exerce sua liberdade como o exercício de posse. Operando com esta concepção de indivíduo e com uma racionalidade meramente instrumental, Sade – em seu discurso “*Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*” – projeta um Estado imoral que, franqueando as fronteiras entre o público e o privado, tem por funcionalidade garantir a liberdade e igualdade do indivíduo possessivo, isto é, a liberdade “em oprimir individualmente” e a igualdade “na possibilidade da reciprocidade da opressão”.

E mesmo que em Foucault não encontremos uma explícita celebração da opressão generalizada ou, até mesmo, da tirania sexual, é inconteste que para o filósofo francês a ética que buscou extrair da moral sexual grega – em perfeita

---

*dux novus*, do novo chefe, do novo guia, do novo *Führer*, a idéia da quinta monarquia, ou do terceiro império, ou do terceiro *Reich*, aquele que será ao mesmo tempo a besta do Apocalipse ou o salvador dos pobres [...] Esse discurso da guerra perpétua não é, pois, somente a invenção triste de alguns intelectuais que foram por muito tempo mantidos sob tutela. Parece-me que, para além dos grandes sistemas filosófico-jurídicos que ele curto-circuita de lado, esse discurso junta de fato, a um saber que por vezes é o dos aristocratas desarvorados, as grandes pulsões míticas e também o ardor das desforras populares. Em suma, esse discurso talvez seja o primeiro discurso exclusivamente histórico-jurídico do Ocidente em contraste com o discurso filosófico-jurídico, é um discurso em que a verdade funciona como arma para uma vitória exclusivamente partidária. É um discurso sombriamente crítico, mas é também um discurso intensamente mítico; é o dos amargores [...], mas é também o das mais loucas esperanças” (FOUCAULT, 2005a: 66 a 68).

sintonia com o individualismo possessivo à *la Sade* - diz respeito não somente ao domínio de si, mas também ao domínio do outro: “o "cuidado de si" aparece como uma condição pedagógica, ética, e também ontológica para a constituição do bom governante. Constituir-se como sujeito que governa implica que se tenha se constituído como sujeito que cuida de si” (FOUCAULT, 2004b: 278).

Não seria absurdo sustentar também que nos anos 80, num contexto de arrefecimento das lutas políticas de esquerda e de ofensiva neoliberal, o filósofo francês tenha se sentido menos constrangido em expor o caráter conservador de seu projeto teórico.

Da mesma forma não é nenhum contra-senso histórico que na entrada do século XXI, numa conjuntura de predomínio do pós-modernismo, a estilística da existência do último Foucault desponte entre a intelectualidade de esquerda como fonte de inspiração das lutas sociais (ORTEGA, 1999 e CASTELO BRANCO, 2005). O que talvez escape à consciência de muitos setores de esquerda na atualidade é que até mesmo para o sistema teórico foucaultiano um sistema social desigual se constitui como condição *sine quã non* para o exercício do domínio de si. Ocupar-se consigo para um lacedemônio e espartano como Alexândrides - alerta Foucault – correspondia a “uma forma de existência ligada a um privilégio [...] privilégio social, privilégio político, privilégio econômico” de uma determinada classe social que delegava “a outros todos (os) cuidados materiais” necessários a sua existência (FOUCAULT, 2004a: 42). E mesmo na época de ouro do domínio de si, quando, nos séculos I e II de nossa era, o “cuida de ti mesmo” pareceu emergir como um princípio endereçado a todos:

“Ocupar-se consigo mesmo [foi], evidentemente, um privilégio de elite. [Foi] um privilégio de elite assim afirmado pelos lacedemônios, mas [foi] também um privilégio de elite assim afirmado muito mais tarde [...] quando ocupar-se consigo [apareceu] como um elemento correlato de uma noção: [...] a noção de ócio” (FOUCAULT, 2004a: 139).

## **CAPÍTULO IV**

### **MICHEL FOUCAULT, UM PENSADOR *PROTO* PÓS- MODERNO**

O objetivo deste capítulo é apresentar Michel Foucault como um pensador *proto* pós-moderno, isto é, apresentar sua obra como fonte fecunda de argumentações pós-modernas (HARVEY, 1993).

O ponto de vista adotado aqui é aquele sustentado por Georg Lukács em *El Asalto a la Razón*, quando o autor em tela aponta Nietzsche como filósofo guia do irracionalismo do imperialismo clássico. Sob muitos aspectos, Foucault se assemelha a Nietzsche. Seu estilo aforístico e seus constantes deslocamentos sugerem um pensador múltiplo, de difícil compreensão. Mas o que nos parece mais relevante é mostrar que, na trajetória do irracionalismo, Foucault ocupa um lugar semelhante àquele que Nietzsche preencheria no período de 1875 a 1914. Como este último, o pensamento foucaultiano preparou as condições filosóficas elementares sob as quais uma nova fase do irracionalismo pôde emergir.

Na primeira parte deste capítulo, buscaremos evidenciar as relações estreitas do pensamento foucaultiano com aquilo que a cultura pós-moderna, no campo do saber e da política, pretende oferecer. Veremos que Foucault combateu a pseudoneutralidade do positivismo, mas ao mesmo tempo acolheu sua racionalidade miserável, manipuladora. Habermas desvela o positivista feliz que habitava no interior do filósofo niilista. É por meio da hipertrofia da inteligência e do agnosticismo que Foucault funda um positivismo pelo avesso. É deste lugar que ele descarta o legado iluminista crítico herdado do século XIX – o historicismo, o humanismo e a dialética - que havia sido, até a primeira metade do século XX, fonte de inspiração da luta democrática e socialista. O interesse pelo poder nos anos 70 e o retorno do sujeito nos anos 80, no Foucault maduro, não sinalizam uma retomada de qualquer elemento deste legado; ao contrário, revelam uma crescente aproximação à filosofia de Nietzsche.

Também podemos localizar no sistema foucaultiano o germe da proposição política pós-moderna. Seu obsessivo interesse nas margens do poder-saber moderno e sua descrença perante a proposta socialista revolucionária, o habilitam a antecipar a perspectiva política da esquerda contra-revolucionária de hoje. Grande parte do fundamento desta proposição política diz respeito ao amálgama que o filósofo francês conseguiu forjar entre o poder e o saber.

Na segunda parte de nossa argumentação, pretendemos explicar porquê Foucault, em meio a uma abundante produção anti-humanista que, entre os anos 60 e 70, também conheceu uma intensa efervescência criativa e grande notoriedade, se

constituiu como o filósofo guia do pós-modernismo; porquê ele pode ser caracterizado como um legítimo pensador *proto* pós-moderno.

Em grande medida, a audiência do pensamento de Foucault entre setores progressistas, da sociedade civil organizada e da academia, se deve a seu talento filosófico. Foucault foi o único de sua geração que realizou com sucesso uma dupla empreitada. Por um lado, conseguindo equilibrar em seu próprio corpo as duas cabeças de Janus (Coutinho, 1972), pôde realizar com maior vigor aquilo que muitos neonietzscheanos em finais dos anos 60 intentaram: celebrar o irracional por meio de uma desconstrução racionalista formal da *Ratio Moderna*. Por outro, sua transgressividade, comprometidamente militante, anticomunista e antimarxista, permitiu que ele formulasse uma proposta política viável à intervenção social de uma esquerda descrente do socialismo, mas rebelde contra o sistema.

Por fim, pretendemos mostrar o quanto Foucault se manteve fiel ao longo de sua vida a uma concepção miserável da Razão (COUTINHO, 1972). É esta racionalidade miserável que Foucault - em todas suas diversas fases: estruturalista, pós-estruturalista e aquela próxima à sua morte - condena e acolhe. A condição aparentemente paradoxal entre condenação e acolhimento revela muito o próprio estilo filosófico de Foucault: sua escolha constantemente transgressiva, sua posição a meio do caminho, sua postura de fronteiras.

Mesmo engenhosa e sofisticada, porque visa jogar a Razão num jogo de espelhos, a filosofia foucaultiana não consegue ocultar sua fragilidade e unilateralidade diante de uma análise crítica radicada na mais rica e progressista expressão que a tradição iluminista pôde produzir, aquela que se filia ao legado marxiano, melhor dizendo, aquilo que de melhor Marx nos deixou: sua ontologia.

#### 4.1– ELOS INSUSPEITOS DE FOUCAULT COM A CULTURA PÓS-MODERNA

A hipótese de uma relação orgânica entre o pensamento foucaultiano e o pós-modernismo gera, ainda hoje, no meio acadêmico, um intenso cisma. Desde os anos 80, quando Michel Foucault ingressou no universo da crítica habermasiana e passou a ser qualificado como um legítimo representante do neoconservadorismo pós-moderno, as opiniões se dividem, misturando em campos opostos tanto detratores e defensores da cultura pós-moderna, por um lado, quanto adeptos e críticos do

filósofo francês, por outro. Assim sendo, a idéia de um Foucault pós-moderno encontra acolhida entre intelectuais com posições políticas e teóricas muito divergentes, como em D. Harvey e S. Lash, mas é duramente rejeitada por autores também muito distintos como B. de S. Santos e S. P. Rouanet<sup>155</sup>.

A dificuldade em tomar partido neste jogo de cartas tão embaralhado se explica, em grande parte, por um problema de grande monta: pensadores, como Santos (2001) e Rouanet (2000), que rejeitam a avaliação de Habermas acerca de Foucault têm razão quando sustentam que o filósofo francês não pode ser identificado como um aberto defensor do irracionalismo ou, até mesmo, com as concepções correntes no campo pós-moderno.

Sem tergiversar diante desta questão, buscaremos apresentar os vínculos insuspeitos da obra foucaultiana com a cultura pós-moderna, tomando os paradoxos que a constituem. Cabe advertir, no entanto, que Foucault foi um pensador *proto* pós-moderno, muito mais do que um pensador tipicamente pós-moderno. Habermas (2000: 395) já havia chamado a atenção sobre o fato de que **"a crítica foucaultiana à modernidade funda-se antes em uma retórica pós-moderna de exposição do que, propriamente, nas teses pós-modernas de sua teoria"**. O que significa dizer, então, que, a despeito de Foucault não professar abertamente as teses pós-modernas, a lógica da sua obra ou os fundamentos de sua análise é/são inteiramente compatível/compatíveis com o horizonte intelectual e político aberto pelo pós-modernismo<sup>156</sup>.

Acentuar o caráter *proto* pós-moderno do sistema foucaultiano não significa apenas apontar os nexos pouco visíveis, mas reais, entre a obra do filósofo francês e a cultura pós-moderna; é, igualmente, atestar como Foucault contribui de maneira substantiva para preparar o solo sob o qual o edifício teórico-político desta cultura pôde erguer-se. É, portanto, provar também como o pensamento foucaultiano antecipou uma certa "metodologia" ou concepção de mundo pós-moderna, sem

---

<sup>155</sup> Se Harvey (1997) e Lash (1997) concordam quanto ao pertencimento de Foucault ao campo do pós-modernismo, no que diz respeito ao posicionamento dos autores sobre a pertinência das teses pós-modernas só há divergências. Enquanto o primeiro é um ardoroso crítico das argumentações pós-modernas, o segundo nutre grande simpatia pelas mesmas. Do outro lado, Rouanet (2000) se sintoniza com Santos (2001) quando crítica a hipótese de um Foucault pós-moderno, mas o primeiro, ao contrário do segundo, não é nem de longe um adepto do pós-modernismo. O curioso, em todo este imbróglio, é como Rouanet utiliza o pensamento foucaultiano para erigir uma via alternativa de defesa da modernidade e do Iluminismo.

<sup>156</sup> É este *proto* pós-modernismo que permite ao filósofo francês discordar formalmente do ponto de partida das argumentações pós-modernas, mas convergir com suas conclusões antimodernas e contra-iluministas.

mesmo ter assumido publicamente, de forma clara e explícita, os seus pressupostos. Eis o desafio que assumimos!

Mas antes mesmo de expormos nossos argumentos é de bom tom ouvir o que o próprio Michel Foucault, que vivera o suficiente para se pronunciar acerca desta polêmica, pensava à respeito. Em entrevista concedida em 1983, em *Estruturalismo e Pós-estruturalismo* (FOUCAULT, 2000b: 307 a 334), quando questionado acerca da relação da sua obra com a cultura pós-moderna, o filósofo francês, como era de se esperar, não apenas negara a existência de qualquer identidade entre elas, como também criticara as principais teses do pós-modernismo<sup>157</sup>.

A primeira vista, a argumentação de Foucault parece ser convincente. Em primeiro lugar, ele refuta que a Razão, alvo de ataque dos pós-modernos, seja idêntica às formas de racionalidade predominantes nas modalidades de saber e técnicas de governo ou de dominação, que ele, ao longo de anos, investigou. Em segundo lugar, explicitando sua objeção ao pós-modernismo, assevera que estas formas de racionalidade dominantes não se esgotaram. Foucault, acrescenta: não há, como supõe o pensamento pós-moderno, uma derrocada da Razão; o que existe são múltiplas transformações que indicam que outras formas de racionalidade se criam sem cessar. Por fim, alude que sustentar a constituição de uma era pós-moderna é equivocadamente falar de um ato fundador "um momento único fundamental ou irruptivo da história, a partir do qual tudo se realiza ou recomeça" (FOUCAULT, 2000b: 324). Contrário a toda premissa fundamentalista, ele conclui: o papel da filosofia é dizer o que é a atualidade. Seu objeto não é o passado nem o futuro, mas o presente. Sua tarefa é "dizer o que é esse 'nós hoje' [não se] permitindo a facilidade um pouco dramática e teatral de afirmar que esse momento em que vivemos é, no oco da noite, aquele da maior perdição ou, ao contrário, aquele em que o sol triunfa" (Idem, *ibid.*, p. 325).

---

<sup>157</sup> Mesmo o leitor mais imparcial poderá perceber, nesta entrevista, que Foucault usou de todos os artifícios para escapar da pergunta se se considerava um pensador pós-moderno. A princípio, alegou não saber ao certo o significado do termo, nem tampouco o que era para os alemães a modernidade. Todavia, frente à insistência do entrevistador - que, inclusive, se deu ao trabalho de recuperar as teses centrais de Lyotard, desenvolvidas em *A Condição Pós-moderna*, e as acusações que Habermas desferiu contra ele, qualificando-o como um dos principais representantes do neoconservadorismo pós-moderno - Foucault reavivou a memória. Disse ter sido convidado a participar de um debate com Habermas sobre a modernidade, sem, no entanto, explicar porque recusara o convite. Logo em seguida, destilou suas críticas às principais argumentações pós-modernas.

Foucault teria razão? Seria um contra senso considerá-lo como um pensador *proto* pós-moderno? Devemos analisar com muita atenção o que disse o filósofo francês nesta entrevista. Em parte seu argumento é verdadeiro. Não se pode encontrar em sua obra a reivindicação cristalina da constituição de um paradigma societal ou epistemológico alternativo ao da modernidade, bem como não existe explicitamente em seu sistema teórico a condenação das metateorias e, em contraposição, a celebração da indeterminação, do fragmentário, do efêmero, ou, ainda, a proclamação do caráter discursivo da ciência e da dimensão retórica da verdade. Ademais, não há em seus livros, entrevistas ou palestras a defesa de uma subjetividade esquizofrênica, embora o próprio filósofo francês tenha lutado obstinadamente contra todos aqueles que buscavam identificar em sua produção e biografia um Eu uno e coerente.

Mas é a própria crítica foucaultiana às teses pós-modernas que nos fornece a chave para decifrar seu *proto* pós-modernismo, isto é, sua sintonia com o horizonte intelectual e político pós-modernos. Fiel ao que o filósofo francês disse, Queiroz (1999) ressalta que, em oposição a uma ontologia da profundidade - preocupada com a questão da origem, do sentido, com a busca da verdade histórica -, a obra foucaultiana apresenta uma ontologia do presente e da superfície, uma "'ontologia histórica de nós mesmos', que, como ambicionava Foucault, deveria 'afastar-se de todos os projetos que se pretendem globais ou radicais'" (QUEIROZ, 1999: 19).

Não poderíamos localizar aí - tanto nos argumentos de Foucault quanto no de Queiroz - o presentismo pós-moderno? A soberania do presente e da superfície na obra foucaultiana - aspecto enfatizado positivamente por Queiroz - não seria também um indício da falta de profundidade típica do pós-modernismo?

A investigação que Habermas (2000) fez da produção foucaultiana nos autoriza a responder afirmativamente a todas estas perguntas. Além de explicitar o presentismo em Foucault, tal análise revela o quanto a obra foucaultiana é pautada pela mesma regressão teórica que caracteriza o pós-modernismo, isto é, ela atesta como o sistema teórico do filósofo francês se identifica com a inflação da subjetividade operada pelo pensamento pós-moderno - o positivismo ao avesso - analisado no capítulo 2 desta tese.

Habermas (2000: 387) demonstra como Foucault, a despeito de seu gesto crítico, operando três reduções metodológicas cheias de conseqüências - a redução do sentido histórico, a partir da perspectiva do observador etnológico, à explicação

dos discursos; a redução das pretensões de validade, em termos funcionalistas, à efeitos de poder e a redução do dever-ser, de forma naturalista, ao ser - foi um "positivista feliz".

De acordo com o autor em tela, a genealogia foucaultiana, desejando eliminar a problemática hermenêutica - aquela que se manifesta com o acesso ao domínio objetivo pela compreensão do sentido -, não tenta tornar compreensível o que os atores sociais fazem e pensam a partir de um contexto de tradição entretecido com as suas autocompreensões. Diferente do hermeneuta, o historiador genealogista deve explicar o horizonte dentro do qual as manifestações de tais atores emergem como dotadas de sentido, com base nas práticas subjacentes. Contudo, como fonte de sentido, tais práticas são elas mesmo sem sentido e, afim de apreendê-las em sua estrutura, o historiador deve abordá-las do exterior.

Mas o mais significativo da análise habermasiana é a sinalização de como a negação da busca do sentido atrelada, de forma paradoxal, à procura obstinada pela objetividade histórica das estruturas discursivas tornaram as pesquisas foucaultianas auto-referenciadas e extremamente presentistas<sup>158</sup>. Ao pretender provar que não há no conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro, a história foucaultiana do "querer saber da humanidade" acaba por converter-se em seu contrário: uma historiografia narcisista orientada apenas pelo "posicionamento do historiador, que instrumentaliza a consideração do passado para as necessidades do presente" (HABERMAS, 2000: 390). Dispensando qualquer pré-compreensão hermenêutica, o pensamento foucaultiano se apóia tão somente num "conceito da história como uma mudança de configuração, desprovida de sentido e caleidoscópica, de universos de discurso que nada têm em comum senão a determinação de ser protuberâncias de poder em geral" (Idem, *ibid.*, p. 388).

---

<sup>158</sup> A relação da arqueologia foucaultiana com o positivismo é bastante complexa, mas nem por isto imune a seus efeitos teóricos regressivos, eminentemente, conservadores. Habermas demonstra como o esvaziamento do sujeito pretendido pela arqueologia foucaultiana anda de mãos dadas com a naturalização da história. Foucault pretendeu fundar uma historiografia ao mesmo tempo anticientífica e anti-humanista, ou seja, uma historiografia que - ambicionando empreender, por um lado, uma crítica da razão e, por outro, a negação dos "conceitos básicos da filosofia do sujeito que controlam não apenas o modo de acesso ao domínio do objeto, mas também da história" (HABERMAS, 2000: 352) - objetivava denunciar a violência e a coerção dos argumentos com pretensões de verdade e validade, visava revelar a vontade de verdade como um pérfido mecanismo de exclusão (Idem, *ibid.*, p. 347). Para tanto, fixou-se tão somente no interior do discurso, isto é, exigindo do próprio historiador a auto-extinção radical do sujeito cognoscente, pretendeu se por à serviço somente da objetividade da pura análise estrutural (Idem, *ibid.*, p. 389). Todavia, os efeitos deste positivismo anticientífico e anti-humanista, que ambiciona, ao mesmo tempo, tornar as práticas do poder acessíveis a uma

Aqui o que Habermas revela é o quanto o pensamento foucaultiano se assemelha com a perspectiva pós-moderna de erigir um positivismo de sinal trocado. Embora, Foucault não defenda - abertamente como o faz Santos (2001) e outros pós-modernos - a concepção da ciência como uma mera narrativa/construto social ou da verdade como um conhecimento retórico, subjaz em sua produção a noção de que a história não deve retratar ou descobrir a objetividade do real, mas criá-lo.

Além disso, a análise habermasiana prova o quanto o subjetivismo das pesquisas foucaultianas - em oposição ao objetivismo científico - está estreitamente relacionado com o presentismo pós-moderno. Assentada no desmascaramento das ilusões da objetividade, da validade e da verdade científicas, a análise foucaultiana é referida ao presente e, inevitavelmente, relativista.

O referido autor mostra como a tese central de *Vigiar e Punir* – a racionalização do direito penal e a humanização da execução das penas ocultando uma mudança brutal nas práticas de poder: o surgimento de um regime moderno de poder que adapta e aprofunda a vigilância e o controle do comportamento cotidiano dos indivíduos – é falsa quando generalizada (HABERMAS, 2000: 403 a 406). Deturpação similar pode ser encontrada, igualmente, na história da sexualidade moderna: "Foucault simplifica o processo altamente complexo de uma progressiva problematização da natureza interior em uma história de curso linear" e exclui "todos os aspectos que permitem apreender a erotização e a interiorização da natureza subjetiva como um saldo positivo em liberdade e possibilidade de expressão" (Idem, *ibid.*, p. 407).

Não só Habermas (2000), mas também Merquior (1985: 35 a 43 e 154 a 164) – que compila os inúmeros equívocos históricos cometidos por Foucault desde sua história da loucura até sua história do sistema penal, amplamente denunciados por especialistas na área - demonstra que o filósofo francês, tal como o *pastiche* pós-moderno, pilha a história real: Foucault escolhe e recorta, ao seu gosto, os fatos históricos, construindo uma análise que lhe é conveniente<sup>159</sup>.

---

análise empírica e eliminar a problemática da validade, acabou enredando suas pesquisas na auto-referencialidade.

<sup>159</sup> A caracterização do presentismo pós-moderno como um mergulho do presente "no passado por uma relação puramente museográfica, sem se ligar aos delineamentos da definição de um futuro", feita por Dosse (1993: 395) ilustra muito bem o significado da historiografia foucaultiana. Se todas as referências bibliográficas, sem exceção, dos principais livros de Foucault - *História da Loucura*, *Vigiar e Punir*, e o primeiro volume de *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* - remetem a um passado bastante longínquo do tempo real de existência do seu autor (segunda metade do século XX), não é porque o filósofo francês intencionava revisitar o passado "numa perspectiva

E é o filósofo francês mesmo que reconhece os laços que unem sua historiografia com o apagar de fronteiras entre a arte e ciência preconizado pelo pós-modernismo, como também com a noção pós-moderna da verdade como uma retórica. Entrevistado em 1979, por M. Dillon, em *Foucault Estuda a Razão do Estado*, Foucault (2003d: 317 a 322) afirmou que, não sendo historiador nem romancista, praticou uma espécie de "ficção histórica" que não tinha a menor pretensão de dizer a verdade:

"Um historiador poderia muito bem dizer sobre o que escrevo: 'Isto não é verdade'. Para dizê-lo de outro modo: escrevi muito sobre a loucura, no início dos anos 60 – fiz uma história do nascimento da psiquiatria. Sei muito bem que **aquilo que fiz é, de um ponto de vista histórico, parcial e exagerado** (grifos nossos). Talvez eu tenha ignorado alguns elementos que me contrariam. Mas meu livro teve um efeito sobre a maneira como as pessoas percebem a loucura. Portanto, meu livro e a tese que nele desenvolvo têm uma verdade na realidade de hoje.

Procuro provocar uma interferência entre nossa realidade e o que sabemos de nossa história passada. Se tenho sucesso, essa interferência produzirá reais efeitos em nossa história presente. Minha esperança é que **meus livros tomem a sua verdade uma vez escritos, e não antes** (grifos nossos)" (FOUCAULT, 2003d: 321).

Sendo assim, não seria nenhum descalabro sustentar que o repúdio da arqueologia/genealogia foucaultiana à historiografia global, apontada pela crítica habermasiana, contenha os mesmos princípios da objeção pós-moderna à totalidade e às metanarrativas: a mesma aversão a um conhecimento que busque retratar as leis e causalidades objetivas, a mesma negação das noções de progresso histórico e de teleologia. Habermas comprova como a historiografia arqueogenealógica de Foucault – comprometida com a denuncia das continuidades históricas, supostamente falsas, e com a ênfase nas rupturas, nos limiares e nas mudanças de rumos - não busca "criar nexos teleológicos, não se interessa pelas grandes causalidades; não conta com sínteses [e] renuncia a princípios estruturantes tais como o progresso e a evolução" (HABERMAS, 2000: 352).

Portanto, podemos dizer que, diferentemente do suposto ingenuamente por Rouanet (2000), não é porque Foucault empreende uma crítica racional à Razão moderna que ele não possa ser considerado um pensador irracionalista e

---

reconstrutora" (Idem, *ibid.*, p. 395), nem tampouco objetivava "a busca das origens para desenvolver as potencialidades do devir, mas a simples recordação do universo dos signos do passado que sobrevive no presente imutável" (Idem, *ibid.*).

conservador<sup>160</sup>. Por tudo que apresentamos até agora não há como negar que, tal como o pós-modernismo, a obra foucaultiana se inscreve no horizonte de uma proposição teórica regressiva.

Embora, a particularidade do irracionalismo foucaultiano – de um irracionalismo racional – seja objeto da seção 4.3, podemos, ao menos, sinalizar aqui, indo além da crítica habermasiana, que, a despeito de seu espírito crítico, o caráter regressivo do sistema teórico foucaultiano se explicita quando se leva em conta o tipo de racionalidade com a qual Foucault opera. Toda a sua obra é parametrada por uma racionalidade miserável e manipuladora: a inteligência que – constituída pelos procedimentos da distinção, da classificação, da decomposição de conjuntos em suas partes e, eventualmente, a sua recomposição – corresponde tão somente a uma das modalidades operativas, extremamente limitada, da Razão. Ao enfatizar as inferências realizadas pela via da dedução e de modelos lógico-matemáticos e não envolver o caráter crítico e negativo da Razão, a inteligência deixa escapar a processualidade dialética dos fenômenos (NETTO, 1994: 29).

Fiel a este tipo de racionalidade meramente instrumental, que se reduz à mera constatação e aos comportamentos manipuladores do sujeito em face do mundo objetivo, preso a um pensamento formalista, reducionista e determinista – como se este fosse o único tipo existente na moldura da modernidade (GUERRA, 1993) - Foucault só pode mesmo ser concebido como um "positivista feliz"<sup>161</sup>. E

---

<sup>160</sup> É, no mínimo, perturbador que Rouanet (2000) se recuse a considerar Foucault um pensador contra-iluminista e conservador, pelo simples fato do filósofo francês não professar um irracionalismo aberto, como aquele tipicamente clássico, que evocava, em contraposição à Razão, "um princípio transcendente, de validade mais alta, como a intuição, a sensibilidade ou o élan vital" (ROUANET, 2000: 207). Todavia, o equívoco de Rouanet, quanto ao pensamento foucaultiano, não decorre da dificuldade do autor em identificar o fundo irracionalista da historiografia crítica e racional de Foucault, mas da consideração, profundamente generalista, e, portanto, falsa de que: "a razão é sempre crítica, e o irracionalismo é sempre reacionário" (Idem, *ibid.*, p. 204). Ora, o que Rouanet, em toda a sua erudição, deixa escapar é que Comte e Dürkheim, nem de longe passíveis de serem identificados como críticos da ordem burguesa, foram legítimos representantes de uma razão miserável e que o irracionalismo, também, comporta, em certa medida, uma crítica ao capitalismo, ainda que o limite desta seja a de um anticapitalismo romântico e que, no "frigir dos ovos", ela sirva como uma apologia indireta ao *status quo*.

<sup>161</sup> Para que não pare qualquer dúvida acerca da racionalidade privilegiada pelo sistema foucaultiano, deixemos que Foucault fale sobre seu trabalho. Assim sendo, podemos verificar que, excetuando a crítica de ter priorizado a análise das estruturas, tudo o mais da análise habermasiana que compatibiliza a sua historiografia com o positivismo (neutralidade axiológica; tara por uma análise empirista e descritiva; racionalidade meramente classificatória voltada para desvendar a funcionalidade dos fenômenos, mas não a sua origem, e opção por uma lógica formal, explicitamente contrária à dialética) é corroborado. Na entrevista "*Michel Foucault explica seu último livro*", concedida a *Magazine littéraire*, em 1969, Foucault declara: "Esse termo 'arqueologia' me embaraça um pouco, porque ele recobre dois temas que não são exatamente os meus. Inicialmente, o tema da origem (*arké*, em grego, significa começo). Ora, eu não procuro estudar o começo no sentido da

desconsiderar o caráter regressivo deste positivismo, bem como seu vínculo com o horizonte teórico proposto pela cultura pós-moderna seria uma cegueira intelectual imperdoável.

Todavia, não é só no plano teórico que o sistema foucaultiano se vincula ao pós-modernismo; é, sobretudo, no plano da política que o *proto* pós-modernismo de Foucault se explicita. É também aí que a direção regressiva do seu pensamento se revela sem véus. A sintonia entre o horizonte político-ideológico deste e o da esquerda pós-moderna é tanta que é impossível contestar que o filósofo francês, já

---

origem primeira, do fundamento a partir do qual todo o resto seria possível. Não estou à procura desse primeiro momento solene a partir do qual, por exemplo, toda a matemática ocidental foi possível [...] São sempre começos relativos que procuro, antes instaurações ou transformações do que fundamentos ou fundações. E, depois, me incomoda da mesma forma a idéia de escavações. O que eu procuro não são as relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou mais profundas do que a consciência dos homens. Tento, ao contrário, definir relações que estão na própria superfície dos discursos; tento tornar visível o que só é invisível por estar muito na superfície das coisas [...] Não pretendo procurar por baixo do discurso o que é o pensamento dos homens, mas tento tomar o discurso em sua existência manifesta, como uma prática que obedece as regras. As regras de formação, de existência, de coexistência, a sistemas de funcionamento etc. É essa prática, em sua consistência e quase em sua materialidade, que descrevo (FOUCAULT, 2000b: 145 e 146).

O mesmo ponto de vista é ratificado em 1975, numa discussão informal realizada com estudantes de Los Angeles e reproduzida três anos depois, sob o título de "*Diálogo sobre o poder*", no *Circabook*, cópia mimeografada destinada à divulgação de debates teóricos no *campus*. Nesta, o filósofo francês esclarece: "Eu me dei como objeto uma análise do discurso, fora de qualquer formulação de ponto de vista. Meu programa não se fundamenta tampouco nos métodos da lingüística. A noção de estrutura não tem nenhum sentido para mim. O que me interessa, no problema do discurso, é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. Não é o sentido que eu busco evidenciar, mas a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita naquele momento. Isto é o que eu chamo de acontecimento. Para mim, trata-se de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e descrever as relações que esses acontecimentos - que podemos chamar de acontecimentos discursivos - mantêm com outros acontecimentos que pertencem ao sistema econômico, ou ao campo político, ou às instituições. Considerando sob esse ângulo, o discurso não é nada além de um acontecimento como os outros, mesmo se, é claro, os acontecimentos discursivos têm, em relação aos outros acontecimentos, sua função específica. Um outro problema é o de balizar o que constitui as funções específicas do discurso, e isolar certos tipos de discursos entre outros. Estudo também as funções estratégicas de tipos particulares de acontecimentos discursivos no interior de um sistema político ou de um sistema de poder (FOUCAULT, 2003d: 255 e 256).

Sobre a dialética, Foucault acrescenta: "Não aceito essa palavra dialética. Não e não! É preciso que as coisas estejam bem claras. Desde que se pronuncia a palavra 'dialética', se começa a aceitar, mesmo que não se diga, o esquema hegeliano de tese e da antítese e, com ele, uma forma de lógica que me parece inadequada, se quisermos dar uma descrição verdadeiramente concreta desses problemas. Uma relação recíproca não é uma relação dialética [...] Veja, a palavra 'contradição' tem, em lógica, um sentido particular. Sabemos bem o que é uma contradição na lógica das proposições. Mas quando se considera a realidade e se procura descrever e analisar um número importante de processos, descobre-se que essas zonas de realidade estão isentas de contradições [...] Tomemos o domínio biológico. Nele encontramos um número importante de processos recíprocos antagonistas, mas isso não quer dizer que se trate de contradições. Isso não quer dizer que haja, de um lado do processo antagonista, um aspecto positivo e, do outro, um aspecto negativo. Penso que é muito importante compreender que a luta, os processos antagonistas não constituem, tal como o ponto de vista dialético pressupõe, uma contradição no sentido lógico do termo [...] Se repito, de modo permanente, que existem processos como a luta, o combate, os mecanismos antagonistas, é porque encontramos esses processos na realidade. E não são processos dialéticos" (Idem, *ibid.*, p. 260).

nos anos 70, tenha adiantado muitos dos conteúdos, hoje, professados por intelectuais como Santos (2001).

Marcados pela aversão a um conhecimento ou visão totalizantes, a obra foucaultiana e o pós-modernismo de contestação primam por “um ceticismo epistemológico e um derrotismo político profundos” (WOOD & FOSTER, 1999:13)<sup>162</sup>. Ambos descrevem de qualquer tipo de política “de emancipação humana geral” ou “uma contestação geral do capitalismo, como os socialistas costumavam acreditar” e apostam, no máximo num “bom número de resistências particulares e separadas” (Idem, *ibid.*, p. 15).

