



A CARTA ABERTA DE E. P. THOMPSON A L. KOLAKOWSKI E OUTROS ENSAIOS

Ricardo Gaspar Müller e Mario Duayer (Org.)

A CARTA ABERTA DE E. P. THOMPSON A L. KOLAKOWSKI E OUTROS ENSAIOS

Ricardo Gaspar Müller

Mario Duayer

(Organizadores)



UFSC
Florianópolis
2019

Copyright © 2019 Ricardo Gaspar Müller, Mario Duayer, Antonio Oliva,
George Zeidan Araújo, Taís Blauth.

Coordenação de edição

Carmen Garcez

Projeto gráfico e editoração eletrônica

5050com

Capa

Carmen Garcez

Imagem: Casa em uma rua de Colônia del Sacramento, Uruguai (2015).

Foto de Virgínia Helena Duarte, gentilmente cedida para esta edição.

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da Universidade Federal de Santa Catarina

C322

A carta aberta de E. P. Thompson a L. Kolakowski e outros ensaios [recurso eletrônico] / organizadores, Ricardo Gaspar Müller, Mario Duayer. – Dados eletrônicos. – Florianópolis : Editoria Em Debate/UFSC, 2019. 336 p.

Inclui bibliografia

E-book (PDF)

Disponível em: <www.editoriaemdebate.ufsc.br>

ISBN: 978-85-68267-27-1

1. Sociologia política – História. 2. Intelectuais – História. 3. Partidos políticos – História. 4. Thompson, Edward Palmer, 1924-1993. 5. Kolakowski, Leszek, 1927-2009. I. Müller, Ricardo Gaspar. II. Duayer, Mario.

CDU: 316.334.3 (091)

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Jonathas Troglio – CRB 14/1093

Todos os direitos reservados a

Editoria Em Debate

Campus Universitário da UFSC – Trindade

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Bloco anexo, sala 301 – Telefone: (48) 3721-4046

Florianópolis – SC

www.editoriaemdebate.ufsc.br / www.lastro.ufsc.br

O projeto de extensão Editoria Em Debate conta com o apoio de recursos do acordo entre Middlebury College (Vermont – USA) e UFSC.

NOTA EDITORIAL

Muito do que se produz na universidade não é publicado por falta de oportunidades editoriais, tanto nas editoras comerciais como nas editoras universitárias, cuja limitação orçamentária não acompanha a demanda existente, em contradição, portanto, com essa demanda e a produção acadêmica exigida. As consequências dessa carência são várias, mas, principalmente, a dificuldade de acesso aos novos conhecimentos por parte de estudantes, pesquisadores e leitores em geral. De outro lado, há prejuízo também para os autores, frente à tendência de se valorizar a produção intelectual conforme as publicações, em uma difícil relação entre quantidade e qualidade.

Constata-se, ainda, a velocidade crescente e em escala cada vez maior da utilização de recursos informacionais, que permitem a divulgação e a democratização do acesso às publicações. Dentre outras formas, destacam-se os *e-books*, artigos *full text*, base de dados, diretórios e documentos em formato eletrônico, inovações amplamente utilizadas para consulta às referências científicas e como ferramentas formativas e facilitadoras nas atividades de ensino e extensão.

Documentos, periódicos e livros continuam sendo produzidos e impressos, e continuarão em vigência, conforme opinam estudiosos do assunto. Entretanto, as inovações técnicas podem contribuir de forma complementar e oferecer maior facilidade de acesso, barateamento de custos e outros recursos que a obra impressa não permite, como a interatividade e a elaboração de conteúdos inter e transdisciplinares.

Portanto, é necessário que os laboratórios e núcleos de pesquisa e ensino, que agregam professores, técnicos educacionais e estudantes na produção de conhecimento, possam, de forma convergente, suprir suas demandas de publicação também como forma de extensão universitária, por meio de edições eletrônicas com custos reduzidos e em divulgação aberta e gratuita em redes de computadores. Essas características,

sem dúvida, possibilitam à universidade pública cumprir de forma mais eficaz suas funções sociais.

Dessa perspectiva, a editoração na universidade pode ser descentralizada, permitindo que várias iniciativas realizem essa convergência com autonomia e responsabilidade acadêmica, editando livros e periódicos de divulgação científica, conforme as peculiaridades de cada área de conhecimento no que diz respeito à sua forma e conteúdo.

Por meio dos esforços do Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – que conta com a participação de professores, técnicos e estudantes de graduação e pós-graduação –, e por iniciativa e empenho do prof. Fernando Ponte de Sousa, a Editoria Em Debate (ED) completa oito anos de realizações, sempre com o apoio do Middlebury College/Vermont, que acreditou no projeto. Criada com o objetivo de desenvolver e aplicar recursos de publicação eletrônica para revistas, cadernos, coleções e livros que possibilitem o acesso irrestrito e gratuito dos trabalhos de autoria dos membros dos núcleos, laboratórios e grupos de pesquisa da UFSC e outras instituições, conveniadas ou não, sob orientação e acompanhamento de uma Comissão Editorial, a ED publicou 52 livros desde 2011.

Os editores

Coordenador

Jacques Mick

Conselho editorial

Adir Valdemar Garcia
Ary César Minella
Fernando Ponte de Sousa
Iraldo Alberto Alves Matias
Janice Tirelli Ponte de Sousa
José Carlos Mendonça

Laura Senna Ferreira
Maria Soledad Etcheverry Orchard
Michel Goulart da Silva
Paulo Sergio Tumolo
Ricardo Gaspar Müller
Valcionir Corrêa

Pelo menos, sei que, se um pensador confundir metáfora com fato, estará em apuros.

[...] Há uma diferença entre desencanto e apostasia. Meu ponto de vista é o seguinte: o impulso criativo surgiu do cerne desse conflito. Há uma tensão entre uma aspiração ilimitada – por liberdade, razão, *égalité*, perfectibilidade – e uma realidade peculiarmente agressiva e incorrigível. Enquanto persistir essa tensão, o impulso criativo pode ser sentido. Porém, quando a tensão diminui, o impulso criativo também falha. Não há nada hostil à arte no desencanto. Mas quando se nega ativamente a aspiração, aí estamos à beira da apostasia, e a apostasia é um fracasso moral e um fracasso imaginativo. [...] É um fracasso imaginativo porque envolve esquecer – ou manipular de modo inadequado – a autenticidade da experiência: uma mutilação do próprio ser existencial anterior do escritor [...].

E. P. Thompson

Quanto mais a sociedade depende da complexa rede tecnológica que criou, há mais problemas a regular pelos poderes centrais; mais poderosa é a burocracia estatal, mais democracia política e mais liberdade “formal” ou “burguesa” são necessárias para domar o aparato governante e garantir aos indivíduos seus direitos minguantes de permanecer indivíduos. Nunca haverá e não pode haver qualquer democracia econômica ou industrial sem democracia (“burguesa”) política, com tudo o que ela acarreta. Não sabemos como harmonizar as tarefas contraditórias que a sociedade nos impõe, podemos apenas tentar um equilíbrio incerto entre essas tarefas; não temos uma prescrição para uma sociedade segura e sem conflitos.

Leszek Kolakowski

SUMÁRIO

Apresentação	11
Prefácio	13
<i>Maurício Vieira Martins</i>	
Carta aberta a Leszek Kolakowski	21
<i>E. P. Thompson</i>	
Minhas opiniões corretas sobre tudo	167
<i>Leszek Kolakowski</i>	
Historia, marxismo y Nueva Izquierda: los ejes del debate Thompson-Kolakowski en perspectiva	197
<i>Antonio Oliva</i>	
Desencanto revolucionário, ininteligibilidade da história e apostasia de esquerda: E. P. Thompson sobre L. Kolakowski	283
<i>Mario Duayer</i>	
Um breve panorama da história do periódico <i>Socialist Register</i>	315
<i>George Zeidan Araújo</i>	

APRESENTAÇÃO

A publicação deste livro constitui a realização de um antigo projeto, dada sua relevância histórica, política e teórica, e sua significativa atualidade para promover novos debates e reflexões.

Inicialmente pretendíamos reunir em livro a “Carta Aberta de E. P. Thompson a Leszek Kolakowski”, a resposta de Kolakowski a Thompson e o ensaio de Mario Duayer, que analisa os principais temas de Thompson em sua “Carta” e avança importantes argumentos para discussão.

Como foram necessários muitos anos para concluirmos uma adequada revisão das traduções e sua edição – com notas e explicações complementares –, nesse período conhecemos os professores Antonio Oliva (da Universidad Nacional de Rosario – Argentina) e George Zeidan Araújo (da Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC), e os convidamos a incluir seus ensaios originais, o que ampliou e enriqueceu nossa proposta.

Felizmente, o Prof. Maurício Vieira Martins também concordou em escrever um Prefácio – que resultou em um texto objetivo e crítico, organizando as principais questões do livro –, completando assim um conjunto de contribuições fundamentais para o projeto.

Nessa longa trajetória, desde os primeiros momentos contamos com o incentivo e o estímulo de Maria Célia Marcondes de Moraes (*in memoriam*).

A tradução dos textos de Thompson e de Kolakowski foi realizada por Taís Blauth, com atenção e cuidado, como sempre. A Profa. Ester

Vaisman Chasin (UFMG) também ofereceu importantes sugestões para aperfeiçoar a tradução da “Carta Aberta”.

Esclarecemos que a principal dificuldade para efetivar a revisão da “Carta Aberta” – e da resposta de Kolakowski a Thompson – foi encontrar as melhores soluções para realizar uma tradução menos literal do inglês e/ou do estilo dos autores (sobretudo o de Thompson) e permanecer fiel aos argumentos, conceitos e conteúdos apresentados. Assim, foram feitas algumas alterações nos textos, para torná-los mais claros, precisos e compreensíveis, exigindo, portanto, também um trabalho de edição e inserção de notas e comentários.

Observamos também que decidimos incluir o texto do Prof. Antonio Oliva em seu formato original. Sua versão para o português implicaria um trabalho maior de edição e organização do artigo do que sua simples tradução – o que atrasaria ainda mais esta publicação.

Agradecemos às equipes do Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro) e da Editoria Em Debate (EED) pela concordância em publicar e divulgar este volume, bem como a todos que colaboraram e apoiaram o projeto.

Mario Duayer e Ricardo Gaspar Müller

Florianópolis, maio de 2019

PREFÁCIO

Maurício Vieira Martins¹

Em 1973, o historiador britânico Edward Palmer Thompson publicou na revista *Socialist Register* uma extensa carta aberta dirigida ao filósofo polonês Leszek Kolakowski. Embora não se conhecessem pessoalmente, o historiador e o filósofo haviam partilhado anos antes, na década de 1950, a experiência de se constituírem como dissidentes de esquerda do assim chamado socialismo real, fortemente marcado pela experiência stalinista. Recordemos que há muito tal socialismo (e haveria que se questionar esta sua denominação) havia mostrado sua face mais discredionária, tanto no interior da União Soviética, como em sua política externa, sendo a repressão à Revolução Húngara de 1956 um divisor de águas na posição de vários intelectuais e militantes comunistas. Foi neste ano que Thompson rompeu com o Partido Comunista Britânico (assim como “um terço do total dos membros”, p. 25). Kolakowski, por seu turno, era um conhecido dissidente do regime polonês, que buscava canais mais amplos de expressão para se opor aos procedimentos autoritários de tal regime. A relação entre os dois autores – e Kolakowski faz referência a cartas privadas trocadas anteriormente (p. 186) – inscrevia-se no contexto mais geral do protesto da esquerda ocidental e dos dissidentes do Leste Europeu perante a configuração social e política assumida a partir da década de 1950. Daí o registro de Thompson em sua carta: “tenho um certo direito de falar francamente, pois sou (ou fui) algo como um parente seu” (p. 164).