Poderíamos elencar um cem número de passagens nas quais o conteúdo anticomunista e transgressivo do pensamento foucaultiano se coaduna com o sentido rebelde e anti-revolucionário do pós-modernismo de Boaventura de Sousa Santos. Neste sentido, poderíamos demonstrar que a genealogia de Foucault compartilha com o pós-modernismo de inquietação a valorização das lutas locais, imediatas, que politizam o cotidiano em contraposição às lutas globais e radicais (FOUCAULT, 1995 e WEISSHAUPT, 2002: 142 a 147)<sup>163</sup>.

Porém, o que mais nos interessa é demonstrar que a entificação da Razão promovida pelos pós-modernos - isto é, a sua transformação num demiurgo do real, emblemada na culpabilização desta pelas barbáries que a modernidade experimentou (guerras, desigualdades, opressão, devastação ecológica, etc.) - tem seu fundamento na concepção de saber/poder que, ao longo de sua vida e de diferentes modos, o filósofo francês obstinadamente procurou elaborar.

---

<sup>162</sup> Tanto Wood quanto Foster (In WOOD & FOSTER, 1999: 15 e 196) demonstram que o fatalismo político dos pós-modernos corresponde, em contrapartida, na crença otimista do triunfo do capitalismo.

<sup>163</sup> Em *Sexualidade e Política*, entrevista concedida em maio de 1978, Foucault (2004b: 23 a 36) - após afirmar que o que lhe interessa são as lutas que não objetivam tomar o poder maior (nacional), mas recusá-lo - distingue as lutas diretas e cotidianas contra o poder e a luta revolucionária da seguinte forma: “uma diferença entre os movimentos revolucionários e as lutas contra o poder cotidiano é precisamente que os primeiros não querem o sucesso. O que significa ter sucesso? Significa que uma demanda qualquer que seja ela – uma greve, por exemplo, foi aceita. Ora se foi aceita, isso prova que os adversários capitalistas são mais flexíveis, usam mais estratégias e são capazes de sobreviver. Os movimentos revolucionários não desejam isso. Em segundo lugar, de acordo com uma visão tática já presente no próprio Marx, imagina-se que a força revolucionária é tão mais importante quanto mais aumente o número de descontentes. Se a demanda é aceita – ou seja, se tivermos sucesso – isso implica que a potencialidade revolucionária diminui [...] Em suma, tudo é feito para que jamais tenha sucesso [...] A luta contra o poder cotidiano tem, pelo contrário, o objetivo de ter êxito [...] Se eles pensam que a construção de um aeroporto ou de uma central elétrica em tal ou tal lugar é prejudicial, eles a impedem até o fim. Eles não se contentam com um sucesso como aquele da extrema esquerda revolucionária que pensam: ‘Nossas lutas avançaram dois passos, mas a revolução recuou um passo’. Vencer é conseguir” (Idem, *ibid.*, p. 34 e 35).

Tudo isto pode parecer muito estranho já que, na entrevista que concedeu em 1983 (FOUCAULT, 2000b: 307 a 334) e em várias outras ocasiões (FOUCAULT, 1995: 233 e 2000b: 335 a 351), Foucault recusara, por vezes de forma enfadonha, que o problema que o mobilizara não era o mesmo dos pós-modernos. Contudo, “cautela e caldo de galinha” são indispensáveis quando se trata de avaliar as auto-representações que o filósofo desenvolveu de sua própria obra. Basta lembrar a posição extremamente vacilante que este conservou, ao longo de sua vida, diante do estruturalismo – ora demonstrando uma adesão apaixonada, ora repulsa.

Se tomarmos a totalidade da sua produção, veremos que Foucault contribuiu, substantivamente, para aquilo que Wood (In WOOD & FOSTER, 1999: 13) ressalta como característico do pós-modernismo: a substituição da noção tradicional da política, ligada ao poder dominante das classes ou Estado e o confronto contra os mesmos, pelas lutas fragmentadas baseadas na “política de identidade” e na noção do “pessoal como político”.

Mas indo além de Wood, Macnally (1999) aponta com muito mais precisão os elos que ligam a concepção foucaultiana de poder/saber com a proposição política pós-moderna. Tomando o pós-modernismo como um novo idealismo discursivo – idealismo que transforma a língua ou o discurso numa entidade onipresente que engole tudo -, o referido autor destaca a teoria política que lhe é correspondente: uma teoria política discursiva que reduz as relações sociais às suas formas lingüísticas porque compreende a opressão como o modo pelo qual “nós e os outros somos lingüisticamente definidos” e se sustenta numa ontologia do ser da linguagem, na qual “nosso próprio ser, nossa identidade e ‘subjetividade’, são constituídos pela língua” (MACNALLY, 1999: 33).

Não por acaso, segundo o autor, o pós-modernismo corresponde à adoção por parte da intelectualidade de esquerda de um pseudo-radicalismo, “um radicalismo verbal de palavra sem ato, ou melhor, de palavra *como* ato” (Idem, *ibid.*, p. 34). Quanto a relação de Foucault com esta teoria política discursiva, Macnally acentua que, embora tenha criticado Derrida e sua proposição desconstrucionista de se enclausurarem nos textos, o filósofo francês “não conseguiu se libertar do discurso como campo fechado em si mesmo”:

Para o referido autor, o conceito foucaultiano de poder-saber conduz a idéia de que:

“as relações de poder são formadas em e através de práticas de seres humanos ‘conhecedores’. E essas práticas – tais como classificar, medir e avaliar pessoas – têm origem no campo do discurso, onde os indivíduos são consignados a categoria diferentes de pensamento e descrição. Decorre, então, que o ‘desenvolvimento da humanidade é uma série de interpretações’. Portanto, a despeito de todas as suas visões das estruturas das instituições sociais e suas práticas de dominação, Foucault volta à sua própria versão de determinismo discursivo. Ele é levado pela lógica da sua posição a concluir que, inevitavelmente, ‘permanecemos dentro da dimensão do discurso’” (MACNALLY, 1999:36)

Vale a pena coligir as avaliações de Wood e Macnally com um ensaio intitulado "*O sujeito e o poder*", escrito, em 1982, por Foucault (1995), no qual o autor sugere uma “nova economia das relações de poder”, cujo objetivo maior é apresentar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um meio para elucidar as relações de dominação. Tal “economia” não só enaltece as lutas transversais que, sendo imediatas, anárquicas e voltando-se contra o poder enquanto tal, não esperam solucionar seus problemas com revoluções ou o fim da luta de classes (FOUCAULT, 1995: 234); ela alça a primeiro plano as “lutas contra a sujeição, a subjetivação e a submissão”, aquelas que “afirmam o direito do indivíduo de ser diferente” e que são consideradas, frente às lutas contra a dominação e a exploração, as mais importantes na atualidade (Idem, *ibid.*, p. 235 e 236).

Além disto, neste mesmo texto, Foucault, embora diga que seu propósito não é julgar ou culpabilizar a Razão (Idem, *ibid.*, p. 233), numa espécie de fusão entre saber e poder, coloca no centro das lutas de resistência à dominação as lutas contra o saber racional. Tal fusão se acusa em dois momentos principais: no momento em que afirma a evidência da “relação entre a racionalização e os excessos do poder político” (Idem, *ibid.*, p. 233) e quando define as batalhas contra o poder de individuação como “uma oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação” aquilo que chama de: “lutas contra o privilégio do saber” (Idem, *ibid.*, p. 235).

A crítica habermasiana já havia apontado que esta fusão é um componente central da genealogia. Habermas (2000: 380) chama a atenção para o papel que as ciências humanas - pensamento antropocêntrico que provém de tecnologias de dominação modernas - cumpre em *Vigiar e Punir*. Neste livro, a prisão panóptica – instrumento que não apenas submete os prisioneiros à reclusão, mas que visa transformá-los – é apresentada como o exemplo de um poder disciplinar onipresente

que não apenas adentra os corpos, mas interfere também no comportamento diário dos indivíduos, fomentando a motivação para o trabalho e para a vida ordenada. E as ciências humanas - prolongamento sutil deste poder disciplinar, até o mais íntimo das pessoas e populações - representam "um amálgama de poder e saber – *formação de saber e formação de poder constituem uma unidade indissolúvel*" (HABERMAS, 2000: 381 e 382)<sup>164</sup>.

É a primazia concedida ao "como" do poder ou ao "como do discurso"<sup>165</sup> ao invés da análise ontogenética; é a substituição da perspectiva ontológica pela epistemológica que permite ao pensamento foucaultiano, assim como ao pensamento pós-moderno, amalgamar poder e saber, ou seja, incriminar a Razão de todos as mazelas que era moderna conheceu e, ao mesmo tempo, apontar como alternativa a este quadro uma mutação operada no próprio saber<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Em outro trecho de sua análise tal unidade é ressaltada por Habermas no duplo papel que a genealogia das ciências humanas em Foucault exerce: "Por um lado, desempenha o *papel empírico* de uma análise das tecnologias de poder que devem explicar o contexto funcional da ciência do homem; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de nascimento e enquanto efeitos sociais do saber científico. Essa mesma genealogia desempenha, por outro lado, o *papel transcendental* de uma análise das tecnologias de poder, que devem explicar como os discursos científicos sobre o homem são de modo geral possíveis; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de constituição do saber científico" (HABERMAS, 2000: 384).

<sup>165</sup> Em *Ordem do Discurso*, aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em dezembro de 1970, não é a origem do discurso que interessa a Foucault, mas a descrição de seu modo de funcionamento. Tanto é assim que em nenhum momento o filósofo busca elucidar os determinantes de sua produção ou os seus sujeitos. Aliás funcionando como um ente abstrato que abarca tudo, o discurso toma o lugar do sujeito e da realidade objetiva como se depreende na seguinte afirmação: "o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar" (FOUCAULT, 2004c: 10). Ou, ainda, quando o filósofo francês acusa a "soberania do sentido" e o "sujeito fundante" da tradição filosófica do século XIX de terem permitido "elidir a realidade do discurso" (Idem, *ibid.*, p. 46 e 47).

<sup>166</sup> Tal perspectiva se revela não só na nota 161, mas também em *A Verdade e as Formas Jurídicas* – série de conferências proferidas, em 1973, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – RJ) – quando Foucault, recorrendo a Nietzsche, sustenta que é preferível conceber o conhecimento como uma invenção e que no pensamento nietzscheano o termo invenção é usado em explícita oposição à busca da origem (FOUCAULT, 1996: 14 e 16).

Além disso, o exacerbado epistemologismo foucaultiano e o modo como este alimenta a fusão entre o saber e o poder se explicitam no final de *A Verdade e as Formas Jurídicas*, quando o "niilista de cátedra" assevera: "Não penso, portanto, que se possa admitir pura e simplesmente a análise tradicionalmente marxista que supõe que, sendo o trabalho a essência concreta do homem, o sistema capitalista é quem transforma este trabalho em lucro, em sobre-lucro ou mais-valia [...] Tal como foi instaurado no século XIX, esse regime foi obrigado a elaborar um conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual o homem se encontra ligado a algo como o trabalho, um conjunto de técnicas pelo qual o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho e podem ser efetivamente utilizados para se transformar em sobre-lucro. Mas para haver sobre-lucro é preciso haver sub-poder. É preciso que, ao nível mesmo da existência do homem, uma trama de poder político microscópico, capilar, se tenha estabelecido fixando os homens ao aparelho de produção, fazendo deles agentes da produção, trabalhadores [...] Falo de sub-poder pois se trata [...] não do que é chamado tradicionalmente de poder político; não se trata de um aparelho de Estado,

A demonstração do quanto a genealogia foucaultiana despreza a análise ontológica pode ser encontrada em Weisshaupt (2002). Mesmo discordando que exista uma unidade ou sistema foucaultiano, o referido autor demonstra que há nos textos genealógicos<sup>167</sup> uma concepção sistemática de poder - isto é, uma concepção sobre o poder em geral na sociedade, bem como a definição de instrumentos e cuidados metodológicos de investigação próprios a análise deste objeto - que não corresponde a "uma definição genérica, mas 'analítica' do poder" (WEISSHAUPT, 2002: 140). O filósofo francês – assevera Weisshaupt - não intenciona elaborar uma definição de poder metafísica, abstrata, global, e universal, mas “dar conta de um determinado exercício; [Foucault] não coloca [...] a questão: o que é o poder?. [...] Sua questão é: como se exerce?" (Idem, ibid.).

O epistemologismo da genealogia foucaultiana se evidencia também em outro ponto da análise de Weisshaupt. O autor em tela revela que o que articula a concepção geral do poder no filósofo francês é o ponto de vista da racionalidade: um ponto de vista "a partir do qual a pesquisa do poder em Foucault encontraria sua justificativa, sua coerência, seus procedimentos metodológicos, seus desdobramentos e sua produtividade" (WEISSHAUPT, 2002: 148).

E mesmo que Weisshaupt extraia desta tese uma conclusão inteiramente diversa da nossa<sup>168</sup>, é evidente que, ao se fundamentar num confronto com a

---

nem da classe no poder; mas do conjunto de pequenos poderes, de pequenas instituições situadas em um nível mais baixo [...] Este sub-poder, condição do sobre-lucro, ao se estabelecer, ao passar a funcionar, provocou o nascimento de uma série de saberes – saber do indivíduo, da normalização, saber corretivo – que se multiplicaram nestas instituições de sub-poder fazendo surgir as chamadas ciências do homem e o homem como objeto da ciência [...] A destruição do sobre-lucro implica necessariamente o questionamento e o ataque ao sub-poder; como o ataque ao sub-poder se liga forçosamente ao questionamento das ciência humanas e do homem considerado como objeto privilegiado e fundamental de um tipo de saber ( FOUCAULT, 1996: 124 e 125).

<sup>167</sup> Dentre os textos analisados por Weisshaupt estão: *A verdade e as Formas Jurídicas*; alguns capítulos do livro *Vigiar e Punir* (1976) e do volume I da *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (1979); alguns textos que compõem o livro *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1986 ); um ensaio sobre "*O sujeito e o poder*" que o filósofo francês escreveu em 1982 para o livro de Dreyfus & Rabinow (1995) e "*Omnes et Singulatim*": *uma crítica da razão política*, redigido em 1981 e vertido para o português em Foucault (2003d: 355 a 385).

<sup>168</sup> Em sintonia com os argumentos que o filósofo francês utiliza para escapar da *pecha* do pós-modernismo (Cf. FOUCAULT, 2000b: 307 a 334), Weisshaupt (2002: 150) alega que Foucault não pretendeu "refazer uma teoria geral da razão ou uma análise, em geral, da razão moderna, da racionalidade das nossas condutas". Foucault - assevera Weisshaupt (2002: 150) – "polariza a racionalidade. Ele deixa de examinar a racionalidade no singular e pesquisa as racionalidades plurais inscritas em diversas experiências 'institucionais' históricas". O equívoco do julgamento de Weisshaupt se revela na nota de rodapé n° 98, quando o autor em tela ressalta que, buscando fazer o processo geral da razão, "é o discurso pós-moderno que diz, caricaturalmente: 'A razão deu no stalinismo, no nazismo, na burocracia. Então abaixo essa razão, tão sem razão'" (WEISSHAUPT, 2002: 150, Nota de rodapé n° 98). Ora, foi o próprio filósofo francês que em diversas ocasiões sugeriu este equívoco. No *Collège de France*, em 1976, no Curso intitulado *Em Defesa da Sociedade*,

racionalidade, a concepção geral de poder da genealogia foucaultiana se sintoniza com o pós-modernismo de inquietação. Ilustra esta sintonia, o conceito elaborado por Santos (1997: 328 a 330) de "epistemicídio", fenômeno, tal qual o genocídio, produzido pela expansão do domínio europeu no século XX. Contudo, mais vasto e devastador que o segundo e considerado por Santos como um dos maiores crimes contra a humanidade, o "epistemicídio" é tratado como o resultado do

---

Foucault, sustentando a tese de que o nazismo e o stalinismo seriam uma espécie de racismo que altera o discurso revolucionário pré-moderno, assevera: "Em face da transformação nazista, vocês têm a transformação de tipo soviético, que consiste em fazer, de certo modo o inverso: não uma transformação dramática e teatral, mas uma transformação sub-reptícia, sem dramaturgia legendária, mas difusamente cientista. Ela consiste em retomar o discurso revolucionário das lutas sociais [...] e em fazê-lo coincidir com a gestão de uma polícia que assegura a higiene silenciosa de uma sociedade ordenada" (FOUCAULT, 2005a: 97). Na mesma ocasião, Foucault aborda a relação entre o marxismo, a ciência e o poder nos seguintes termos: "Quando eu vejo vocês se esforçarem para estabelecer que o marxismo é uma ciência, não os vejo, para dizer a verdade, demonstrando de uma vez por todas que o marxismo tem uma estrutura racional e que suas proposições dependem, por conseguinte, de procedimentos de verificação. Eu os vejo, sobretudo e acima de tudo, fazendo outra coisa. Eu os vejo vinculando ao discurso marxista, e eu os vejo atribuindo aos que fazem esse discurso, efeitos de poder que o Ocidente, desde a Idade Média, atribui à ciência e reservou aos que fazem um discurso científico" (Idem, *ibid.*, p. 15). No ano de 1978, numa conferência proferida em Tóquio, "*A Filosofia Analítica da Política*", Foucault afirma: "o século XX conheceu duas grandes doenças do poder, duas grandes epidemias que levaram até muito longe as manifestações exasperadas de um poder. Essas duas grandes epidemias que dominaram o âmago, o centro do século XX, são seguramente o fascismo e o stalinismo" (FOUCAULT, 2004b: 38). Embora, o filósofo francês assevere que tais "doenças" tenham decorrido de uma conjuntura bem precisa e específica, mais adiante, ele sustenta que tanto o nazismo quanto o stalinismo podem ser concebidos como produtos das filosofias ocidentais (Hegel, Nietzsche e Marx) que, embora comprometidas com a liberdade, se converteram num poder que, "na forma do terror, da burocracia ou ainda do terror burocrático, eram o próprio oposto do regime de liberdade" (Idem, *ibid.*, p. 42). Ainda, neste texto, sobre a relação entre a filosofia de Marx e o stalinismo Foucault sustenta: "Esse paradoxo se tornou crise aguda com o stalinismo, que se apresentou como um Estado que, mais do que qualquer outro, era ao mesmo tempo uma filosofia, uma filosofia que havia justamente anunciado e previsto a decadência do Estado e que, transformado em Estado, tornou-se um Estado verdadeiramente privado, impedido de qualquer reflexão filosófica e de qualquer possibilidade de reflexão. É o Estado filosófico tornado literalmente inconsciente na forma do Estado puro" (Idem, *ibid.*, p. 42). Em entrevista concedida em outubro de 1977, "*Poder e Saber*", Foucault (2003d :223 a 240) - referindo-se ao stalinismo e ao fascismo como duas heranças negras do século XX e como problemas que não se resolvem em nível econômico, porque remetem a questão do excesso do poder - acentua: "Houve regimes, fossem capitalistas, que era o caso do fascismo, fossem socialistas ou se dizendo socialistas, que era o caso do stalinismo, nos quais o excesso de poder do aparelho do Estado, da burocracia, e diria igualmente dos indivíduos uns com os outros, constituía alguma coisa de absolutamente revoltante [...] Ora, nada nos instrumentos conceituais, teóricos que tínhamos em mente nos permitia captar bem o problema do poder, já que o século XIX [...] só percebeu esse problema através dos esquemas econômicos. O século XIX nos prometera que no dia em que os problemas econômicos se resolvessem todos os efeitos de poder suplementar excessivo estariam resolvidos. O século XX descobriu o contrário: podem-se resolver todos os problemas econômicos que se quiser, os excessos de poder permanecem" (Idem, *ibid.*, p. 225). Reconstituindo o trabalho que fez em função de tornar inteligível este fenômeno do excesso do poder e elaborar instrumentos conceituais para pensá-lo, Foucault assevera: "é toda essa ligação do saber e do poder, mas tomando como central os mecanismos de poder, é isso, no fundo, o que constitui o essencial do que quis fazer" (Idem, *ibid.*, p. 227). No ensaio "*Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*", redigido em 1981, Foucault (2003d: 355 a 385) revela o modo como articula a Razão ao excesso de poder: "O laço entre a racionalização e os abusos de poder político é evidente. E ninguém precisa

empobrecimento do horizonte e possibilidades do conhecimento pelo paradigma da modernidade que, tornando a ciência a única forma de saber válida, eliminou as "formas de conhecimento estranhos", sustentadas em práticas sociais de "povos estranhos".

Contra tal crime, o paradigma pós-moderno – optando “pelos conhecimentos e práticas oprimidas, marginalizadas, subordinadas” (SANTOS, 1997: 329) - propõe revalorizar os saberes e experiências não hegemônicas, nivelando diferentes conhecimentos e privilegiando o conhecimento retórico, cuja validade não depende de princípios demonstrativos de verdades intemporais, mas do poder de convicção de seus argumentos.

Ora, é inconteste a obsessão de Foucault por saberes marginais e desqualificados. Vimos que, especialmente, no pós-68, a finalidade de seu projeto era reabilitar estes saberes e dar voz ao que estava à margem da ordem do discurso dominante e do poder disciplinar. Além disso, mesmo não tendo pleiteado, de forma contundente, uma verdade retórica, o conhecimento privilegiado pelo pensamento foucaultiano não era o verificável, o verdadeiro, mas o persuasivo. Afinal de contas, não foi isto o que fez, ao buscar escrever uma história da loucura, das prisões e da sexualidade dando as costas para fatos históricos reais e objetivos?

Ademais, a análise dos textos genealógicos por Weisshaupt (2002) confirma que a concepção do poder em geral de Foucault diz respeito à valorização das lutas que – dirigidas contra o regime de saber enquanto instrumento de poder (WEISSHAUPT, 2002: 143) – implicam na junção do saber "erudito" dos intelectuais com o saber dominado, denominada pelo filósofo francês como o "retorno dos saberes" que, opondo-se aos "discursos globais e universais, totalizantes e hierarquizados, vanguardistas e prescritivos [...] pode ser definido como anticiência" (Idem, *ibid.*, p. 147):

Além desta junção de saberes, a definição foucaultiana da genealogia como um empreendimento capaz de dessujeitar e libertar os saberes locais, desqualificados, descontínuos e deslegitimados (FOUCAULT, 2005a: 13 a 15) não se assemelharia a proposta de Santos (2001: 108) de constituir um conhecimento-emancipação que, denominado de “conhecimento prudente para uma vida decente”,

---

esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações" (Idem, *ibid.*, p. 356).

exigiria um duplo salto: a passagem do senso comum para o conhecimento científico, por um lado, e do conhecimento científico para o senso comum, por outro?

Por fim, cabe demonstrar que o posicionamento de Foucault diante da modernidade padece de uma ambigüidade muito semelhante àquela postulada pelo pós-modernismo de inquietação. Tal dubiedade se expressa num artigo, escrito em 1984, intitulado "*O que são as Luzes*", no qual o filósofo francês (2000b: 335 a 351) expõe sem rodeios o que entende por modernidade e como se põe diante dela.

Inspirando-se num texto de Kant de 1784, "*O que são as Luzes?*", Foucault prefere encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período histórico: "um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária [...] uma maneira de pensar e sentir [...] também de agir e de se conduzir que [...] marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa (FOUCAULT, 2000b: 341 e 342). O fio que nos liga as Luzes – assevera o filósofo - não é a fidelidade a elementos doutrinários, mas a reativação desta atitude da modernidade, "um *ethos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico" (Idem, *ibid.*, p. 345).

A reativação deste *ethos* filosófico é descrita como um ato, simultaneamente, negativo e positivo. Em sua negatividade ela envolve uma recusa dupla. Por um lado, a recusa de determinar o que há de positivo e de negativo nas Luzes. Portanto, nos termos da primeira recusa, a principal tarefa da filosofia: a análise de "nós mesmos" deve ser conduzida não no sentido do núcleo essencial da racionalidade iluminista, mas dos seus limites, ou, seja, "na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos" (FOUCAULT, 2000b: 345). Em outras palavras: "é necessário recusar tudo o que poderia se apresentar sob a forma de uma alternativa simplista e autoritária: ou vocês aceitam a *Aufklärung*, e permanecem na tradição de seu racionalismo [...] ou vocês criticam a *Aufklärung*, e tentam escapar desses princípios de racionalidade" (Idem, *ibid.*, p. 345).

Já, a segunda recusa diz respeito à negação da identidade entre o humanismo e a *Aufklärung*, uma vez que a crítica e a criação de "nós mesmos" em nossa autonomia se opõe ao humanismo (Idem, *ibid.*, p. 346).

A postura positiva, proposta pelo filósofo francês, em face do *ethos* filosófico da modernidade compreende um movimento triplo. Em primeiro lugar, ela implica numa atitude-limite, um situar-se nas fronteiras. Trata-se de inverter a questão kantiana que procurava saber os limites que o conhecimento deve renunciar a

transpor, isto é, não é a busca do que é possível conhecer, mas a procura do conhecimento do impossível. Esta postura positiva diante das Luzes exige, portanto, não uma metafísica ou a busca de estruturas universais, mas a pesquisa do contingente, do singular como forma de fazer avançar "o trabalho infinito da liberdade" (FOUCAULT, 2000b: 348).

Em segundo lugar, o positivo corresponde a uma atitude experimental, ou seja, a renúncia dos projetos com pretensões globais e radicais. Trata-se da preferência por transformações muito precisas e parciais ao invés "das promessas do novo homem" (FOUCAULT, 2000b: 348).

Por fim, os dois elementos anteriores não indicam que a pesquisa de "nós mesmos" só possa ser feita na desordem e contingência – ela envolve uma determinada aposta, homogeneidade, sistematização e generalidade. Tal como o pós-modernismo autodenominado de contestação, Foucault (2000b: 351) sinaliza que o "trabalho crítico também implica a 'fé nas Luzes'".

É o próprio Santos (2001: 26 e 27) que revela a importância de Foucault na constituição da postura dúbia do pós-modernismo de contestação frente ao Iluminismo. Preferindo tratar o filósofo francês como um representante "do clímax e, paradoxalmente, da derrocada da teoria crítica moderna" (Idem, *ibid*), ao invés de um pensador pós-moderno, o autor em tela acentua a dupla contribuição do pensamento foucaultiano: Foucault não só mostrou "que não há qualquer saída emancipatória dentro [do] 'regime da verdade' [do conhecimento totalizante da modernidade/da ciência moderna]" como também conferiu "credibilidade à busca de 'regimes de verdades' alternativos, outras formas de conhecer marginalizadas, suprimidas e desacreditadas pela ciência moderna" (Idem, *ibid.*)

#### 4.2 – O *PROTO* PÓS-MODERNISMO DE FOUCAULT

Em termos gerais, podemos dizer que Michel Foucault foi o filósofo que tornou possível o pensamento pós-moderno. Porém, a correta interpretação desta assertiva impõe algumas advertências. Em primeiro lugar, ela não tem o intuito de sugerir que o pós-modernismo é um produto fabricado pela mente foucaultiana. A cultura pós-moderna, é acima de tudo, o reflexo de alterações objetivas processadas na ordem burguesa em sua fase tardia.

Em consonância com a concepção materialista da história - que sustenta que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX, 1991:37) -, podemos dizer que, funcionando como uma espécie de encarnação do “Espírito do Tempo”, ou melhor, como Espírito de sua geração, Foucault é o pensador que melhor capta as alterações operadas na ordem capitalista a partir da onda longa recessiva que se abate sobre o modo de produção capitalista e a cultura, em fins dos anos 60 do século XX – a *crise estrutural do capital* analisada por Mészáros (2002). Entretanto, a sensibilidade e a engenhosidade de Foucault não foram suficientes para que ele pudesse superar uma compreensão unilateral deste fenômeno objetivo.

Tal assertiva também não autoriza a restringir o rebatimento da produção foucaultiana sobre a cultura pós-moderna a uma descendência teórica direta. Encontramos em alguns pensadores pós-modernos uma absorção apenas parcial da obra do filósofo francês ou, ainda, a exegese de alguns de seus mais polêmicos conceitos ou afirmações, por vezes circunscritos a uma determinada fase da sua evolução teórica<sup>169</sup>. É bem provável também que existam outros pós-modernistas que não tenham tomado Foucault como um interlocutor relevante<sup>170</sup> ou que nem sequer o tenham lido.

Ademais cabe lembrar que Foucault foi um pensador *proto* pós-moderno, muito mais do que um pensador tipicamente pós-moderno. Se comparado aos pós-modernistas atuais, o niilista de cátedra (MERQUIOR, 1985) se revelaria como um pensador bastante racional e muito preso a documentos e provas históricas. Além disso, diferentemente do conjunto de defensores da pós-modernidade, não há em seu pensamento uma proposição clara da constituição de um novo paradigma, nem tampouco uma proclamação aberta do sujeito descentrado. Contudo, sua obra

---

<sup>169</sup> Boaventura de Souza Santos, um dos maiores pensadores pós-modernos da atualidade, incorpora a concepção de poder de Foucault com reservas muito claras. Sua crítica à pouca importância que a genealogia foucaultiana concede ao papel do Estado pode ser encontrada em Santos (1997: 246 e 247). Contudo, uma análise mais demorada da produção do referido autor, sobretudo de seu programa político, permite identificar uma influência muito grande do pensamento foucaultiano. Cf., em especial, a atenção concedida àqueles que representariam as margens do sistema, a subjetividade de fronteiras e ao uso da noção foucaultiana de heterotopia em Santos (1997 e 2001). Sobre a definição de heterotopia em Foucault e sua íntima relação com a transgressão cf. o texto *Outros Espaços*, redigido em 1967, na Tunísia, mas cuja publicação só foi autorizada pelo filósofo francês em 1984 (FOUCAULT, 2001a: 411 a 422).

<sup>170</sup> Primeiro livro que busca tratar expressa e explicitamente as implicações epistemológicas e sociais do pós-modernismo - *A Condição Pós-moderna*, de Jean-François Lyotard, publicado em 1979 - nem sequer cita o filósofo francês. Porém, não podemos deixar de levar em conta que Lyotard possa ter

preludia todos os traços antropológicos do pós-modernismo: o neo-irracionalismo, a semiologização do real, o deslocamento do sujeito moderno, centrado e autônomo, a política transgressiva.

Portanto, mesmo não tendo nunca utilizado o termo pós-moderno, Foucault foi o mais importante precursor da lógica cultural do capitalismo tardio. Aliás, quando a cristalização deste termo e de seus correlatos (pós-modernismo e pós-modernidade), emergem nas ciências humanas e sociais, em finais dos anos 70 - com o livro fundacional de Lyotard (2002) -, grande parte dos fundamentos da obra foucaultiana já havia sido erguida.

Vimos como toda uma geração de jovens filósofos franceses, na segunda metade dos anos 60, retomando temas, até então, banidos pela primeira geração estruturalista, preludia vários argumentos pós-modernos, tais como a questão de um Eu fluido e descentrado, ou, ainda, a de uma história descontínua e caótica. A determinação de Foucault como um legítimo pensador *proto* pós-moderno dentre aqueles que compõem os “*sixties*” não é arbitrária nem produto de um mero gosto pessoal. Ao contrário, ela se sustenta em, pelos menos, cinco razões essenciais.

Em primeiro lugar, Foucault ao longo de toda sua obra, sob os mais diversos ângulos e maneiras, foi um crítico corrosivo do discurso moderno e das práticas e instituições de dominação a ele associadas. E como pensador do discurso (da relação poder-saber) o filósofo em tela elaborou um projeto sistemático de demolição dos ideais e dos fundamentos teórico-críticos da era moderna que forneceu as bases para a construção da argumentação pós-moderna. É na qualidade de um antimodernista que ele se insurge ferozmente contra o legado teórico-cultural e ideopolítico mais avançado da era moderna<sup>171</sup>. Tal como o pensamento pós-moderno, a obra foucaultiana refuta os três elementos progressistas da tradição filosófica iluminista (o humanismo, o historicismo concreto e a Razão dialética), cuja expressão mais madura se encontra na racionalidade crítico-dialética.

Em segundo lugar, a obra do filósofo francês é marcada pela ambição de construir uma ontologia do ser da linguagem. *As Palavras e as Coisas* (1966), um

---

incorporado o projeto foucaultiano indiretamente por meio de Hassan (Cf. a relação entre a produção de Hassan e a de Foucault em ANDERSON, 1999: 25).

<sup>171</sup> O leitor pode consultar os principais livros escritos pelo filósofo francês para concluir – como o faz Habermas (2000: 395) – que Foucault, se percebendo como um dissidente do pensamento moderno, não intencionava “prolongar aquele contradiscurso que a modernidade levou consigo desde seus começos” ou “afinar o jogo de linguagem da teoria política moderna (com conceitos fundamentais de autonomia, moralidade e legalidade, emancipação e repressão)”.

dos livros mais herméticos de Foucault e talvez o mais complexo e fundamental de sua trajetória<sup>172</sup>, ao afirmar o homem como um produto das ciências humanas, anuncia aquilo que viria a se constituir, no pós-68, o lugar comum do pensamento pós-moderno: a semiologização do real. Os vínculos estreitos desta perspectiva com uma clara postura antiontológica, outra marca central do pensamento pós-moderno, se explicita neste mesmo livro, em especial no capítulo VIII, quando o filósofo francês desfere uma crítica ácida às elaborações teóricas que pretendem fundar uma ontologia do ser social sustentada no trabalho, na linguagem e na vida.

Além disso, já nos idos dos anos 60, muito antes dos pós-modernos, Foucault – quer seja pela via da denúncia da ciência psiquiátrica como o aprofundamento da dominação da loucura, quer seja pela via da revelação da *epistémê* moderna como aquela que criou o homem - entifica a Razão moderna e volta toda a sua artilharia contra o projeto iluminista, acusando-o por crimes que seriam mais justamente creditados ao capitalismo (WOOD & FOSTER, 1999: 18).

Em terceiro lugar, sua obra é portadora de uma clara proposição política. Mais do que qualquer pensador de sua época, Foucault explicitou a pretensão política de seu projeto teórico. Tal suposição está estreitamente articulada ao privilégio que sua produção concede ao campo da transgressão. Contudo, a sua obra foi além de um mero interesse teórico especulativo por este campo. Foucault chegou a apontar os sujeitos concretos, os porta-vozes do seu projeto teórico-prático, dentre eles os loucos, os delinqüentes, os homossexuais, e toda sorte de personagens que historicamente compuseram as margens, os desvios, as anormalidades que os saberes-poder modernos buscaram silenciar ou normatizar.

A idéia que queremos apontar aqui é que, ao centrar sua preocupação teórica e interventiva naquilo que pode ser identificado como a transgressividade, Foucault está indicando a alternativa política que será a base para as proposições pós-modernas de contestação: uma ênfase nas margens do sistema, sustentada na crença da inviabilidade da ultrapassagem da ordem social burguesa (EAGLETON, 1998) e no pretenso esmorecimento de qualquer potencial de transformação social advindo da classe trabalhadora (LASH, 1997).

---

<sup>172</sup> Vimos na seção 3.2.1 que *As Palavras e as Coisas* (1966) funda os alicerces de toda empreitada teórica e política foucaultiana: despertar a humanidade de seu sonho antropológico. É este livro o que melhor revela Foucault, seu estilo de pensar e de ser.

Em quarto lugar, Foucault foi o pensador mais racional de sua geração. Como Deleuze, Derrida, Barthes, Lacan, combateu duramente a *Ratio* Moderna. Entretanto, diferentemente destes, não empreendeu uma defesa aberta e clara da *irratio*. Seu irracionalismo, aparentemente paradoxal, é mais complexo e refinado. Veremos que o irracionalismo foucaultiano não é causa, mas, antes, consequência de um jogo de espelhos que o niilista de cátedra lança sobre a Razão. Isto é, o irracionalismo da sua obra não se apresenta como um pressuposto, mas como o resultado de uma dobra da racionalidade intelectual sobre si mesma.

Assim, Foucault eleva o irracionalismo a um patamar superior em face das suas expressões anteriores. É por meio desta via que o pensador francês formula uma perspectiva irracionalista condizente com o período tardio do capitalismo nos anos 60. Frente à expressão mais desenvolvida da dialética, em seu plano histórico e teórico, na década de 60 – os levantes estudantis e operários de 1968-76 e a efervescência da produção marxista, sobretudo daquela que fora marcada por uma impositação ontológica -, não era possível a reprodução pura e simples da versão moderna do irracionalismo dominante no período imperialista clássico. O irracionalismo só podia ressurgir como uma alternativa viável na condição de uma superação do irracionalismo claramente conservador – reacionário - que vicejou entre 1875 a 1914. Só podia, portanto, se expressar na qualidade de um irracionalismo tardio, isto é, **indireto** e **entre as fronteiras** de um irracionalismo descarado e uma racionalidade formal e miserável. Mais do que ninguém, Foucault soube fornecer esta alternativa<sup>173</sup>.

Ora, são, principalmente, estes dois últimos elementos - um racionalismo irracional e uma política transgressiva – que permitem qualificar o filósofo francês como o filósofo guia do pós-modernismo, ou, ainda, como o mais legítimo pensador *proto* pós-moderno. Pois, se grande parte daqueles que compuseram a primeira geração da Escola de Frankfurt – entre eles Horkheimer, Adorno, mas também Marcuse - e toda uma geração de neonietzscheanos, contemporâneos do filósofo francês – como Deleuze e Derrida – adiantaram várias premissas pós-modernas, é somente em Foucault que elas encontraram um estatuto teórico e político mais robusto.

---

<sup>173</sup> Cf. as tentativas de Foucault de fornecer, em *As Palavras e as Coisas* (1996), capítulo VII, uma alternativa tanto ao materialismo histórico-dialético, quanto ao positivismo e ao vivido e, ainda, a forma como ele propõe a recuperação de Nietzsche.

É inconteste que, nos anos 40, Adorno já havia antecipado a negativa pós-moderna às metateorias - ao afirmar que o “todo é falso” (MÉSZÁROS, 2004: 165). Também, junto a Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, havia desferido um duro golpe na Razão<sup>174</sup> – chegando a converter o saber em simples sinônimo do poder e da dominação burguesa e o progresso em mero sinônimo da regressão e da barbárie (HOKHEIMER & ADORNO, 1985: 20, 46). Todavia, a antiontologia e o irracionalismo de Adorno não o levaram a formulação de uma alternativa política viável para uma esquerda descontente com o comunismo, a não ser o puro fatalismo de “jogar garrafas ao mar” (MÉSZÁROS, 2004: 168 e 169). A mesma insuficiência pode ser localizada em Deleuze e Derrida. Nestes ou a crítica à Razão se apresenta explicitamente irracionalista, ou a negação do existente, presa demais aos instintos e a revolta subjetiva, se mostra inepta para uma intervenção militante.

Por fim, o estilo teórico de Foucault permite qualificá-lo como o intelectual que melhor responde ao horizonte cultural pós-moderno. Sua crítica corrosiva à modernidade, sua abertura aos mais diversos campos do saber, seu processo constante de mutação teórica e de campos de problematização parecem condenar ao fracasso qualquer tentativa de traduzi-lo como um pensador coerente e sistemático. Assim, Foucault surge como a personificação mais genuína do sujeito esquizóide cultuado pelo pós-modernismo: um pensador plural que - ao revelar-se em mil pedaços, em constante deslocamento e afastamento de si mesmo - não necessita defender abertamente a implosão da noção moderna de um sujeito soberano e coerente, posto que parece encarnar, em sua própria existência esquizofrênica, o sujeito dilacerado que os pós-modernos tanto celebram<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> Netto (1994: 29) demonstra por quais vias este golpe se processou: laborando na direção de uma hipertrofia da inteligência, a crítica cultural da Escola de Frankfurt acabou desqualificando a Razão. O leitor pode cf. também o artigo de Jay (1996), no qual o autor - embora refute que o legado da Escola de Frankfurt, *tout court*, possa ser pensado como um prolegômeno do pós-modernismo – admite que, em alguns aspectos, a trajetória teórica geral de alguns membros da primeira geração da Escola preparou o caminho para a virada pós-moderna.

<sup>175</sup> Em geral, muitos discípulos de Foucault argumentam que as alterações da sua obra devem ser tomadas como rupturas absolutas ou abandonos definitivos. De acordo com esta perspectiva, o filósofo francês seria, então, a materialização de um sujeito esquizóide, que, renascendo a cada dia como um indivíduo diferente, não manteria qualquer vinculação, no decurso de sua vida teórica ou prática, entre o tempo passado, presente e futuro. Esta interpretação esquizóide, marcada por um presentismo claramente pós-moderno, da produção foucaultiana parece ter sido autorizada pelo próprio filósofo, como atesta a assertiva de Machado (2001: 136): “O intelectual destruidor de evidências e em constante deslocamento que Foucault desejara ser, **de tão ligado ao presente, parece não lembrar exatamente o que pensava ontem nem saber com certeza o que pensará amanhã** (grifos nossos) [...] nunca é demais lembrar que ele já nos havia prevenido contra a tentação da totalidade ou da identidade no estudo de seus escritos, quando afirmou: ‘Não me perguntem quem eu sou e não me digam para continuar o mesmo...’”.

A influência da filosofia foucaultiana sobre a cultura que se tornará dominante, em fins do século XX e começo do XXI, diz respeito não só ao conteúdo que sua obra veicula, mas também ao seu estilo filosófico. Ambos, conteúdo e estilo filosóficos, comportam uma concepção de mundo – pautada num exacerbado niilismo, numa espécie de jogo de espelhos, num sujeito estilhaçado e no gosto pelas margens – que, somente por volta dos anos 90, pensadores pós-modernos pleitearão como a base para a ultrapassem paradigmática, epistemológica e societal, da modernidade. É a compreensão desta marca dúplice que permite demonstrar o quanto este filósofo se constituiu como um dos principais guias do neo-irracionalismo tardio que emergiu, no coração e na mente, até mesmo, daqueles que não tiveram um contato direto com a sua obra.

Todos esses elementos permitem situar Foucault como o mais autêntico e importante pensador neo-irracionalista de seu tempo, como um precursor de uma espécie de irracionalismo de esquerda que se tornará predominante na virada do século XX para o XXI. Além do mais, possibilitam também aproximar a sua obra, tanto por seu conteúdo quanto pelo papel que desempenha na trajetória da filosofia irracionalista, daquela produzida pelo fundador do irracionalismo moderno: Nietzsche (LUKÁCS,1968). E não foi por acaso que este se constituiu como o principal guru das mais diversas fases do pensamento foucaultiano<sup>176</sup>.

De acordo com Machado (2001), é a influência da filosofia de Nietzsche – pela via da literatura de Bataille, Klossowski, Blanchot, etc., - que permite explicar os deslocamentos metodológicos da arqueologia foucaultiana em relação à outra influência teórica que a marcou: a epistemologia francesa de Bachelard e Canguilhem<sup>177</sup>. E mais, é a valorização da linguagem literária, profundamente inspirada numa crítica nietzscheana da modernidade, que possibilita revelar com

---

<sup>176</sup> Nietzsche é uma presença constante na obra de Foucault. Encontramo-la tanto nas produções identificadas com a arqueologia, quanto nas referentes à genealogia do poder e também nas que dizem respeito à formas de subjetivação e a ética.

<sup>177</sup> De acordo com Machado, essa literatura nietzscheana, marcada por um estilo de pensamento **não dialético e não fenomenológico**, permite a Foucault provocar dois deslocamentos em face da epistemologia francesa. O primeiro diz respeito ao privilégio que a arqueologia foucaultiana concede à constituição dos saberes do homem na modernidade, enquanto os epistemólogos franceses se interessaram mais pela vida e pela natureza, debruçando-se sobre a matemática, a física, a química, a biologia, a anatomia. O segundo deslocamento corresponde à diferença que a questão da verdade e da ciência teve para Foucault e os epistemólogos franceses: se, para estes, a questão da verdade da ciência ainda era válida, para a arqueologia foucaultiana ela perdia todo o sentido. Seu objetivo era descartar o mérito da racionalidade científica, realizando uma história filosófica na qual “desaparecem os traços de uma história do progresso da razão, do conhecimento ou da verdade” (MACHADO, 2001:09).

maior clareza o lado afirmativo, propositivo, das idéias filosóficas do Foucault arqueólogo.

A hipótese de Machado, que muito nos interessa, é a de que a reflexão de Foucault sobre a literatura deve ser entendida como o esforço empreendido pelo pensador francês para escapar de uma filosofia do sujeito ou da consciência – uma filosofia humanista -, dominante na França até os anos 60. Dessa forma, sustenta Machado, a literatura fora utilizada pela arqueologia foucaultiana como alternativa, contraponto ou **transgressão** “ao homem considerado como *a priori* histórico dos saberes da modernidade” (MACHADO, 2001: 11).

As considerações de Lash (1997) acerca da importância de uma estética pós-moderna na produção dos principais pensadores neonietzscheanos franceses<sup>178</sup>, dentre os quais Foucault, reforçam a tese de Machado. Para Lash, é na produção foucaultiana dos anos 60 que encontramos uma concepção de linguagem não-discursiva como forma de contra restar o discurso das ciências humanas.

O autor em tela demonstra como o “discursivo” e a “linguagem não-discursiva” são elementos de um tipo de “modelo espacial” concebido em função do “Mesmo” e do “Outro”, com o qual Foucault trabalha, em níveis diferentes de profundidade, em *História da Loucura* (1961), *As Palavras e as Coisas* (1996) e em seus artigos sobre a literatura. Neste “modelo espacial”, o “Mesmo” corresponde ao espaço ou ao mundo do discurso e da luz. Em contraposição, o espaço ou o mundo do “Outro” diz respeito ao domínio da obscuridade, habitado por aquelas figuras excluídas pelo discurso do “Mesmo”: a loucura, a sexualidade, o desejo e a morte.

Segundo Lash (1997), a constituição dos signos e a edificação dos referentes do mundo do “Mesmo” corresponderiam ao período que o “nihilista de cátedra” denomina de clássico, quando emerge um saber ancorado na representação - a *epistémê* clássica (FOUCAULT, 2000b). Sob o predomínio de um discurso que pretende a ordenação científica e racional dos seres, o mundo do “Mesmo” ganha eloquência às custas do silêncio e da sombra das figuras que compõem o mundo do “Outro” – a representação do visível em detrimento do invisível, do racional em oposição ao mágico, do externo em contraposição ao interno. O domínio do “Outro” pelo “Mesmo” se acentua, no período moderno, graças à aparição de um saber

---

<sup>178</sup> Cf. as análises de Lash (1997) acerca da existência de uma estética pós-moderna em Foucault, Lyotard e Deleuze.

empírico-transcendental - as ciências humanas - que busca trazer à luz, à racionalidade, o que havia sido deixado na sombra.

Contudo, o nascimento da literatura, no período moderno, erigiu um novo e terceiro espaço ou mundo, vertical ao espaço/mundo do “Mesmo” e do “Outro”: o da linguagem não-discursiva - identificada com a produção literária moderna de Mallarmé, Bataille, Blanchot e Klossowski. Neste terceiro mundo, dobrando-se sobre si mesma, a linguagem pode falar acerca do “Outro” de uma maneira qualitativamente diferente do discurso do “Mesmo”. Neste espaço, o saber místico e esotérico, dominado pela *epistémê* clássica e moderna, se liberta. A linguagem bruta, selvagem e enigmática pode se expressar sem risco de ser silenciada ou dominada pela representação ou pela verdade do saber. É esta linguagem transgressiva que - ao levar o discurso ao seu limite, ao tornar impertinente as diferenças entre essência e aparência, entre significado e significante - tem o poder de conduzir o saber na direção ao reino do “Outro”, a privilegiada pelo nosso autor *proto pós-moderno*<sup>179</sup>.

Embora a discussão de Machado e de Lash se circunscrevam à fase arqueológica da produção foucaultiana, os elementos que põem em jogo podem muito bem ser estendidos ao conjunto de toda elaboração foucaultiana, o que permite evidenciar, a despeito de todas as mutações operadas ao longo de sua obra, aquilo que se constituiu como projeto teórico-político sistemático deste autor. E aqui pode ser de grande valia analisar o conteúdo do pensamento foucaultiano à luz da crítica lukacsiana ao irracionalismo moderno, em especial aquela endereçada a Nietzsche.

Não há, na obra foucaultiana, tal como em Nietzsche, qualquer simpatia pela era moderna. Contrapondo-se explicitamente à noção de progresso histórico, todos os seus principais livros, sem exceção, têm por meta denunciar o lado obscuro, violento e normativo da modernidade. Numa espécie de atenção pelo avesso das promessas da modernidade, Foucault antecipa o que, na entrada do século XXI, se tornará a tônica da argumentação pós-moderna: a condenação da Razão como responsável por todas as agruras que a sociedade moderna experimentou - a destruição ambiental, a opressão e a heteronomia.

---

<sup>179</sup> De acordo com Machado, é como “contradiscurso” que a literatura é valorizada por Foucault: “a literatura é o que contesta o estatuto da linguagem tal como ela existia na época clássica reduzida a

Assim, *História da Loucura*, publicado em 1961, não visa contar a história do progresso científico e/ou terapêutico do campo *psi*, mas apresentar o nascimento da psiquiatria como um processo de dominação que, por meio da humanização do tratamento dispensado a loucura, acentua e refina a sujeição dos loucos<sup>180</sup>. *O Nascimento da Clínica*, datado de 1963, busca demonstrar que a passagem da medicina clássica para a moderna não fora um produto do avanço de um conhecimento mais verdadeiro sobre a doença, mas resultado de uma mutação do discurso, vinculada à trajetória de uma consciência médica encarregada do controle e da coerção<sup>181</sup>. Em *As Palavras e as Coisas*, publicado em 1966, as ciências humanas são apresentadas como ciências “confusas e fracas” (RABINOW & DREYFUS, 1995: 20)<sup>182</sup>.

Também as produções afinadas com a sua segunda fase - quando Foucault, numa perspectiva genealógica, começa a privilegiar o problema do poder - demonstram a mesma aversão à noção de progresso histórico. *Vigiar e Punir*, livro datado de 1975 e que não pode ser considerado como uma “litania do progresso”, segundo Rabinow & Dreyfus (1995: 158), apresenta o nascimento da prisão e da justiça penal como a constituição de uma técnica disciplinar que, deslocando a ação punitiva do corpo para o coração, o intelecto e a vontade<sup>183</sup>, aperfeiçoa e alarga a dominação. O primeiro volume de *História da Sexualidade*, publicado em 1977 - contrapondo-se à tese de que a sociedade burguesa reprime a sexualidade -

---

discurso, a sua função representativa [...] mas a literatura é também o que contesta o estatuto da linguagem tal como ela existia na modernidade com sua função significante” (MACHADO, 2001: 108).

<sup>180</sup> Em *História da Loucura* (1961), a libertação dos loucos das correntes por Pinel não soa como qualquer sinal de avanço humanitário da assistência dispensada, até então, ao desvario.

<sup>181</sup> Segundo Rabinow & Dreyfus, declarados admiradores de Foucault, a principal estratégia de *O Nascimento da Clínica* (1963) é demolir a pretensa suposição moderna de que a ciência médica é uma ciência objetiva, capaz de dizer a verdade sobre a doença: “uma vez que vemos que a organização do saber médico na Época Clássica tinha uma estrutura formal compreensível, podemos ver que as afirmações da medicina moderna consideradas verdadeiras podem ser igualmente dirigidas por estruturas arbitrárias semelhantes.” (RABINOW & DREYFUS, 1995: 14).

<sup>182</sup> Nenhum dado objetivo, nenhum progresso racional, nenhuma aprofundamento do conhecimento propiciou a alteração da *epistémê* clássica para a moderna, da qual as ciências sociais fazem parte: “O que explica a dificuldade das ‘ciências humanas’, sua precariedade, sua incerteza como ciências, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido sobre os outros domínios do saber, seu caráter sempre secundário e derivado, como também sua pretensão ao universal, não é como freqüentemente se diz, a extrema densidade de seu objeto; não é o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência desse homem de que elas falam, mas, antes, a complexidade da configuração epistemológica em que se acham colocadas” (FOUCAULT, 2002b: 481).

<sup>183</sup> Foucault descreve o objetivo de seu livro da seguinte forma: “uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apóia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade.” (FOUCAULT, 1987b: 26).

sustenta que o século XIX incitou o sexo a se manifestar e a se confessar<sup>184</sup>, e que isto não correspondeu à afirmação da liberdade sexual; a abertura a uma variedade de sexualidades periféricas significou, ao contrário, a ampliação das instituições disciplinares, ou seja, um controle muito mais meticuloso do indivíduo e da população.

Os volumes subseqüentes de *História da Sexualidade*, ambos publicados no ano de 1984, voltados para a questão do sujeito e da ética, embora pareçam sugerir, no último Foucault, a restituição positiva dos fundamentos da sociabilidade moderna e, conseqüentemente, do progresso histórico, corresponderam, na verdade, a um sensível deslocamento do seu pensamento<sup>185</sup> sem uma quebra correspondente da coerência de seu projeto teórico<sup>186</sup>. Ambos os livros, abordando as técnicas e práticas de si dos gregos até o século II de nossa era, ressaltam um processo de

---

<sup>184</sup> A estratégia principal do primeiro volume de *História da Sexualidade* (1977) consiste em inverter os termos do debate sexual, predominante nos anos 70 e 80. Ao considerar retrógradas aquelas produções que, num confronto com uma suposta repressão burguesa diante da sexualidade, buscavam afirmar a relevância do sexo e do desejo, Foucault busca se opor ao movimento em prol da liberação sexual: “Mas os outros erraram quanto à natureza do processo; acreditaram que Freud restituía enfim, ao sexo, por uma reversão súbita, a parte que lhe era devida e que lhe fora contestada por tanto tempo; não viram que o gênio bom de Freud o colocara em um dos pontos decisivos, marcados desde o século XVIII, pelas estratégias de saber e de poder; e que com isso, ele lançava com admirável eficácia, digna dos maiores espirituais e diretores da época clássica, a junção secular de conhecer o sexo e colocá-lo em discurso. Evoca-se com freqüência os inúmeros procedimentos pelos quais o cristianismo antigo nos teria feito detestar o corpo; mas, pensemos um pouco em todos esses ardis pelos quais, há vários séculos, fizeram-nos amar o sexo, tornaram desejável para nós conhecê-lo e precioso tudo o que se diz a seu respeito; pelos quais, também, incitaram-nos a desenvolver todas as nossas habilidades para surpreendê-lo e nos vincularam ao dever de extrair dele a verdade” (FOUCAULT, 2003a: 149). Eribon (1990: 255 e 256) sugere que foram as repercussões negativas deste ataque ao movimento pela liberação sexual que levaram Foucault a uma crise pessoal. A magnitude desta crise pode ser medida pelos sete anos que o filósofo levou para publicar os outros dois volumes de sua história da sexualidade.

<sup>185</sup> Logo após ter explorado a relação entre a confissão, a verdade e o poder - base de sustentação para vinculação entre o discurso científico e as tecnologias do eu que aparece no primeiro volume de sua história da sexualidade como aquilo que permitiu transformar o indivíduo num objeto de conhecimento, capaz de falar a verdade sobre si mesmo e se auto-transformar -, Foucault pretendia prosseguir aprofundando a temática da confissão, apresentando sua evolução histórica, desde sua constituição no cristianismo até seu aprofundamento no campo da pedagogia, das instituições de internamento e da medicina. Entretanto, operando um giro em sua intenção inicial, volta-se para a análise das técnicas e do “cuidado de si”, próprios da Antigüidade greco-romana.

<sup>186</sup> Ferry & Renaut (1988) demonstram como o retorno do sujeito, em *História da Sexualidade*, na segunda metade dos anos 70, não correspondeu a uma reviravolta profunda do projeto foucaultiano. Voltando-se para o tema da subjetividade, da ética, da liberdade e do domínio de si, ao contrário do que poderia parecer, Foucault não rompeu com o anti-humanismo e o antiluminismo professados abertamente em suas primeiras obras. Como alternativa ao tipo de individualidade que nos foi imposta pela modernidade, o pensamento foucaultiano resgata o “cuidado de si” experimentado pela Grécia clássica, um estilo de existência assentado numa ética que, despreocupada em modelar uma conduta condizente com normas universais, prescrevia o cultivo da individualidade. O uso de uma ética que ainda não foi “coisificada pela teoria do sujeito” (FERRY e RENAUT, 1988:147), permitiu que Foucault, mantendo uma coerência com suas argumentações anteriores, reatvasse a subjetividade.

constituição do sujeito radicalmente distinto das técnicas modernas de sujeição. Tal processo corresponde a uma moral e a uma ética que, mesmo sendo austeras com relação ao sexo, não têm qualquer preocupação com o desvio ou com a prescrição normativa universal. Um tipo de ética de escolha pessoal, reservada apenas a uma elite que não objetivava curar ou transformar o sujeito, mas propiciar uma vida mais intensa e bela.

Aqui fica patente que a ética tematizada pelo último Foucault não passa, como em Nietzsche, de uma ética de um homem desistoricizado e dessocializado: uma ética que, voltada inteiramente para o interior, se desenvolve no meio puramente individual (LUKÁCS, 1968). Além disso, há, na última fase da produção foucaultiana, uma afinidade mais evidente ainda com a filosofia nietzscheana: a relação da ética com uma atitude estética diante da vida.

Em contraposição à modernidade, Foucault, bem como Nietzsche, recorre à estética. Tal questão tem, para o conjunto da obra foucaultiana, uma importância capital. Ele a toma, como destaca Lash, como base para uma intervenção política crítica e combativa ao discurso moderno. A natureza política desta estética contradiscursiva se explicita não apenas na ênfase que as produções arqueológicas concedem a literatura. Ela exerce um papel fundamental também naqueles livros subseqüentes à fase arqueológica, quando o interesse foucaultiano pela linguagem literária esmorece (MACHADO, 2000: 121).

Em *História da Loucura* (1961)<sup>187</sup>, escritores trágicos, como Artaud e Blanchot, são usados para enaltecer o parentesco da literatura com a experiência original da loucura, silenciada pela medicalização e psicologização do louco. Se a razão se constitui pela exclusão da loucura como alteridade, a literatura, como experiência limite da linguagem, como experiência transgressiva, se abre em direção ao desvario.

*As Palavras e as Coisas* (1966) ressalta os nexos existentes entre o caráter transgressivo da linguagem literária e a *epistémê* do século XVI. Esta última seria portadora de um saber que, ao mesmo tempo ambivalente e movediço, pletórico e monótono, não ambicionava ser o reflexo das coisas ou enunciar a verdade do

---

<sup>187</sup> De acordo com Machado (2000: 25), *História da Loucura* (1961) tem uma estrutura muito semelhante àquela de *O Nascimento da Tragédia*, livro de Nietzsche que visa, por um lado, denunciar a modernidade como uma civilização socrática racional, marcada por um espírito científico ilimitado e uma vontade absoluta da verdade e, por outro, saudar expressões filosóficas e artísticas que, como

mundo, mas, ser, antes, um mistério, um enigma. Foucault não só descreve a *epistémê* do Renascimento, mas inebria-se com ela. Sorve-a como modelo que pode realizar uma dupla tarefa: desconstruir a *epistémê* moderna e indicar seu futuro possível, sua transposição por um saber ancorado na morte do homem. Tal *epistémê* e a literatura moderna de autores nietzscheanos serão o ponto arquimediano para avaliar e desfazer as ilusões que a modernidade produziu e buscou encobrir como verdade.

É nesta perspectiva de valorização do místico e do divino<sup>188</sup> em contraposição ao racional e ao objetivo que Foucault saúda a grandeza de uma forma de conhecimento que permitiu a livre expressão daquilo que denominou como o ser da linguagem - “ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo”, cintilante numa dispersão infinita (FOUCAULT, 2002b: 59) – silenciado e dominado pelo discurso da idade clássica e o saber racional moderno. Somente a literatura moderna do século XIX que se põe numa perspectiva contra-discursiva tem o poder de repor este ser. Elidindo a tarefa de comunicar um sentido e buscando ser apenas espelho de si mesma<sup>189</sup>, a literatura contesta o estatuto da linguagem tal como existiu na época clássica e na era moderna. É, portanto, como resistência ou como alternativa ao pensamento antropológico moderno que a literatura é valorizada pela arqueologia foucaultiana.

Nos anos 70, a literatura deixa de ser pensada como um saber localizado nas margens do discurso, momento em que Foucault se sente “cada vez menos tocado” pela escrita literária e “se interessa cada vez mais pelos discursos anônimos, como o dos loucos, dos presos, dos operários” (MACHADO, 2000: 125). No entanto, a tentativa da genealogia foucaultiana de identificar a transgressão, não mais em personagens literários, mas em sujeitos concretos da vida real não significou um abandono completo da estética, mas a sua supervalorização. Tanto é assim que a

---

Schopenhauer e Wagner, retomam a tragédia grega em oposição ao socratismo estético e a metafísica.

<sup>188</sup> A ênfase do místico e do divino se explicita quando Foucault situa a qualidade do saber do século XVI na mistura instável entre saber racional, noções de magia e de erudição. Esta última sem qualquer parentesco com a erudição acadêmica ou científica, corresponde, ao contrário, à herança cultural recolhida de textos antigos, cuja interpretação se dá sob a luz de uma sabedoria divina. Cf. Foucault (2002b: 44 a 47). Tal erudição foi o que o filósofo francês buscou desenvolver em sua historiografia, pois, como atesta Merquior (1987) ele usou e abusou, em sua história da loucura, do sistema carcerário e da sexualidade, de fontes bibliográficas esotéricas.

<sup>189</sup> Linguagem literária que é enaltecida porque, elidindo sujeito e objeto, se situa no “espaço vazio do homem desaparecido” e, assim, é “linguagem pura, que só fala de si mesma, que não expressa nenhuma realidade preexistente” (MACHADO, 2000: 113).

ética à qual Foucault dedica seus últimos anos de vida, mantém uma relação explícita com a questão estética. Nos dois últimos volumes de *História da Sexualidade* (1984) a ética que o inspira, a dos estóicos, se traduz, no seu modo de ver, na busca da **arte do governo de si**<sup>190</sup>.

Considerando todos esses elementos, podemos estabelecer uma clara analogia entre o significado da obra de Foucault e a de Nietzsche. Sob a luz da filosofia nietzscheana, o projeto foucaultiano pode ser lido como uma investigação que, a despeito de todos os seus deslocamentos temáticos, conceituais e metodológicos, buscou fazer o homem moderno despertar de seu sonho (não seria pesadelo?) antropológico. A finalidade central de sua obra foi sempre: o estilhaçamento do homem e do humanismo. Tal objetivo tem uma inspiração evidente na idéia nietzscheana da morte de Deus. Como Nietzsche, Foucault interpreta o humanismo como uma espécie de divinização do homem, quando na era moderna - na constituição dos saberes antropológicos - valores humanos, demasiadamente humanos, tomaram o lugar de Deus<sup>191</sup>.

É na força da presença desta idéia de um mundo desdivinizado e de um homem divinizado que podemos elucidar a estreita relação entre a filosofia e a religião que há na concepção de mundo de Foucault. A religiosidade foucaultiana se expressa, tal como em praticamente todas as tendências irracionistas modernas, enquanto uma religiosidade atéia (LUKÁCS, 1968).

Mas como Foucault não é um irracionista explícito, sua concepção religiosa do mundo não se anuncia diretamente como busca da construção de uma nova religiosidade e, sim, como uma clara contraposição a uma concepção antropocêntrica do mundo, portanto, como uma explícita radicalização da proposta nietzscheana de destruição do homem demasiado humano. Num pensador como

---

<sup>190</sup> Pierre Macherey também sugere que há uma certa continuidade entre o interesse literário presente no pensamento foucaultiano dos anos 60 e a preocupação ética do último Foucault. Na *Introdução* ao livro *Raymond Roussel*, escrito pelo filósofo francês em 1963, Macherey assevera que podemos vislumbrar na figura de Roussel que Foucault privilegiou – a de um escritor cuja obra foi uma completa disciplina de si, onde cegueira e lucidez parecem conjugar-se na obstinação, no excesso, e na desmedida – o que o projeto foucaultiano mais tarde chamará de estetização da existência (Cf. FOUCAULT, 1999: XIX e XX). Acerca da relação da ética com a estética em Foucault, além dos dois últimos volumes de *História da Sexualidade* (1984), cf. Ortega (1999) e Dreyfus & Rabinow (1995).

<sup>191</sup> A divinização moderna do homem, cujo marco é situado em Kant, é apresentada em *As Palavras e as Coisas* (1966) como a produção de um duplo problemático, uma confusão entre o empírico e o transcendental, que selará a sorte das ciências sociais, constituindo-as como um saber essencialmente frágil e instável. É no reconhecimento de sua finitude como algo positivo que o homem busca fundar sua infinitude.

Foucault, que não admite o irracionalismo explicitamente, isto é, que não incorpora a intuição como um método intelectual, mas ao contrário busca propor um racionalismo supramoderno, uma concepção mística irracionalista do mundo só pode se apresentar por meios indiretos, como a valorização do trágico ou de uma ética colados a uma postura esteta de valorização da arte <sup>192</sup>.

Tanto em Nietzsche como em Foucault a morte do universo teológico e cosmológico são apreendidas como sintomas de uma decadência e alimentam a crítica à ciência, à democracia e à modernidade. Mas há muito mais coisas em comum entre os dois: ambos, numa espécie muito singular de neotradicionalismo, afirmaram o trágico como contraponto da moral<sup>193</sup>; ambos foram profetas de uma perspectiva fatalista, de uma doutrina do eterno retorno que exclui qualquer possibilidade de transformação social radical; ambos levaram o niilismo ao extremo ao sustentar que não existia a idéia de verdade e da “coisa em si”; ambos praticaram uma autocontradição permanente e mantiveram uma ferrenha aversão a qualquer noção de sistema.

Contudo, o mais fundamental, de todas estas semelhanças tão evidentes, descritas acima, é avaliar em que medida o pensamento foucaultiano se aproxima do mandato social cumprido pela filosofia nietzscheana. Para Lukács (1968), a coesão sistemática na produção filosófica de Nietzsche, o que serve de centro de unidade em seu pensamento, é a repulsa do socialismo. Polemizando constantemente contra o marxismo, Nietzsche se tornou modelo e guia da **reação filosófica irracionalista burguesa** no período do imperialismo clássico.

Tomando a história da filosofia não como simples história das idéias filosóficas e das personalidades que a compõem, mas como expressão da trajetória real do desenvolvimento social, das lutas de classes, Lukács (1968: 3) vai mais adiante em suas considerações. Sua assertiva é muito clara: toda etapa importante “do irracionalismo nasce como respostas reacionárias aos problemas colocados pela

---

<sup>192</sup> Sobre a condição de Nietzsche como um pensador esteta, cf. o artigo de Comte-Spoinville editado em Boyer (1993).

<sup>193</sup> De acordo com Ferry e Renaut (1999: 148), a antimodernidade de Nietzsche não busca a restituição do tradicional, mas um análogo moderno ao universo tradicional. Ele sabe que o progresso instaurado pela modernidade impede o regresso ao passado. O tradicionalismo nietzscheano é mais trágico do que reacionário, ou seja, ele é considerado mais como um valor irremediavelmente perdido do que algo que possa voltar. Acreditamos que o mesmo se pode dizer de Foucault.

luta de classes”, nasce “como oposição a uma fase de desenvolvimento da dialética” (Idem, *ibid.*, p. 8 e 132)<sup>194</sup>.