¹ Professor do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Resumindo muito o trajeto percorrido pelo historiador em seu texto (respondido pelo próprio Kolakowski no número seguinte da *Socialist Register*), poderíamos dizer que ele manifesta perplexidade pelo fato de o colega polonês ter não apenas repudiado o stalinismo predominante no Leste Europeu – repúdio sem dúvida compartilhado por Thompson –, mas ter levado progressivamente essa dissidência até o abandono da perspectiva teórica e emancipatória que caracteriza a melhor tradição marxista. Thompson aponta para várias das consequências teóricas e práticas dessa postura, que produz efeitos de aceitação da lógica excludente capitalista, tanto em seus termos mais gerais como na repercussão subjetiva que ela acarreta. Talvez não seja excessivo recordar que Kolakowski, em seu exílio britânico, já circulava então com desenvoltura nos espaços institucionais vinculados ao liberalismo, financiados por forças sociais conservadoras.

Hoje, passados mais de quarenta anos desse debate – ocorrido no início da década de 1970 –, poderíamos nos perguntar qual o sentido de se retornar a uma polêmica que envolve personagens já desaparecidos. A questão não deixa de ter sua relevância: os vícios que rondam o debate especializado entre intelectuais são bem conhecidos. Vários de nós certamente já presenciaram polêmicas onde complexas elaborações teóricas proliferam na mesma medida em que definha quase por completo a referência ao mundo real, substrato que deve orientar, afinal, um bom debate científico e político. Felizmente, porém, há polêmicas que conseguem perfurar com vigor o fechamento narcísico observável em certos círculos intelectuais. Quando isso ocorre, o debate é instrutivo não apenas para seus participantes diretos, pois consegue irradiar sentido também para aqueles que nele se envolvem tempos depois.

É exatamente o que se observa nos ensaios aqui reunidos. Digamos sem maiores rodeios: eles tratam de uma temática que nos atinge diuturnamente, o embate entre o projeto socialista – representado por Thompson – e o *status quo* capitalista, representado pela vertente liberal à qual Kolakowski passou a se associar. Assim, se quisermos lançar

mão da frase clássica do poeta romano Horácio, tão apreciada por Marx, diríamos que *de te fabula narratur*: a fábula é sobre ti. Com efeito, para além das diferenças históricas (reais) entre a década de 1970 e o nosso século 21, o que o avanço da leitura evidencia são recorrências temáticas que assumem contornos cada vez mais sombrios nos dias atuais.

Além dos textos de Thompson e Kolakowski, o leitor deste livro encontrará também a robusta contribuição de três pesquisadores latino-americanos: Antonio Oliva e Mario Duayer, sobre a polêmica em tela, e George Zeidan Araújo – autor de uma tese sobre a trajetória da chamada *New Left* britânica –, que contribuiu com um estudo específico sobre a revista *Socialist Register*.

Por uma circunstância feliz, seus respectivos textos iluminam aspectos complementares do núcleo conceitual e prático que motivou a ruptura entre o historiador britânico e o filósofo polonês. Preliminarmente, cabe frisar que Oliva e Duayer, em vez de simplesmente parafrasearem os argumentos do debate original – tendência infelizmente frequente naqueles pesquisadores que se dedicam a analisar a obra de autores proeminentes –, na verdade ampliam consideravelmente o escopo da polêmica, constituindo um campo próprio de sentido. Tal procedimento permite a nós, leitores *del Sur*, uma visualização mais ampla daquilo que está por vezes apenas nodulado no texto dos autores europeus.

Assim é que Antonio Oliva realiza um percurso que torna transparente o porquê da decisão de Thompson em exteriorizar para um público mais amplo as divergências entre os autores que, até então, se manifestavam em âmbito apenas privado. Para tanto, Oliva recua até a década de 1950, fazendo uma cuidadosa reconstituição da ambiência intelectual e política não só da Inglaterra como da Polônia, como a criação de clubes de discussão, revistas e movimentos de ativismo, em um esforço de contextualizar a origem desse “intercâmbio epistolar movido pelas tempestades de uma época” (p. 232). Em seguida, avança no tempo, e chega até o maio de 68 como evento incontornável para uma avaliação do rearranjo dos grupos que então se opunham ao stalinismo.

Se da parte de Kolakowski é possível rastrear sua progressiva assimilação aos valores liberais, já no que diz respeito ao historiador britânico, Oliva detecta uma sustentação de seus valores socialistas, mas que vem acompanhada de uma difícil posição de isolamento, ao presenciar antigos aliados tomarem rumos cada vez mais discutíveis.

Já o texto de Mario Duayer se aprofunda sobre um sintomático limite do conceito de *história*, tal como sustentado por Kolakowski: uma versão subjetivada do decurso histórico que, ao fim e ao cabo, bloqueia a possibilidade de se produzir um conhecimento crítico do passado (e do presente), abrindo espaço para um relativismo que prescinde de qualquer parâmetro objetivo de validade. Com isso, ficam dadas as condições para que todas as construções teóricas sejam concebidas como: “ficções sobre o mundo, ‘malhas de crenças’ tecidas com impressões e especulações” (p. 310). Seguindo as indicações de Thompson, Duayer frisar que tal concepção tem como efeito prático mais evidente buscar impugnar por completo a proposta de Marx de uma sociedade socialista, sob o argumento de que esta última se basearia numa projeção arbitrária de valores sobre o decurso histórico. Daí a necessidade de se mostrar as fragilidades da posição do próprio Kolakowski, que desconhece a presença de uma racionalidade contraditória operante no real (como a própria luta de classes), e não apenas na mente do pesquisador.

Vale notar, ainda, que apesar de suas afinidades com o pensamento do historiador britânico, A. Oliva e M. Duayer não se furtam a apontar para os eventuais momentos mais vulneráveis de sua argumentação: estamos longe da hagiografia que tantas vezes caracteriza o comentário a autores consagrados. Assim, ao apresentar a visão de Thompson sobre o que é uma *tradição marxista* em 1973 (ano da Carta Aberta), Oliva detecta uma fragilidade na demasiada amplitude desta categoria, invocada várias vezes ao longo do debate. Amplitude que seria retificada posteriormente pelo próprio historiador na década de 1980, mas também aqui de modo difícil: “assim, a autocritica leva-o ao outro extremo” (p. 242, nota 30). Já M. Duayer aponta para o fato

de que Thompson por vezes acentua demasiadamente, em seu entender, as “diferenças ontológicas entre sociedade e natureza” (p. 306). Passo que lhe permite esclarecer, para além da posição do historiador, que também a sociedade é dotada de uma peculiar objetividade (que ultrapassa o agir individual), em tudo distinta daquela ingenuamente afirmada pelo positivismo.

Por sua vez, George Zeidan Araújo observa que Ralph Miliband e John Saville decidiram lançar o periódico *Socialist Register* em 1964. De acordo com seus editores, “o foco da nova publicação socialista seria o conjunto de eventos, questões e ideias relacionado ao Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte, embora se comprometessem a abrir espaço também a temáticas internacionais e problemas de teoria e prática socialistas”. George lembra que “o contexto britânico da década de 1970 refletiu fortemente nas páginas de *Socialist Register*. Durante esse período, a revista também veiculou textos sobre a necessidade de a esquerda socialista construir uma alternativa socialista ao Partido Trabalhista,² sobre os movimentos progressistas ou revolucionários no chamado Terceiro Mundo e as perspectivas de revolução nos países desenvolvidos do Ocidente. [...] também apareceram críticas ao imperialismo das potências ocidentais e reflexões sobre o nacionalismo escocês, debateu-se sobre possíveis reformas nos países do Bloco Soviético e teoria socialista marxista. Com respeito às graves crises que então assolavam o Reino Unido [...], os editores do periódico priorizaram duas temáticas: a questão do nacionalismo republicano irlandês e as lutas do movimento operário-social britânico” (p. 319, 321 e 322). Dessa forma, G. Z. Araújo destaca a importância e o significado histórico de *Socialist Register*.

Se passarmos a examinar agora a resposta de Kolakowski às questões que lhe foram apresentadas por Thompson, diríamos que ela apresenta um claro *fin de non recevoir*. Para o filósofo polonês, não se tratava de dialogar com as objeções feitas pelo colega, mas antes de

² Grifos nossos.

recusá-las por completo, buscando caracterizá-lo como portador de um projeto político inteiramente ultrapassado. Curioso é notar, porém, que nessa recusa quem mais se desnuda é o próprio Kolakowski. Desnudamento que ficará cristalino quando, ao levar seu relativismo histórico às últimas consequências, ele escreve: “você não encontrará nenhum envolvimento político no mundo que não tenha reivindicações boas e justificadas. [...] Ao se olhar para a propaganda nazista contra a República de Weimar, encontra-se um grande número de pontos bem justificados: eles diziam que o Tratado de Versailles era uma vergonha, e era mesmo; que a democracia estava corrompida, e estava” (p. 186).

Mas ora, se é assim, se entre duas concepções de mundo em disputa encontraremos sempre verdades em seus respectivos discursos, a consequência é óbvia: perde-se a possibilidade de uma avaliação mais circunstanciada de quem são os adversários que se enfrentam em um contexto histórico e por onde exatamente se desenham suas tomadas de posição. Com isso, ficam dadas as condições para se estabelecer uma tácita relação de similaridade entre os nazistas e seus adversários de esquerda, obscurecendo o fato de que as diferenças de projeto social e político eram imensas, precisamente o que Thompson buscava mostrar, sem sucesso, para seu interlocutor.

E se trouxéssemos esse debate para nossos dias atuais? Como ficariam as previsões – taxativas – de Kolakowski quanto ao suposto fato de que “nunca haverá e não pode haver qualquer democracia econômica ou industrial sem democracia (“burguesa”) política, com tudo o que ela acarreta” (p. 194)? A este respeito, nossa experiência deste final da segunda década do século 21 tem muito a dizer. Pois quando se analisam as características da suposta democracia econômica a que o filósofo se refere, o que se vê é uma gritante relação de alienação entre os agentes históricos (que se constituem como classes sociais) e as instituições geradas pela própria ação humana. Ainda que sejam conhecidas genericamente como “o mercado”, na verdade estamos diante de um nome fantasia para o *capital*, que agora se infiltra mesmo em espaços

antes preservados do convívio social. E sequer é preciso recorrer a autores marxistas para infirmar a previsão otimista de Kolakowski. Pode-se ler, por exemplo, os relatórios de uma organização não governamental como a Oxfam – sediada em Oxford, Inglaterra – para um primeiro contato com as consequências da democracia econômica a que o filósofo polonês se referia.