Um exame atento da produção de Foucault, inclusive de sua trajetória política nos anos 70 e 80<sup>195</sup>, permite afirmar com certa segurança que, a despeito de sua passagem curta pelo PCF e de sua tentativa em fundir Marx e Nietzsche, todas as suas energias endereçaram-se para uma crítica recorrente ao socialismo e ao materialismo crítico-dialético. Portanto, tal como o irracionalismo alemão do período imperialista clássico, o neo-irracionalismo foucaultiano travou uma luta permanente contra o projeto societário socialista revolucionário.

Como uma filosofia de reação, a obra foucaultiana buscou se constituir como uma alternativa à fase mais desenvolvida da dialética em sua época: a concepção da teoria social marxiana como uma ontologia do ser social que se expressa na produção madura de Lukács – aquela que, elaborada a partir de meados dos anos 30 e marcada por uma clara impostação ontológica, trava um combate não somente contra “o dogmatismo do *marxismo oficial* da era stalinista mas também contra as tendências irracionistas operantes na filosofia ocidental” (NETTO, 2004a: 147)<sup>196</sup>.

Uma breve comparação entre a produção do filósofo francês e a produção da fase madura de Lukács confirma nossa assertiva. Foucault concentrou sua atenção na filosofia, se preocupando recorrentemente com os problemas da cultura, da arte e mais tarde com a ética – temas presentes também no conjunto da obra lukacsiana. Entretanto, enquanto o primeiro abordou todos estes temas numa perspectiva essencialmente epistemológica e antimoderna, o segundo, desde a década de 30, os tomou numa clara direção ontológica que resgata o projeto humanista revolucionário de Marx, raramente incorporado por aqueles que se proclamaram herdeiros de seu legado. Foi nesta direção que Lukács (1979) pôde restituir a importância capital da filosofia para uma compreensão mais apropriada da ontologia do ser social presente em Marx<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> A tese de Lukács é que depois de 1848 o irracionalismo se tornou reação à dialética crítico-materialista. Assim, cada fase de sua manifestação corresponde a uma fase elevada da dialética que o irracionalismo visa combater.

<sup>195</sup> Sobre as posições políticas do filósofo francês, seu envolvimento com as lutas sociais após 1968 ver em especial a biografia de Eribon (1990), as análises de Dosse (1993 e 1994), Ferry & Renaut (1988) e Merquior (1985).

<sup>196</sup> Sobre análise do ser social que Lukács maduro desenvolveu a luz da obra marxiana cf. Barroco (1996).

<sup>197</sup> É possível dizer, ainda, que o núcleo da colisão entre o pensamento foucaultiano e a obra madura de Lukács é bastante similar àquele indicado por Netto (2004a:154 a 156) acerca da oposição entre o pensamento lukacsiano do pós-30 e a cultura pós-moderna. Todavia, é importante esclarecer que a

Porém, é preciso destacar aqui o giro que a obra foucaultiana operou em face do legado nietzscheano. Se Nietzsche fora um pensador irracionalista abertamente reacionário, defensor da dominação de classe e das desigualdades sociais que - por meio da liberação de instintos bestiais e animais - ofereceu uma ética imoral e belicosa à renovação da dominação burguesa no período clássico do imperialismo<sup>198</sup>, Foucault inscreveu o irracionalismo e a luta nietzscheana contra toda moral no campo dos anseios históricos da esquerda, portanto, em meio aos gritos de protestos contra a dominação e a opressão.

Partindo da premissa de que a filosofia não está acima da vida real, que o mundo das idéias não se constitui à parte daquele feito por homens de carne e osso, é importante destacar que a mudança que Foucault empreende na produção nietzscheana corresponde a uma mutação operada também nas lutas de classes de sua época. Aliás, a posição original que a obra foucaultiana ocupa na trajetória do irracionalismo que irrompe na segunda metade do século XX não resulta apenas do seu inegável talento pessoal, mas, sobretudo, da situação histórica existente na época em que atuou.

---

obra foucaultiana não tem por alvo central aquela produção que se convencionou chamar de *marxismo ocidental*. Ao contrário ela se mostra até simpática com relação à mesma (Cf. os elogios do nosso pensador proto pós-moderno à produção da Escola de Frankfurt em Foucault, 1995: 233 e 2000b:315). Além disso, embora *História e Consciência de Classe*, livro de Lukács editado em 1923, tenha se constituído na principal referência teórica do *marxismo ocidental* (MERQUIOR, 1987, LÖWY, 1998 e ANDERSON, 2004), é preciso ter em conta o giro intelectual operado no pensamento lukacsiano nos anos 30 e o quanto este, a partir de então, passa a distar da orientação teórica não-ontológica que caracteriza as produções dos marxistas ocidentais (NETTO, 1996 e 2004a). Superado teórica e politicamente por Lukács, na década de 30, *História e Consciência de Classe* é um livro seminal no qual é possível encontrar “germes e embriões de vários rumos posteriormente tomados pela reflexão inspirada em Marx. E, entre esses rumos, está o *marxismo ocidental*” (NETTO, 1996: 14). Dentre os diversos nexos existentes entre este livro e o *marxismo ocidental*, Netto destaca a presença de uma concepção não-ontológica da teoria marxiana. O prefácio elaborado por Lukács em 1967 para segunda publicação de *História e Consciência de Classe* confirma a hipótese de Netto (1996). Neste, por meio de um lúcido e impenitente balanço crítico de sua trajetória intelectual e política, o autor reconhece não somente o sectarismo messiânico que impregnava sua visão de mundo nos anos 20, mas também o quanto o livro de 23 voltou-se “voluntária ou involuntariamente contra os fundamentos da ontologia do marxismo” (LUKÁCS, 2003: 14). Uma avaliação distinta da de Lukács acerca deste livro pode ser encontrada em Löwy (1998), cuja análise privilegia mais os vínculos de *História e Consciência de Classe* com a teoria social de Marx do que propriamente os desvios com relação a ela, problematizados em exaustão no prefácio de 67.

<sup>198</sup> Conforme destaca o artigo de Comte-Spoiville editado em Boyer (1993), Nietzsche foi talvez o único filósofo que, após a Revolução Francesa, tomou explicitamente o partido da força contra o direito. A celebração da barbárie que sua obra pretendeu empreender está claramente expressa em proposições políticas reacionárias. O filósofo alemão foi um rotundo apologeta do racismo, da aristocracia e da repugnância pelos homens efeminados, os filhos de escravos e a população mestiça. Já Foucault denunciava o enclausuramento e/ou o silenciamento dos loucos, dos presos e dos homossexuais. Acerca das proposições políticas de Nietzsche, consultar também Lukács (1968).

Vimos que, desde o fim da Segunda Guerra até início dos anos 60, a França “gozou de uma supremacia cosmopolita no universo marxista”<sup>199</sup>. No entanto, a partir desta data ela se constituiu no palco central da Europa de uma forte irradiação da reação intelectual ao marxismo. Foi em território francês que a dominância marxista sofreu o seu pior baque. Foi aí que o estruturalismo encontrou a sua pentarquia. Foi também nesta pátria que “o estruturalismo, como uma fênix, ressurgiu, extenuado e retocado, como pós-estruturalismo” (ANDERSON, 2004). Mas o fato decisivo desta derrocada não se deveu a superioridade intelectual da cultura estruturalista/pós-estruturalista. Ela fora, em grande parte, determinada pelos sucessivos e duros golpes que a esquerda sofreu neste período.

Mesmo considerando que a revolta contra o capital e as aspirações revolucionárias entre 1968-76, não se circunscreveram à França - ao contrário, a história mostra que elas se generalizaram por quase todos os cantos do planeta, impulsionadas pelas expectativas de reformas no comunismo soviético; a luta pela descolonização no Terceiro Mundo; o abalo de importantes fortalezas do domínio imperialista, gerado por uma série de levantes revolucionários na Indochina, em Cuba, no Egito, na Argélia e na Angola e a esperança de que a Revolução Cultural de Mao garantisse uma via de superação do capital alternativa ao stalinismo -, não há como negar que foi neste país em particular, conhecido como epicentro da rebelião estudantil, que a derrota do projeto socialista revolucionário encontrou a sua expressão mais aguda.

E, Foucault, mais do que os outros neonietzscheanos franceses, soube captar e formular em sua obra alguns dos traços permanentes mais importantes da conduta que se erigiu entre a esquerda logo após esta derrota. Por um lado, sua ênfase no saber-poder permitiu, pela primeira vez, a aparição no debate teórico de demandas legítimas daqueles segmentos marginais e/ou humilhados do Welfare State que emergiram em 60 – dentre eles os loucos, os presos e os homossexuais<sup>200</sup>. Por

---

<sup>199</sup> A dominância do marxismo na França do pós-guerra pode ser medida, por um lado, pelo crescimento do Partido Comunista Francês que, na passagem da década de 50 para 60, havia se tornado a organização majoritária da classe operária em toda Europa Ocidental e, por outro, no impacto que o marxismo teve no meio de pensadores existencialistas como Merleau-Ponty, Sartre e Simone de Beauvoir (ANDERSON, 2004).

<sup>200</sup> Desde finais da Segunda Guerra, a área da saúde mental assiste a uma multiplicidade de experiências contestatórias à psiquiatria asilar, reunidas sob a denominação de Reforma Psiquiátrica. Tal Reforma teve o mérito de denunciar não só a ineficácia da psiquiatria em “curar” a loucura, mas, sobretudo, como a violência e os maus-tratos se constituíram, ao longo da história, em elementos cotidianos importantes da assistência psiquiátrica. É claro que, na história do *Welfare State*, a situação dos prisioneiros foi até mais drástica do que a dos pacientes psiquiátricos. Já quanto à

outro, seu anticomunismo e seu gosto pela transgressão se mostraram inteiramente compatíveis com a tendência à conversão das energias de contestação para as margens do sistema.

Ao converter a tarefa da filosofia crítica na recusa do que somos, ao privilegiar a investigação da insanidade e da ilegalidade como formas de resistência ao poder, ao elevar a importância das lutas imediatas e anárquicas, em detrimento, da esperança num futuro revolucionário e no fim das classes (FOUCAULT, 1995), a filosofia foucaultiana cumpriu o mandato social de oferecer, numa ambiência política sem nuances, a alternativa de uma oposição reconfortante para grande parte de uma intelectualidade que, embora descontente com o sistema vigente, passou a descrever na possibilidade da ultrapassagem do capitalismo.

Guardando muitas semelhanças com um não-conformismo individualista propagado pela ideologia anticomunista da Guerra Fria<sup>201</sup>, a alternativa transgressiva de Foucault conseguiu combinar rebeldia individual e resignação social<sup>202</sup>; o que, na passagem dos anos 80 para os 90, com o fim do *socialismo real*, despontará falaciosamente no horizonte da esquerda como o único e o mais sensato modo de pensar e agir. Neste momento, morto, o niilista de cátedra não pôde ver a grande ressonância que suas idéias tiveram não com a força, mas com a fraqueza da esquerda.

Enfim, o principal alvo do pensamento foucaultiano é o núcleo revolucionário produzido pela etapa progressista do pensamento filosófico do século XIX. Ao pretender despertar o pensamento contemporâneo do “sono antropológico” lançado

homossexualidade, é bom lembrar que ela ganha uma nova visibilidade, sobretudo, na segunda metade do século XX, quando há um processo de liberalização dos costumes em meio a uma “Revolução Cultural” que altera os padrões, até então, instituídos da relação entre os sexos e as gerações (HOBSBAWM, 1998). É neste quadro que a homossexualidade pôde saltar da condição de patologia para o campo da luta pela afirmação de direitos: a luta em prol da liberdade de opção sexual e da igualdade de condições e garantias com os casais heterossexuais.

<sup>201</sup> Os contornos mais gerais e iniciais deste não-conformismo individualista foram indicados por Lukács, no epílogo de *El Asalto a la Razón*. O filósofo húngaro assinala que, após o término da Segunda Guerra, a reação burguesa imperialista contra a concepção de mundo socialista ganha uma nova tônica. A defesa do “mundo livre” e o niilismo – que torna virtuosa a negação contra toda e qualquer concepção de mundo - se transformam no ponto de partida ideológico da luta contra o comunismo. Assim, um dos problemas decisivos da cultura neste período, que une intelectuais muito divergentes, é o direito ao não-conformismo. Porém, o não-conformismo consentido é somente aquele que se dirige contra a U.R.S.S. e contra o socialismo, aquele que enfatiza as tendências individualistas mais radicais (LUKÁCS, 1968: 618 a 648).

<sup>202</sup> Descombes (In BOYER: 1993, 116 a 117) demonstra que, ao evocar a soberania individual como linha central para uma conduta política, o nietzscheísmo francês dos anos 60 acabou reduzindo sua proposição crítica a um programa de resistência aos poderes e às autoridades estabelecidas. Cf. como o autor em tela desvela a posição fundamentalmente apolítica deste programa.

pelo século XIX, o que Foucault, na verdade, objetou foi a crítica racional e humanista que tem sua base na concepção materialista da história (COUTINHO, 1972:164). E é justamente aí que repousa o seu conservadorismo e sua afinidade com o pensamento libertário hegemônico, na atualidade, entre setores da esquerda<sup>203</sup>.

#### 4.3 – A RAZÃO NO JOGO DE ESPELHOS DE FOUCAULT OU DE COMO NO FUNDO DO JOGO FOUCAULTIANO APARECE A RACIONALIDADE MISERÁVEL DO FILÓSOFO.

O desafio que nos propomos aqui é oferecer uma explicação plausível da particularidade do irracionalismo operado por Foucault, em especial, a versão claramente racionalista de desconstrução da *Ratio* moderna que seu pensamento elabora. Como poderia Foucault ser ao mesmo tempo racional e irracionalista? A resposta possível para esta dificuldade parece ser a de pensar o sistema foucaultiano como uma variante bastante singular daquela orientação filosófica que Coutinho (1972) denominou de “miséria da Razão”. Uma versão que condensa, ao mesmo tempo, aspectos do irracionalismo moderno, orientação filosófica que Lukács (1968) designou de “destruição da Razão”, com uma forte dose de uma racionalidade miserável, de tipo estruturalista. Nossa hipótese é de que Foucault opera uma crítica à razão moderna numa espécie de jogo de espelhos aparentemente subversivo, e que os limites desse jogo foucaultiano, embora sugiram a constituição de uma nova racionalidade, uma racionalidade supra-racional, mais rica e ampla que aquelas que a era moderna possibilitou nascer, não escapam de uma análise crítica mais apurada de seus fundamentos.

Sob um claro referencial lukacsiano, Coutinho (1972) demonstra com precisão o denominador comum entre a “destruição da Razão” e a “miséria da Razão”. Visivelmente opostos do ponto de vista filosófico, irracionalismo e racionalismo formal têm uma atitude similar em face do problema da Razão. Ambas negam que a totalidade do real possa ser objeto de uma apreensão racional e operando com um

---

<sup>203</sup> “Anunciando o fim do homem e do humanismo, combatendo a história concreta, fazendo da dialética uma ‘doxologia’, Foucault revela claramente a função social de sua abstrusa ideologia: a destruição das tradições do século XIX e, com elas, do legado cultural capaz de permitir ao homem contemporâneo uma justa consciência da insensatez de sua vida no mundo manipulado de hoje.” (COUTINHO, 1972: 163).

conceito limitado da Razão - reduzindo-a a mera inteligência, a um conjunto de regras formais subjetivas - tornam irracionais todos os momentos significativos da vida social<sup>204</sup>.

Irracionalismo e racionalismo formal correspondem, portanto, a variações de um pensamento fetichizado, isto é, um pensamento que, incapaz de apreender a totalidade concreta, preso a imediatividade dos fatos, se fixa no dilaceramento histórico da vida social provocado pela alienação capitalista. Sua cisão em duas orientações filosóficas aparentemente antagônicas lembra as duas cabeças de Janus, mas a bipartição das faces não anula a unidade do corpo: tanto a perspectiva da destruição quanto a da miséria da Razão podem ser tomadas como posições teórico-ideológicas conservadoras. Como variantes de uma “filosofia da decadência”<sup>205</sup>, ambas operam um abandono mais ou menos integral das conquistas filosóficas empreendidas por um pensamento burguês revolucionário<sup>206</sup> que, indo dos renascentistas a Hegel, orientava-se no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética<sup>207</sup>.

<sup>204</sup> De acordo com Coutinho (1972), a clivagem entre o irracionalismo e o racionalismo formal estruturalista é o agnosticismo. Ambas as perspectivas, ao operar com um conceito limitado da Razão, declaram como incognoscíveis ou como falsos problemas esferas fundamentais da vida. Em face da Razão, “irracionalistas e agnósticos negam explicitamente que a totalidade do real possa ser objeto de uma apreensão racional. Quando se reconhece o valor da ‘razão’, este é sempre limitado a algumas esferas da realidade; a totalidade do mundo – o objeto da ontologia – aparece como inefável irracionalidade. Irracionalismo e ‘miséria da Razão’ se completam.” (COUTINHO, 1972: 31).

<sup>205</sup> Grosso modo, os filósofos da decadência são anti-humanistas, anti-historicistas e antidialéticos. Eles negam o momento criador da *práxis* humana, ao substituir o humanismo por um individualismo exacerbado ou pela afirmação do homem como uma “coisa”; transformam a história real em algo superficial ou irracional, ao substituir o historicismo por uma pseudo-historicidade subjetivista e abstrata ou por uma apologia da positividade; rejeitam a cognoscibilidade da essência contraditória do real, ao substituir a Razão dialética pelo irracionalismo fundado na intuição arbitrária ou por um profundo agnosticismo (COUTINHO, 1972: 17) Segundo Coutinho, a “destruição da Razão” e a “miséria da Razão” são perspectivas conservadoras porque estão presas às aparências fetichizadas do real. Como encarnações de um pensamento imediatista, de uma filosofia que abandona os núcleos progressistas da filosofia clássica, são incapazes de penetrar a essência da realidade. Sujeitadas aos limites impostos pela economia do mercado, essas perspectivas aceitam a positividade capitalista (Idem, *ibid.*, p. 26).

<sup>206</sup> Como Lukács (1968), Coutinho (1972) demonstra que, anteriormente à conquista de sua hegemonia política e econômica, a burguesia era uma classe revolucionária. Nesse período, os seus ideólogos, em face do obscurantismo feudal, conseguiram formular uma racionalidade progressista. Ao tornar-se uma classe dominante, a burguesia transforma essa racionalidade revolucionária numa racionalidade limitada e conservadora. O positivismo foi a expressão direta dessa virada filosófica.

<sup>207</sup> Foi Hegel que, embora numa perspectiva idealista, teve o mérito de sintetizar os aspectos revolucionários dessa tradição filosófica, desenvolvendo uma teoria humanista, que afirma o homem como um produto de sua atividade histórica e coletiva, e a tese racionalista de que a autoprodução humana é um processo submetido a leis objetivas e dialéticas. A contribuição hegeliana pode ser sintetizada em três núcleos categoriais: “o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana e, finalmente, a *Razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma

Essa duplicidade de orientações aparece mais claramente, no período de suas elaborações iniciais, logo após a deflagração da Revolução Francesa, quando emergem o anticapitalismo romântico e a apologia vulgar do progresso capitalista (COUTINHO, 1972: 31 a 40): enquanto a primeira somente enxergava nas formas econômicas a causa de uma ameaça mortal para a subjetividade espiritual do homem, a segunda, negando a contraditoriedade objetiva da economia capitalista, afirmava sua tendência ao equilíbrio e ao progresso linear.

Todas as filosofias ligadas à “destruição da Razão” – do irracionalismo de Kiekegaard ao do primeiro Sartre - podem ser concebidas como manifestações do anticapitalismo romântico. Todas, ao mesmo tempo em que denunciavam a realidade social, considerada como fonte de desumanização e de dissolução da subjetividade, rejeitavam a Razão por confundi-la com as regras intelectivas formais predominantes nas *práxis* técnica e burocrática<sup>208</sup>.

Essa visão limitada da Razão, esteve presente também naquelas orientações filosóficas vinculadas à “miséria da Razão”. Todavia, sua base de argumentação corresponde à apologia vulgar do capitalismo. Afastando de suas preocupações qualquer referência à objetividade das contradições do capitalismo e transformando a filosofia em pura epistemologia, tal perspectiva filosófica não apenas limita a validade da Razão àqueles domínios do real que podem ser homogeneizados, formalizados e manipulados, também condena como irracionais e incognoscíveis todos os momentos ontológicos da realidade<sup>209</sup>. Por essa via, a Razão deixa de ser a imagem da legalidade objetiva da totalidade do real, para ser reduzida a regras

---

racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma de unidade de contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias que englobam, superando, as provenientes do ‘saber imediato’ (intuição) e do ‘entendimento’ (intelecto analítico).” (COUTINHO, 1972: 14 e 15). Em linhas gerais, para os pensadores pertencentes a essa tradição filosófica progressista, a Razão não se limitava à classificação do existente. Ao contrário, tendo o poder de apreender o mundo em seu permanente *devenir*, permitia compreender o real como uma totalidade concreta em constante mutação, como síntese de possibilidade e realidade (Idem, *ibid.*, p. 111 e 112).

<sup>208</sup> Há nos filósofos que compõem a corrente da destruição da Razão um clamor pelo combate à burocratização da vida social em nome de uma subjetividade e de valores autênticos. O problema é que a subjetividade reclamada por esta corrente filosófica como única fonte de valores autênticos é uma subjetividade inteiramente vazia, desprovida de qualquer fundamento racional objetivo, de qualquer relação ética com valores objetivos. Ao condenar o mundo cotidiano e todas as possibilidades de uma vida vivida na realidade objetiva como inautênticos, a destruição da Razão converte a subjetividade em mera negação abstrata do real, no desprezo de todas as mediações sociais concretas (COUTINHO, 1972: 33 a 37).

<sup>209</sup> Diferente do racionalismo da época clássica, que buscava conquistar terrenos cada vez mais amplos para e através da Razão, o racionalismo próprio desta orientação filosófica ocupou-se apenas em estabelecer limites para o conhecimento.

formais que manipulam arbitrariamente dados extraídos do todo objetivo, a um tipo de racionalidade que desempenha um papel destacado na dominação da natureza<sup>210</sup>.

Essa versão empobrecida da razão tem como primeiro representante consciente Augusto Comte, cuja indicação metodológica postula o abandono do exame da gênese dos fenômenos sociais em troca da ênfase na descrição de suas leis invariáveis de manifestação, isto é, a metodologia positivista substitui a pesquisa da essência ontológica do real pela reprodução imediata e aparente do objeto<sup>211</sup>. Tal princípio também comparece no estruturalismo, versão moderna da “miséria da Razão”. Como o positivismo, o estruturalismo toma a história como algo superficial e irracional.

Mas não é somente a gênese histórica que as diferentes versões da racionalidade miserável vedam à Razão, também a finalidade social dos atos humanos vai sendo progressivamente afastada do domínio da racionalidade. Dürkheim, ao tratar os fenômenos sociais como “coisas”, tal como o faz a burocracia, despoja-os daquilo que lhes confere especificidade: o momento criador da *práxis*, a teleologia como forma de causalidade superior. Ao sustentar que o fim último das ciências sociais é dissolver o homem, o estruturalismo, como versão moderna da miséria da Razão, leva mais longe esse agnosticismo.

---

<sup>210</sup> Coutinho (1972) ressalta que a manipulação não é um mal em si mesma. Em todas as atividades que proponham um domínio imediato da natureza, a *práxis* manipulatória revela-se eficaz e progressista. Ela, no entanto, se converte em limite real, em obstáculo à verdadeira realização humana, quando se torna o tipo dominante da *práxis* humana. Neste caso, a manipulação não somente impede uma apreensão rica da objetividade, mas também uma correta consciência do significado humano e social da *práxis*. A generalização da manipulação como forma dominante do relacionamento social – tanto entre os homens, como destes as coisas – é uma tendência espontânea do sistema capitalista reforçada em sua fase tardia, quando o consumo é invadido pela lógica da produção do capital (COUTINHO, 1972: 78 e 79).

<sup>211</sup> Tal afirmação não deve levar o leitor ao equívoco de inferir que a limitação da racionalidade do positivismo se deve à busca de apreender cientificamente a legalidade dos fenômenos sociais. Vimos na seção 2.3 que Lukács (1979) comprova como a teoria social marxiana, numa perspectiva radicalmente antagônica a racionalidade formal positivista, pode ser compreendida enquanto uma investigação, rigorosamente ontológica da legalidade do ser social na sociedade burguesa. O problema de Comte, como o de todos aqueles que se filiaram à vertente da “miséria da Razão”, reside justamente no abandono das implicações ontológicas. Para o positivismo, a ciência nada teria a ver com a inquirição metafísica. Só os fenômenos empíricos, e não suas essências, origens ou causas primeiras, podem ser conhecidas. Assim sendo, as dimensões especificamente subjetivas (o mundo da consciência e dos valores) escapariam do saber positivo. Para a teoria social positivista, apenas a observação, a partir do exterior, serviria de processo basilar de toda investigação. Ao postular que a base da observação e da certeza teóricas é a percepção sensorial, o positivismo reduz a legalidade da vida social “a simples expressão formal da relação entre fenômenos” (SILVA, 1988: 110). Graças a essa perspectiva antiontológica, as leis sociais formuladas pelo positivismo adquiriram um caráter determinista e imutável tal qual as leis da física.

Para Coutinho, Michel Foucault foi um típico pensador desta versão moderna da racionalidade miserável. Ao aprofundar os princípios estruturalistas de Lévi-Strauss, o pensador francês formulou uma concepção de mundo radicalmente anti-humanista e agnóstica (COUTINHO, 1972: 144). Acentuando ainda mais a identidade da Razão com as regras intelectivas<sup>212</sup>, Foucault pôde levar a cabo a transformação do homem num puro objeto manipulado.

Coutinho (1972) confirma a semelhança entre o método arqueológico de Foucault e o método estrutural de Lévi-Strauss. Tanto a *estrutura* do segundo, quanto a *epistémê* (ou *sistema*, ou *discurso* ou, ainda, o *a priori histórico*) do primeiro, são objetivações fetichistas do intelecto formal, esquemas e regras mentais, que manipulam o pensamento e a vida social dos homens concretos. Ambos são agnósticos em face da história. (COUTINHO, 1972: 147).

Contudo, mais radical que Lévi-Strauss, o *a priori histórico* foucaultiano não apenas recorta um campo de saber possível, define também o modo de ser dos objetos. A *epistémê*, como uma espécie de ente, um nível mais profundo e arqueológico, toma o lugar da *práxis* criadora do homem concreto<sup>213</sup>.

Outra diferença com relação a Lévi-Strauss que indica a radicalização agnóstica empreendida pelo filósofo francês - o que pode levar à crença equivocada de que a historicidade objetiva tenha algum papel relevante em sua concepção de mundo -, diz respeito ao caráter mutável da sua *epistémê*. Enquanto a estrutura do primeiro é eterna e imutável, a *epistémê* foucaultiana altera-se no tempo. Entretanto, as transformações da *epistémê* não têm a menor relação com a história real dos homens, das classes sociais, nem tampouco com o progresso do pensamento. Suas mutações são descritas de um **modo claramente positivista**, isto é, apenas como manifestações bruscas e **irracionais** de uma reviravolta arqueológica<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> Foucault parece desconhecer a distinção hegeliana entre *Verstand* (intelecto) e *Vernunft* (Razão). Superando as antinomias de Kant e o intuicionismo de Schelling, Hegel soube discernir as formas pelas quais a consciência conhece o mundo: a intuição, derivada de um saber imediato; a intelecção ou entendimento - pertinente à razão analítica - e a razão dialética. A segunda forma, a intelecção é essencialmente limitada, posto que se aferra às dimensões formais dos fenômenos. De maneira alguma ela pode ser identificada com a Razão dialética que, compreendendo o trabalho negativo da Razão, é capaz de superar os limites da intelecção e reproduzir, no plano ideal, o fluxo contraditório do real (NETTO, 1994: 28 e 29).

<sup>213</sup> A *epistémê* bloqueia o contato criador do homem. Longe de decorrerem de uma representação mais rica da objetividade, no interior de uma *práxis* que se amplia e enriquece, as categorias mentais foucaultianas coagulam-se num *a priori* que aprisiona o conhecimento e a ação sobre o real dentro de limites fetichizados, aqueles exigidos pela eficácia da manipulação. Cf Coutinho (1972: 149).

<sup>214</sup> Coutinho demonstra com brilhantismo como a obra foucaultiana cancela duplamente a história. A historicidade objetiva é eliminada não apenas no plano de sua gênese real, como também no plano

O anti-historicismo se revela, ainda em *A Arqueologia do Saber* (1969), quando no lugar de uma história concebida como uma totalidade concreta e dialética, Foucault faz emergir uma história fragmentada, marcada pela descontinuidade, cujas séries temporais se sucedem sem qualquer vínculo com causalidades ou legalidades históricas<sup>215</sup>.

A introdução dessa pseudo-historicidade por Foucault desempenha, segundo Coutinho (1972), uma função importante no processo de radicalização da “miséria da Razão”. Através dela, a sucessão das *epistémês* pode aparecer mistificadamente como uma necessidade histórica, como uma inquestionável positividade. É por meio dela que Foucault “combate qualquer concepção dialética da história - inclusive a autêntica concepção *materialista* de Marx – que veja a historicidade como *síntese* de contínuo e descontínuo, como produto da *práxis humana* objetiva” (COUTINHO, 1972: 152).

Fiel à perspectiva da “miséria da Razão”, Foucault substitui a ontologia pela epistemologia. O idealismo de seu método arqueológico se revela quando, em *As Palavras e as Coisas* (1966), o conceito de produção – central à economia política clássica e ao marxismo – é tomado como pura expressão de uma mudança na *epistémê*, sem qualquer relação com o fato de ter surgido na vida real um sistema econômico que tem pela produção seu objetivo central. Ou, ainda, quando o homem é apresentado como uma demiurgia do saber moderno, sem que se cogite que tal questão corresponda a uma resposta teórica, adequada ou não, aos novos problemas sociais e humanos provocados pela Revolução Francesa e pelo surgimento do movimento operário (COUTINHO, 1972: 157 e 158).

Mas é possível ir além das questões acertadamente indicadas pela crítica de Coutinho (1972), Até mesmo porque escaparam à análise do autor as publicações foucaultianas posteriores a sua fase arqueológica.

---

sistemático imanente de seu desenvolvimento: “Foucault limita-se a registrar de **modo positivista** (grifos nossos) as várias etapas da ‘*epistémê*’, colocando-as uma após as outras, sem nenhuma relação histórica ou imanente entre si. E, como consequência do agnosticismo positivista, aflora nele o irracionalismo; a transformação das ‘*epistémês*’ no tempo aparece-lhe, no final das contas, como algo um ‘pouco enigmático” (COUTINHO, 1972: 151). Cf. também na nota 165 como o filósofo francês trata de forma semelhante o discurso.

<sup>215</sup> Mais do que Coutinho indica, cremos que há aqui não só a presença de uma racionalidade miserável, mas também uma das premissas pós-modernas: a de que a descontinuidade histórica - que destrói a totalidade, a universalidade, o progresso e a *práxis* humana – funda uma nova história superior à noção moderna de historicidade, tomada como pura teleologia, um pensamento simplista, fechado e evolucionista.

Ao considerar o projeto teórico foucaultiano em sua totalidade, é razoável dizer que a radicalização do agnosticismo e do anti-humanismo permitiu a Foucault operar uma junção entre as correntes da “destruição da Razão” e da “miséria da Razão”. Usando a mesma metáfora de Coutinho (1972), se pode dizer, então, que o pensador francês, operando com um conhecimento extremamente fetichizado do real, pretendeu comportar em seu corpo filosófico as duas cabeças de Janus. Esta junção só fora possível pela exacerbação daquilo que é comum às duas variantes da filosofia decadente: o agnosticismo, que a obra foucaultiana eleva a quinta potência. Foi dessa forma que Foucault pôde apresentar-se - e ser acolhido por toda uma geração - como o portador de uma nova filosofia, uma filosofia que, parecendo romper com os estreitos limites do saber moderno, oferece fartos argumentos pós-modernos.

Assim sendo, Foucault pode ser compreendido tanto como um pensador ligado à “destruição da Razão” quanto um filósofo vinculado à “miséria da Razão”. Aprofundando a identificação reducionista da Razão ao intelecto, a obra foucaultiana, por meio de uma forma *sui generis*, pela via da racionalidade miserável, deu continuidade à perspectiva da “destruição da Razão”.

A singularidade de Foucault frente aos demais filósofos irracionalistas, adeptos da “destruição da Razão”, reside, sobretudo, no fato de sua contraposição à Razão não conter qualquer apelo à restituição de uma subjetividade autêntica; simplesmente porque, para ele, que era um confesso neonietzscheano, o homem não devia ser o fundamento de nada, o homem devia morrer. Para tanto, Foucault teve que banir das versões irracionalistas que compuseram o legado da “destruição da Razão” as noções da “essência do ser”, do “tempo vivido”, de um “sujeito autêntico” – noções que, aludindo a um humanismo, ainda que abstrato e a-histórico, reclamavam por uma verdade profunda do homem. Diferente dos demais pensadores que compõem a “destruição da Razão”, Foucault não denuncia a realidade social como fonte de desumanização ou de dissolução da subjetividade; o que ele considera inautêntico é a construção da noção do homem, é o próprio humanismo.

É curioso notar como Foucault inverte aquilo que o irracionalismo no período imperialista clássico valorizou. Lukács (1968: 155 e 156) demonstra como o irracionalismo moderno representado pela “filosofia da vida” ressaltou o tempo - princípio de vida - em detrimento do espaço - princípio do que não vive, do morto. Ao

contrário, a filosofia foucaultiana privilegiou o espaço, quer seja, nos anos 60, através da relevância concedida às estruturas epistêmicas, ou na década seguinte, quando constitui uma concepção panóptica do poder. A razão desta inversão é muito clara. Ao tomar o espaço nos mesmos termos postos pelo irracionalismo que o antecedeu, Foucault coerente com seu anti-humanismo, buscava expurgar da vertente filosófica irracionalista toda e qualquer forma de transcendência, o que em *A Arqueologia do Saber* (1969) apresentou como a tarefa de “libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental” (FOUCAULT, 2002a: 230)<sup>216</sup>.

Todavia, com esse irracionalismo Foucault manteve uma afinidade essencial. Tal como a perspectiva da “destruição da Razão”, o pensamento foucaultiano mostrou um enorme desprezo pelas mediações sociais. Mesmo não sendo um defensor da subjetividade, o filósofo francês rejeitava o mundo da comunidade social, da vida vivida na objetividade. Foi esse ódio às mediações sociais que permitiu a Foucault retomar o sujeito em suas últimas produções. Coerente com sua fase arqueológica, a terceira fase da produção foucaultiana continua a repudiar o indivíduo social. O que o último Foucault restitui é o indivíduo como mestre de si mesmo. Numa espécie de ateísmo religioso, próprio das correntes que compõem a “destruição da Razão”, sua concepção de mundo alude a uma vida religiosa na qual o indivíduo é divindade de si mesmo.

Já em face dos pensadores vinculados à “miséria da Razão”, a excepcionalidade de Foucault diz respeito à amplitude e ao grau de seu agnosticismo. Semelhante aos autores que compuseram a vertente da “miséria da razão”, a obra foucaultiana opera com uma racionalidade reduzida a regras formais típicas de uma racionalidade burocrática capitalista. Entretanto, se os demais racionalistas miseráveis preocupavam-se em reservar algum grau de validade ao conhecimento científico e racional - mesmo que ao preço do afastamento do domínio da Razão de todos aqueles conteúdos afetos à ontologia do ser social - Foucault, estendendo ao máximo a racionalidade formal manipulatória, obstinava-se em fundar a total impossibilidade de um conhecimento racional sobre o real. Não há no pensamento foucaultiano qualquer reivindicação por racionalidades parciais, ou por

---

<sup>216</sup> O privilégio do espaço em detrimento do tempo foi explicitamente defendido por Foucault em *Outros Espaços*. Neste texto, de 1967, o filósofo francês sustenta, inclusive, que : “talvez se [possa] dizer que certos conflitos ideológicos que animam as polêmicas de hoje em dia se desencadeiam entre os **piadosos descendentes do tempo** e os **habitantes encarniçados do espaço** (grifos nossos)” (FOUCAULT, 2001a: 411).

esferas limitadas de cientificidade. Ao contrário, o que seu projeto filosófico pretendeu sistematicamente colocar em xeque foi a faculdade potencial humana de conhecer o real em sua objetividade.

Vimos como sua concepção de *epistémê*, funcionando como uma espécie de estrutura transcendente, toma o lugar dos sujeitos históricos concretos. Mais tarde, em sua fase genealógica, quando Foucault formula a hipótese de um biopoder<sup>217</sup>, o filósofo francês nos fornece uma versão diferenciada da mesma perspectiva manipulatória que formulara outrora<sup>218</sup>. A despeito de seu esforço em oferecer em suas análises alternativas de resistência à dominação, sua concepção panocrática do poder, que tudo envolve e domina, se revela como um algo tão tenebroso e monolítico quanto aquele descrito em sua fase arqueológica, sobretudo, porque sua genealogia sustenta uma concepção de um **poder transcendente sem sujeito**<sup>219</sup>.

Se o estruturalismo em face das versões anteriores da “miséria da Razão” teve a faculdade de juntar à miséria da metodologia, a miséria do objeto (COUTINHO, 1972: 65), a obra foucaultiana, esgarçando ao máximo essa orientação filosófica, se propôs **dissolver o objeto da filosofia**. Tal dissolução em Foucault se deu por meio de uma radicalização extremada do epistemologismo do estruturalismo.

Ao conceber a realidade social como um conjunto de sistemas simbólicos, ou de formas de comunicação, e a lingüística como a ciência básica capaz de esclarecer o modo de ser da realidade social, os estruturalistas transportaram o debate filosófico do plano da ontologia para epistemologia. Ao invés de enfatizarem

---

<sup>217</sup> Sobre o biopoder, conferir a análise meticulosa da genealogia foucaultiana feita por Rabinow & Dreyfuss (1995: 113 a 227).

<sup>218</sup> É na fase de sua genealogia que, priorizando a análise das tecnologias disciplinares do mundo moderno, Foucault enfatiza a existência de um poder, imanente à vontade de verdade, que tudo manipula. A despeito de sua intenção em fornecer alternativas políticas que pudessem afastá-lo da perspectiva niilista da sua produção arqueológica, o filósofo francês aprofundou ainda mais a concepção de um mundo manipulado e tenebroso. Em *Vigiar e Punir* (1975), e no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1977), Foucault mostra que o sujeito que fala, pensa e age é puro produto de um jogo de poder.

<sup>219</sup> Tal concepção de poder que Foucault quis conscientemente alargar e tornar positiva e produtiva, em contraposição a uma concepção meramente restritiva, negativa e proibitiva, não tem qualquer ponto de apoio em sujeitos concretos, em relações objetivas entre classes ou entre Estado e sociedade civil. Para o filósofo francês, o poder deve ser compreendido “como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização, o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte” (FOUCAULT, 2003a: 88). O ponto de vista que permite tornar inteligível seu exercício não deve se ater “na existência de um ponto central, num foco único de soberania”, seu suporte é móvel e instável. “O poder está em toda parte [...] provém de todos os lugares [...] não é uma instituição e nem uma estrutura [...] é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Idem, *ibid.*, p. 89).

uma análise do objeto, se concentraram na descrição formal dos processos racionais.

Como os demais pensadores da “miséria da razão”, Foucault substituiu a ontologia pela epistemologia. Porém, numa perspectiva ainda mais agnóstica, busca empreender uma epistemologia da epistemologia, ou seja, seu projeto teórico não se propõe uma análise formal dos limites do conhecimento, mas uma **crítica das condições do conhecimento**<sup>220</sup> que acaba dissolvendo todos os nexos objetivos com a realidade objetiva.

Em *As Palavras e as Coisas* (1966), o pensador francês não só saúda a lingüística como uma perspectiva filosófica sem sujeito; há também, como vimos anteriormente, nas críticas dirigidas contra as *epistémês* clássica e moderna, uma tentativa de resgatar a importância da linguagem como uma forma de ser primitivo e místico que se expressava livremente no Renascimento. Há, portanto, no pensamento foucaultiano, a ambição de fundar em bases essencialmente epistemológicas uma “ontologia do ser da linguagem” (MACHADO, 2001)<sup>221</sup>.

Por meio da hipertrofia do epistemologismo estruturalista, Foucault desenvolve aquilo que será mais tarde a base da cultura pós-moderna. Preso a um

---

<sup>220</sup> As condições de conhecimento que Foucault obstinou-se ao longo de sua trajetória em desvelar não têm qualquer fundamentação objetiva, seu fundamento é pura epistemologia, como ilustra a introdução de *As Palavras e As Coisas* (1966): “Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraizam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade” (FOUCAULT, 2000b: XVIII e XIX). Em sua fase genealógica, quando se volta para a discussão do poder e das práticas disciplinares, o filósofo francês permanece fiel ao privilégio da epistemologia. No primeiro volume de *História da Sexualidade* (1977), as condições do surgimento das práticas disciplinares que incidem sobre o sexo são localizadas em *A Vontade de Saber*: “o postulado inicial que gostaria de sustentar o mais longamente possível é que esses dispositivos de poder e de saber, de verdade e de prazeres, esses dispositivos tão diferentes da repressão, não são forçosamente secundários e derivados [...] Trata-se, portanto, de levar a sério esses dispositivos e de inverter a direção da análise: ao invés de partir de uma repressão geralmente aceita e de uma ignorância avaliada de acordo com o que supomos saber, é necessário considerar esses mecanismos positivos, produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder. É necessário segui-los nas suas condições de surgimento e de funcionamento e procurar de que maneira se formam, em relação a eles, os fatos de interdição ou de ocultação que lhes são vinculados. Em suma, trata-se de definir as estratégias de poder imanentes a essa vontade de saber. E, no caso específico da sexualidade, construir a ‘economia política’ de uma vontade de saber” (FOUCAULT, 2003a: 71)

<sup>221</sup> Mesmo depois de *Vigiar e Punir* (1975), quando Foucault parece ter abandonado a preocupação com a construção de uma “ontologia do ser da linguagem”, o sujeito continua a ser concebido como uma demiúrgia do saber. Na sua fase genealógica, o sujeito é concebido como produto de um poder imanente a uma vontade de verdade. Cf, em especial, o papel que o primeiro volume de *História da Sexualidade* (1977) credits à confissão na formação do sujeito moderno e o papel de uma determinada verdade na constituição do sujeito temperante e de uma estética da existência, no terceiro volume de *História da Sexualidade* (1984).

mundo simbólico auto-referente, a um jogo de espelhos no qual a razão miserável se torna a medida de tudo, o pensamento foucaultiano anula a realidade e funda aquilo que sustentará a principal premissa pós-moderna: a de que a verdade ou a objetividade científicas são apenas **produtos virtuais** do saber.

Pela via de um acentuado agnosticismo, o sistema foucaultiano joga a Razão num jogo de espelhos, isto é, tomando “a razão instrumental como o único padrão de racionalidade possível e existente na sociedade capitalista” (GUERRA, 1993: 107), Foucault confronta a racionalidade miserável consigo mesma e, assim, elide a possibilidade de, pela verdade e validade científicas, retratarmos a objetividade do real. É interessante notar a semelhança deste jogo de espelhos com a definição da cultura pós-moderna feita por Harvey (1996: 291 a 396). Segundo o autor, tal cultura pode ser compreendida como o “espelho dos espelhos”, isto é, como cultura que, imersa no fetiche do capital, abandona os fundamentos materiais e políticos-econômicos do real e, assim, considera, equivocadamente, as práticas políticas e culturais como algo autônomo e auto-referente<sup>222</sup>.

A radicalização do agnosticismo no sistema filosófico foucaultiano tem estreita relação com a inteira absorção do consumo pelo processo capitalista, na segunda metade do século XX, quando a manipulação domina todas as expressões da vida social. Foucault soube captar os riscos deste momento. Sua obra expressa o quanto a manipulação ameaça a humanidade do homem, tendendo a destruir sua racionalidade crítica, a convertê-lo numa coisa sem vida. Porém, o filósofo francês, preso à racionalidade formal, acabou por transformar este processo real, histórico e mutável num fetiche, algo intransponível e ontológico (COUTINHO, 1972: 145, 158 e 159).

O problema aqui é que Foucault, como portador de uma versão mais atualizada da filosofia da decadência, reduz a Razão a apenas uma das formas pelas quais a consciência conhece o mundo: a intelecção ou entendimento. Deixando de fora a Razão dialética, o sistema filosófico foucaultiano se aferra a uma modalidade operativa racional essencialmente limitada, cujos procedimentos

---

<sup>222</sup> A condição histórica dessa cultura, longe de indicar a constituição de uma sociedade pós-industrial, está associada à compressão tempo-espaco forjada a passagem do padrão de acumulação fordista-keynesino pelo padrão de acumulação flexível. Compressão que favoreceu, segundo Harvey, a derrocada na confiança da associação entre juízos científicos e morais, o triunfo da estética sobre a ética como foco primário de preocupação intelectual e social, o domínio das imagens sobre as narrativas, a precedência da efemeridade/fragmentação sobre verdades eternas e sobre a política

dedutivos e lógico-matemáticos que lhes são próprios – a distinção, a classificação, a decomposição de conjuntos em suas partes – deixam escapar a dinâmica contraditória e processual dos fenômenos (NETTO, 1994).

O pensamento foucaultiano é duplamente inundado pela inteligência. Por um lado, Foucault raciocina no puro nível do entendimento. A todo tempo, como um típico positivista ele recorta e classifica o real - ora em *epistémês*, ora em técnicas de poder ou, ainda, em formas de experimentar o sexo ou de cuidar de si. Por outro, toda sua obra visa conscientemente vulnerabilizar a Razão. Seus principais livros podem ser lidos como histórias que denunciam a manipulação da loucura, da morte, do conhecimento sobre os homens, do delinqüente e do sexo. Em todas estas histórias, a Razão, reduzida à sua versão mais empobrecida, é condenada como responsável pelas agruras que a era moderna conheceu. Reduplicada num espelho, a “razão miserável” de Foucault tem um efeito devastador: ela não só esgota e reduz a racionalidade aos comportamentos manipuladores, ela consome o inteiro mundo dos homens em regras manipulatórias.

Como toda e qualquer ideologia, a filosofia de Foucault não é inocente. Ao tomar o partido do agnosticismo radical, ao inscrever os anseios da esquerda na reação filosófica burguesa, seu pensamento contribui muito mais para entorpecer as forças vivas de contestação à ordem social burguesa do que para fortalecê-las.

---

unificada e, por fim, a consideração da cultura e da política como esferas autônomas da economia (HARVEY, 1996: 291 a 396).

**CONSIDERAÇÕES FINAIS:**  
**O PRESENTISMO PÓS-MODERNO TEM FUTURO?**

Apresentamos o pós-modernismo tanto como produto do colapso de uma forma historicamente específica de transição ao socialismo quanto da transformação, na fase tardia do capital, da cultura em mercadoria. Demonstramos também o quanto esta lógica cultural do capitalismo contemporâneo, mesmo em sua versão crítica, é mais utópica que realista e mais rebelde que revolucionária. É hora, agora de arriscar uma análise prospectiva da cultura pós-moderna, ou seja, avaliar, mesmo que preliminarmente, os futuros possíveis do presentismo pós-moderno.

Antes mesmo de avançarmos na direção de qualquer prospecção do pós-modernismo, é fundamental sinalizar o quão fictícia se revelou, na prática, a tese sustentada por autores pós-modernos acerca da transição de paradigmas na ciência. E, como sinalizaremos mais adiante, é bem improvável que o futuro lhe reserve algo bem diferente disto, enquanto perdurar o sistema sociometabólico do capital. Contudo, deixemos que os defensores da lógica cultural dominante expressem sua própria avaliação acerca do impacto de suas idéias no "mundo da ciência".

Livro central a um balanço do pós-modernismo no campo da prática científica é *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. Publicado pela Cortez no ano de 2004 e tendo Boaventura de Souza Santos como organizador, este livro traz inúmeros artigos que tematizam a "guerra das ciências", isto é, a batalha entre aqueles que, concebendo a ciência como um construto social, advogam a favor do relativismo e os que defendem a verdade e a objetividade científica<sup>223</sup>.

Embora *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente* aborde os diversos episódios que esta "guerra" experimentou ao longo dos anos 90 (sua eclosão em 1992, no Reino Unido - por meio da polêmica do embriologista Lewis Wolpert contra o Programa Forte da Sociologia do Conhecimento da Escola de Edimburgo e o Programa Empírico do Relativismo da Escola de Bath - e sua incidência nos EUA, também no mesmo período - nas objeções do biólogo Paul Gross e do matemático Norman Levitt aos ataques perpetrados nas Universidades norte-americanas contra a ciência e a racionalidade - até seu alastramento para outros países europeus, na

---

<sup>223</sup> Para atestar a correção da assertiva acima o leitor deve conferir, em especial, não somente a Introdução de *Conhecimento Prudente para uma vida Decente*, mas também os capítulos: 1, 2, 3, 4, 6, 10, 11, 15, 17, 18, 20, 22, 29 e 33 que tematizam de forma mais direta o embate entre Souza e Baptista e/ou o significado da "guerra das ciências" (SOUZA, 2004).

segunda metade dos anos 90, através do "caso Sokal"<sup>224</sup>), seu objetivo central é oferecer uma resposta coletiva e internacional a versão que esta batalha recebeu em Portugal, no ano de 2002, com a publicação de Antônio Manuel Baptista, *O Discurso Pós-Moderno contra a Ciência: Obscurantismo e Irresponsabilidade*, que contem uma forte crítica ao livro de Boaventura de Souza Santos, *Um Discurso sobre as Ciências*, publicado em 1987, no qual o autor sustenta que o debate epistemológico empreendido, em grande medida, pela física "abria novas perspectivas às relações entre as ciências físico-naturais e as ciências sociais e à criação de novas configurações do saber mais aptas a serem apropriadas pelos cidadãos" (SOUZA, 2004: 23).

O balanço que diversos autores, defensores ou não da cultura pós-moderna, fazem a respeito desta guerra, no referido livro, indica não só que a hegemonia do pós-modernismo, na virada do século XX para o XXI, não foi capaz de impedir fortes colisões com a perspectiva da ciência moderna – e não poderia ser diferente, tendo em vista que hegemonia não é sinônimo de homogeneidade -, mas, sobretudo, que o pensamento pós-moderno não foi o padrão dominante da ciência em geral.

Poderíamos dizer, então, que os artigos que compõem o livro *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*, contrariando o que se professava abertamente no meio acadêmico desde as últimas três décadas do século XX, sinalizam que a transição paradigma para uma ciência pós-moderna não se consumou; e o pior, parece que não há sinais efetivos de que ela tenha possibilidade de se efetivar, na prática cotidiana da ciência, à curto prazo<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> Alan Sokal, professor de Física da Universidade de New York, provocou a fúria internacional de pensadores pós-modernos ao revelar que seu artigo, "*Transgredindo as fronteiras: em direção a uma hermenêutica transformativa da gravitação*", publicado, em 1996, em um número especial da *Social Text*, renomada revista cultural americana, era uma paródia. Utilizando citações literais de intelectuais franceses e americanos celebrados pelos corifeus do pós-modernismo, Sokal admitiu que seu artigo propositalmente buscava provar que a defesa do relativismo extremado por pensadores pós-modernos era eivada de absurdos e ilogismos. Mais tarde Sokal em conjunto com Jean Brickmont, professor de Física teórica na Universidade de Louvain, deu continuidade a polêmica provocada por seu artigo-paródia ao publicar o livro *Impostura Intelectuais* que - tomando por objeto as mistificação físico-matemáticas perpetradas por autores como Jacques Lacan, Julia Kristeva, Paul Virilio, Gilles Deleuze, Bruno Latour, Jean Baudillard, etc. - visa denunciar o abuso reiterado de terminologias e conceitos provenientes da matemática e da física por grande parte da produção pós-moderna. A reprodução do artigo polêmico de Sokal, bem como da revelação de como a paródia fora construída pode ser encontrada em Sokal & Bricmont (1999).

<sup>225</sup> Mesmos as avaliações mais otimistas acerca dos impactos do pós-modernismo sobre a produção de conhecimento científico, presentes em *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*, são débeis em comprovar a referida transição paradigmática no campo epistemológico. Lapidar neste sentido é o artigo de Nunes (2004) que busca sustentar a tese da crise dos paradigmas, não mais na física, mas na biologia, área do saber que, segundo o autor, vem formulando temas novos de investigação, priorizando problemas, até então marginalizados ou esquecidos no quadro das

O artigo de Follari (2004) é exemplar neste sentido. Nele, o autor em tela sustenta que a despeito da inovação proposta de Santos - da transição paradigmática da ciência moderna para a pós-moderna - e do debate epistemológico que lhe deu sustentação - a teoria das catástrofes de Thon, a relação com o acaso e a incerteza de Prigogine e do pensamento complexo de Morim -, grande parte da prática científica, principalmente no campo das ciências físico-naturais, não sofreu uma mudança radical, posto que esta continuou a se pautar na observação e experimentação.

Assim sendo, o autor conclui que: "a crise que surgiu nas ciências físico-naturais [afetou] os seus fundamentos epistêmicos, mas ainda não [abriu] claramente caminho na prática concreta da maioria dos cientistas" (Follari, 2004:

---

ortodoxias disciplinares. Após discorrer sobre como as ciências da saúde, certas áreas da biologia, da primatologia, da arqueologia, da psicologia, da sociologia, da história e da geografia vêm incorporando certas teses pós-modernas – ao contrário da física e da matemática, nas quais, segundo o autor, esta perspectiva fora bastante limitada – Nunes ressalta aquilo que julga serem conseqüências positivas do pensamento pós-moderno nas ciências sociais dos anos 80 e 90, em Portugal: a expansão e diversificação do campo de investigação dos estudos sociais e culturais da ciência e estudos da ciência, tecnologia e sociedade – através da proliferação de temas, contribuições disciplinares e programas de pesquisa - e a constituição e consolidação de instituições científicas de caráter internacional, a formação de jovens investigadores e a internacionalização de investigações. Ainda sobre o que considera ser sucesso acarretado pela inserção das ciências sociais no debate da crise dos paradigmas, iniciada por Boaventura de Sousa Santos, acrescenta: "Graças aos estudos desde então produzidos, conhecemos muito mais sobre as condições e implicações da produção de conhecimento e dos seus usos sociais. Muitos dos termos e conceitos que são esgrimidos no debate epistemológico, como objetividade, experiência, verdade, observação, facto, foram transformados em temas de investigação empírica e estudados nas suas diferentes manifestações, em disciplinas e áreas de investigação distintas, tal como acedem à existência nas práticas quotidianas dos que se dedicam à produção de conhecimento científico, e tal como ganham corpo em objectos materiais e em representações textuais ou gráficas. E ela permitiu também que fosse identificado com rigor o leque de condições que, ao mesmo tempo, possibilitam e constroem a produção de conhecimento científico e os modos como elas exercem a sua eficácia no trabalho dessa produção. Para além disso, foram estudados os modos de apropriação do conhecimento científico em diferentes contextos da vida social e por diferentes atores" (NUNES, 2004: 78).

É, no mínimo, angustiante, ver como o referido autor celebra os tais avanços do pós-modernismo para as ciências sociais lusitanas. Primeiro porque sem apontar efetivamente os resultados das pesquisas empreendidas, fazendo meras alusões genéricas e imprecisas de suas contribuições para o desenvolvimento do conhecimento científico, os avanços propalados por Nunes não passam de meras petições de princípio. Aliás, muito mais do que servir para demonstrar os efeitos objetivamente práticos do pós-modernismo, o artigo em tela revela o quanto o pensamento pós-moderno tem a capacidade de falar muito e, ao mesmo tempo, não dizer nada. Mesmo para o leitor mais incauto se torna evidente que os argumentos de Nunes em prol do pós-modernismo não passam de meras especulações subjetivas temperadas com adjetivos que sugerem alguma seriedade ou progresso em termos da produção de conhecimento, como por exemplo a palavra "rigor" ou "muito mais" que por si mesmas não permitem especificar de modo claro e objetivo de que modo tais qualidades foram asseguradas pelos estudos contemporâneos das ciências sociais portuguesas. Em segundo lugar, porque o que é mais concretamente apontado como avanço pelo o autor – a proliferação de pesquisas, a heterogeneidade de temas de investigação, etc. - já é bastante velho nas ciências humanas e sociais. Afinal de contas, podemos seriamente pensar que foi o pós-modernismo que inaugurou a pesquisa empírica acerca da verdade, do fato, da experiência e da observação? Não

227). Acrescenta, ainda, que, ignorado pelas ciências físico-naturais, o pós-modernismo tem sido relevante apenas para os filósofos da ciência, "freqüentemente desconhecidos por quem realiza a investigação substantiva" (Idem, *ibid.*, p. 228).

A tese central do artigo de Escobar (2004) corrobora a avaliação de Follari. O referido autor ressalta que se, por um lado, a refutação que Santos empreendeu, nos anos 80, da divisão binária entre natureza/cultura, sujeito/objeto, ciências naturais/ciências sociais parece ser validada pelos desenvolvimentos recentes da teoria ator-rede e da ecologia política – cujos exemplos podem ser localizados na epistemologia feminista, na valorização do conhecimento local na ecologia e na antropologia e no retorno da fenomenologia, em vários campos do saber - por outro, no plano social, a transição a um paradigma científico pós-moderno não tem se desenvolvido como Santos supôs.

Escobar (2004: 641) sustenta que, diferente da previsão feita por Santos, a oposição ao pós-modernismo ganhou força, nas últimas duas décadas. O autor responsabiliza o neoliberalismo por esta contra-ofensiva e acusa a universidade, pelo menos nos EUA, de abster-se de aprofundar a transição paradigmática e refugiar-se em agendas acadêmicas mais convencionais. Além disso, avalia que são sujeitos não acadêmicos (movimentos sociais que lutam direta ou indiretamente contra a globalização), muito mais do que os cientistas, que estão na dianteira da transição paradigmática (ESCOBAR, 2004: 642).

Os argumentos de Santos (2004) vão na mesma direção dos artigos citados acima. Na Introdução de *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*, o autor em tela se mostra muito menos otimista quanto às potencialidades de um futuro pós-moderno para ciência. Retomando a tese central de *Um Discurso sobre as Ciências* (a de que a sociologia - enquanto um campo mais convulso e aberto à manifestação de movimentos que, iniciados na física, nos anos 70, abalavam a autoconsciência epistemológica da ciência no seu todo - emitia sinais tanto de um presente diferente do seu passado quanto como pistas de um novo futuro para a produção de conhecimento), o autor admite, expressamente, que o decorrer dos anos mostrou que os sinais que vislumbrara, nos anos 80, eram mais ambíguos do que supunha.

Dois movimentos – sustenta Santos – se salientaram no pós-80. O primeiro diz respeito ao extraordinário desenvolvimento científico-tecnológico que,

---

seria mais prudente supor que tais preocupações remontam ao nascimento da ciência, portanto, algo bem distante das duas últimas décadas do século XX?

transformando a ciência numa força produtiva de primeira ordem, produziu uma sociedade de conhecimento cada vez mais vinculada à lógica da produção, do mercado e da competição. Tal vinculação, acrescenta Santos - aprofundada pelo neoliberalismo e, em especial, pelo Consenso de Washington -, impactou a produção de conhecimento, dando novo fôlego ao positivismo e, conseqüentemente, desencorajando os debates epistemológicos e o "questionamento das verdades 'simples e claras' da ciência" (SANTOS, 2004: 49).

Em reação a transformação do conhecimento científico na mais importante força produtiva, o segundo movimento correspondeu ao enorme desenvolvimento dos estudos sociais e culturais da ciência que apontaram a necessidade da manutenção e do aprofundamento do debate epistemológico.

Na tensão entre estes dois movimentos, Santos conclui que o neoliberalismo saiu ganhando e o impacto desta vitória teve um efeito avassalador para as ciências sociais. Sobretudo, na economia e na sociologia, este exerceu enorme pressão para a produção do que o autor denomina de conhecimentos-receita, ou seja, conhecimentos que, apoiados na arrogância e cegueira cognitiva próprias da epistemologia da ciência moderna, reduzem as interações sociais complexas a indicadores quantificáveis e manipuláveis pelo projeto político global do capitalismo neoliberal (Idem, *ibid.*, p. 49).

A produção de um conhecimento científico inovador só foi possível nos países periféricos e semiperiféricos do sistema mundial - regiões que, segundo Santos, reúnem condições bastante diferenciadas daqueles países que são os centros hegemônicos de produção da ciência, quer seja porque contam com a presença de culturas não-ocidentais hostis aos pressupostos culturais da ciência moderna, quer seja porque a violência e a ditadura política submeteram a produção científica à condições próximas da clandestinidade ou, ainda, porque o apoio do Estado à produção científica é praticamente escasso ou nulo. É neste canto da geografia mundial que o autor passa a depositar as expectativas promissoras quanto ao futuro de uma transição paradigmática da ciência (SANTOS, 2004: 50 e 51).

Contudo o fracasso da transição para um novo paradigma científico não se deve, como sugerem os seus defensores, a relutância e preconceito de cientistas ortodoxos às inovações pós-modernas, nem tampouco a hegemonia planetária do neoliberalismo. Mesmo tendo conquistado uma inegável hegemonia no âmbito das

ciências humanas e sociais<sup>226</sup> e das artes, desde o último quartel do século XX, a cultura pós-moderna se manteve e se manterá residual nas ciências naturais, uma vez que as condições para a predominância e aprofundamento da antiontologia neo-irracionalista na ciência em geral é mais restrita do que supõe os intelectuais que advogam pela transição paradigmática.

Em outros termos, poderíamos dizer que independente do esforço passado, presente ou futuro dos defensores do pós-modernismo em buscar nas ciências naturais aquilo que comprovaria a pertinência de suas teses – se sustentando, quer seja numa versão um tanto quanto questionável de um relativismo *à la* Bergson<sup>227</sup> ou na esdrúxula categoria de *autopoiese* forjada pela biologia de um Maturana<sup>228</sup> -, o húmus da cultura pós-moderna, isto é, o solo que lhe propicia fertilidade e

---

<sup>226</sup> Atesta esta hegemonia a presença de teses pós-modernas mesmo em autores abertamente combativos do pós-modernismo como Habermas ou Giddens.

<sup>227</sup> Sokal & Bricmont (1999) identificam na atitude filosófica de Henri Bergson (pensador mais sério e, portanto, distinto do que o que se convencionou denominar de pós-modernismo), que privilegiava a intuição e a experiência subjetiva sobre a razão, uma das fontes de inspiração para os abusos e confusões científicas cometidos por autores pós-modernos. Sobre os erros de compreensão da teoria física cometidos pelo próprio Bergson, e que, embora tivessem sido corrigidos pedagogicamente na sua época (anos 30), foram simplesmente repetidos por autores pós-modernos no pós-68. Cf. todo o capítulo 11 de Sokal & Bricmont (1999).

<sup>228</sup> Do mesmo modo que o personagem do *Homem que sabia japonês*, crônica de autoria de Lima Barreto (1992) Humberto Maturana tem a aptidão para inventar sem qualquer constrangimento novos significados para termos e expressões tradicionais das ciências humanas e sociais, como ele próprio confidenciou em entrevista concedida a Cristina Magro: "A palavra *autopoiese* foi inventada depois, mas nessa época eu já começava a falar dos seres vivos como sistemas de organização celular, nos quais a circularidade tem que se conservar. É isso o que dá sentido à auto-referência, porque não é simplesmente falar de auto-referência: é falar dos processos que, ao se darem, constituem o ser vivo como uma unidade. Em 1971, um amigo meu que havia feito uma tese sobre Dom Quixote, José Maria Bulnes, me dizia que o dilema de Dom Quixote era escolher entre o caminho das armas, ou seja, o da *práxis*, ou o caminho da literatura, ou seja, o da *poiese*. Eu disse: 'Claro, *poiese*, esta é a palavra de que necessitamos, *autopoiese*!' Estávamos conversando em sua casa e se produziu uma discussão na qual sua mulher, que também era professora de Filosofia e sabia grego, me dizia que a palavra deveria ser *autopráxis*, e eu dizia que não, que teria de ser *autopoiese*. Como era eu quem estava inventando, a palavra terminou sendo mesmo *autopoiese*" (MATURANA, 1997: 32 e 33). Sobre o disparate das análises deste neurobiologista acerca do sistema social - caracterizado como um sistema assentado no amor - e das modalidades de mudança social – cujo nascimento e dinâmica são comparados com o nascimento do jogo de *rugby* - o leitor deve consultar os capítulos intitulados *Ontologia do Conversar* e *Seres Humanos Individuais e Fenômenos Sociais Humanos* em Maturana (1997).

O mais incrível, contudo, não é em si o caráter esdrúxulo das declarações de Maturana, mas a notoriedade que o mesmo conheceu em tempos recentes, não só entre setores da intelectualidade de esquerda dedicadas à questão da saúde mental no Brasil, como também na academia internacional, conforme atesta a apresentação do autor descrita na contracapa do seu livro *Ontologia da Realidade*: "**Humberto Maturana Romesín**, nascido em Santiago do Chile em 1928, iniciou seus estudos superiores como aluno da Faculdade de Medicina de Santiago do Chile. Antes de formar-se foi estudar Anatomia na Inglaterra com J. Z. Young, e em 1958 obteve seu Ph.D. em Biologia na Universidade de Harvard. Entre seus inúmeros prêmios e distinções destacam-se o título de Doutor *Honoris Causa* da Universidade Livre de Bruxelas, o Prêmio McCulloch da Sociedade Americana de Cibernética, e o Prêmio Nacional de Ciências da Academia nacional de Ciências do Chile" (MATURANA, 1997).

sustentação não diz respeito à totalidade da *práxis* científica; ele se limita àquela parte da ciência denominada de humanidades.

Tal assertiva não tem o propósito - como leitores simpáticos à transcendência da modernidade seriam tentados a concluir - de menoscabar a força do pensamento pós-moderno. Sustentamos ao longo de toda esta tese o quão predominante e avassaladora tem sido esta cultura na atualidade, sobretudo, para a própria esquerda que honestamente, como declara Santos, continua apostando na "idéia de uma sociedade melhor" (SANTOS, 2001 :37).

A razão que nos leva a concluir pela limitação da dominância do pós-modernismo as ciências humanas e sociais se ancora numa hipótese fundada materialmente: a de que, sob o domínio do capitalismo, é distinto o desenvolvimento das ciências naturais e da filosofia (LUKÁCS, 1968: 75 a 103).

Lukács em *Asalto a la Razón* já havia demonstrado que enquanto a primeira, sob os auspícios da dominância deste modo de produção, tende a avançar, a segunda tem a tendência a estancar e retroceder. No pós 1848, a burguesia, tendo conquistado a hegemonia na posição de comando do capital, entra em uma fase de decadência ideológica, o que, no plano da filosofia, significa entorpecimento e rebaixamento do horizonte intelectual. Mas a íntima interdependência entre o desenvolvimento da ciência e o crescimento das forças produtivas, no modo de produção capitalista, a obriga, sob pena de perecer, a seguir desenvolvendo, em certa medida, as ciências naturais (Idem, *ibid.*, p. 85).