De fato, no início de 2017, essa instituição divulgou mais uma de suas pesquisas de âmbito global. Ela evidencia que oito pessoas no planeta possuem tanta riqueza quanto a metade mais pobre (3,6 bilhões de seres humanos) da população mundial: tal é o “nível obscuro de desigualdade” mundial, segundo as palavras do relatório.³ Assim, aquela concepção de história como processo esvaziado de valor (*devalued process*), que Thompson detectou na década de 1970⁴, adquire agora contornos particularmente dramáticos. Pois se juntarmos essa concentração de riqueza nas mãos de um segmento ínfimo da população ao cortejo de extrema violência e degradação do tecido social que lhe é correlato, teremos como resultado dificuldades cada vez maiores para a elaboração de um sentido para a existência humana.

Por outro lado, aqueles que estudam o pensamento de Marx sabem que já em sua juventude ele documentou a existência mesmo na Inglaterra elizabetana de ações de combate à pobreza (que remontam ao Ato 43 de Elizabeth I), bem como os seus sucessivos fracassos. Fato que gerou uma verdadeira cronificação dos serviços de assistência social ao longo dos séculos, praticamente inócuos frente àquilo que supostamente pretendem erradicar. Daí a conclusão marxiana, a ser desenvol-

³ O texto foi produzido para a Oxfam por Deborah Hardoon, *Uma economia para os 99%*, janeiro de 2017. Cf. www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-pt.pdf. (N.E.)

⁴ Thompson faz um comentário extremamente relevante sobre a passagem de uma concepção de história como progresso – típica do século 19 – para a que passa a vigor a partir de meados do século 20: diante de um cenário adverso, a noção de progresso cede espaço a de um *devalued process* (p. 44). Este último termo é de tradução quase impossível para a língua portuguesa (a tradução literal, processo desvalorizado (ou decadente) parece-nos inadequada), daí a opção por processo esvaziado de valor.

vida com maior nitidez em sua maturidade, de que a concentração de renda é sobretudo o sintoma mais visível de processos estruturais, com forte poder causal, dentre os quais avulta em relevo a autovalorização do capital que se reproduz pelo planeta afora.

Se retornarmos agora ao embate entre Thompson e Kolakowski de 1973, precisaremos frisar que, naquela ocasião, havia um conjunto de países que se autodenominavam socialistas que, mesmo com suas mencionadas contradições, impunham algum limite para as tendências mais deletérias da referida acumulação. Entrando em colapso o bloco socialista, o processo de acumulação segue agora sem freios, com a rotina de alienação e expropriação brutal que lhe é característica. Marcante, ainda, em nosso momento histórico é a percepção de que se admite com mais facilidade o horizonte do *desaparecimento físico da espécie humana* do que a possibilidade de um projeto político emancipatório; paradoxo a ser devidamente questionado. É dentro deste panorama mais amplo que a atualidade do debate entre Thompson e Kolakowski – ou, se preferirmos, entre o projeto socialista e seus adversários – apresenta-se com forte urgência e atualidade.

CARTA ABERTA A LESZEK KOLAKOWSKI¹

E. P. Thompson²

Caro Leszek Kolakowski,

Devo primeiramente me apresentar, pois esta é uma carta incommum. Você não me conhece, mas eu o conheço bem.

Imagino que esse fato seja bastante usual para um homem de

¹ Muito pouco dos escritos políticos e filosóficos de Leszek Kolakowski foi traduzido para o inglês. Há, entretanto, importantes coletâneas: Leszek Kolakowski, *Marxism and Beyond* (Londres, 1969; Paladin, 1971), com introdução de Leopold Labedz; e "A Leszek Kolakowski Reader", *TriQuarterly*, n. 22, outono de 1971. Este último inclui uma útil bibliografia seletiva. Nas notas, uso as abreviações L.K. para Leszek Kolakowski e E.P.T. para mim mesmo. Em vários pontos, indico onde, dentre meus próprios escritos, uma questão está mais desenvolvida. Em muitos casos, fontes melhores poderiam ser indicadas, no caso de obras de outros autores, mas o método que escolhi define mais precisamente a tradição particular com base na qual desenvolvo minha argumentação. Agradeço a Ralph Miliband, John Saville, Dorothy Thompson e Martin Eve por terem lido esta carta no manuscrito e sugerido algumas revisões. Eles não são, é claro, responsáveis pelos resultados. (Publicado originalmente in *Socialist Register*, v. 10, 1973, p. 1-100, e republicado in *The Poverty of Theory, and other essays*. London: Merlin, 1978, p. 92-192. Tradução para o português de Tais Blauth e revisão dos editores. N.E.).

² Edward Palmer Thompson (1924-1993): importante historiador, ativista e intelectual inglês; participou da primeira geração da *New Left* britânica e de campanhas e movimentos contra a corrida armamentista e a bomba nuclear; autor de *The making of the English working class*, *Whigs and Hunters* e *Customs in Common*, dentre outros títulos. Sobre sua vida e obra, cf.: artigos e livros de Bryan Palmer, Ellen M. Wood, Perry Anderson, Scott Hamilton, Harvey Kaye e Keith McClelland, p. ex., e, no Brasil, de Marcelo Badaró Mattos, Sidnei J. Munhoz, Alexandre Fortes, Antonio L. Negro, Sergio Silva, George Z. Araújo, Mario Duayer, Adriano Luiz Duarte e Ricardo G. Müller, dentre outros autores. (N.E.)

reputação internacional. Impertinências de estranhos devem assolá-lo constantemente.

Porém, meu objetivo é mais simples e exigente do que isso. Sou o estranho que entra em sua casa, dá um tapinha nas suas costas, puxa uma cadeira à mesa e começa a zombar de suas aventuras juvenis, com a desculpa de ser um parente distante do qual você nada sabe. Em termos políticos, sou o enteado do irmão da sua mãe. Sou um hóspede insuportável, presunçoso e que não foi convidado (um impostor, talvez você suspeite), mas as cortesias do parentesco o proíbem de me jogar porta afora.

Nós dois fomos vozes do revisionismo comunista de 1956. O que não significa muito. A essa altura, as partículas intelectuais produzidas naquele momento de fissão ideológica já se desintegraram na maior parte do globo político.

Não obstante, havia em nossas preocupações uma identidade mais próxima e permanente. Ambos passamos de uma crítica frontal ao stalinismo a uma postura de revisionismo marxista; tentamos reabilitar as energias utópicas dentro da tradição socialista, e estivemos em uma posição ambígua, crítica, porém afirmativa, frente à tradição marxista. Ambos nos preocupamos, principalmente, com as questões divergentes em relação ao determinismo histórico, por um lado, e à agência [agency], à escolha moral e à responsabilidade individual por outro.

Quando afirmo que ambos iniciamos questionamentos similares, não sugiro, é claro, que tenhamos tido o mesmo sucesso. O silêncio em que caíram meus escritos é testemunho de sua insuficiência. Seus escritos, por outro lado, ainda me parecem estar entre as poucas consequências construtivas e duradouras daquela experiência. A polêmica sustentada em "Responsibility and History", publicado inicialmente na *Nowa Kultura*, em 1957,³ permanece única.

Em 1956, passamos por uma experiência comum que, no entan-

³ *Marxism and Beyond* (1969, p. 105-177).

to, vivenciamos de modos distintos.⁴ Na Grã-Bretanha, os poucos intelectuais comunistas existentes pertenciam a uma tradição derrotada e desacreditada – ou assim esforçavam-se para nos convencer as ortodoxias de nossa cultura. Não éramos hereges, mas bárbaros que, com sua presença, profanavam os altares dos deuses liberais. As histórias pessoais são muitas e cada uma se destaca de um modo. Mas podemos afirmar que, no geral, nosso comprometimento em relação ao comunismo era político: surgira de escolhas inexoráveis em um mundo partidário, no qual a neutralidade parecia impossível. Você conhece bem o assunto, por isso não citarei todas as elisões da verdade e as decepções pessoais envolvidas.

Contudo, nosso engajamento intelectual era com o marxismo. Um compromisso, ao menos em parte, pré-stalinista ou stalinista de modo submisso e envergonhado. Por um sentimento de solidariedade, poderíamos agir como defensores do stalinismo. Poderíamos até mesmo iniciar uma casuística para justificar o zdanovismo (como consequência dos sofrimentos trágicos da guerra). Porém, poucos de nós, do fundo do coração, não desejavam que se rompesse a mentalidade de perseguição ao comunismo. Portanto, em certo sentido, mesmo antes de 1956, nossa solidariedade se dirigia aos estados comunistas, não em sua existência, mas em seu potencial – não pelo que eram, mas pelo que poderiam se tornar a partir de uma eventual redução da Guerra Fria.

Desse modo, consciente ou inconscientemente, já estávamos esperando o que de fato aconteceu em 1956. As revelações representaram menos uma ruptura no nosso entendimento do que a realização de nossas esperanças semiconscientes. A partir daquela ortodoxia militar absurda, nutrimos a esperança de que surgisse a controvérsia, um

⁴ Os principais acontecimentos de 1956 têm um importante significado político para E. P. Thompson e explicam sua motivação em defender essa memória e tradição de compromissos. Entre eles estão: o relatório de Krushev sobre os crimes da era Stalin apresentado em uma Assembleia do Partido Comunista da União Soviética (PCUS); a invasão da Hungria (Budapeste) pelas tropas soviéticas; os incidentes envolvendo o controle do Canal de Suez e a tentativa de derrubar Nasser do governo do Egito por parte de uma aliança envolvendo a Inglaterra e a França. (N.E.)

vocabulário moral e o reconhecimento da fragilidade humana. E, por esta razão, apesar da agonia e até mesmo da tragédia húngara, 1956 foi um ano de esperança. Havíamos visto não o potencial (já que este logo foi esmagado), mas os agentes vivos e indomáveis do potencial em ação naquelas sociedades. Por trás dos pôsteres, romances e filmes de stakhanovistas, vimos, para nosso alívio, trabalhadores que faltavam ao serviço, furtavam e adulavam, bem como trabalhadores que aprendiam a se defender, organizar e unir aos intelectuais em uma causa comum. E, por trás da bobajada de formulações corretas autovalidantes, encontramos o velho Adão de inteligência crítica e cética. O velho e invicto homem da consciência parecia ainda viver entre as abstrações preliminares sobre o Novo Homem da História.

Vocês poloneses eram os piores e mais antigos adamistas de todos! Seus poetas – Tuwim e Wazyk,⁵ seus cineastas e sociólogos e, o pior de todos, seu Leszek Kolakowski. Em nossas revistas, *The Reasoner* e *The New Reasoner*,⁶ nós, os comunistas britânicos dissidentes, fizemos alguma coisa para tornar pública a sua obra. Um membro do nosso quadro editorial, Alfred Dressler, acompanhou de perto as discussões na *Nowa Kultura* e na *Po Prostu*, além de ter visitado a Polônia mais de uma vez para intercâmbios com os amigos.

Naqueles anos, sua voz era a mais clara da Europa oriental, embora não fornecesse as respostas mais fáceis. Você não oferecia um pacote de soluções prontas para abrir – (liberdade, democracia, controle operário – embora apontasse cada uma delas como objetivos complexos por natureza e que aguardavam ser atingidos) –, mas a retomada de antigos modos de aspiração intelectual e moral e de discurso. E, também neste ponto, fomos solidários com vocês o mais que pudemos.

O que nós, dissidentes, fizemos na Grã-Bretanha (pequena con-

⁵ Referência aos poetas e escritores poloneses Julian Tuwim e Adam Wazyk (nascido Ajzyk Wagman). (N.E.)

⁶ Todos os números da revista *The New Reasoner* foram digitalizados e estão disponíveis para consulta in www.amielandmelburn.org.uk/collections/nr/index_frame_r.htm. (N.E.)

quista pela qual ainda teimo em sentir um profundo orgulho) foi recusarmo-nos a entrar nos caminhos desgastados da apostasia. Após a derrota da Revolução Húngara, 10.000 pessoas, ou um terço do total de membros, abandonaram o Partido Comunista Britânico; e daqueles 10.000 não encontro um que tenha assumido o papel aceito na sociedade capitalista liberal de delator público e renegado. Ninguém foi correndo à imprensa com revelações sobre conspiração comunista, nem escreveu ensaios elegantes nos jornais e periódicos publicados pelo Congresso pela Liberdade da Cultura⁷, reclamando que Deus havia falhado. Afinal, tínhamos nossas razões políticas experienciais para opor-nos à sociedade capitalista, independentemente de qualquer evolução na Europa Oriental. Tínhamos razões intelectuais para nos associarmos à tradição marxista, independente de quaisquer loucuras ou equívocos do stalinismo. Assim, frente ao aplauso liberal, que durou pouco, e à ridicularização intelectual à qual estávamos acostumados, começamos a fazer o que estava ao nosso alcance. Alguns, sem dúvida, retiraram-

⁷ O Congresso pela Liberdade da Cultura (em inglês, Congress for Cultural Freedom/CCF) foi fundado durante a primeira etapa da Guerra Fria como uma resposta ao comunismo soviético e suas respectivas congregações internacionais, reativadas na Polônia em 1948, e serviu como arma de propaganda dos ideais liberais e interesses econômicos dos Estados Unidos. Sua reunião inaugural atraiu a Berlim Ocidental, em junho de 1950, escritores, filósofos, críticos e historiadores, como, por exemplo, Bertrand Russell, Benedetto Croce, John Dewey, Karl Jaspers, Arthur Koestler, Ignazio Silone, Raymond Aron, Tennessee Williams, Irving Kristol e Sidney Hook. Nem todos conservadores, a maioria esquerdistas desiludidos com o comunismo stalinista. Não suspeitavam que a também recém-criada CIA sustentava a entidade, por intermédio de Michael Josselson, que comandava de Paris todas as operações do CCF – rebatizada Association for Cultural Freedom depois do escândalo promovido pela *Ramparts*. A revista confirmou uma denúncia anterior do *New York Times* envolvendo a agência e setores da intelectualidade do pós-guerra. Assim, em 1967, tornou-se pública uma antiga desconfiança: a CIA operava na prática o CCF e, por seu intermédio, diversas fundações de fachada, que promoviam conferências, simpósios, concertos e subsidiavam publicações, festas e viagens. A partir desse momento passou a ser sustentada pela Fundação Ford. Com representantes em 35 países, seu principal instrumento de persuasão eram as revistas culturais, que financiou ou apoiou por duas décadas nos cinco continentes. A britânica *Encounter*, lançada em 1953, não foi a primeira (a alemã *Der Monat* já circulava por conta própria desde 1948), mas nenhuma congênera superou-a em qualidade e prestígio. Cf. Sérgio Augusto, 1 julho 2017, in alias.estadao.com.br/noticias/geral,cia-financiou-revistas-culturais-pelo-mundo-no-seculo-20,70001872337. (N.E.)

-se exaustos a suas trajetórias privadas. Outros continuaram o trabalho nas organizações da classe trabalhadora às quais já pertenciam. Outros participaram do início da Nova Esquerda (*New Left*) e da Campanha pelo Desarmamento Nuclear⁸. Alguns de nós, em sindicatos ou na vida intelectual, ainda não estamos completamente mortos.

Mas nenhum de nós, penso, é um renegado clássico. E o afirmo como uma dívida sua para conosco, uma solidariedade que lhes foi prestada, embora talvez não vejam desta forma em absoluto. E também não o afirmo em retrospectiva. Entre 1956 e o início dos anos 1960, eu e vários camaradas afirmamos expressa e repetidamente nossa lealdade geral não ao Partido Comunista como instituição ou ideologia, mas ao movimento comunista em seu potencial humanista. E o fizemos por duas razões:

Primeiro: você e seus camaradas, esforçando-se para influenciar suas próprias sociedades sob as circunstâncias mais complexas e por vezes ameaçadoras, estavam constantemente presentes em nossa consciência política. Se homens como você estavam contentes em permanecer comunistas (e você há de lembrar que sua própria associação ao partido polonês só foi rompida em 1966, por expulsão, não por renúncia) e, se homens e mulheres como os insurgentes tchecos de 1968 haviam emergido diretamente da tradição comunista, quem éramos nós para negar os pedidos de solidariedade? Rejeitávamos (como ainda rejeito) qualquer descrição do comunismo ou das sociedades de governo comunista em termos das ideologias dominantes ou das instituições das elites dominantes e que exclua, pelos próprios termos da definição, uma avaliação dos conflitos característicos destas sociedades, dos sentidos, valores, tradições e potenciais alternativos que possam conter. E enfatizo ainda mais este ponto desde que observei recentemente, e com espanto, que você mesmo, nestes últimos dois anos, parece ter recaído nessas definições liberais rotineiras.

⁸ No original, Campaign for Nuclear Disarmament (CND), organização ainda atuante, cf. www.cnduk.org. (N.E.)

A segunda razão está diretamente relacionada a esta, e dela talvez seja uma reformulação. Nada distinguia mais o zênite do stalinismo do que a polarização absoluta entre dois mundos. Como você escreveu em 1957, “pela ausência de um foco social maior que pudesse manter as críticas dentro da órbita do pensamento socialista, os dissidentes do comunismo stalinista foram facilmente transformados em renegados”. E, em seguida, acrescentou:

Não há perigo maior para o desenvolvimento do movimento socialista em sua fase atual do que permitir uma nova intensificação da polarização política que tende a uma alternativa única (...) O resultado seria forçar a crítica legítima à posição de contrarrevolução.⁹

Em 1958, eu escrevia praticamente sobre o mesmo dilema:

Podemos afirmar com Pasternak que os “resultados indiretos (da Revolução) têm começado a se fazer sentir – os frutos dos frutos, as consequências das consequências”. Ao fazê-lo, não devemos limitar (...) nossa crítica ao stalinismo, que deve ser desintegrado na realidade e na consciência humana para que a fruta amadureça. Mas não devemos nos alinhar na antiga trilha, iniciada nos anos 1930, quando, a uma adoção romântica do comunismo, seguiu-se um afastamento purista da vida. Isto (...) serve apenas para abandonar a passagem ao stalinismo ou ao anticomunismo e fortalecer os defensores do não-ao-caminho-do-meio. (...) Devemos ser mais firmes (...) e, por isso, ainda prefiro chamar a mim mesmo de comunista dissidente (...) Ademais, temos ainda um dever comunista a cumprir: o de expressar nossa solidariedade para outros dissidentes no mundo comunista, afirmar nossa confiança na linha humanista da tradição comunista e ajudar o movimento ocidental dos trabalhadores a compreender o tipo de sociedade imanente nas últimas formas stalinistas, fazendo assim renascer uma percepção sobre a unidade de aspirações entre os trabalhadores do Leste e do Ocidente (...).¹⁰

⁹ *Marxism and Beyond* (1969, p. 126).

¹⁰ Thompson, E.P., “Agency and Choice”, *New Reasoner* 5, verão 1958, p. 105-106.

O mundo mudou muito em quinze anos e nenhum de nós deve ser acusado de inconsistência por mudarmos com ele. O isolamento dos estados russo e chinês, a sobrevivência do estado iugoslavo, a diversificação cuidadosa das ortodoxias comunistas (na Itália, por exemplo) e o crescimento, por todo o mundo, de movimentos feitos nos moldes da esquerda que, às vezes, efetivamente são de esquerda¹¹, e não são subordinados a instituições stalinistas (é crescente o anacronismo do próprio termo stalinismo); todos estes eventos reais significam que você e eu não sentiríamos a necessidade de definir as coisas como o fizemos na época.

Mas eu explicava um ponto da história e o porquê desta cobrança mesquinha em relação a você (é claro que também lhe tenho uma dívida ainda maior por seus escritos e a coragem demonstrada em 1956 e novamente em 1966). Minha cobrança é trivial e abstrata. Em um determinado momento – e em parte devido a um sentimento de solidariedade com você e seus camaradas –, eu e outros companheiros tomamos determinadas posições intelectuais e políticas. Recusamo-nos a rejeitar o comunismo porque comunismo era um termo complexo que incluía Leszek Kolakowski. Estou certo de que esta solidariedade, expressa em periódicos pequenos e de má reputação acadêmica, não lhe fez bem algum. Não lhe fornecemos tanques ou armadilhas para tanques; nem mesmo uma plateia composta por um público britânico respeitável.

Portanto, a cobrança se revela uma besteira. Lutamos uma vez na mesma batalha; foi por acaso, e, de qualquer forma, perdemos. E eis, finalmente, que sou de fato um impostor: um leitor, um admirador, mas não um parente.

E, mesmo como leitor, estou pateticamente fora de moda. Pois os editores que trazem seus escritos aos leitores ocidentais costumam relutar sobre os de 1956-57, mas passam adiante e mais rapidamente, os mais recentes, que consideram coisas melhores. Segundo Leopold Labedz:

¹¹ No sentido que você definiu em "The Concept of the Left", *Marxism and Beyond* (1969, p. 87-104).

Enquanto em seus primeiros escritos pouco havia de onde um ocidental pudesse tirar algo de significância universal, ele agora deixa a fase de redescoberta de pontos de referência intelectuais já bem conhecidos no Ocidente e parte para uma fase de busca mais original...¹²

Pelo menos, e talvez esta seja nossa única reclamação, nós, os orientais no coração do Ocidente esclarecido [*enlightened*], liamos suas obras mais antigas sem tal autoadmiração e condescendência. E mesmo agora, relendo seu *Responsibility and History*¹³, não consigo saber quais eram esses “pontos de referência intelectuais já bem conhecidos no Ocidente”, que você teria então redescoberto. Continuidades, extensões de indagações anteriores, sim; mas quanto a pontos de referência “bem conhecidos no Ocidente”, nunca detectei uma familiaridade. A mim parecia, e ainda parece, que, apesar do caráter experimental, este estudo continua sendo o exame mais substancial dos temas de significância universal desde a metade do século. Para mantê-lo comigo, daria em troca dez volumes de Sir Karl Popper; isto porque seu pensamento se constrói a partir do que realmente consistem as escolhas nos contextos reais, e não de algum arranjo estiolado de conceitos acadêmicos; e porque, por fim, você abandona a condição de vítima, e deixa a agência [*agency*], o realismo e a utopia discutindo entre si pelos corredores da história, como sempre fizeram e talvez sempre façam.