Como se pode ver, a distinção entre o desenvolvimento da filosofia e o das ciências naturais não é o reflexo de uma hipotética crença na superioridade intelectual dos pesquisadores e homens das "ciências duras" sobre aqueles que se dedicam ao campo das ciências humanas e sociais, nem tampouco de um idílico tecnicismo ou cientificismo que julga ser positivo, para a ciência e para a humanidade, qualquer descoberta ou aperfeiçoamento técnico ou tecnológico em si mesmo.

A razão pela qual Lukács atribui, mesmo no período do capitalismo decadente, um sentido progressivo ao desenvolvimento das ciências naturais não é arbitrária. Tal sentido se deve, ao contrário, ao papel, qualitativamente diferenciado de qualquer outra formação social anterior, que o desenvolvimento das forças produtivas tem no modo de produção capitalista. Neste regime de produção, não só o ritmo de seu desenvolvimento apresenta uma tônica qualitativamente nova, como

também guarda uma relação de íntima interdependência com o desenvolvimento da ciência. (LUKÁCS, 1968: 85).

Assim sendo, a tendência de desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo determina uma atitude da classe dominante ante a ciência, principalmente, frente às ciências naturais, distinta da adotada nas sociedades de classes anteriores a sua forma burguesa. Nas sociedades pré-capitalistas, a contradição entre forças produtivas e relações de produção, implicava necessariamente o estancamento ou o retrocesso das ciências. Porém, sob o capitalismo, as ciências naturais mantêm necessariamente, inclusive no período da decadência ideológica da sua classe dominante, uma certa linha de desenvolvimento ascendente (Idem, *ibid.*, p. 86).

Tais determinantes criam um meio intelectual totalmente distinto e uma situação muito especial para a filosofia e as ciências humanas em geral. Pois se, nos momentos decisivos de crises, a conquista da natureza pelas ciências naturais e a técnica segue, ainda que com maior lentidão - já que, "sob o capitalismo decadente, o estancamento e o retrocesso das forças produtivas, seu acaso e agonia, não revestem a forma de um forçoso retorno a métodos inferiores de produção" (Idem, *ibid.*, p. 86 e 87) - a filosofia tende a se voltar abertamente contra a Razão.

E não foi outro o quadro de desenvolvimento geral da ciência durante todas as três últimas décadas, marcadas pela hegemonia da cultura pós-moderna. Mesmo tendo sido o anticientificismo pós-moderno a tônica dominante das produções acadêmicas das ciências humanas e sociais, o desenvolvimento da ciência e da técnica não parou de progredir, como atestam os avanços da genética, através do projeto Genoma Humano e das experiências de clonagem, como no caso da ovelha *Dolly*, ou, ainda, da informática, como a nanotecnologia, etc<sup>229</sup>.

Mas não é só o visível e irrefutável avanço das ciências duras na virada do século XX para o século XXI que prova a validade da tese formulada por Lukács. São muitas as evidências apontadas, até aqui, do quanto o pós-modernismo representa - no mesmo sentido que a tese lukacsiana acusa a decadência ideológica da burguesia expressa no plano da filosofia - o rebaixamento do horizonte intelectual

---

<sup>229</sup> Um relato sucinto, porém em tom catastrófico, dos avanços científicos obtidos nas últimas décadas do século XX, quer seja no campo da biotecnologia, quer seja das nanomáquinas pode ser encontrado em Rees (2005).

do conhecimento acerca do ser social<sup>230</sup>. Tal como o irracionalismo do imperialismo clássico, o neo-irracionalismo (a sua forma pós-moderna) é uma reação – no duplo significado apontado por Lukács (1968): simultaneamente, uma reposta secundária e retrógrada – ao materialismo dialético.

Contudo, duas advertências são centrais a inteira compreensão da tese sob a qual apoiamos nossa análise prospectiva da cultura pós-moderna. A primeira é que afirmar o desenvolvimento ascendente das ciências naturais não significa ignorar que este vem se dando numa direção cada vez mais destrutiva – cujos sintomas, apenas, são captados pelos pós-modernos. A segunda, estreitamente ligada a anterior, é que as ciências naturais não são, como se supõe, imunes ao antagonismo de classes que marcam a sociedade capitalista.

Estas duas questões são esmiuçadas por Mészáros (2004) em seu estudo sobre o poder da ideologia do pós-guerra, em especial, em sua análise sobre o desenvolvimento da ciência à sombra do complexo militar-industrial. Em primeiro lugar, Mészáros desmistifica a forma não ideológica pela qual a ciência natural é apresentada, isto é, a afirmação da sua livre objetividade e neutralidade em contraste com o caráter socialmente mais comprometido das ciências humanas.

Concebidas num sentido absoluto, a objetividade e a neutralidade da ciências naturais não passam de lenda, posto que seus cientistas "não podem se permitir ficar tão desligados – para não dizer em oposição – das estruturas produtivas dominantes de sua sociedade quanto os intelectuais nas ciências humanas e sociais". Além de precisarem "trabalhar dentro da estrutura de apoio e de complexos instrumentais tangíveis", os cientistas naturais "necessitam assegurar recursos materiais incomparavelmente maiores, como condição elementar de sua atividade,

---

<sup>230</sup> O sentido retrógrado e conservador do relativismo pós-moderno é denunciado pela pesquisadora indiana Nanda (1999: 85), segundo a qual a visão da ciência - promovida pelo pós-modernismo - como um construto étnico e despótico da sociedade ocidental acaba na prática por fornecer "fundamentos teóricos e verniz progressista ao crescimento rápido de movimentos antimodernistas, nativistas e revivalistas culturais/religiosos em muitas partes do que costumava ser denominado de Terceiro Mundo". A autora revela, ainda, que enquanto a esquerda indiana ocupava-se em "descolonizar o conhecimento", as forças revivalista hindus, nos estados em que conseguiram ascender ao poder, "decretaram a substituição da matemática moderna por uma versão visivelmente fraudulenta da 'matemática védica'" (NANDA, 1999: 98). Evidencia-se também o quanto o espírito anticientificista e o pan-humanismo pós-moderno é compatível com o obscurantismo do Projeto Lei 325/2005 de autoria do vereador e ator Cláudio Cavalcanti (PFL) que proíbe o uso de animais em experiências laboratoriais, aprovado recentemente (21/03/2006) pela Câmara dos Vereadores do município do Rio de Janeiro e, frente a indignada e legítima reação de pesquisadores da área biomédica, vetado integralmente pelo Prefeito da cidade (Cf. *O Globo* de 13/04/2006).

do que seus colegas do setor de 'humanas', nas universidades e na sociedade em geral" (MÉSZÁROS, 2004: 284).

Tomados nestes termos, portanto, "os cientistas naturais são até menos [...] 'livres' ou 'desvinculados' [...] do que seus colegas nas ciências humanas". Se filósofos e sociólogos podem, mesmo tendo sido colocados em "listas negras", continuar a escrever livros críticos à ordem social estabelecida, o mesmo não se aplica aos cientistas naturais que correm o risco de perder "as condições instrumentais e institucionais indispensáveis a sua atividade, se ousarem criticar a ameaça à sobrevivência humana" representada pelas estruturas sócio-econômicas dominantes (Idem, *ibid.*, p. 284).

O mais grave – alerta Mézáros - é que, nas últimas três décadas do século XX, não só a subordinação das ciências naturais aos interesses sócio-econômicas dominantes foi aprofundada<sup>231</sup>, como também tal subordinação tornou-se um modelo generalizável para toda ciência no futuro.

O autor toca aqui num dos elementos centrais à compreensão das propostas de reforma universitária da contemporaneidade. O que é alçado à condição de ideal para o mundo acadêmico do pós-70 – argumenta Mézáros - é a filosofia administrativa que *Sir Henry Chilver* imprimiu na instituição *Cranfield*, o *Institute of Technology* – antiga escola de treinamento da Grã-Bretanha criada por fabricantes de avião e transformada em faculdade de graduação no final dos anos 60. Considerando que somente aquelas pesquisas que interessem ao mundo exterior possam merecer apoio, *Sir Chilver*, à frente da direção de *Cranfield*, impôs à manutenção financeira das atividades de pesquisa de todos os departamentos, inclusive os vinculados às ciências humanas e sociais, a capacidade de atrair patrocínio de verbas privadas (MÉSZÁROS, 2004: 285 e 286).

Trata-se de uma política acadêmica que, voltada para os propósitos do que se denomina de "pesquisa objetiva", busca inserir os pesquisadores da área de humanas na mesma linha de seus colegas nas ciências naturais e da tecnologia,

---

<sup>231</sup> Mézáros (2004: 285), em contraste com as ideologias de legitimação e racionalização da ciência que visam elogiar o irreal espírito de independência e autonomia da pesquisa científica, demonstra que mais de 70% desta, no final dos anos 80, nos EUA e mais de 50% na Grã-Bretanha eram controladas pelo complexo militar-industrial.

subordinando-os à racionalidade – controlada pelo desembolso de financiamentos – das estruturas sócio-econômicas dominantes<sup>232</sup>.

Mészáros demonstra que os impactos da experiência de *Cranfield* não se restringem a Grã-Bretanha, mas, ao contrário, afetam a totalidade do desenvolvimento contemporâneo do conhecimento. Manifestada, sobretudo, nos países capitalistas avançados, tal tendência visa adequar todas as forças de produção intelectual às necessidades dos interesses das estruturas econômicas e políticos-organizacionais dominantes. Para tanto, cumpre não só retraçar as linhas tradicionais de demarcação entre "ciência pura" e "ciência aplicada", mas também transformar o cientista num "técnico astuto" que – como Edward Teller, o pai da bomba de hidrogênio – usa de truques habilidosos para submeter a natureza não à vontade do homem, mas contra a humanidade (MÉSZÁROS, 2004: 287 a 289).

Trata-se, na verdade, de uma mudança na orientação da ciência que, embora tenha sua expressão mais aguda nas três últimas décadas do século XX, remonta ao pós-guerra e cujos determinantes sócio-econômicos – alerta Mészáros - devem ser corretamente identificados, sob pena de levar à soluções vazias, ainda que alguns sintomas sejam corretamente descritos.

A conversão da ciência numa força destrutiva, ameaçadora à existência da humanidade, deflagrada no pós-guerra - isto é, a sua degradação à condição de ciência aplicada do complexo industrial-militar - não é, como supõem os pós-modernos, responsabilidade da própria ciência, nem tampouco pode ser revertida por uma nova e/ou radical reconfiguração de seus paradigmas.

Os determinantes do crescente domínio de todos os campos e ramos do conhecimento pelo complexo militar-industrial – explica Mészáros (2004: 291 e 292) – reside nas condições de produção do conhecimento no âmbito da organização e da divisão capitalista do trabalho. O trabalho científico - marcado pela fragmentação

---

<sup>232</sup> Interessante é ver como os pós-modernos ao tratar dos efeitos do neoliberalismo sobre a produção de conhecimento na atualidade (Cf. SANTOS, 2004 e ESCOBAR, 2004) transformam o primeiro num ente obscuro e vago, quando consideram em abstrato, diferentemente de Mészáros (2004), a mercantilização da ciência sem qualquer alusão ao que lhe dá sustentação material: a lógica de acumulação do capital. É por isto que para os pós-modernos o grande vilão da inovação científica é este espírito etéreo neoliberal e não o sistema sociometabólico do capital. Uma análise mais próxima da leitura de Mészáros (2004) e mais distante da de Santos (2004) pode ser encontrada em M. B. da Oliveira (2004). Vale a pena cf. também o quanto a Terceira Via de Giddens (2005) – proposição política que busca renovar a social-democracia aproximando-a do neoliberalismo –, com sua ênfase nos riscos ao invés da proteção social, na diferença ao invés da igualdade, na política de identidade ao invés da polarização entre esquerda e direita e com sua descrença no progresso

e pelas diferenças de talento e motivação, associadas a uma tendência à competição - não está imune ao antagonismo de classe historicamente específico do modo de produção capitalista. Tais determinantes negam, não apenas a classe trabalhadora, mas também aos cientistas o controle sobre as condições de sua atividade.

Para contraditar qualquer apelo abstrato à razão ou a integridade da ciência como contramedidas a esta tendência objetiva de desenvolvimento do conhecimento no pós-guerra, Mészáros (2004: 292) propõe a seguinte analogia: "é o caráter 'altamente explosivo' do antagonismo social e de sua irmã gêmea, a correspondente divisão social hierárquica do trabalho [...] que fundem as metades em si inofensivas do 'urânio 235' [...] em uma 'massa crítica' da bomba responsável pela explosão nuclear".

E acrescenta: a ação isolada dos próprios cientistas não é capaz de reverter esta tendência. De nada adiantaria que todos os cientistas, se recusando a cooperar com o complexo militar-industrial, entrassem em greve, a não ser que a reação destes se incorporasse a uma greve geral que objetivasse a derrubada do sistema, uma vez que a alternativa real ao tipo de atividade produtiva realizada nos limites do complexo militar-industrial exige a "inevitável reestruturação de todo o sistema de produção e do modo de controle social necessariamente a ele associado" (MÉSZÁROS, 2004: 292).

A definição do complexo militar-industrial feita por Mészáros nem de longe se aproxima da concepção de poder panóptico de Foucault. O objetivo da articulação simbiótica do militarismo com o caráter industrial do capital não é exercer um controle político-militar direto e minucioso sobre o corpo social, mas assegurar continuamente e em escala crescente os recursos necessários para projetos militar-industriais altamente lucrativos (Idem, *ibid.*, p. 293).

Nos termos do referido autor o complexo militar-industrial é a "manifestação socioeconômica, política e ideológica dominante do capitalismo contemporâneo" (MÉSZÁROS, 2004: 294), cuja raiz remonta - diferentemente do apelo foucaultiano à vontade de poder nietzscheana - a lei da taxa de uso decrescente, inseparável da tendência capitalista para sua superprodução e para as crises a ela associada.

---

histórico e sua desconfiança com relação à ciência e à tecnologia, mantém muitos pontos de contato com o pós-modernismo.

Funcionando simultaneamente como meio de realizar a reprodução do capital em uma escala cada vez maior e de deter artificialmente a tendência à ampliação do círculo consumidor – que só intensificaria as contradições imanentes do sistema do capital – a taxa de uso decrescente abriu novas possibilidades para a expansão capitalista, vindo a exercer um papel fundamental no processo de realização do capitalismo avançado (Idem, *ibid.*, p. 295).

Mészáros demonstra como o complexo militar-industrial, ao eliminar a distinção vital entre consumo e destruição, se apresentou para o capital como o agente capaz de responder com êxito o dilema de como combinar a máxima expansão possível com a mínima taxa de uso. Assim, este complexo pôde resolver duas restrições fundamentais que assolavam o capitalismo: os recursos limitados da sociedade e todas as limitações de apetite do consumidor real (as naturais, socioeconômicas e culturais).

Com relação à primeira, o complexo militar-industrial é capaz de legitimar como um dever patriótico inquestionável o ato de devorar bilhões de recursos anualmente, enquanto incontáveis milhões de seres humanos morrem de fome. E, ao mesmo tempo, por meio da eliminação da necessidade do consumo real, consegue remover as restrições tradicionais do círculo de consumo limitadas aos apetites dos consumidores.

À sombra do complexo militar industrial, a ciência afasta-se de suas potencialidades positivas – de sua capacidade de favorecer a expansão do valor de uso e a interação deste com o desenvolvimento das necessidades humanas – e torna-se parte essencial da auto-reprodução destrutiva do capital. Trata-se – adverte Mészáros – de uma tendência objetiva posta pelas novas exigências do capital, da qual a ciência é mais vítima do que algoz.

Ao acentuar que a força-motriz deste processo foi, desde o início socioeconômica em substância, e não tecnológico-instrumental, Mészáros refuta tanto as interpretações apologéticas da ordem social (em especial, o cientificismo neopositivista), quanto as pós-modernas. Ressalta o autor que mesmo que se considere o contributo da ciência e da tecnologia para o rápido desenvolvimento da potencialidade destrutiva do capitalismo, não há nada na natureza destas de onde se possa derivar a subordinação estrutural do valor de uso ao valor de troca. Só é possível entender a articulação histórica da ciência com a tecnologia, e o modo como elas moldam nossas vidas na atualidade, reconhecendo a "sua profunda

inserção nas determinações socioeconômicas do capital" (MÉSZÁROS, 2004: 269)<sup>233</sup>.

O autor sinaliza, ainda, que é simplificação grosseira com fins ideológicos a idéia de que a ciência segue um curso de desenvolvimento independente e de que as aplicações tecnológicas nascem e se impõem sobre a sociedade como uma exigência férrea<sup>234</sup>.

A verdadeira questão acerca da direção destrutiva do desenvolvimento da ciência na atualidade - que Mézáros aponta e que o pós-modernismo teima em desconsiderar - é dupla. Por um lado, consiste em perguntar que tipo de desenvolvimento social foi responsável pela atual relação entre sociedade, ciência e tecnologia, cujos efeitos ameaçam a sobrevivência da humanidade. Por outro, deve questionar como é possível reverter esta tendência (Idem, *ibid.*, p. 266).

O futuro da hegemonia da cultura pós-moderna depende, antes de tudo, da desconsideração destas questões. Em termos mais explícitos, podemos afirmar que a predominância do pós-modernismo, sobretudo de sua vertente de esquerda, não requer apenas a perpetuação da tendência atual do desenvolvimento do capital em seu sentido destrutivo com a qual ela contraditoriamente se defronta e se esquiva. Uma análise prospectiva acerca do pensamento pós-moderno exige levar em conta também a manutenção do recuo do projeto socialista revolucionário no futuro próximo, a alternativa concreta não só ao futuro do potencial emancipatório da ciência como também da humanidade<sup>235</sup>.

Portanto, devemos analisar o contexto atual das lutas de classes e, especialmente, o potencial dos movimentos, hoje existentes, de resistência e de oposição à ordem vigente em fazer avançar a perspectiva revolucionária socialista.

---

<sup>233</sup> Mézáros lembra, ainda, que não há em Marx a atribuição de uma posição privilegiada a uma ciência idealizada – livre ou em oposição à ideologia – a partir da qual se poderia julgar o mundo. Na obra marxiana a "importância da ciência é relativizada como 'apenas um aspecto' do complexo geral de desenvolvimento" das forças produtivas gestadas pelo capital e ela deve ser considerada como "sujeita às mesmas contradições que caracterizam as práticas produtivas capitalistas em sua totalidade"(MÉSZÁROS, 2004: 248).

<sup>234</sup> "Se o impacto da ciência e da tecnologia sobre a sociedade parece ser 'implacável e possivelmente esmagador', evocando a ameaça de uma total paralisia e desintegração social [...] isso não ocorre por conta de suas características intrínsecas. É mais por causa da maneira pela qual as forças sociais dominantes [...] se relacionam com a ciência e a tecnologia: seja assumindo a responsabilidade por seu controle a serviço de objetivos humanos, seja, ao contrário, usando-as como álibi conveniente e seguro para sua própria capitulação ante os poderes da alienação e da destruição" (MÉSZÁROS, 2004: 266).

<sup>235</sup> Conforme alerta Mézáros (2004: 267), a *crise estrutural do capital* ameaça também, inevitavelmente, o futuro do desenvolvimento científico e a separação entre a ciência e as suas

Grande parte da intelectualidade de esquerda – pós-moderna ou não – tem concentrado a sua atenção e depositado seu otimismo na proliferação de lutas empreendidas, em diversas partes do globo, por uma variedade de sujeitos sociais contra as políticas neoliberais e as agências e organismos multilaterais responsáveis por sua aplicação - o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial, a Organização Mundial do Comércio (OMC). Os Novos Movimentos Sociais (NMS), movimentos pluriclassistas e pluriideológicos – o que inclui não só os movimentos indígenas, das mulheres, ecológicos, camponeses, pacifistas, por Direitos Humanos e etc., mas também organizações não-governamentais (ONGs) - são alçados à condição do principal agente de uma alternativa radical ao capitalismo.

Tudo indica que a suposta radicalidade anticapitalista dos NMS, ressaltada, hoje em dia, por vários intelectuais, radica muito mais numa confusão presente na própria esquerda acerca do que seja revolução e socialismo do que no potencial realmente efetivo de transformação de tais sujeitos sociais. Vimos como o pós-modernismo de Santos mesmo se inscrevendo numa perspectiva claramente anticomunista apregoa a necessidade da constituição de um socialismo democrático, abstrato e místico, que em nada lembra a teoria marxista de transição socialista.

É nestes termos que Cecceña (2001 e 2004) louva o caráter pretensamente revolucionário do neozapatismo. Muito mais próximo da transgressão foucaultiana do que da teoria marxiana, o movimento zapatista é concebido como portador de uma concepção de revolução como processo, capaz, não só de forjar uma alternativa radical ao sistema capitalista, como também de se opor a uma concepção rígida de luta e de transição ao socialismo (CECCEÑA, 2004: 96 a 97)<sup>236</sup>.

---

determinações destrutivas só é concebível se a sociedade como um todo escapar da órbita do domínio do capital, portanto, se revolucionar de cima a baixo o sistema sociometabólico vigente.

<sup>236</sup> A caracterização da luta zapatista como radicalmente distinta da luta operária é feita por Cecceña da seguinte forma: "O sujeito revolucionário, o portador da resistência cotidiana e calada, que se torna visível em 1994, é muito diferente ao das expectativas traçadas pelas teorias políticas dominantes. Seu lugar não é a fábrica, mas as profundezas sociais. Seu nome não é proletariado, mas ser humano; seu caráter não é o do explorado mas o do excluído. Sua linguagem é metafórica, sua condição indígena, sua convicção democrática, seu ser, coletivo" (CECCEÑA, 2001: 186 e 187). Em outro trecho de seu artigo, o autor revela: "Opor ao poder capitalista organizado a ditadura do proletariado é reproduzir as normas sociais em um sentido inverso bastante duvidoso" (Idem, *ibid.*, p. 193). Ou, ainda: "Do estreito conceito de classe, cunhado nos tempos dos processos de trabalho fordistas, passa-se a um conceito amplo em que 'a classes é definida pelos homens ao viver sua própria história', é uma experiência de vida e de resistências coletivas, de luta, em que se busca subverter todos os níveis em que se enraíza a dominação, desde as relações diretas de exploração em suas diferentes modalidades, até as relações de gênero, de raça ou de geração" (Idem, *ibid.*, p. 191).

A cada assertiva Cecceña deixa escapar o quanto sua avaliação do zapatismo está impregnada pela fantasia utópica e pela rebeldia pós-modernas. A avaliação do referido autor atesta que aquilo que é valorizado no movimento zapatista, a capacidade de promover o respeito pela alteridade, se assenta numa concepção de Revolução que deliberadamente secundariza a questão da posse dos meios de produção. O mais importante para os zapatistas – ressalta o autor – é a mudança de subjetividades "que permita a cada um se impor, sem competir, compartilhando e aprendendo com os outros, desde os outros e nos outros" (Idem, *ibid.*, p. 100).

Distinto da ambição marxiana de transformar de cima à baixo a ordem social burguesa, o processo revolucionário vangloriado por Cecceña não visa a destruição do sistema social atual, nem a tomada de poder, mas a criação de "um mundo em que caibam outros mundos", "um mundo onde o poder não exista" (CECCEÑA, 2001: 97). Tendo por alvo preferencial a "sociedade civil", a luta dos zapatista não objetiva apropriar-se do Estado, mas construir novos espaços de socialização sobre princípios comunitários e intersubjetivos. Reunindo todos os excluídos do sistema e rebelando-se contra todas as formas de dominação, o zapatismo intenciona conduzir uma transformação cultural que erradique o poder como conteúdo central da organização social (Idem, *ibid.*, p. 94 a 98)<sup>237</sup>.

---

<sup>237</sup> Para que não pense sobre nós a injusta acusação de ter deturpado o pensamento do autor, reproduziremos aqui alguns trechos de seu artigo que denotam o quanto estamos sendo fiéis a seus argumentos. Quanto a criação de um novo mundo sem a destruição do atual, Cecceña (2001: 190 e 191) assevera: "A insurreição zapatista é uma insurreição armada de palavra e fogo. Seus fuzis souberam calar as balas para deixar sair o pensamento. É uma revolução para criar um mundo novo, não para destruir o atual. É a busca de novas formas de fazer política, que por sua vez lhe devolvam seu sentido ético, restabeleçam o exercício da política natural e inerente a todo coletivo social, rompendo os cercos que a enquadram em espaços específicos (*profissionalizado*), com normas pré-definidas, que impedem a livre expressão da comunidade. [...] Seu discurso, que é a palavra e ação, fala de um mundo de respeito no qual as diferenças afluem e debatam, mas não se submetam, no qual a igualdade seja a diferença, em que pela primeira vez, reconheçam-se todas as formas de dominação e todos os caminhos de emancipação". Sobre a questão do Estado e da propriedade, o autor assinala: "O zapatista foi o único movimento armado até hoje, que não tem como referência o estado, mas a sociedade. Aí começa sua utopia [...] O zapatismo não espera nada do estado, tampouco de suas representações alternativas (como os organismos internacionais ou alguns outros estados mais fortes). Os zapatistas apostam tudo no povo, na sociedade civil, nos excluídos, nos perseguidos, nos rebeldes [...] A finalidade do zapatismo não é a propriedade, mas a liberdade; não é possuir, mas compartilhar, romper cercos, sair dos guetos e tomar as ruas e as selvas dos cinco continentes para lutar pela vida" (Idem, *ibid.*, p. 196 e 197). Por fim, sobre o tema do poder: "A luta contra a dominação, para o zapatismo, supõe a eliminação de todo o tipo de relações de poder. Não se busca mudar um poder por outro, mas estabelecer uma sociedade diferente em que o ato de governar recaia na comunidade como um todo [...] Para criar um mundo novo não se requer 'a tomada do poder', mas a abolição das relações de poder; não o uso da força, mas o da democracia. O poder comunitário se constrói, não se impõe" (Idem, *ibid.*, p. 192 e 193).

É inconteste que os argumentos de Cecceña sobre a força anticapitalista do zapatismo se alimentam de uma profunda mistificação – senão uma irrefutável ignorância - acerca da revolução e do socialismo. Pois, afinal de contas, como o zapatismo pode subverter o sistema capitalista, relegando a um segundo plano a luta contra a propriedade privada dos meios de produção e negando explicitamente a necessária tarefa de erradicar o Estado? Não é por acaso que o balanço dos dez anos de existência do movimento mexicano (1994–2004) feito pelo próprio autor tenha se revelado muito aquém das expectativas por ele alardeadas:

"o mínimo que provocou foi uma recuperação da esperança e a derrocada de teorias empoeiradas e tristes sobre o provir [...] Provocou **revoluções no pensamento** (grifos nossos), na política e no político, nas relações humanas, **na idéia da rebelião – resistência – revolução** (grifos nossos), nas práticas democráticas, no individual e no comunitário, na percepção e na rebelião das mulheres" (CECCEÑA, 2001: 102).

Perspectiva semelhante comparece na avaliação de Menéndez & López (2003) acerca do movimento de massas que, tomando as ruas da Argentina no final de 2001, reuniu uma série de atores sociais – "piqueteiros", jovens desempregados, classes médias, filhos de desaparecidos políticos durante o regime militar e seus *escraches*<sup>238</sup> – sob o lema *¡Que se vayan todos!*. Tal como em Cecceña, o potencial progressista do movimento argentino é medido pelo que destoa da prática e da teoria tradicionais da esquerda. Quanto mais distinto desta, mais a contestação de massas argentina é vista como uma alternativa radical a ordem vigente.

*¡Que se vayan todos!* é descrito como um movimento de insubordinação espontânea, composto por sujeitos múltiplos e heterogêneos que não chega a formular uma proposta explícita de substituição do existente (MENÉNDEZ & LÓPEZ, 2003: 143). Marcado pelo imprevisto, por idéias libertárias e pela desconfiança quanto ao papel do partido de vanguarda e a questão da tomada do Estado no processo de transformação social, o movimento argentino é compreendido como um movimento aberto à diversidade, à valorização do Outro, e por isto capaz de

---

<sup>238</sup> De acordo com os autores: "Os '*escraches*' constituem uma forma específica de luta por parte dos filhos de desaparecidos durante a última ditadura militar argentina. Com o lema '*se não há justiça há escrache*', os integrantes de H.I.J.O.S. realizam atos não programados em frentes das casas dos repressores que a justiça argentina deixou em liberdade, colocando em evidência e repudiando esta impunidade. O *escrache* é também um transbordar das formas tradicionais da política, e assim se manifesta quando alcança o conjunto daqueles que cumpriram ou cumprem funções governamentais e é levado a cabo de forma espontânea e autoproclamada por pessoas que não pertencem a nenhuma organização social ou política" (MENÉNDEZ & LÓPEZ, 2003: 144. Nota de rodapé No 2).

construir uma sociabilidade diferente daquela proposta pelo capital e pelo mercado (Idem, *ibid.*, p. 145 a 147).

O mais impressionante é que os autores em tela sustentem o vigor de *¡Que se vayan todos!* em seu sentido puramente negativo. Segundo Menéndez & López (2003: 147 a 149), é por opor-se a "tirania do possível" e por prescindir das formas tradicionais de organização política e sindical que o movimento de contestação argentino permite prefigurar sistemas sociais alternativos.

Fica claro, portanto, que a radicalidade atribuída por Menéndez & López ao *¡Que se vayan todos!* - ancorada mais no seu pretense poder de subverter a teoria revolucionária do que de erradicar o capitalismo - é mais fictícia do que real.

Limitações distintas, porém convergentes com as descritas acima, comparecem também em pensadores de esquerda, críticos do pós-modernismo, como Amin & Houtart (2003). Traçando um quadro analítico exaustivo dos movimentos de resistências que emergiram e se multiplicaram por todo o mundo – do continente asiático, passando pelo mundo árabe até as nações das Américas do Norte e Latina –, desde fins do século XX, os autores acentuam os avanços e os limites dos Novos Movimentos Sociais.

Houtart, mais enfático que Amin quanto aos limites do potencial progressista do NMS, levanta duas questões importantes. A primeira, é que a associação direta entre democracia e "sociedade civil", base de organização fundamental dos movimentos de resistência ao capitalismo mundializado, oculta os múltiplos sentidos que o termo comporta.

A "sociedade civil" pode corresponder tanto a uma orientação burguesa, que a identifica como reforço do empreendedorismo, da redução da responsabilidade do Estado em prover serviços sociais públicos e, portanto, como estratégia de fortalecimento da superioridade da classe capitalista e do mercado como padrão universal de funcionamento das relações humanas (AMIN & HOUTART, 2003: 311 e 312); quanto ser definida como Terceiro Setor, esfera autônoma que, ao lado do Estado e do mercado, organiza cidadãos de bem que desejam mudar o curso de um mundo injusto<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> Análise crítica rigorosa sobre o significado político do Terceiro Setor pode ser encontrada em Montaña (2002).

Houtart reconhece que esta segunda concepção diz respeito a uma visão angelical e despolitizada da sociedade que, embora permita dirigir alguns combates sociais ao sistema vigente, acaba, por vias indiretas, reencontrando a concepção burguesa de "sociedade civil", ou seja, tende a fortalecer a concepção da sociedade como uma coleção de indivíduos agrupados em estratos superpostos e que reivindicam um lugar eqüitativo no seio da sociedade, sem reconhecer a existência de relações sociais criadas pela organização capitalista da economia. (AMIN & HOUTART, 2003: 312 e 313). O perigo – adverte o autor – é que instituições que partilham este tipo de visão venham se tornar receptáculo de ideologias transclassistas, culturalistas e antiestatutais e, ainda, objetos fáceis de cooptação pelo FMI, Banco Mundial e empresas transnacionais.

O segundo elemento relativo à avaliação dos NMS, levantado por Houtart, diz respeito à necessidade de estabelecer critérios de julgamentos que permitam auferir o potencial combativo das múltiplas formas de resistências que emergiram na virada do século XX para o XXI. Conforme adverte o autor, nem todas estão aptas a formular alternativas ao capitalismo, nem todos movimentos sociais e ONGs<sup>240</sup> contribuem para pôr em causa a lógica do sistema capitalista (AMIN & HOUTART, 2003: 381). O único critério de análise dos múltiplos componentes do que denomina de "sociedade civil de baixo" só pode ser o seu caráter anti-sistêmico (Idem, *ibid.*, p. 316 e 317).

Além disso, acrescenta Houtart, uma debilidade significativa dos movimentos de resistência, emergidos em finais do século XX, é a sua fragmentação (AMIN & HOUTART, 2003: 309). Se por um lado, os distintos movimentos de contestação social, que eclodiram em diversos continentes, atestam uma crescente deslegitimação do sistema econômico, por outro a efervescência das resistências e das lutas ainda não produziu muita coisa que supere os limites da dimensão micro (HOUTART, 2001: 90). Porém, Houtart acredita que tal debilidade esta sendo superada por uma convergência de ações das resistências, iniciada, ainda com imperfeições, em Seattle e aprofundada no Fórum Social Mundial de Porto Alegre,

---

<sup>240</sup> Se para Houtart a aparição das ONGs deve ser compreendida como uma das novidades das lutas de resistência da atualidade, tais entidades não deixam de ser tomadas como híbridas e ambivalentes. Segundo o autor, as ONGs são compostas tanto por aquelas entidades organizadas pelo sistema dominante, quanto as que se deixam instrumentalizar por ele, e até aquelas que se identificam com as lutas populares (AMIN & HOUTART, 2003: 315).

"primeira expressão intercontinental da sociedade civil de baixo" (AMIN & HOUTART, 2003: 381 e 382).