Após 1957, você se viu cercado pela censura e por um renovado conformismo (embora mais oportunista e menos letal). Continuou suas pesquisas sobre história do pensamento¹⁴, e outros campos acadêmicos da filosofia. Manteve e estendeu suas posições de revisionista marxista, embora tenha sido forçado a falar com menos frequência (ou a falar

¹² *Marxism and Beyond* (1969, p. 14).

¹³ In *Dissent*, primavera 1958, cf.: <https://www.dissentmagazine.org/article/responsibility-and-history>. (N.E.)

¹⁴ Notadamente o maior estudo, *Chrétien sans Église* (Varsóvia, 1965; Paris, 1969), ainda não traduzido para o inglês (N.E.: e assim permanece); e *The Alienation of Reason: a History of Positivist Thought* (Varsóvia, 1966; New York, 1968; Londres: Penguin, 1972).

por meio de enigmas) e para um público não especializado. Em 1966, a pedido dos estudantes da Universidade de Varsóvia, você quebrou o silêncio forçado: seu relato franco sobre as deformidades e falta de liberdade da vida cultural e intelectual, sobre a traição do outubro polonês, e garantiu sua expulsão do partido. Em 1968, no princípio de uma nova noite nacionalista e anti-intelectual, você foi demitido do magistério. Desde então, estive na Alemanha Ocidental, em Montreal, na Califórnia, e está agora no All Souls, em Oxford.¹⁵

Esta é uma biografia resumida. Em sua obra disponível em inglês, detectam-se outros temas. Você iniciou um diálogo filosófico em muitas áreas do pensamento contemporâneo (que o Sr. Labeledz sem dúvida chamaria de ocidental), manejando de maneira crítica, porém respeitosa, as ideias de pensadores fenomenológicos, existencialistas, positivistas e católicos. Sou leigo nesses assuntos, mas não vejo quaisquer descontinuidades ou fraturas abruptas em suas considerações. Em 1966, você retornou vigorosamente aos temas de explanação histórica, determinismo e escolha moral: percebo nesses estudos uma maior precisão filosófica, mas talvez também uma maior impaciência em relação a argumentos que, para um historiador, continuam válidos (pois existiram e existem), mesmo se, para um filósofo, são falhos na lógica.¹⁶

A partir de 1968, período de seu exílio forçado no Ocidente, sinto-me menos seguro quanto à sua identidade. São poucos os seus pronunciamentos publicados. Tenho de reconstruir o que posso com base em fragmentos – um artigo na revista *Socialist Register*; outro na *Daedalus*; uma entrevista na *Encounter*, os procedimentos de uma palestra – e estes fragmentos se interceptam em negativas.¹⁷ Com cada uma das ne-

¹⁵ Para mais informações sobre All Souls College, em Oxford, cf. www.asc.ox.ac.uk, em especial sobre sua história, atual organização e seus procedimentos acadêmicos. (N.E.)

¹⁶ Ver especialmente “Historical understanding and the intelligibility of history” (discutido abaixo) e “The epistemological significance of the aetiology of knowledge: a gloss on Mannheim”, ambos em *TriQuarterly* 22.

¹⁷ Kolakowski publicou também o artigo “Althusser’s Marx”, in *Socialist Register*, v. 8, 1971, p. 111-128. (N.E.)

gativas em particular – uma expressão de desprezo pela ortodoxia comunista, um não inequívoco a Althusser, uma franca objeção a *slogans* socialistas não examinados –, posso concordar parcial ou completamente. Mas com a intersecção de determinadas negativas em um sentido geral de derrota e negação; com a ausência de qualificações; com a ausência, acima de tudo, de uma consciência (contida, como deve ser, no mesmo momento do pensamento) quanto às razões do poder e da ideologia capitalistas; com a ausência de expressões de companheirismo intelectual em relação a seus pares políticos e antigos camaradas neste Ocidente, a ausência do reconhecimento de que já tínhamos (em nossos contextos bem diferentes) procurado examinar algumas dessas objeções ao socialismo revolucionário que você agora propõe na *Daedalus* ou na Universidade de Reading – e de que tínhamos proposto, se não respostas, ao menos maneiras de agir frente a esses problemas: com tudo isto, me preocupo.

Meus sentimentos têm mesmo um tom mais pessoal. Sinto, ao virar as páginas da *Encounter*, algo como injúria e traição. Meus sentimentos não são problema seu: você deve fazer o que julga correto. Porém, eles explicam porque escrevo esta carta aberta, e não um artigo ou uma polêmica.

Seria impertinente de minha parte fazer grandes especulações sobre as experiências que o levaram a este ponto de negação. Como imaginam os ocidentais, pode não ser fácil para um polonês ou tcheco abandonar seus amigos e colegas, seu contexto de engajamento e vir para o ocidente. Sua chegada a Berlim coincidiu com a ascensão de um movimento juvenil revolucionário particularmente impulsivo e intransigente. Sua chegada à Califórnia coincidiu com uma cultura de radicalismo que tinha membros sérios e corajosos, mas que estava envolvida por uma aura de histeria e que, capturada e magnificada pelas lentes da mídia sensacionalista, foi reproduzida por meio mundo como uma cultura juvenil de emotividade autocomplacente e estilo exibicionista. De Paris a Berkeley, de Munique a Oxford, o Ocidente proporcionava um

supermercado de produtos *avant garde*, alguns rotulados de marxismo, que competiam entre si pelo preço mais baixo. Mas quantos desses produtos, quando desempacotados, continham apenas argumentos velhos e desacreditados por trás de um rótulo novo, ou um horrendo *kit* de acessórios (um carro esportivo potente, uma mansão [*villa*] nas montanhas dos Apeninos e os Pensamentos de Mao Tsé-Tung) para que a jovem burguesia revoltada pudesse desempenhar sua pantomima transitória e da moda? Pôsteres de Che Guevara ao lado de minissaias, túnicas de Mao e jaquetas militares de couro decoravam as boutiques mais modernas e borbulhantes em King's Road [em Londres] e no Royal Leamington Spa; por um ou dois anos, intoxicados pelos acontecimentos de "maio de 68" em Paris (ou melhor, por esses eventos, tal como foram assimilados, um mito instantâneo), grupos de estudantes de esquerda imaginavam que, com a ocupação de alguns gabinetes de autoridades, poderiam anunciar, no coração da sociedade repressora capitalista, uma base vermelha que faria despontar nas ruas uma revolução proletária instantânea e voluntária. Este foi o ano dos esquerdistas [*gauchistes*], quando foi revivida a tragédia de Joanna Southcott e seu anúncio sobre o nascimento iminente do Shiloh; mas, desta vez, como a farsa revolucionária de um menino rico: em ambos os casos, finalmente, a gravidez do milênio foi diagnosticada como psicológica.

Reconheço as irracionalidades daquele ano. Não foi um bom ano para alguém com o seu refinado temperamento intelectual chegar ao Ocidente. Em suas referências posteriores ao "entusiasmo cego pela ideia sem sentido de revolução global" (ver p. 72), pode-se detectar como estas experiências lhe pareciam. E, no entanto, há maneiras mais esperançosas para avaliá-las: o desafio ao gaulismo, as amplas greves na indústria automobilística francesa, as primeiras grandes fissuras no enorme e ritualizado tradicionalismo das instituições acadêmicas francesas, bem como da política e da ideologia automatizadas do P.C.F. (Partido Comunista Francês).

Fora isto, devo perguntar-lhe a partir de que perspectiva ob-

servou estes fenômenos. Você levou *minimamente* em conta que o notável no movimento juvenil alemão não foi sua forma impulsiva ou falta de coerência, mas sim que estes filhos de legionários de Hitler tivessem saído às ruas e daquela maneira afirmativa? Você se lembrou, ao desprezar a harmonia histórica da cultura californiana, de que ela apenas ressoava um acorde humano profundo e saudável, um acorde que sinalizava a decomposição daquele conformismo ideológico endossado pelo Estado – chauvinismo, anticomunismo histórico (com seus rituais de denúncia e exorcismo) e consumismo tecnológico irracional – que dominara a cultura universitária (*college*, no original) americana durante os anos do auge da Guerra Fria? Foi *daquela* matriz de *playboys* de 1946-60, de cabelos raspados e corpos bem formados, estudantes (*college*) mimados, cristãos-científicos, adaptados ao sistema, ambiciosos, moralmente adaptáveis e intelectualmente nulos que, um após o outro, saiu o espantoso elenco de Watergate. Você considerava cego o entusiasmo dos revolucionários de 1968 da costa oeste. E talvez em um ou outro ponto eu esteja de acordo. Mas, e daí? Sempre foi serviço seu, em Berkeley e Varsóvia, ajudar os cegos a ver. O entusiasmo – e um entusiasmo grande o suficiente para agir contra o racismo, declarar-se contra a guerra, submeter-se às pregações dos padres de direita, protegidos com elmos (cristãos científicos?) do Prefeito Daley – é um ponto de partida melhor, poderíamos considerar, do que aquela cultura de campus anterior, que gerara homens e mulheres que – como proposições saídas de uma página de Talcott Parsons – não tinham um vocabulário que pudesse de forma alguma englobar mentiras, suborno, espionagem de cidadãos e corrupção.¹⁸

Prevenido por uma experiência que valeria por uma vida inteira,

¹⁸ O sobrenome do prefeito foi impresso errado no artigo de Thompson. O correto é (Richard J.) Daley, e não Daly. Para mais informações sobre os graves incidentes em Chicago durante a Convenção Nacional Democrática (do Partido Democrata) em setembro de 1968 – e, especialmente quanto à sua responsabilidade, como prefeito, em relação à violenta ação da polícia sobre diferentes manifestações, o trabalho dos jornalistas etc. –, cf. “The Fourth Estate Under Stress in Chicago”, in *The Register*, Denver Archdiocesan Association, 5 de setembro de 1968, p. 4, e outros documentos. (N.E.)

basta-lhe passar os olhos pelos marxismos atualmente em oferta para identificá-los como manias. E com isto estou de acordo. Critico-o apenas pelo seguinte: por ter pressuposto que as vozes mais altas, estridentes, da moda ou de maior reputação seriam as mais significativas. Você talvez não estivesse a par da grande lei de desenvolvimento da vida intelectual no Ocidente. Esta lei sustenta que, neste estágio de sociedade consumista competitiva, os modos culturais devem mudar como modas de alfaiataria, de um ano para o outro e com velocidade estonteante; que nas ideias, tal como nas mansões suburbanas, é o estilo e a ostentação – ao invés da estrutura – que determinam sua aceitação e, finalmente, que grande parte dos trabalhadores intelectuais – mesmo homens e mulheres cujo trabalho é ensinar os jovens, escrever ou apresentar programas de televisão – literalmente não se lembram das posições que mantinham dois ou três anos antes com furor e obstinação contra quaisquer adversários.

Com efeito, esta lei parece se aplicar em particular à esquerda intelectual. Do voluntarismo ao determinismo, das bases vermelhas nos *campi* à dependência exclusiva de uma revolução proletária, da não violência à agressão, da defesa em nome de proposições supranacionalistas universais do Mercado Comum à glorificação do Provisório Exército Republicano Irlandês [*Provisional IRA*]: as pessoas oscilam entre todas estas posições, adotando cada uma com igual fervor, sem nunca baixar suas vozes para uma reflexão intermediária. De fato, estas contradições coexistem em uma mesma mente. A coerência¹⁹ é um vício dos “quadrados” e fora de moda. Não se pode conciliá-la com as contradições da realidade ou com o a ideia de que “cada um deve fazer o que quer”. A coerência é uma velha incômoda.