Evidentemente, os limites das análises de Amin & Houtart não são os mesmos de Cecceña e de Menéndez & Lopéz. Basta dizer que para Amin a sociedade atual permanece sendo uma sociedade de classes (AMIN & HOUTART: 2003: 293). Houtart vai mais longe quando sustenta que é a penetração da lógica do mercado em domínios cada vez mais amplos da vida humana – na educação, na saúde, na seguridade social e na cultura –, como estratégia do capital para recuperar sua capacidade de acumulação, que explica o surgimento e a ampliação das diversas formas de resistência e de lutas sociais (AMIN & HOUTART, 2003: 321)<sup>241</sup>. O autor é ainda mais explícito quando diz:

"o capitalismo afeta visivelmente os interesses não só dos trabalhadores diretamente incluídos na relação capital/trabalho, mas de camadas sempre mais diversas das populações mundiais, indiretamente tocadas pela lógica do sistema econômico, isto é, pela influência da adoção de certos mecanismos financeiros (fixação de preços das matérias-primas, serviços da dívida, taxas de lucro, fugas de capitais)" (HOUTART: 2001: 89).

Todavia falta também a Amin & Houtart uma compreensão mais clara dos desafios postos à transição para o socialismo, que mesmo os movimentos sociais mais radicalmente anti-sistêmicos e organicamente articulados são incapazes por si mesmos de responder. Como apontaremos a seguir, a imprecisão do socialismo apregoado tanto por pós-modernos como por seus críticos<sup>242</sup> tende a confundir a

<sup>241</sup> Enquanto muitos estudiosos sobre os movimentos sociais e também Souza (1997, 2001 e 2005c) realizam diatribes contra o marxismo para tornar o capital invisível e sustentar a falsa idéia que a aparição dos Novos Movimentos Sociais é a prova cabal do fim da centralidade da classe trabalhadora, Houtart busca justamente explicar os elos que ligam a aparição destes novos atores sociais à condição da exploração do trabalho no capitalismo atual. Falando sobre a necessidade e a possibilidade de mudar o sistema capitalista o referido autor sustenta: "Existe uma quantidade de lugares e numerosos atores, provavelmente muito mais do que há meio século. Hoje o conjunto das populações do universo está implicada direta ou indiretamente nas relações sociais do capitalismo: diretamente pela relação capital/trabalho ou pelo assalariamento, indiretamente por um grande número de outros mecanismos, como a fixação de preços de produtos agrícolas de exportação ou de matérias-primas, os mecanismos da dívida externa, a abertura dos mercados, a flutuação do câmbio ou a especulação financeira" (AMIN & HOUTART: 2003: 385).

<sup>242</sup> Isto porque ambos autores têm uma concepção um tanto quanto vaga ou, até mesmo, obtusa do socialismo. Enquanto Amin defende uma complicada concepção religiosa de socialismo (Cf. o modo como o autor ressalta a importância da teologia da libertação – ideologia explicitamente anticomunista – para a luta socialista e, ainda, como opõe ao stalinismo o "socialismo" religioso e pseudodemocrático forjado por um teólogo sudanês já falecido e desconhecido, Mahmond Mohamed Taha em AMIN & HOUTART, 2003: 339), Houtart de modo obscuro define o socialismo como pós-capitalismo, acrescentando outras tantas imprecisões ao afirmar: "o pós-capitalismo, tal como o descrevemos, significa socialismo, no sentido dado ao conceito por Rosa Luxemburgo, quando dizia: Socialismo ou barbárie, e que não se pode identificar nem ao socialismo que põe medo (stalinismo), nem ao socialismo que faz rir (Terceira Via)" (AMIN & HOUTART, 2003:384). Como o autor não

análise rigorosa da luta de classes e dos limites e possibilidades que a época atual põe para o avanço da esquerda.

A discussão sobre a viabilidade das alternativas da mundialização das resistências ou das novas utopias (como o zapatismo e movimentos de massa como o argentino) ou, ainda, dos NMS remete, de diferentes modos e maneiras, a um tema presente há muito tempo no seio do movimento da classe trabalhadora: o debate sobre as lutas espontaneístas *versus* a questão da organização revolucionária, sobre o qual Lênin, Trotsky e Rosa de Luxemburgo, dedicaram grande parte de sua atenção.

É, no mínimo curioso, que justamente este tema e a produção teórica destes autores não tenham ganhado a evidência que merecem na reflexão atual sobre os rumos da esquerda. Ao que parece a inteira invisibilidade sobre esta questão não é casual. O presentismo pós-moderno contaminou tanto as forças intelectuais, que se põe dignamente na linha de combate do capitalismo, que explorar com coerência o vínculo entre o passado, o presente e o futuro da luta contra o sistema social vigente causa mais estupefação e desconforto do que concordância. Diante do que apontamos, muitos contra-argumentariam não só que este tema e os autores que sobre ele se debruçaram – com especial aversão a Lênin– lembram um passado stalinista que precisa ser apagado de vez no seio da esquerda<sup>243</sup> – como também, sacando uma infinidade de subterfúgios, diriam que os problemas do zapatismo, dos

---

explicita o que pode ser considerado realmente socialista na Terceira Via e, sobretudo, não esclarece o que entende por stalinismo fica difícil compreender se ele discorda ou não da esdrúxula tese pós-moderna de que o projeto revolucionário socialista é idêntico ao stalinismo e que, sendo assim, ambos devem ser banidos do horizonte da esquerda que treme de medo diante do fictício "totalitarismo" marxista.

<sup>243</sup> A aversão a Lênin não é casual. Do conjunto de autores da tradição marxista que se preocuparam com a organização revolucionária socialista, ele é, sem sombra de dúvidas, o que mais logrou êxito, pois foi capaz de elaborar, a partir de Marx e Engels, uma teoria da organização que põe no centro do debate a questão do partido de vanguarda (Cf. Mandel, 1970). É interessante notar, ainda, que a ignorância acerca da obra deste importante revolucionário marxista leva a uma identificação grosseiramente deturpada de seu papel na construção da Rússia comunista. O desconhecimento sobre Lênin é de tal monta que o historiador Simon Sebag Montefiore numa entrevista concedida a *Folha de São Paulo*, em 03 de maio de 2006, por ocasião do lançamento do seu livro "*Stálin – A Corte do Czar Vermelho*" - que visa contar como a utopia socialista da Revolução Russa virou um pesadelo que dizimou milhares de vidas - afirma que "Desde a criação Tcheca [polícia secreta] por Lênin a idéia era criar uma máquina de matar sem limites. Não há um 'gap' entre Lênin e Stálin nesse sentido. E mais: a verdadeira razão pela qual Lênin promoveu Stálin foi que sabia que ele seria o mais extremo". É importante ressaltar o quanto esta ignorância se alimenta de uma clara posição pós-ideológica como atesta a resposta de Montefiore quando questionado pela repórter acerca de sua posição política: "Sou um historiador, e historiadores não devem ter ideologia. A única ideologia que tenho é crer que cada vida humana é valiosa e deve ser preservada".

que compõem movimentos como o *¡Que se vayan todos!* ou o Fórum Social Mundial são significativamente distintos das lutas anticapitalistas do passado.

Pois bem, se, seguindo este raciocínio torto, olharmos fixamente e tão somente o presente só nos restará a crença alucinada de que os novos atores da luta de resistência ao capital (os índios, as mulheres, os imigrantes, os trabalhadores informais, os ecologistas e toda sorte dos que estão excluídos ou à margem do sistema, sem esquecer de acrescentar a este rol— é claro - as ONGs) inventaram a roda: inventaram a contestação, a resistência ou a luta social dos que "vem de baixo".

É bom que se diga francamente que este tipo de conduta pós-moderna tem efeitos que não são tão inocentes para a esquerda. Ela faz "tábula rasa" da luta histórica do movimento operário e de seus reais dilemas. Pois como num passe de mágica - ou de uma brutal esquizofrenia - a dilatação do presente faz pó da Comuna de Paris, das lutas de 1848 – denominada com precisão poética por Hobsbawm (1997) como "a primavera dos povos" - e das diversas Revoluções proletárias que marcaram, a ferro e fogo, o século XX (Rússia, Cuba, China, etc.). É como se o presentismo pós-moderno, tão a gosto da postura niilista ou anarquista foucaultiana, nos induzisse a pensar que nada disso existiu de fato, ou, pior ainda, como se esta trajetória não pudesse ser identificada como a expressão concreta de uma perspectiva radicalmente alternativa ao capital, mas, ao contrário, uma de suas variantes de poder e formas de dominação.

Se mesmo diante desta polêmica real grande parte da intelectualidade de esquerda honestamente preferir acreditar nesta sandice, só nos restará o lamento. Com convicção igualmente honesta, contra aqueles que venham alegar que este debate cheira a mofo, retrucaremos que preferimos viver num tempo que erroneamente é visto como ultrapassado, do que na ilusão quixotesca de um presente que se encerra em si mesmo. É este modo de conceber o presente, como o aqui e o agora, que nos condena a não ver e a não ter na prática efetiva um futuro radicalmente distinto da barbárie do capital.

Contudo, é necessário dizer um pouco mais sobre os fios que ligam os problemas atuais das lutas anticapitalistas e o passado das lutas socialistas, demonstrando não só a centralidade da necessidade de uma organização revolucionária para o avanço da esquerda, mas também os limites do espontaneísmo das lutas sociais apregoadas por autores como Ceccenã e

Menendéz & Lopéz, bem como das propostas de organização das lutas de resistências feitas por Amin & Houtart.

Em primeiro lugar, é fundamental perguntar qual o potencial efetivo de alteração do sistema social vigente que os "*escraches*" argentinos ou o a alteridade zapatista comportam. O que as lutas cotidianas, espontâneas, dirigidas contra todas as formas de dominação, mas que "não [contemplam] metas" nem buscam "realizar o grande acontecimento, a Revolução" (CECCEÑA, 2001: 194), podem contra o sistema sócio-metabólico do capital? De que maneira e porque meios elas possibilitam reverter a crescente desigualdade de classe, a tendência expansiva do desemprego e da precarização do trabalho que atinge milhões de pessoas em todo o mundo ou a devastação ecológica, que, ano a ano, altera o clima, aumenta a disputa pela água potável e condena, num futuro não muito distante, a extinção da vida sobre a face da terra?

Dizer, sobretudo, como o faz Menendéz & Lopéz (2003: 148) que elas permitem projetar "a subjetividade para além dos limites que lhe impõe o sistema do capital", ou, ainda em Cecceña (2004: 91), "uma mudança total de mentalidade" é reduzir a um plano puramente subjetivista o sentido e o significado da luta socialista. Ou, na pior das hipóteses, é atribuir-lhe um sentido mágico e místico antagônico ao seu conteúdo e propósito, porém muito semelhante à leitura anticomunista de Foucault sobre o potencial de "conversão espiritual" do islamismo e bastante compatível com a promessa de uma "nova vida" que o mercado das religiões neopentecostais têm vendido a toda sorte de espoliados ou deserdados pelo capital<sup>244</sup>.

Ora, não se pode confundir a revolução socialista com a revelação da palavra de Deus, nem tampouco compreendê-la como fruto de ações espontâneas. Dado que a revolução socialista é a primeira revolução na história da humanidade que se propõe mudar a sociedade de uma forma consciente e de acordo com um plano,

---

<sup>244</sup> Jovens sem perspectiva de futuro ou fugindo da imantação do tráfico e do consumo de drogas; mulheres "chefes de família", premidas pelas tarefas domésticas, a preocupação com o impacto da violência urbana sobre a vida de seus filhos e a responsabilidade de sustentar, sozinhas, o lar e, geralmente, submetidas a um emprego mal remunerado e estafante; velhos aposentados que sofrem com o achatamento de suas aposentadorias, sem acesso a serviços de saúde de qualidade, sem recursos para compra de medicamentos para doenças crônicas e degenerativas e, por estas dificuldades mesmas, descartados como um fardo pelas suas famílias, etc.

suas particularidades remetem ao problema da tensão dialética entre vanguarda e luta de massas (MANDEL, 1970 e 1983)<sup>245</sup>.

Refutando todas aquelas interpretações simplistas da teoria leninista da organização – muito em voga hoje no seio da intelectualidade de esquerda – que advogam contra o autoritarismo, pretensamente natural, das organizações de vanguarda, Mandel demonstra que tampouco se pode obter a revolução socialista do alto, como decisão ou obra de um grupo todo poderoso de líderes. Uma revolução socialista necessita da ação das massas, mas também de uma organização de vanguarda, isto é, "do mais alto nível de consciência política e do mais alto nível de organização e atividade dos segmentos mais amplos da população" (MANDEL, 1983: 01).

O problema da tensão entre vanguarda e as massas, não é, portanto, como em geral se imagina, sustentado por uma perspectiva elitista que privilegia o primeiro elemento em detrimento do segundo, mas -, como advertem Mandel (1970 e 1983) e Sader (2004) - da certeza de Lênin acerca dos limites da consciência sindicalista - a consciência de classes elementar que domina a classe trabalhadora - e da impossibilidade de ligações automáticas e espontâneas entre a luta de classes elementar e a luta de classes revolucionária, dado que a segunda não deriva imediatamente da primeira (SADER, 2004: 23 e 24).

Mandel demonstra que não há em Lênin a concepção de uma classe operária passiva, integrada ou aburguesada, posto que este reconhecia um dado revelado objetivamente pela própria história do século XX e de suas lutas de classes: que os trabalhadores periodicamente se rebelam contra sociedade burguesa, lutando por melhores salários, por uma jornada de trabalho menor, por seus problemas

---

<sup>245</sup> Sobre a particularidade da revolução socialista Mandel (1970) acrescenta outros elementos que permitem demonstrar o simplismo e a deturpação da crítica que grande parte da *intelligentsia* empreende quer seja contra a proposta socialista revolucionária quer seja contra a tradição marxista identificada com a defesa desta proposta. Segundo o autor, a revolução proletária é a primeira que na história da humanidade não aspira a restauração de condições prévias (como o fizeram a revolução dos escravos e camponeses do passado) ou a simples troca de poder, mas sim um processo inteiramente novo, uma derrocada da sociedade vigente que nunca fora dada ou antecipada como uma teoria ou um programa (MANDEL, 1970: 03). Além disso, Mandel adverte explicitamente que a revolução proletária não chega de imediato ao seu objetivo – a construção de uma sociedade sem classes. Ela só pode converter-se em realidade num gigantesco processo que se estende por anos e décadas. A conquista do poder pelo proletariado não é o final senão o começo da atividade da classe trabalhadora moderna no processo de revolucionar a sociedade. Esta atividade só pode chegar a seu fim unicamente quando, junto com as demais classes, se liquide a si mesma como classe (MANDEL, 1970: 03). Também a revolução socialista difere significativamente do localismo defendido pela esquerda contemporânea posto que em contraste com outras revoluções sociais anteriores,

econômicos de todos os dias. Contudo, a teoria leninista sinaliza corretamente que estas lutas imediatas não conduzem automaticamente e espontaneamente ao questionamento da existência da sociedade burguesa (MANDEL, 1983: 01).

Central para teoria de Lênin sobre a organização revolucionária e o processo de formação da consciência revolucionária é a distinção entre três categorias: a categoria da classe trabalhadora em si (a massa de operários); a categoria que corresponde à vanguarda operária no sentido mais amplo da palavra - isto é, aquela parte da classe trabalhadora que se encontra envolvida já num alto grau das lutas esporádicas e que já alcançou o primeiro nível de organização - e a categoria da organização revolucionária, formada por operários e intelectuais que realizam uma atividade revolucionária e estão educados, ao menos parcialmente, no marxismo e que não é o produto automático da experiência e da luta de classes, mas de uma produção científica e teórica que representa o nível mais elevado de consciência revolucionária (MANDEL, 1970: 05 e 07) <sup>246</sup>.

Todavia não devemos supor erroneamente que tal distinção conduza ao menosprezo da importância das lutas de massa, ou da "classe em si"<sup>247</sup>. Mandel

geralmente restritas ao marco nacional ou a um âmbito ainda mais reduzido, esta só pode alcançar a sua conclusão através da construção internacional da sociedade sem classes (MANDEL, 1970: 04).

<sup>246</sup> A necessidade de uma organização revolucionária de vanguarda não se deve apenas a diferença entre "classe em si" e "para si", diz respeito também ao reconhecimento da existência de um desenvolvimento desigual das atividades e da consciência de classe no operariado, produzido pela maneira de funcionamento da economia capitalista. Mandel (1983: 02) esclarece que os trabalhadores não podem fazer greve todos os dias. Se assim o fizessem, morreriam de fome, posto que tem que viver vendendo sua força de trabalho. Da mesma maneira - por razões econômicas, sociais, culturais, políticas e psicológicas - não podem fazer a revolução todos os dias. Além do mais, se uma luta de anos termina numa grave derrota, levará tempo para que esta se recupere ao mesmo nível do passado ou a um nível mais elevado. O contrário também é verdadeiro, visto que um êxito de uma luta, mesmo que mediano, pode conduzi-la a um nível mais alto. Há, portanto, um movimento cíclico na história da luta de classes internacional que indica a existência não só de um desenvolvimento desigual da militância de classes, mas também de um desenvolvimento desigual da consciência de classes, sendo que este último não tem uma relação mecânica com o primeiro. Conforme sinaliza Mandel, para superar os perigos potenciais criados por este duplo desenvolvimento desigual torna-se necessária a constituição de uma organização de vanguarda cuja função primeira é a de manter a continuidade teórica, programática, política e organizacional adquiridas durante as fases de alta consciência e atividade. Sendo assim, a organização de vanguarda serve como uma memória permanente da classe trabalhadora e de sua luta que, se codificada num programa socialista, pode educar novas gerações

<sup>247</sup> Mandel (1970: 06) também demonstra que a categoria de "operário avançado" não é produto do juízo arbitrariamente elitista de Lênin, mas parte da estratificação objetivamente inevitável da classe, ou seja, é resultado de sua distinta origem histórica, assim como da diferente posição no processo social de produção e sua diferente consciência de classe: enquanto alguns setores da classe operária se constituem por filhos, netos e bisnetos de assalariados urbanos, outros são compostos por descendentes de trabalhadores agrícolas e camponeses despojados de terra; inclusive, há aqueles que são frutos de uma segunda geração de pequenos-burgueses que possuem certos meios de produção; além disso, os trabalhadores se dividem, ainda, entre os que trabalham em grandes fábricas, em fábricas pequenas ou médias ou no setor de serviços; neste universo há uma parte que

(1970: 06) demonstra que somente por meio da existência objetiva de uma classe revolucionária, pode o partido de vanguarda, dirigir uma luta de classes revolucionária. Desvinculada da luta de classes, a atividade do partido corre o risco de degenerar num diletantismo sectário ou subjetivo. Acrescenta, ainda, que não existe, na teoria leninista da organização, a possibilidade de uma vanguarda autoproclamada. A vanguarda deve ganhar seu reconhecimento enquanto tal através de seus intentos de estabelecer contatos com a parte avançada da classe e sua luta verdadeira<sup>248</sup>.

Portanto, a teoria leninista da organização não condiz com a defesa de uma relação de dominação e de autoritarismo entre uma vanguarda que manda e as massas que calam. Ao contrário, o que Mandel destaca em Lênin é a existência de uma proposta de construção de uma organização revolucionária alternativa a uma concepção utópica da revolução ou idealizada das massas. A união das massas proletárias, da vanguarda operária e do partido revolucionário depende, em última instância, da transformação da luta elementar da classe operária em uma luta de classe revolucionária.

Isto porque Lênin percebeu que a luta de classes espontânea dos assalariados - a luta em sua forma mais elementar, nascida diretamente da ação e da experiência desta ação (as greves por aumentos salariais, redução da jornada ou melhorias das condições de trabalho) – conduz a uma consciência empírica e

---

tendo se radicado há muito tempo nas cidades, já conta com um longo processo de alfabetização, de tradição de organização e educação política que contrasta com aqueles segmentos que, vivendo em pequenos povoados, têm uma vida coletiva escassa ou nula, uma pobre experiência sindical ou nunca teve sequer qualquer contato com a organização e educação política operária.

<sup>248</sup> "A história nos tem mostrado nesta vinculação que existe uma diferença substancial entre um partido que se *chame* a si mesmo revolucionário e que na realidade *seja* revolucionário. Quando um grupo de funcionários não só se opõe a iniciativa e a atividade das massas, senão também busca frustrá-las de qualquer maneira, incluindo a força militar (Hungria em outubro e novembro de 1956 ou Tchecoslováquia desde agosto de 1968), quando este grupo não somente não encontra a linguagem comum com o sistema soviético que surge espontaneamente da luta das massas, senão que estrangula e destrói este sistema sob o pretexto de defender 'o papel da direção do partido', então não estamos falando de um partido revolucionário do proletariado senão de um aparato que representa os interesses especiais de uma camada privilegiada e profundamente hostil à atividade independente das massas: a burocracia. O fato de que um partido revolucionário possa converter-se em um partido burocrático não é, contudo, um argumento contrário ao conceito leninista da organização como o fato de que alguns médicos tenham matado em vez de curar muitos pacientes não representa um argumento contra a ciência médica" (MANDEL, 1970: 22). Mais tarde sobre este mesmo assunto Mandel acrescentou: "Uma organização de vanguarda se transforma em partido quando uma minoria substancial da classe verdadeira, dos trabalhadores, dos jovens revolucionários mulheres revolucionárias, etc. o reconhecem como seu partido de vanguarda (ou seja se liguem em suas ações). Que sejam dez ou quinze por cento isto não importa, porém deve ser um setor verdadeiro da sociedade. Se isto não existe, então não tens um partido de verdade, somente tens uma semente para um futuro partido" (MANDEL, 1983: 4).

pragmática que, mesmo sendo capaz de desenvolver e acelerar a consciência de classe, não pode chegar a uma consciência científica global da condição operária e dos meios necessários a sua superação (MANDEL, 1970: 08).

Ora, qualquer pessoa, em sã consciência, de fato não concordaria com a assertiva de Lênin de que a massa é ativa unicamente durante a luta e que mais cedo ou mais tarde, esta tende, por uma questão de sobrevivência, a recolher-se à vida privada (MANDEL, 1970: 08)? Poderíamos sinceramente condenar a teoria leninista de antidemocrática ou totalitária porque esta se recusa a tratar as massas como algo homogêneo (MANDEL, 1983: 04)? Seria sensato refutar a teoria leninista da organização de vanguarda, porque esta sustenta com suficiente clareza e honestidade que a luta de classes elementar, surgindo das contradições do modo de produção capitalista, sempre é alimentada por fatores de necessidade imediata e que, portanto, a conversão das lutas de massas em lutas revolucionárias depende não só de um fator quantitativo, mas também qualitativo (MANDEL, 1970: 09)?

Mandel (1983) esclarece também o verdadeiro significado do centralismo democrático reivindicado pela teoria leninista da organização revolucionária. O autor explica que tal expressão não pode ser tomada desde um ponto de vista organizacional ou necessariamente administrativo. Centralismo significa a centralização da experiência, do conhecimento e das conclusões sacadas da militância da classe operária e do movimento dos trabalhadores, sem a qual há o perigo da setorialização e fragmentação das lutas (MANDEL, 1983: 02 e 03).

O centralismo democrático é a condição, portanto, fundamental à necessidade da superação das ações operadas separadamente – a militância de mulheres envoltas somente em lutas femininas, a dos jovens somente nas lutas da juventude, a dos estudantes em lutas estudantis, a dos trabalhadores desempregados em suas lutas próprias, a dos militantes políticos somente em campanhas eleitorais, etc. - e baseadas em experiências limitadas e fragmentadas que, dessa forma, impedem a constituição de um ponto de vista amplo e correto da realidade<sup>249</sup>.

---

<sup>249</sup> Defendendo o núcleo central da teoria leninista da organização e acusando que o conceito de Luxemburgo de que "o exército proletário é recrutado e chega a estar consciente de seus objetivos na luta mesmo" tem sido refutado pela história, Mandel (1970: 11) afirma: "A experiência na luta não é de nenhuma maneira suficiente para obter uma clareza nas tarefas de um amplo movimento de massas pré-revolucionário, ou ainda revolucionário, que se apresentem. Certamente que não só estas tarefas estão vinculadas com os motivos imediatos que fazem estalar a luta, senão que tais motivos podem ser captados unicamente por meio de uma análise que compreenda o desenvolvimento social em seu

Além disso, Mandel explica que o conceito de centralismo não nega, nem secundariza o papel da democracia ou do pluralismo. Em primeiro lugar, porque o programa marxista que representa a continuidade da experiência da luta de classes atual e as revoluções verdadeiras dos últimos cento e cinquenta anos, não é um livro fechado. Contrariando todas as tolices pós-modernas que teimam em identificar o marxismo com a busca por verdades eternas e absolutas, o autor em tela sustenta que, ao contrário, este sempre esteve aberto, sempre crítico e autocrítico a novas experiências, a novos fatos, inclusive, aos do passado, que devem ser incorporados no corpo do socialismo científico (MANDEL, 1983: 06).

Em segundo lugar, a democracia socialista não é um luxo, senão um elemento fundamentalmente necessário para construção do socialismo e para a derrocada de uma sociedade de classe. Sem ela não é possível encontrar as soluções corretas aos problemas básicos da planificação socialista. A revolução não é um objetivo em si mesmo, mas um instrumento, da mesma forma como o partido de vanguarda que, não sendo um fim em si mesmo, não pode prescindir da massa do povo. Assim sendo, tudo que o movimento operário fizer, até as coisas de curto prazo, não deve se opor ao seu objetivo último que é a " autoemancipação da classe operária, a autoemancipação dos explorados, construindo uma sociedade sem classes, sem exploração, sem opressão, sem violência entre homens e mulheres" (MANDEL, 1983: 06)<sup>250</sup>.

Se, por um lado, somos obrigados a concordar com Antunes (2004) que a forma partido -, quer seja em sua variante social-democrata, quer seja em sua variante comunista tradicional<sup>251</sup> - se exauriu ao longo do século XX; por outro, é

---

conjunto, da posição histórica adquirida pelo modo de produção capitalista e suas contradições internas e da relação de força nacional e internacional entre as classes. Sem uma preparação prolixa e consistente, sem a educação de centenas e milhares de trabalhadores avançados sob o espírito de um programa revolucionário, e sem a prática acumulada durante anos por estes trabalhadores avançados ao intentar fazer com que este programa chegue às massas, seria absolutamente ilusório assumir que subitamente, da noite para o dia, com a mera ajuda das ações das massas, se possa criar uma consciência igual a que exige a situação histórica entre as massas".

<sup>250</sup> É nesta perspectiva radicalmente democrática que Mandel descreve a relação dialética entre o partido de vanguarda e a organização de massa da classe operária. O autor aponta que o papel da organização de vanguarda não é o de enganar a classe operária ou de levá-la a fazer algo que não queira. Ao contrário, seu papel é ajudar a classe operária a entender coletivamente e massivamente a necessidade de uma transformação socialista da sociedade. Dessa maneira, o debate/pluralismo deve ser mantido, mesmo quando este toma um caminho pouco saudável e infeliz de disputas e divisionismos, dado que esta é a condição para preservar a autocrítica, isto é a abertura necessária ao exame e o reexame crítico de cada situação com referência a novas experiências de lutas de classes e de novas revoluções (MANDEL, 1983: 06).

<sup>251</sup> Embora Antunes (2004: 40 e 41) tenha razão quando aponta os determinantes do colapso da forma partidária da social-democracia – a aceitação desta, por meio de um compromisso entre

impossível não dar razão à premissa que sustenta toda a teoria leninista da organização: a de que é impossível uma derrocada automática ou uma desintegração espontânea do regime capitalista (MANDEL, 1970: 04).

Mandel (1970: 14) já havia advertido que seria uma grande injustiça caracterizar a obra de Lênin como uma subestimação sistemática da importância das ações espontâneas de massas, contrapondo-a as análises de Luxemburgo e Trotsky. Em primeiro lugar, porque a teoria leninista – deixando de lado passagens polêmicas que dizem respeito às particularidades do contexto da Rússia czarista – acolheu, entusiasmadamente, e quase tão explicitamente quanto os dois outros autores marxistas, a erupção espontânea de manifestações e greves de massas.

Em segundo lugar, o que diferencia a teoria leninista da organização da teoria espontaneísta – aclara Mandel – é a compreensão dos limites da iniciativa de massas, nascida da certeza de que uma revolução socialista *não pode ser improvisada*. Assim sendo, Lênin reconhece que a iniciativa da massas é capaz de alcançar muitos êxitos excepcionais, mas é, por ela mesma, incapaz: "de trazer, através da luta, um programa completo e compreensivo para a revolução socialista que abarque todos os problemas sociais (sem falar da reconstrução socialista)" e de "levar a cabo uma centralização suficiente das forças que torne possível a queda de um Estado centralizado" (MANDEL, 1970: 14).

Além do mais, Mandel (1970: 29) alerta-nos para o fato de que as grandes massas aprendem somente pela ação direta, mas nem todas as ações conduzem à aquisição massiva de uma consciência de classe revolucionária, sobretudo, as

---

capital/classe trabalhadora/Estado, de ganhos imediatos reais, em troca do abandono de um projeto societário socialista que colocasse em xeque a lógica do capital –, sua análise acerca dos problemas da organização partidária comunista tradicional é insuficiente. O autor aponta apenas que a tese de Lênin em *Que fazer?* adquirindo uma validade universal, fora implantada para além do solo russo e, a partir de então, dogmatizada pela stalinização do PC soviético e por vários PCs que seguiam a mesma orientação. Para Antunes foi isto que permitiu o partido de vanguarda, centralista e democrático proposto por Lênin transformar-se em um partido de cúpula, centralista e burocrático. Contudo, o referido autor não percebeu duas questões centrais. A primeira é que é possível distinguir – como o fez Mandel (1970) – entre o que na teoria leninista tem validade universal e, portanto, é aplicável "ao conjunto da época histórica de crise geral do capitalismo, derivando de um conjunto de características específicas da sociedade burguesa, da produção capitalista e natureza de classe do proletariado" daquilo que na obra leninista diz respeito ao contexto historicamente específico da Rússia de seu tempo. (SADER, 2004: 23). Em segundo lugar, é necessário esclarecer a distinção radical entre o stalinismo e a obra leninista. Nesse sentido, é preciso destacar com todas as letras, como o faz Mandel (1970: 21), que a vitória de Stálin não fora produto da teoria leninista da organização, mas ao contrário de sua falsificação, posto que na burocracia stalinista desaparece um componente decisivo da reflexão de Lênin: "a presença de uma camada ampla de quadros operários, educados na revolução e a manutenção de um alto grau de atividade, vinculada intimamente com as massas".

relativas a objetivos econômicos e políticos imediatos ou que podem ser relativamente obtidas no âmbito da ordem social capitalista.

Indubitavelmente é a tese espontaneísta que tem dado o tom da discussão acerca das alternativas ao capitalismo na atualidade. Apesar das diferenças significativas com o ultra-espontaneísmo defendido por Ceceña e Menéndez & Lopéz, a organização internacional das resistências, reivindicada por autores movimentistas como Amin & Houtart, padece da mesma ilusão quanto ao potencial revolucionário da ação das massas.

Não é casual que, a despeito de reconhecerem os limites da fragmentação e setorialização das lutas sociais da contemporaneidade, Amin & Houtart não dediquem uma linha sequer a questão do poder (e do conteúdo de classe) do Estado, o que, em última instância, acaba por comprometer as sugestões que fazem para o avanço, à médio prazo, da luta de combate contra mundialização capitalista, no campo econômico<sup>252</sup>.

Em perfeita consonância com esta orientação espontaneísta, está a avaliação positiva do Fórum Social Mundial como um dos avanços significativos para a convergência internacional das múltiplas lutas de resistência contra o capital (AMIN & HOUTART, 4003: 292 e 325). Ora, o que Amin & Houtart parecem não levar em conta é que o FSM tem, em seu desenho organizacional e objetivos, claros sinais de um espontaneísmo que o impedem de promover a superação do localismo, da fragmentação e da setorialização que marcam os Novos Movimentos Sociais e a

---

<sup>252</sup> É óbvio que todas as setes sugestões apontadas por Amin & Houtart (2003: 387 a 392) – a redução ou, até mesmo, a eliminação de atividades financeiras especulativas que permita que a cultura, a educação e os meios de comunicação fiquem fora da lógica mercantil; a constituição de agrupamentos regionais situados de uma maneira diferente da globalização atual, de modo a responder as necessidades da população e permitir no futuro uma pluripolaridade econômica e política; a modificação das relações Norte e Sul que permita retirar os obstáculos ao desenvolvimento das economias dependentes; a redução do comércio de armas e a constituição de um controle internacional; a limitação da lógica mercantil, através de freios à concentração de empresas, a interrupção de privatizações e a valorização de setores não mercantis, que possibilite a construção de um mercado baseado na reciprocidade verdadeira; a reorganização do processo de produção e de distribuição que revalorize o capital produtivo em detrimento do financeiro e a redefinição do trabalho que em sua organização deve incluir a preocupação com a preservação ecológica como uma forma alternativa a lógica capitalista baseada na competitividade – não são passíveis de serem realizadas pelos movimentos sociais. Afinal de contas, que poderes econômicos e políticos os movimentos sociais dispõem para realizar estas ações? Devemos crer que tais alternativas são viáveis sem um Estado que as incorpore? É importante alertar também para o fato de que tais sugestões até podem ser desenvolvidas por um governo de transição que tenha a necessidade de acumular forças para à médio e longo prazo desencadear um processo revolucionário socialista, mas nunca poderiam ser encampadas por Estados funcionais ao capital.

diversas formas de luta contra o neoliberalismo, que se desenvolvem nos diversos cantos da terra.

O que não significa invalidar a importância deste espaço, dado que ele – com seu emblemático mote: "um outro mundo é possível" - tem se constituído como uma estratégia legítima e poderosa de combate à concepção fatalista de que não há alternativas para as forças anticapitalistas da atualidade<sup>253</sup>.

No entanto, não podemos esquecer que o FSM se constitui como "um espaço plural, aberto a muitas atividades, laboratórios e grupos de trabalho **sem direção nem orientação** (grifos nossos), e sem um documento final" (SOUZA, 2001: 37) e que diferentemente do centralismo leninista - tão necessário à passagem da consciência de classe elementar para a revolucionária - a idéia chave que lhe move é a de redes, isto é, "uma maneira de comunicar informações ou práticas, entrelaçando diretamente vários atores, sem a necessidade de centros de poder aglutinador que dirijam, orientem ou selecionem verticalmente" (SOUZA, 2001: 39).

Buscando explicar a natureza revolucionária do plano estratégico de Lênin, Mandel (1970: 11) chamou atenção para o fato de que qualquer conceito baseado na probabilidade de uma revolução num futuro não muito distante "deve, inevitavelmente, ser confrontado com o problema do choque direto com o poder do Estado, ou seja, o problema da conquista do poder político". Ademais, o autor assevera que Lênin e Luxemburgo concordavam que "o capitalismo e o Estado burguês exercem uma poderosa influência centralizadora na sociedade moderna" e o quanto é ilusório crer que "o poder estatal centralizado possa ser gradualmente

---

<sup>253</sup> Argumento semelhante pode ser encontrado em Monal (2003). Segundo a autora, o Fórum de Porto Alegre constitui o despertar das esperanças, o outro lado da moeda da concepção fatalista da ausência de alternativas ao capitalismo que se abateu sobre as massas logo após a derrota do socialismo europeu. Contudo, a autora assevera: o FSM não deixa de ser um despertar embrionário, cheio de equívocos, ambigüidades e imprecisões às seqüelas da mundialização neoliberal. Cobrindo um amplo leque de posições ideológicas – desde forças revolucionárias que aspiram transformações profundas da sociedade até aqueles que só desejam deixar para trás o capitalismo selvagem e sua globalização neoliberal – o FSM não tem condições de assegurar a existência de uma unidade de objetivos socialistas estratégicos em longo prazo, embora seja capaz de confluir uma ampla massa de perspectivas ideológicas distintas na luta contra a globalização neoliberal, a dívida externa e as guerras imperialistas. Além disso, o Fórum não pode suplantiar nem competir com outras formas e maneiras de luta por um mundo melhor e mais justo, sobretudo, um dos grandes desafios da esquerda atual: o de estreitar cada vez mais a cooperação, articulação e organicidade entre movimentos, partidos, organizações populares e, inclusive, Estados revolucionários, progressistas ou antiimperialistas. Para a autora não é através do Fórum que se produzirá a mudança, nem cabe pensá-lo como o motor desta. Uma análise diferente de Monal, sobre a dubiedade do mote do FSM e sua ambição de constituir-se como principal antagonista do Fórum Econômico Mundial pode ser encontrada em Paiva, Couto & Tapajós (2001).

desmontado, como uma parede possa ser desfeita ladrilho por ladrilho" (MANDEL, 1970: 11 e 12)<sup>254</sup>.

Nesse sentido, seria um equívoco sem monta ver o centralismo como um tema de interesse meramente acadêmico para esquerda. Aliás, foi o Fórum de Caracas, realizado no início de mês de janeiro, que expôs as raízes práticas desta questão. Diferente das versões anteriores do FSM, o realizado na Venezuela em 2006 desvelou a contradição que existe em seu seio, desde o seu nascimento: "mudar o mundo, [mas] sem tomar o poder"<sup>255 e 256</sup>. Falamos isto não apenas porque em Caracas o presidente venezuelano Hugo Chávez em seu pronunciamento na abertura da Assembléia Mundial dos Movimentos Sociais trouxe certo constrangimento ao defender que "a conquista de poder [político, econômico e militar] é imprescindível para construir outro mundo possível" (MERLI, 2006: 18). Mas também porque foi esta edição do Fórum que "mais retomou insígnias da esquerda como 'revolução' e 'socialismo' [inclusive, com um ginásio lotado de milhares de pessoas, entoando a Internacional Comunista], que pareciam um tanto

---

<sup>254</sup> Análise similar a esta pode ser encontrada em Wood (2001) que sustenta que a globalização tornou a política da classe trabalhadora – dirigida ao Estado e ao poder de classe concentrado nele – mais e não menos possível e importante.

<sup>255</sup> Não é à-toa que este é o título do livro de um intelectual de esquerda que, ignorando as reais razões do fracasso do *socialismo real* e, sobretudo, a distância entre a forma específica de transição socialista na Rússia e o projeto socialista revolucionário, está mais próximo de Foucault do que de Marx (Cf. HOLLOWAY, 2003).

<sup>256</sup> Análise interessante sobre a contradição que marca o FSM pode ser encontrada no artigo de Neto (2003). De acordo com o autor, não se pode falar de um único Fórum Social Mundial, mas de dois fóruns bastante distintos: um "oficial" e majoritário que - congregando ONGs, intelectuais e representantes da social-democracia de todos os matizes - propõe a humanização do capitalismo e outro que corresponde a forças antiimperialistas, refletindo o crescimento das mobilizações populares da América latina e do restante do mundo. Para Neto, o Fórum "oficial" – com seu discurso abstrato de cidadania, sua proposta de "economia solidária", a defesa de "um Banco Mundial ético", de "uma Organização Mundial do Comércio justa" ou, ainda, da taxa Tobin, além da defesa das posições de intelectuais como Toni Negri que negam que a luta emancipatória deva envolver a disputa pelo poder do Estado – não passa de uma tentativa de domesticar dentro da ótica capitalista as mobilizações populares contra o neoliberalismo e contra a social-democracia que tem aplicado a programática neoliberal. Em contrapartida, o "outro Fórum", que não era previsto na idéia original dos organizadores e vem ocupando espaços paulatinamente, se constitui como espaço de articulação e mobilização concreta da luta antiimperialista, reunindo organizações de peso como O Movimento dos Sem Terra (articulado internacionalmente à Via Campesina), correntes da Igreja, partidos de esquerda e ativistas independentes (sindicalistas, populares e da juventude). Contudo, Neto adverte que, além de não se constituir como hegemônico, este segundo fórum é marcado por uma enorme heterogeneidade – quer seja de atores ou de programas – que se por um lado, permite a existência de uma oposição comum à ALCA, ao FMI e ao pagamento da dívida externa, por outro, não tem um acordo em relação a qual alternativa a ser defendida, posto que o socialismo revolucionário ainda é uma minoria no interior deste bloco. Uma análise radicalmente distinta da de Neto pode ser encontrada em Sokol (2003) para quem o Fórum Social Mundial não pode ser caracterizado como uma disputa interior de "campos", mas como a defesa da conciliação de classes e da humanização do capitalismo que visa cooptar os representantes populares.

fora do contexto nas primeiras edições, onde se falava mais de cidadania planetária e construção de alternativas" em abstrato (ROVAI, 2006: 14)<sup>257</sup>.

<sup>257</sup> A discussão entre a própria esquerda sobre como caracterizar o que está ocorrendo na Venezuela é bastante polemica. Há desde aqueles que defendem peremptoriamente que a República Bolivariana da Venezuela erigida durante o governo Chávez pode ser caracterizada como uma revolução (Cf. entrevista concedida por Ricardo Alarcon de Quesada, Presidente da Assembléia Nacional do Poder Popular do Parlamento cubano, ao periódico BRASIL de FATO e publicada em ARBEX Jr. & VIANA, 2006) até os que são mais cautelosos a este respeito. Nesta segunda perspectiva de análise podemos situar o cuidadoso estudo empreendido por Maringoni (2003 e 2004) acerca dos avanços realizados nos últimos anos pelo governo em questão no sentido de enfrentar o neoliberalismo e propiciar, de uma maneira significativamente singular, a organização e participação democrática de setores, até então, à margem do sistema político, econômico e cultural do país.

Para o referido autor, o que ocorre na Venezuela deve ser visto como parte de uma grande onda de revoltas, rebeliões e levantes populares manifestadas na América Latina na virada do século XX para o XXI como reação aos efeitos perversos da política neoliberal, promovida pelo Consenso de Washington, sobre a soberania nacional dos Estados do continente. Neste mesmo quadro o autor inclui também o levante zapatista no México (1994); a rebelião indígena no Equador (2000); a queda de De la Rúa na Argentina (2001); a luta contra as privatizações no Peru (2002), o levante popular na Bolívia (2003) e, até mesmo, o avanço eleitoral de uma centro-esquerda no Brasil e Uruguai.

Em seu estudo Maringoni (2004: 194 a 196) destaca como a República Bolivariana da Venezuela se distingue dos processos revolucionários conduzidos pela esquerda no passado. Em primeiro lugar, o país não conta com sujeitos políticos – organizados em partidos – com sólido enraizamento popular, nem vinculações estreitas com segmentos internacionais de esquerda. São as Forças Armadas o único sujeito político que lidera o processo político venezuelano, que, por sua própria natureza, se mostram incapazes para conduzir a luta ideológica, isto, é adentrar a seara do embate de idéias, atrair a intelectualidade e formar novos quadros – elemento fundamental a programas revolucionários. Além disso, embora exista investimento na organização popular pelos Círculos Bolivarianos - que, sem ter uma base social de perfil uniforme em todo o país, reúnem trabalhadores formais e informais do campo e das cidades, desempregados, população empobrecida e indígena e, ainda, extratos das camadas médias -, a Venezuela não dispõe também de um movimento popular organizado, nem de sindicatos ou entidades de massa vigorosos. Ademais, a análise de Maringoni revela que se, por um lado, a concepção chavista de Revolução Bolivariana, brandida eloqüentemente, contribui para "recuperar o conceito de revolução como mudança radical" (MARINGONI, 2003: 141), por outro, as declarações feitas por Chávez não deixam dúvidas do quanto ele está distante do universo teórico marxista (MARINGONI, 2004: 197).

Mas o ponto mais alto da investigação feita pelo referido autor diz respeito ao programa do governo chavista. Segundo Maringoni (2004: 52), o governo de Hugo Chávez, diferentemente do programa de Allende, não tem como meta o socialismo, "mas a luta pela *soberania nacional* e pela integração *latino-americana*". O que não exclui a busca por transformações estruturais radicais, já que o centro de sua estratégia econômica "é o controle do petróleo por parte do Estado e a diversificação da atividade produtiva, com justiça social". Nesse sentido, o governo de Chávez busca a duras penas realizar uma reforma agrária e urbana que privilegie os setores despossuídos. Também se comparada a estratégia adotada pelo governo chileno dirigido por Allende nos anos 70 - que ambicionava dar início à nacionalização da economia, deixando para um segundo momento as transformações institucionais - a opção da administração chavista foi exatamente inversa: os atos adotados pelo atual governo venezuelano têm demonstrado prudência e timidez no plano econômico e ao mesmo tempo uma radicalização de mudanças na face política e institucional do país (MARINGONI, 2004: 53 a 71). Desse modo, até seu quinto ano de mandato (1999 – 2004) a política econômica de Chávez manteve uma conduta extremamente cuidadosa – privilégios das castas mais abastadas do país não foram tocados, os contratos internacionais firmados anteriormente foram respeitados, o pagamento da dívida pública foi feito sem contestação (Idem, *ibid.*, p. 49) – enquanto avanços significativos, conflitantes com o neoliberalismo, foram empreendidos pela nova Constituição Bolivariana – a garantia dos direitos sociais, sobretudo, por meio de uma seguridade social inteiramente pública, uma previdência estatal, universal e integral; o reconhecimento inédito dos direitos dos indígenas e a criação de mecanismos diretos de participação popular, como a Assembléia de cidadãos (MARINGONI, 2004: 58 e 59). Portando um programa que não se pode considerar nem como estatista nem tampouco como o extremo do neoliberalismo, o governo chavista - de acordo com Maringoni (2004: 67 e 68) – tenta viabilizar "um modelo alternativo de

O fim da dominância do presentismo pós-moderno dependerá da solução desta contradição num sentido favorável à recuperação do socialismo como um projeto consciente de abolição da sociedade de classes. Do contrário, se o espontaneísmo ancorado numa concepção mística e evasiva de socialismo continuar sendo a perspectiva hegemônica entre a intelectualidade de esquerda, a cultura pós-moderna poderá vigorar ainda por muitos anos como o horizonte adequado a um anticapitalismo romântico capaz de fomentar a rebeldia contra o sistema, mas inócuo para enfrentar e superar a barbárie do capital em sua fase atual.

---

desenvolvimento" voltado "para 'combater a pobreza e a desnacionalização". Sendo assim, o autor conclui: "A roda da história gira acelerada na Venezuela, ainda que não seja possível emitir um juízo imediato sobre a natureza do processo político local. As transformações estruturais na economia ainda não foram feitas, as elites econômicas se mantêm desempenhando seu papel, o poder real dos grandes monopólios não foi afetado, a dívida pública continua sendo britanicamente paga, as empresas privatizadas seguem como tais, entre outras coisas. Chávez acumula forças e investe contra isso em meio a uma saraivada de golpes, sabotagens e chantagens [...] Se essa situação pode desembocar numa crise revolucionária ou não, no sentido de uma radical mudança nos fundamentos da sociedade, é algo que só o tempo dirá" (Idem, *ibid.*, p. 197 e 198)

## **BIBLIOGRAFIA**

- ABENDROTH, W. *et. alii. Conversando com Lukács*. São Paulo, Paz e Terra, 1972.
- AMARANTE, P. (org.) *Loucos Pela Vida: a trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro, SDE/ENSP, 1995.
- AMARANTE, P. *O Homem e a Serpente: outras histórias para a loucura e a psiquiatria*. Rio de Janeiro, EDITORA FIOCRUZ, 2000.
- AMIN, S. & HOUTART, F. (orgs.) *Mundialização das Resistências: o estado das lutas 2003*. São Paulo, Cortez, 2003.
- ANDERSON, P. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.
- ANDERSON, P. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo, Boitempo, 2004.
- ANDERSON, P. & CAMILLER, P. (orgs.) *Um Mapa da Esquerda na Europa Ocidental*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.) *Lukács: um galileu no século XX*. São Paulo, Boitempo, 1996.
- ANTUNES, R. "Um novo desafio" In *Margem Esquerda* N° 04. São Paulo, Boitempo, 2004.
- ARBEX JR., J. & VIANA, N. (orgs.) *É Preciso Coragem Para Mudar o Brasil: entrevistas do BRASIL DE FATO*. São Paulo, Expressão Popular, 2006.
- BARBOSA, W. do V. "Tempos Pós-Modernos" In LYOTARD, J. *A Condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2002.
- BAUDRILLARD, J. *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*. Lisboa, Edições 70, s/d.
- BARRETO, L. *O homem que sabia javanês*. São Paulo, Atual, 1992.
- BARROCO, L. *Ontologia Social e Reflexão Ética*. T. D./PUC, São Paulo, 1996.
- BERMAN, M. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BHERING, E. R. *Brasil em contra-reforma: desestruturação do Estado e perda de direitos*. São Paulo, Cortez, 2003.
- BILLOUET, P. *FOUCAULT*. São Paulo, Estação Liberdade, 2003.

- BLACKBURN, R. (Org.) *Depois da Queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.
- BOSSEUR, C. *Introdução à Antipsiquiatria*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1976.
- BOYER, A. *et. alii. Por que não somos nietzscheanos*. São Paulo, Ensaio, 1993.
- BRAVERMAN, H. *Trabalho e Capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1987.
- BUCCHIONI, E. & MARIE, E. "China x Vietnã" In MANDEL, E. *et. alii. CHINA x VIETNÃ: revolução chinesa e indochinesa*. São Paulo, Editora Versus, 1979.
- CALLINICOS, A. *Contra o post-modernismo*. Santiago de Compostela, Edicións Laiovento, 1995.
- CASTELO BRANCO, G. & PORTOCARRERO, V. (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro, NAU Editora, 2002.
- CASTELO BRANCO, G. "As lutas pela autonomia em Michel Foucault" In RAGO, M., ORLANDI, L. B. L. e VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro, DP & A editora, 2005.
- CECEÑA, A. E. *Pela humanidade e contra o neoliberalismo – linhas centrais do discurso zapatista* In SEOANE, J. & TADDEI, E. (orgs.) *Resistências Mundiais: de Seattle a Porto Alegre*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- CECEÑA, A. E. "Os desafios do mundo em que cabem todos os mundos e a subversão do saber histórico da luta" In *Margem Esquerda: ensaios marxistas*. Nº 04. São Paulo, Boitempo, 2004.
- COCHO, G. *et. alii. "Ciência e humanismo, capacidade criadora e alienação"* In SANTOS, B. de S. (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo, Cortez Editora, 2004.
- CONNOR, S. *Cultura Pós-Moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo, Edições Loyola, 1993.
- COUTINHO, C. N. *Literatura e Humanismo*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1967.
- COUTINHO, C. N. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- COUTINHO, C. N. *Contra a Corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo, Cortez, 2000.

- CRESPI, F. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. São Paulo, EDUSC, 1999.
- DEFERT, D. "Cronologia" In FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos I - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002.
- DOSSE, F. *História do Estruturalismo: o campo do signo, 1945/1966*. São Paulo, Ensaio, 1993.
- DOSSE, F. *História do Estruturalismo: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. São Paulo, Ensaio, 1994.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michael Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- EAGLETON, T. *As Ilusões do Pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1998.
- ERIBON, D. *Michel Foucault uma biografia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- ESCOBAR, A. "Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática nas ciências" In SANTOS, B. de S. (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo, Cortez Editora, 2004.
- EVANGELISTA, J. E. *Crise do Marxismo e Irracionalismo Pós-Moderno*. São Paulo, Cortez Editora, 1997.
- FERRY, L. & REANUT, A. *O Pensamento 68: sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo, Ensaio, 1988.
- FLEURY, L. *Max Weber*. Lisboa, Edições 70, s/d.
- FOLLARI, R. A. "Um discurso sobre as ciências: a abertura aos tempos" In SANTOS, B. de S. (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo, Cortez Editora, 2004.
- FOSTER, J. B. "Em Defesa da História" In WOOD, E. M. & FOSTER, J. B. *Em Defesa da História: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1999.

- FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX*. Rio de Janeiro, GRAAL, 1984.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, GRAAL, 1986.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo, EDITORA PERSPECTIVA, 1987a.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, Vozes, 1987b.
- FOUCAULT, M. *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.
- FOUCAULT, M. "O Sujeito e o Poder" In DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro, NAU, 1996.
- FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970 – 1982)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- FOUCAULT, M. *Raymond Rousset*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000a.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000b.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001a.
- FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001b.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 2002a.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos I - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002b.
- FOUCAULT, M. *Os Anormais*. São Paulo, Martins Fontes, 2002c.

- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. São Paulo, GRAAL, 2003a.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. São Paulo, GRAAL, 2003b.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*. São Paulo, GRAAL, 2003c.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003d.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo, Martins Fontes, 2004a.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V – Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004b.
- FOUCAULT, M. *Ordem do Discurso*. São Paulo, Edições Loyola, 2004c.
- FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2005a.
- FOUCAULT, M. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo - Nietzsche, Freud e Marx - Theatrum Philosophicum*. São Paulo, Landy Editora, 2005b.
- GARAUDY, R. *Liberdade Viglada: Praga*. Rio de Janeiro, Edições Bloch, 1969.
- GARAUDY, R. *Toda a Verdade: Maio de 1968 – fevereiro de 1970*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Editora UNESP, 1991.
- GIDDENS, A. *Para Além da Esquerda e da Direita: o futuro da política radical*. São Paulo, Editora UNESP, 1996.
- GIDDENS, A. *A Terceira Via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia*. Rio de Janeiro, Record, 2005.
- GROS, F. (Org.). *FOUCAULT a coragem da verdade*. São Paulo, Parábola Editorial, 2004.
- GUERRA, Y. *A Questão da Razão em Weber* In *Serviço Social & Sociedade* N.º 43. São Paulo, Cortez, 1993.

- GULLAR, F. *Argumentação Contra a Morte da Arte*. Rio de Janeiro, Revan, 1997.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP & A, 1999.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo, Edições Loyola, 1996.
- HARVEY, D. *O Novo Imperialismo*. São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- HOBBSBAWM, E. "O marxismo hoje: um balanço aberto" In HOBBSBAWM, E. *História do Marxismo*. Vol XI. São Paulo, PAZ E TERRA, 1989.
- HOBBSBAWM, E. *A Era das Revoluções: Europa 1789 – 1848*. Rio de Janeiro, PAZ E TERRA, 1997.
- HOBBSBAWM, E. *Era dos Extremos. O breve século XX – 1914/1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- HOLLOWAY, J. *Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da Revolução hoje*. São Paulo, VIRAMUNDO, 2003.
- HOLLOWAY, J. "Partidos Políticos?" In *Margem Esquerda*. Nº 04. São Paulo, Boitempo, 2004.
- HOLZMANN, L. & PADRÓS, E. S. (orgs.) *1968: contestação e utopia*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2003.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.
- HOUTART, F. "A mundialização das resistências e das lutas contra o neoliberalismo" In SEOANE, J. & TADDEI, E. (orgs.) *Resistências Mundiais: de Seattle a Porto Alegre*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- JAMESON, F. "Periodizando os anos 60" In HOLLANDA, H. B. de (org.). *Pós-modernismo e Política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- JAMESON, F. "O Pós-modernismo e a Sociedade de Consumo" In KAPLAN, E. A. (org.) *O Mal-estar no Pós-modernismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1993.

- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo, Editora Ática, 1997.
- JAY, M. "A Imaginação Dialética 25 Anos Depois" In Vv. Aa. *Contemporaneidade & Educação: a atualidade da Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro, IEC, 1996.
- KOSIK, K. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.
- KURZ, R. *Os últimos combates*. Rio de Janeiro, Vozes, 1998.
- KURZ, R. *O Colapso da Modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo, PAZ E TERRA, 1999.
- KURLANSKY, M. *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2005.
- LAING, R. D. *A Política da Experiência e A Ave do Paraíso*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- LASH, S. *Sociologia del posmodernismo*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1997.
- LEFEBVRE, H (org.) *A Irrupção: a revolta dos jovens na sociedade industrial, causas e efeitos*. São Paulo, Editora Documentos, 1968.
- LEFEBVRE, H. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo, Editora Ática S.A., 1991.
- LESSA, S. "Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a)." In *PRAIA VERMELHA: Estudos de Política e Teoria Social*. Nº 02. UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.
- LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo, Cortez, 1994.
- LÖWY, M. *A Evolução Política de Lukács: 1909 - 1929*. São Paulo, Cortez Editora, 1998.
- LUKÁCS, G. *El Asalto a la Razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona, GRIJALBO, 1968.
- LUKÁCS, G. *Realismo Crítico Hoje*. Brasília, Coordenada Editora de Brasília LTDA, 1969.

- LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo, Ed. Ciências Humanas, 1979.
- LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- LYOTARD, J. *A Condição Pós-moderna*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2002.
- MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro, PAZ E TERRA, 1979.
- MACHADO, R. *CIÊNCIA E SABER: A Trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, GRAAL, 1988.
- MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- MCNALLY, D. "Língua, história e luta de classe" In WOOD, E. M. & FOSTER, J. B. *Em Defesa da História: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1999.
- MAITAN, L. "Do Chile a Portugal" In MANDEL, E. et. alli. *A China antes e depois de Mao*. Lisboa, Antídoto, 1977.
- MANDEL, E. *La teoría leninista de la organización*. 1970. Disponível em: <[http://www.ernestmandel.org/es/escritos/pdf/form\\_teoría-leninista-organización.pdf](http://www.ernestmandel.org/es/escritos/pdf/form_teoría-leninista-organización.pdf)>. Acesso em: 10 fev. 2006.
- MANDEL, E. *Introdução ao Marxismo*. Lisboa, Antídoto, 1978.
- MANDEL, E. *O Capitalismo Tardio*. São Paulo, Editora Abril, 1982.
- MANDEL, E.. "Partido de Vanguardia". Intervenção realizada na Conferência "Marxismo: Las Dos Seguintes Décadas", celebrada na Universidad de Manitoba, Winnipeg, Canadá, de 12 a 15 de março de 1983. Disponível em <[http://www.ernestmandel.org/es/escritos/txt/partidos\\_de\\_vanguardia.htm](http://www.ernestmandel.org/es/escritos/txt/partidos_de_vanguardia.htm)>. Acesso em: 10 fev. 2006.
- MANDEL, E. *Além da Perestroika: a era Gorbachov e o despertar do povo soviético*. São Paulo, Editora, Busca Vida, 1989.
- MARCUSE, H. *O Fim da Utopia*. Rio de Janeiro, PAZ E TERRA, 1969.
- MARINGONI, G. "Chávez e a intelectualidade, uma relação difícil" In *Margem Esquerda: ensaios marxistas*. Nº 02. São Paulo, Boitempo, 2003.

- MARINGONI, G. *A Venezuela que se Inventa: poder, petróleo e intriga nos tempos de Chávez*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- MARX, K. *Miseria de la Filosofía: respuestas a la Filosofía de la Miseria de Proudhon*. México, Siglo XXI editores, 1987.
- MARX, K. & ENGELS, F. "*Manifesto do Partido Comunista*". In MARX, K & ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo, Editora Alfa-Omega Ltda, s/d.
- MATURANA, H. *A Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1997.
- MENEGAT, M. *Depois do fim do mundo*. Rio de Janeiro, Relumê Dumará, 2003.
- MENÉNDEZ, L. & LÓPEZ, N. "*A insubordinação da utopia: acerca de ¡Que se vayan todos!*" In *Margem Esquerda: ensaios marxistas*. Nº 02. São Paulo, Boitempo, 2003.
- MERLI, D. "*E o Fórum descobre o poder*" In *FÓRUM outro mundo em debate*. São Paulo, Editora Publisher Brasil. Ano 4, Nº 35, fevereiro de 2006.
- MERQUIOR, J. G. *Michel Foucault ou o Nihilismo de Cátedra*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.
- MERQUIOR, J. G. *O Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987.
- MÉSZÁROS, I. *Para Além do Capital*. São Paulo, Boitempo, 2002.
- MÉSZÁROS, I. *O Século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo, Boitempo, 2003.
- MÉSZÁROS, I. *O Poder da Ideologia*. São Paulo, Boitempo, 2004.
- MONAL, I. "*Porto Alegre en lucha*" In *Crítica Marxista*. Nº 16. São Paulo, Boitempo, 2003.
- MONEREO, M. *De Porto Alegre a Porto Alegre: o surgimento do novo sujeito político*. In SEOANE, J. & TADDEI, E. (orgs.) *Resistências Mundiais: de Seattle a Porto Alegre*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- MONTÃO, C. *Terceiro Setor e questão social*. São Paulo, Cortez, 2002.

- MORIN, E. "Por uma Reforma do Pensamento" In PENA-VEGA, A. & NASCIMENTO, E. do (orgs.) *O Pensar Complexo: Edgar Morrin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro, Garamond, 1999.
- NANDA, M. "Contra a destruição/desconstrução social da ciência: histórias cautelares do terceiro mundo" In WOOD, E. & FOSTER, J. B. *Em Defesa da História: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.
- NETO, E. A. "Um outro Fórum é possível" In *Crítica Marxista*. N° 16. São Paulo, Boitempo, 2003.
- NETTO, J. P. *Democracia e Transição Socialista: escritos de teoria e política*. Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990.
- NETTO, J. P. "A Controvérsia Paradigmática nas Ciências Sociais" In *Cadernos Abess*. N° 05. São Paulo, Cortez, 1992.
- NETTO, J. P. *Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal*. São Paulo, Cortez, 1993.
- NETTO, J. P. "Razão, ontologia e práxis" In *Serviço Social e Sociedade*. N° 44. São Paulo, Cortez, 1994.
- NETTO, J. P. "Lukács e o Marxismo Ocidental" In ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.) *LUKÁCS: um Galileu no século XX*. São Paulo, Boitempo, 1996.
- NETTO, J. P. "G. Lukács: um exílio na pós-modernidade" In NETTO, J. P. *Marxismo Impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo, Cortez, 2004a.
- NETTO, J. P. "Para Ler o **Manifesto do Partido Comunista**" In NETTO, J. P. *Marxismo Impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo, Cortez, 2004b.
- NETTO, J. P. "De como não ler Marx ou o Marx de Souza Santos" In NETTO, J. P. *Marxismo Impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo, Cortez, 2004c.
- NETTO, J. P. "1847: Marx contra Proudhon" In NETTO, J. P. *Marxismo Impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo, Cortez, 2004d.
- NIETZSCHE, F. "O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música" In NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo, Abril Cultural, 1983a.
- NIETZSCHE, F. "A Filosofia na Época Trágica dos Gregos" In NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo, Abril Cultural, 1983b.

- NORRIS, C. *Teoria Acrítica: posmodernismo, intelectuales y la Guerra del Golfo*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.
- NUNES, J. A. "Um Discurso sobre as Ciências 16 anos depois" In SANTOS, B. de S. (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo, Cortez Editora, 2004.
- OLIVEIRA, F. de "Há vias abertas para a América Latina?" In *Margem Esquerda: ensaios marxistas*. N° 03. São Paulo, Boitempo, 2004.
- OLIVEIRA, M. B. da "Desmercantilizar a tecnociência" In SANTOS, B. de S. (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo, Cortez Editora, 2004.
- OPAT, J. "Do antifascismo aos 'socialismos reais': as democracias populares" In HOBSBAWM, E. *História do Marxismo*. Vol X. São Paulo, PAZ E TERRA, 1989.
- ORTEGA, F. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro, GRAAL, 1999.
- OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T. *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- PAIVA, B. A. de et. alli. "Fórum Social Mundial: 'movimentos de movimentos' contra a barbárie neoliberal" In *Serviço Social & Sociedade*. N° 66. São Paulo, Cortez, 2001.
- PANIAGO, M<sup>a</sup>. C. S. *A Incontrolabilidade Ontológica do Capital: um estudo sobre Beyond Capital de L. Mészáros*. T.D./ ESS – UFRJ, 2001.
- PINASSI, M<sup>a</sup>. O. "Da miséria ideológica à crise estrutural do capital: uma reconciliação histórica" In *Margem Esquerda: ensaios marxistas*. No 04. São Paulo, Boitempo, 2004.
- QUEIROZ, A. *Foucault: o Paradoxo das Passagens*. Rio de Janeiro, PAZULIN, 1999.
- RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- REES, M. *HORA FINAL alerta de um cientista: o desastre ambiental ameaça o futuro da humanidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- ROSSI, C. "A Grande Viragem à Direita" In MANDEL, E. et. alli. *A China antes e depois de Mao*. Lisboa, Antídoto, 1977.

- ROUANET, S. P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- ROUANET, S. P. *Mal-estar na Modernidade: ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- ROUSSET, P. "Mao Tse-tung na Revolução Chinesa" In MANDEL, E. *et alli A China antes e depois de Mao*. Lisboa, Antídoto, 1977.
- ROVAI, R. "Avança a rebeldia organizada e cidadã" In *FÓRUM outro mundo em debate*. São Paulo, Editora Publisher Brasil. Ano 4, N° 35, fevereiro de 2006.
- ROVAI, R. "Bolívia um país que renasce". In *FÓRUM outro mundo em debate*. São Paulo, Editora Publisher Brasil Ano 4, N° 35, fevereiro de 2006.
- SADER, E. *A vingança da história*. São Paulo, Boitempo, 2003.
- SADER, E. "A teoria leninista de organização". In *Margem Esquerda*. N° 04. São Paulo, Boitempo, 2004.
- SADER, E. "Para outras democracias" In SANTOS, B. V. de S. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- SMART. B. *A Pós-Modernidade*. Portugal, Publicações Europa – América, 1993.
- SANTOS, B. de S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro, GRAAL, 1989.
- SANTOS, B. de S. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez, 1997.
- SANTOS, B. de S. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo, Cortez, 2001.
- SANTOS, B. de S. (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo, Cortez Editora, 2004.
- SANTOS, B. de S. (org.) *Trabalhar o Mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2005a.
- SANTOS, B. de S. (org.) *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005b.

- SANTOS, B. de S. "Os novos movimentos sociais" In LEHER, R. & SETÚBAL, M. (orgs.) *Pensamento Crítico e Movimentos Sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo, Cortez Editora, 2005c.
- SANTOS, J. S. "Notas críticas sobre as relações entre a concepção de cidadania pós-moderna e o Serviço Social" In *Serviço Social & Sociedade*. Nº 78, São Paulo, Cortez, 2004.
- SILVA, A. S. *Entre a Razão e o Sentido: Dürkheim, Weber e a Teoria das Ciências Sociais*. Porto, Edições Afrontamento, 1988.
- SMART, B. *A Pós-modernidade*. Portugal, PUBLICAÇÕES EUROPA - AMÉRICA, 1993.
- SOKAL, A. & BRICMONT, J. *Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*. Rio de Janeiro, Record, 1999.
- SOKOL, M. "O Fórum não defende os trabalhadores" In *Crítica Marxista*. Nº 16. São Paulo, Boitempo, 2003.
- SOUZA, L. A. G. de "Lições do Fórum Social Mundial" In *Serviço Social & Sociedade*. Nº 66, São Paulo, Cortez, 2001.
- SPRIANO, P. "O movimento comunista entre a guerra e o pós-guerra: 1938 -1947" In HOBBSBAWM, E. *História do Marxismo*. Vol X. São Paulo, PAZ E TERRA, 1989.
- WEISSHAUPT, J. R. *O Limite da Governamentalidade: um paradigma institucional do Serviço Social*. TD/UFRJ – ESS, 2002.
- WILDE, O. "De Profundis" In WILDE, O. *Obras Completas*. Rio de Janeiro, Editora José Aguilar, 1961.
- WINOCK, M. *O Século dos Intelectuais*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000.
- WOOD, E. M. & FOSTER, J. B. *Em Defesa da História: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1999.
- WOOD, E. M. "Trabalho, estado e classe no capitalismo global" In SEOANE, J. & TADDEI, E. (org.) *Resistências Mundiais: de Seattle a Porto Alegre*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- WOOD, E. M. *Democracia contra Capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo, Boitempo, 2003.