A voz do chato está fadada a enfraquecer até se tornar silêncio. E esta é, em resumo, minha própria história, como a de qualquer tipo de voz política. Por um ou dois anos, alguns de nós continuaram a explorar os antigos temas de 1956 nas revistas *The New Reasoner* e *New Left*

¹⁹ No original, consistency. (N.E.)

Review. As urgências de nossas preocupações ativistas, na tentativa de dar corpo a uma verdadeira Nova Esquerda independente das antigas polaridades (e a Nova Esquerda britânica, por menos importante que tenha sido, foi um dos primeiros movimentos desta geração particular) alteraram perceptivelmente nossas preocupações originais.²⁰ A permanência da Guerra Fria e a renovação da censura e do conformismo no Leste Europeu reduziram nossas expectativas quanto a um desate rápido dos nós amarrados pela história e pela ideologia das sociedades comunistas. Dedicamo-nos à tarefa de encorajar o surgimento, na Grã-Bretanha, de um movimento de pensamento e prática socialistas libertos do antigo anticomunismo religioso, fundamentado experientialmente nas condições britânicas e que fosse revolucionário, racional e democrático: um movimento que enfatizasse a autoatividade, fosse sensível às formas culturais de exploração e afirmasse os valores da igualdade (*égalité*).

Ó, bons pensamentos os que tínhamos, pois pensávamos
Que os piores tratantes e malandros se haviam extinguido²¹

Nesse ínterim, deixamos de lado as tarefas árduas de um autoexame mais filosófico – tarefa para a qual, de qualquer forma, a maioria de nós estava despreparada, e sem tempo de se preparar, dadas as exigências da marcha de Aldermaston²², dos discursos em Clubes de Esquerda,

²⁰ Sobre o tema da Nova Esquerda Britânica, cf. tese de George Felipe Zeidan Vilela Araújo, “Entre a militância política e a atividade intelectual: projetos, debates, esperanças e desilusões na trajetória da *New Left* britânica (1956-1991)”, Florianópolis: UFSC/Programa de Pós-graduação em História, 2017. (N.E.)

²¹ Do poema “Nineteen Hundred and Nineteen”, de William Butler Yeats (1865-1939). (N.T.)

²² Em Aldermaston, Berkshire, localiza-se uma “fábrica”, Atomic Weapons Establishment (AWE), onde são realizadas pesquisas e desenvolvidos artefatos nucleares, desde 1950. As manifestações populares da CND contra a instalação de armas norte-americanas em Aldermaston ganharam destaque em 1961, com passeatas em Londres e Glasgow quando da transferência de um submarino nuclear dos EUA, carregado de 16 mísseis atômicos Polaris, para o lago Holy Loch, Escócia. A principal marcha ocorreu em 31 de março, partindo de Aldermaston e Wethersfield, estendendo-se até 3 de abril, quando o protesto encerrou com o cerco à embaixada dos Estados Unidos em Londres. Como desfecho da marcha, a polícia dissipou os manifestantes sob coerção física, prendendo 31 pessoas. Na ocasião, Bertrand Russell, um dos organizadores do movimento, declarou que “permanecemos juntos a favor da sanidade em um

do angariamento de fundos para nosso jornal (que não recebeu, *mirabile dictu*, fundos da Fundação Ford) e da tentativa de improvisar movimentos a partir de atitudes. Com efeito, as responsabilidades de trabalhador intelectual ficaram esquecidas em meio às tarefas de empresário.

Bem, eu poderia falar sobre isto. Mas não agora. Nossos debates intelectuais não resolvidos continuaram não resolvidos (embora muito mais tenha sido feito em algumas áreas como a teoria econômica e industrial e a análise histórica e cultural). E a história tem pouca paciência com o irresoluto. Chegamos a um ponto de exaustão pessoal, financeira e organizacional; e, neste momento, o agente da história se apresentou na forma de Perry Anderson. Estávamos exaustos: ele era intelectualmente fértil, bastante autocentrado e decidido. Vimos na parceria com ele e seus colegas uma oportunidade de regenerar a revista e recuperar nossos próprios recursos intelectuais exauridos. Não imagináramos, porém, que a primeira expressão de sua assertividade seria demitir os fundadores da revista.

Aparentemente, éramos pouco rigorosos – o que era verdade. Estávamos confinados a uma cultura nacionalista estreita e alheios ao discurso marxista verdadeiramente internacionalista: o que significa que, de fato, havíamos prestado atenção sobretudo às vozes de Kolakowski, Hochfeld e Wazyk, de Tibor Dery e Illyes, de Basso e de Djilas, de C. Wright Mills e Isaac Deutscher, e atentado de menos a um diálogo particular entre marxistas e existencialistas parisienses. E também não éramos intelectualmente respeitáveis: o que significa que nosso trabalho não era bem quisto em Oxford.

Este não é o lugar para arriscar uma definição da transição de uma tradição à outra. Mas o debate nunca foi elevado até o nível de articulação teórica; foi resolvido por uma decisão administrativa. A velha Nova Esquerda poderia destruir o velho e o novo em uma disputa pe-

undo que enlouqueceu”. Cinco meses depois, durante uma manifestação em Trafalgar Square (Londres), Russell (de 89 anos) e sua esposa seriam detidos e condenados a uma semana de prisão – cerca de 1.000 participantes também foram presos e condenados a penas maiores por se recusarem a “manter a paz” (sic). (N.E.)

lo controle da revista ou eleger sua própria dissolução administrativa, afastando-se de uma matriz de compromissos definidos e enfrentando a selva do empreendimento intelectual individual. Esta *Register* [*Socialist Register*] é o último sobrevivente na linha direta de continuidade a partir da antiga Nova Esquerda, sendo que seus editores e a editora esforçaram-se para manter viva a tradição de análise marxista não doutrinária, ecumênica e substantiva. Mas creio que mesmo eles concordariam que a *Register* não incluiu todas as tendências que coexistiram de modo fértil no movimento mais antigo.

Explico isto porque, mesmo agora, percebo, fora da Grã-Bretanha, alguma confusão quanto à relação intelectual entre a primeira e a segunda *New Left Review*. Desde que assumiram o controle editorial em 1963, Perry Anderson e seus colegas têm conduzido a revista com ordem, convicção e decisão. Houve, entretanto, uma fratura entre uma tradição e outra, e que nunca foi exposta a uma discussão adequada e de princípios. Foi uma transição bem inglesa: ou seja, dependendo do ponto de vista, pode-se descrevê-la como cavalheira e tolerante ou desnecessária e manipuladora.²³ Foi apenas em 1965 que levantei, nas páginas da *Register*, algumas objeções a certas interpretações da (modificada) *New Left Review*: elas diziam respeito a questões de fundo de alguma significância, embora meu próprio sentido de camaradagem compartilhada no interior da esquerda e os conselhos do quadro editorial tenham me desencorajado a chegar ao cerne de cada objeção. No tempo devido, e talvez com menos reservas, Anderson se manifestou. Sua resposta, na minha opinião, não contestou minhas objeções, nem abriu novos problemas significativos.²⁴

²³ Um curioso índice desta reescrita autoconsciente da história pode ser visto na *New Left Review*, n. 60, mar-abr 1970, onde foi feita uma retrospectiva dos artigos publicados nos primeiros 10 anos de existência da revista. Dos 131 artigos listados, apenas um foi tirado dos primeiros 18 números da revista: e era de Ronald Laing. Nenhum dos artigos era de um membro fundador do quadro editorial da revista.

²⁴ Thompson, E.P., "The Peculiarities of the English", *Socialist Register*, 1965, p. 311-362; Perry Anderson, "Socialism and Pseudo-empiricism: the Myths of Edward Thompson", *New Left Review*, 35, jan-fev 1966, p. 02-42.

E assim permanecem as coisas. Eu e meus colegas voltamos a trabalhar em nossos respectivos campos de especialidade profissionais ou práticos. Já não representávamos mais uma posição coerente e identificável. Alguns de nós se reagruparam entre 1967 e 1968 a partir de uma iniciativa de Raymond Williams, com o intuito de formar esta posição e perspectiva através do *Manifesto de 1º de Maio*²⁵. Ele surgiu, creio eu, a partir de posturas teóricas substancialmente distintas das da *New Left Review* daquele momento; porém, as diferenças de fundo ficaram sem explicação (a não ser em algumas partes da obra de Williams).

Discutir pela posse do termo “nova esquerda” não vale o esforço. Nem mesmo pelo termo marxismo vale a pena gastar saliva. Estou certo disto. Há discussões de maior relevância para se conduzir. Mas para que se possa tão somente discuti-las, há que se ter uma certa moral, um certo senso de público.

Se após uma introdução eufórica e ofegante deixei-me cair em um silêncio político mal-humorado, pode ter sido por falta dos dois últimos requisitos:

Minha mente, devido às mentes que amei,
Ao tipo de beleza em que me deleitei,
Bem pouco prosperou, secou...²⁶

Uma das causas para isto, à qual retornarei em breve, é, paradoxalmente, o renascimento dos marxismos na Grã-Bretanha: de marxismos, porém, aos quais não posso me associar. Outra causa é ainda mais profunda: atinge a própria linguagem do discurso político, o idioma do pensamento.

Ser um comunista britânico, nesta ilha empírica ancorada fora da Europa, nunca foi algo de grande relevância internacional. Os comunistas britânicos ajudaram nas lutas por independência colonial e ajudaram

²⁵ Cf. Williams, R. et al. (ed). *May Day Manifesto: 1968*. Harmondsworth: Penguin, 1968. (N.E.)

²⁶ “Uma Prece para Minha Filha” (*A Prayer for My Daughter*), de William Butler Yeats. Trad. Renato Suttana. (N.T.)

mais do que atualmente se lembra na derrota do fascismo entre 1942 e 1945. Mas, em 1973, ser um comunista dissidente ou revisionista, ou um sobrevivente desta tradição, é ser uma quantidade nula, um selo postal estrangeiro cancelado duas vezes, não reutilizável e de nenhum valor para um colecionador.

A linguagem por si só provoca uma ridicularização mal contida. Quando acompanhada de um sotaque provinciano carregado – como a *Política*, de Aristóteles, declamada no dialeto de Liverpool –, aí a piada é tão boa que pode até atrair plateia. Pois pertenço a uma nação que perdeu a autoconfiança, cujo povo certamente reivindica menos na escala dos direitos humanos (direitos como autonomia, por exemplo) do que os noruegueses. Nossa cultura intelectual foi insular por tanto tempo, amadora, grosseiramente empírica, fechada e resistente ao discurso internacional, que o dano é provavelmente irreparável. Mas ainda temos uma chance. Estamos nos movendo para “dentro” da Europa, e Tom Nairn e outros colaboradores da *New Left Review* estão tentando nos ensinar o vocabulário que os verdadeiros intelectuais usam daqueles lados.

É isto que nos garantem várias partes e muitas vozes além da de Tom Nairn. Sinto-me tentado a crer que é assim mesmo. Afinal de contas, se nossa taxa de crescimento fica atrás da taxa europeia, se a libra cai em relação ao marco, se as maçãs inglesas não se igualam à competição francesa, daí se segue, como a noite segue o dia, que a intelectualidade inglesa não tem chance de sobrevivência a não ser que – exposta a uma competição acirrada contra Paris e Milão – aprenda um novo vocabulário e uma nova eficiência. O processo, é claro, pode ser doloroso. Alguns setores retrógrados e não competitivos (o empirismo, o romantismo e o tradicionalismo ingleses) deverão ser fechados. Não se pode esperar que o Sr. Sartre e o Sr. Althusser subsidiem estas anti-qualidades remanescentes. Haverá desemprego necessariamente na fase de transição. Mesmo alguns executivos podem (com uma compensação adequada) ter seus serviços dispensados.

Foi em nome desta lógica que de início foram despedidos os fundadores da *New Left Review*. E foi por sentir uma certa justiça em minha própria dispensa, que permaneci por alguns anos calado nas questões mais amplas da discussão política. É claro que não é o caso de discutir apenas com Tom Nairn. Entre os trabalhadores intelectuais britânicos mais jovens, já existem, há uma década, indicações de uma mutação significativa no idioma. Como afirmou Raymond Williams:

Os pensadores e escritores britânicos são continuamente puxados de volta a uma linguagem comum, não apenas em certos ritmos e escolhas de palavras, mas também em um modo de expressão que pode ser considerado não sistemático, mas representa também uma consciência rara de um público imediato.²⁷

Este “modo de expressão” que descrevi como idioma, no qual Williams percebe qualidades negativas e positivas, era visto por vários estudantes ingleses, desde o início dos anos 1960, como um obstáculo a que se tornassem outro tipo de intelectuais:

O sentido da existência de certas restrições absolutas no pensamento inglês, restrições estas que pareciam intimamente ligadas a certas restrições e impasses da sociedade mais ampla, tornou imperativa a busca por tradições e métodos alternativos. (Williams, R., 1971).

“De repente parecia que todos, exceto os ingleses, pensavam ou ao menos escreviam” de forma mais especializada e sistemática (Williams, R., 1971). E, na busca por uma teoria mais rigorosa, muitos da nova geração procuraram adquirir “o vocabulário altamente especializado e interno” de uma casta intelectual, por vezes adquirindo simultaneamente:

Uma linguagem e um jeito de monografia ou de palanque: uma enumeração no quadro negro, uma ênfase ditada, uma insistência pedagógica em definições recitáveis: hábitos que

²⁷ Raymond Williams, “Literature and Sociology: in Memory of Lucien Goldmann” (“Literatura e sociologia: em memória de Lucien Goldmann”), in *New Left Review*, n. 67, maio-junho 1971.

interagiam estranhamente com o rigor genuíno das novas e ousadas indagações e termos.²⁸

Esta foi uma boa colocação. E uma colocação que se relaciona especificamente com a mudança na tradição da *New Left Review*. Não seria possível fazer aqui uma avaliação detalhada das conquistas da revista com a conduta adotada em 1964. E, se forem indicados apenas pontos em que eu e outros fundadores e colaboradores da revista anterior fomos excluídos do discurso da revista, a avaliação parecerá parcial e mesquinha. Mas é preciso indicá-los brevemente para que eu lhe explicar a posição com base na qual escrevo neste momento.

Primeiro, houve uma exclusão real: a revista não apenas se desviou de seus fundadores, mas ignorou seu pensamento sem exame e negou veementemente que houvesse existido neste país quaisquer tradições marxistas sérias antes de algum ponto em 1963. Segundo, embora, sem dúvida, a revista tenha expandido algumas dimensões internacionais, outras foram severamente limitadas, e em particular o interesse por (e por vezes o diálogo com) o revisionismo e a dissidência comunistas, que marcaram a tradição da *The New Reasoner*. (Na última década, por exemplo, a revista não deu atenção a você e sua obra, mas prestou uma respeitosa e contínua atenção a Althusser). Em terceiro lugar, a intenção da revista de aprofundar e clarear a exegese marxista foi acompanhada de um estreitamento nítido nos referenciais intelectuais e do fechamento de certas áreas de investigação; ou seja, houve uma pressão insistente para reafirmar o marxismo como um tipo de doutrina – embora altamente sofisticada –, o que será discutido em breve. Em quarto, isto foi acompanhado ainda de uma rejeição obrigatória ao modo empírico de investigação, em que, além da resistência ao empirismo e ao positivismo em si, foram descartados os controles empíricos (muito evidentes nos procedimentos do próprio Marx). Desse modo, uma organização heurística e estrutural de conceitos passou a ter prioridade sobre a aná-

²⁸ Raymond Williams, "Literature and Sociology: in Memory of Lucien Goldman", *New Left Review* 67, maio-junho 1971, e "Introdução", in L. Goldman, *Racine* (Cambridge, 1972).

lise substantiva (prioridade até hegeliana, embora expressa em termos severamente anti-hegelianos). Estamos sempre (e não apenas nas páginas da *New Left Review*) nos preparando para fazer análise, tomando ordens sobre *como* a análise pode ser conduzida e, mais frequentemente, *como não* pode ser conduzida. Porém, o resultado substantivo desses arranjos não é tão claro. E, em quinto e, ao menos por enquanto, último lugar, pode-se ter suas dúvidas (você e eu as teríamos certamente) sobre o quanto da experiência histórica total do stalinismo jamais foi absorvida ou trabalhada na tradição mutante. De fato, encontro no próprio vocabulário deste novo marxismo, com sua obrigatória cara feia para o humanismo, o moralismo, etc. – sua inabilidade para discutir as artes, a não ser traduzindo-as num cerebralismo –, e sua falta de termos com os quais manejar o processo moral ou de formação de valores, um sinal de que aquela experiência ultrapassou a nova tradição.

Estas qualificações podem ter força. Mas mesmo assim, parece que eu e alguns de meus colegas não conseguimos penetrar naquele discurso. Não dominamos os termos apropriados. E, quando me confronto com seus escritos dos anos 1960, deparo-me com uma dificuldade análoga. Segundo um de seus editores, você, em seus “escritos pós-revisionistas”, “mostra a influência, aproximadamente na mesma medida, das ideias filosóficas de Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Mannheim, Husserl, Sartre, Heidegger e Camus.”²⁹ A este panteão (que, devo enfatizar, não é de sua nomeação), meu primeiro comentário, instintivo mas irreprimível, seria: Humpf! – termo inexato demais para ser usado no discurso filosófico.

Se me permite tomar emprestada a imagem do padre e do bobo da corte, os intelectuais ingleses fizeram papel de bobo da corte para os padres universalistas da Europa ocidental (católicos ou anticatólicos) por centenas de anos.³⁰ Nosso melhor idioma era protestante, individualis-

²⁹ George L. Kline, “Beyond Revisionism: Leszek Kolakowski’s recent philosophical development”, *TriQuarterly* 22, p. 14.

³⁰ Leszek Kolakowski (L. K.), “The Prince and the Jester”, *Marxism and Beyond* (1969, p. 29-57). A partir daqui indicado como L. K.

ta, empírico e desintegrador de proposições universais; nosso melhor moralismo, contextual. Nossos poetas desenvolveram ocasionalmente a filosofia para além do que fizeram nossos filósofos. Quando eu, formado neste idioma, penso nos problemas de determinismo e livre arbítrio ou de processo social e agência individual, não parto de Spinoza, passando por Marx, Heidegger e Sartre, mas caio em uma meditação de outro tipo, condicionada por uma cultura literária, por entre instâncias, objeções, qualificações, metáforas ambíguas.

Quando você afirma, conforme relatado na *Encounter* (embora o tenha dito mais elegantemente em outro local), que, embora “ateu inconsistente”, você todavia crê que “os homens não têm nenhum meio mais completo de autoidentificação do que o simbolismo religioso”, e que “a consciência religiosa (...) é uma parte insubstituível da cultura humana, a única tentativa de o homem se ver como um todo”, então não apenas o ateu, mas também algum Lollardo ou Anabatista primitivo em mim se rebela. Você pode afirmar isto na Polônia; ou, se quiser, na Itália ou na França. Mas com que direito, com que conhecimento das tradições e sensibilidades locais, pode pressupô-lo como proposição universal no coração de uma antiga ilha protestante, obstinadamente resistente às mágicas do simbolismo religioso, mesmo permanecendo fiel e cultivando, como tantos jardineiros urbanos, a consciência individual em oposição a uma consciência religiosa ditada por um padre?

Temo que não me compreenda. Você vai pensar que sua reflexão casual deflagrou alguma fúria ateia. Não é o caso, em absoluto. Em meu trabalho de historiador, compartilho e aceito sua empatia imaginativa e respeito intelectual pelas formas, movimentos e ideias cristãs que, conforme defende (e como Christopher Hill tem insistido por um longo tempo nesse país), devem ser estudadas em sua própria realidade e autonomia, e não como fragmentos de uma suposta falsa consciência na qual estariam mascarados outros interesses mais reais e materiais. Se fosse criar meu próprio panteão, não hesitaria em colocar o antinomia-no cristão William Blake e o posicionaria ao lado de Marx.

O que você deflagra em mim – e é por isto que introduzi a questão – é simplesmente o velho Adão do idioma inglês. Você me interrompe em meu trabalho. Não quero ser arrastado de volta para *tudo aquilo*, não quero ser puxado para uma discussão cuja forma e mesmo cujos termos filosóficos surgem de uma cultura em que o antigo debate entre universalistas católicos e ateus continua eternamente; uma cultura em que, geração após geração, os teólogos e filósofos católicos, como jardineiros ardilosos de um clube esportivo, preparam novos campos e ditam a seus oponentes que estes devem, mais uma vez, jogar sobre cada centímetro deste novo campo ou perderão o campeonato inteiro; em que postar-se em algum ponto entre a filosofia católica e a não católica é dar-se o *status* singular de árbitro.

Se “entrar” na Europa implica voltar a *tudo aquilo*, então melhor seria entrar no Eire. Por enquanto, ainda resta um tempo para continuarmos nosso trabalho. Não está claro, para mim, o que você quer dizer com autoidentificação, nem como julga que tipo de autoidentificação seja “mais completo” do que outro – a não ser que a conclusão esteja implicada na premissa, de que apenas a autoidentificação pelo simbolismo religioso pode ser completa. Neste caso, sendo ateu, sua autoproclamada inconsistência deve residir no fato de crer que uma autoidentificação mistificada seja mais completa do que outra nua e desmistificada. Isto não combina muito com a sua defesa (e exemplo pessoal) dos valores da racionalidade, não importa aonde nos levem, nem com seus lembretes sobre o lado trágico da cultura humana.

Decerto, a autoidentificação pelo simbolismo religioso deve ser mais reconfortante. Mas oferecer confortos nunca foi sua ou minha responsabilidade. Não consigo vê-lo na ala da mortalidade, como uma garçonne carregando uma bandeja filosófica. Sua outra proposição, entretanto, toca mais intimamente na história: “a consciência religiosa (...) é uma parte insubstituível da cultura humana, a única tentativa de o homem se ver como um todo – ou seja, como ambos, objeto e sujeito”.

Se a consciência religiosa é insubstituível, a frase não diz respeito

apenas ao passado (como o homem já viu a si mesmo), mas ao futuro. Isto me surpreende, tendo em vista que você já falou com tanta acidez sobre esses visionários que sabem o que o futuro reserva. No caso, sua afirmação deve vir da observação do passado e do presente, a partir da qual você deduziu um componente constante, intrínseco à natureza do homem, que só pode ser expresso como consciência religiosa.

Naquela pequena sentença, há muitas proposições de fato e valor, e de valor disfarçado de fato. Pode-se conceder prontamente que a consciência religiosa foi parte da cultura humana no passado. Quanto ela esteve presente em *todas* as culturas do passado, entretanto, é uma questão altamente técnica; para respondê-la, teríamos de consultar antropólogos, de definir o termo religioso e decidir até que ponto pode-se considerar como religião um mito qualquer (apoiado ou não por uma doutrina, por padres ou homens santos, e implicando ou não ideias de vida após a morte, recompensas e punições, etc.). A definição desse termo (religioso) certamente influenciaria bastante nossas conclusões: se (em prol da discussão) definíssemos o religioso de modo a incluir todas as tentativas de o homem se ver como um todo, seu argumento atravessaria triunfante todas as correntes sucessivas, como uma canoa bem construída.

Ponto dois: se aceitamos que a consciência religiosa foi parte da cultura humana passada, daí se segue que ela foi insubstituível, pois não se pode substituir qualquer parte de algo que já passou. E, três: se insubstituível é uma afirmação não sobre fato, mas uma imputação de valor, então a afirmação é de ordem bem diferente. Se você sugere que a consciência religiosa era, é, e, por implicação, pode vir a ser sempre insubstituível porque preenche alguma necessidade humana intrínseca – e uma necessidade profundamente significativa e valiosa (pois quem negaria que o homem deva se autoidentificar e se ver como um todo?) –, seremos então direcionados a uma discussão muito ampla para ser realizável; uma discussão que, ademais, implica tantas inserções de julgamentos normativos que não poderia ser realizada apenas por meios lógi-

cos. Um dos braços do compasso permanece fixo naquela única palavra – insubstituível; o outro gira 180 graus, passando de uma proposição banal de fato a uma ampla asserção de valor: sobre a função aprovada da consciência religiosa no passado, quanto à natureza essencial do homem e à evolução social futura. Como você sabe, muitos homens assentiriam prontamente ao ponto dois, mas encontram (no ponto três) somente um motivo de pesar: ele mostraria que a consciência religiosa havia restringido e confundido o avanço cultural ou inibido o autoconhecimento do homem – talvez mesmo sua autoidentificação. Eu, pessoalmente, não serei puxado para lado algum desta discussão no momento.

Ponto quatro: ao sustentar que este modelo (quantum) não examinado é “a única tentativa de o homem se ver como um todo”, você faz uma afirmação que, como história, é patente e absurdamente inexata ou mais uma vez, a conclusão está implicada na premissa. Não me refiro àqueles pensadores que conscientemente enfrentaram formas e ideias religiosas na tentativa de ver o homem como um todo, mas a uma cultura artística e literária (à qual inclusive devo muito) que sempre esteve, ao longo da história, envolvida na mesma busca. Se você me disser que “Rei Lear”, “O Vermelho e O Negro”, “Guerra e Paz” e “O Prelúdio” são, na raiz, manifestações da consciência religiosa, só me restará largar as cartas na mesa e pedir que recomeçemos o jogo, mais devagar, sem cartas marcadas.

E se (eis meu quinto ponto) você insiste em marcar cada carta de pensamento, de arte ou de ritual social secular como religião pela derivação de seus símbolos ou formas, então estamos ainda na juventude do autoconhecimento secular do homem. Como pode você prever, ou eu contradizer, as formas que pode tomar o autoconhecimento do homem, em suas formas emocionais e simbólicas mais completas? Ao menos (ponto seis), pode-se esperar que a cultura ateuista consiga transcender a aridez da negação da consciência religiosa e mover-se em direção a uma apropriação e uma expressão mais positiva e desinibida das necessidades (ainda imperfeitamente definidas) que esta consciência

preenchera. Aliás, eu pensava que era isto que estava acontecendo e já acontecia há uns duzentos anos. Faço estas objeções não por um desejo de fechar as portas à empatia imaginativa para as formas de consciência religiosa passadas ou presentes, mas porque fico ressentido de ser puxado de volta a uma discussão infrutífera e em termos que rejeito.

A questão, contudo, era minha fidelidade a um exausto idioma inglês. Prossigo por meio de digressões, o que também é um idioma – um artifício do ensaísta. Não importa; estamos prosseguindo apesar dos rodeios e talvez haja até mais lógica no processo do que pretendo ter por enquanto. Estive fazendo graça com você, seu bobo da corte indomável e vivido, porque sou o produto, e talvez o prisioneiro, de uma cultura zombeteira. Se você vier até nós para fazer perguntas, farei perguntas de suas perguntas.

Mas não posso voar. Enquanto você abre as asas e voa até o firmamento onde pairam Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Jaspers e Sartre e as outras grandes águias, permaneço no chão como uma das últimas abetardas comuns,³¹ aguardando a extinção de minha espécie sobre o solo desgastado de um idioma em erosão, esticando meu pescoço no ar, balançando minhas minúsculas asas.³² À minha volta, primos mais novos, plumosos, estão lidando com as mutações; tornam-se pequenas águias, e vuuuf! – com uma lufada de vento, lá se vão a Paris, Roma, Califórnia. Cheguei a pensar em unir-me a eles (tenho praticado as palavras essência, sintagma, conjuntura, problemática, signo), mas minhas asas não ficam maiores. Se tentasse, sei muito bem que, com o corpo

³¹ Abetarda (*otis tarda*), família Otididae: ave europeia cuja população vem diminuindo dramaticamente. (N.T.)

³² Devo pedir desculpas aos ornitólogos pelas definições incorretas sobre a abetarda, que obviamente tem alguns atributos mais próprios do dodô. Mas o dodô já foi muito usado e a abetarda já foi, um dia, um pássaro inglês. A abetarda está de fato longe da extinção e habita as planícies da Polônia. Ela voa um pouco melhor do que sugiro, mas demora para levantar voo. Portanto, na Grã-Bretanha, era presa fácil para as raposas e os nativos, que valorizavam sua carne como alimento. Inclusive, na vila de Empírica Parva, na Floresta de Windsor, houve um tempo em que não se comia outra carne; abetarda morta era, naquele tempo, um quitute altamente apreciado nas altas mesas colegiais [*collegiate*].

pesado por meus moralismos românticos, minha visão empírica limitada e meus tocos de asas regionais, eu cairia – pluft! – no meio do Canal.

Pertenço a uma tradição política emaciada, encapsulada em uma cultura nacional hostil que é, ela mesma, esnobe e resistente à intelectualidade e, ao mesmo tempo, carente de autoconfiança. Ainda assim, compartilho do idioma desta cultura, que é minha relutante anfitriã; e o faço não apenas através dos hábitos de escritor, mas por preferência. Este, para ser sincero, é o meu *self*, minha sensibilidade. Tirando Marx, Vico e alguns romancistas europeus, meu panteão mais íntimo seria um chá provinciano: um encontro de ingleses e anglo-irlandeses. Fale de livre-arbítrio e determinismo, e penso primeiro em Milton. Fale da desumanidade do homem, penso em Swift. Fale de moralidade e revolução, e minha mente se vai com a *Solitária*, de Wordsworth.³³ Fale dos problemas de autoatividade e trabalho criativo na sociedade socialista, e em um instante estou de volta com William Morris – uma abetarda como eu, a quem nunca foi permitido estar na companhia de águias antiquadas, mas respeitáveis, como Kautsky ou Plekhanov, Bernstein ou Labriola – embora, dada a oportunidade, ele talvez lhes tivesse dado uma bicada ou duas na barriga.

Bem, isto é o que sou, e é uma condição risível. É desculpa para qualquer silêncio. Agarrar-se por tempo demais e com muito poucos companheiros a uma posição não apreciada é algo que fomenta sintomas idênticos aos do egoísmo – como já demonstrado nesta carta. Em meu silêncio, tornei-me muito consciente dos movimentos da minha mente; tornei-me desligado demais do pensamento ao meu redor, onde meus próprios argumentos nunca serão inseridos; tornei-me teimoso demais na resistência à assimilação.

E então, abruptamente, daquele passado não assimilado, vem uma voz familiar: Leszek Kolakowski! Houve algo no elã do nosso pe-

³³ *The Solitary Reaper*, poema de William Wordsworth. Cf. tradução brasileira, *A Ceifeira Solitária*, por Renato Suttana, in www.arquivors.com/wordsworth1.htm. (N.E.)

queno desligamento que, muitos anos atrás, ficou preso entre duas fogueiras ideológicas enfraquecidas, algo que me faz segurar o fôlego e retomar aquele passado: é a indagação sobre aonde estamos indo, sobre o que me tornei. Não é culpa sua que todas estas folhas de papel estejam caindo no seu colo.

É claro que nós dois mudamos. Vamos examinar um pouco o como e o porquê dessa mudança.

Ambos adotamos (assim vejo) uma postura comum em relação à tradição marxista. Podemos classificar as ideais oferecidas como marxismos de várias formas. Há (1) o marxismo concebido como um corpo de doutrina autossuficiente, completo, internamente consistente e realizado completamente em um conjunto particular de textos escritos: de Marx (iniciais ou posteriores); de Marx e Engels; ou, com uma adição hifenizada, como – Lênin – Trotsky – Mao Tsé-Tung. Embora haja, aqui e ali, indivíduos que alegam conhecer o verdadeiro conjunto de textos melhor do que ninguém, este marxismo é normalmente encontrado sob alguma forma institucionalizada: já que ninguém pode impedir a realidade de mudar de formas que os textos não podem antecipar (a não ser dando-lhes uma esticada ou torcida), deve haver não apenas textos aprovados, mas interpretações aprovadas desses textos (ou opiniões externas a eles). Isto implica um gabinete, um padre ou, no caso de um setor intelectual, ao menos um quadro editorial sacerdotal que possa sinalizar a aprovação e as mudanças no corpo da verdade textual.

Isto nos é muito familiar e de um modo significativo. A realidade muda, mas os textos não mudam: eles são interpretados de diferentes formas. A interpretação pode ser obra de homens de grande astúcia, mas eu aceitaria sua definição, feita há muitos anos, de que um marxista no sentido (1) "se refere a um homem com uma atitude mental caracterizada pela disposição em aceitar opiniões institucionalmente aprovadas".³⁴ Podem-se detectar rapidamente as artimanhas deste mo-

³⁴ Esta e outras citações posteriores são de L.K.: "Permanent and Transitory Aspects of Marxism", *Marxism and Beyond*, p. 193-207; e em *The Broken Mirror*, ed. P. Mayewski

do de pensamento: quando alguém inicia uma sentença com “O marxismo ensina que...”, ou “Vamos aplicar o marxismo a ...”, sabe-se que o texto está sendo trazido *para* o objeto em exame. É difícil, quando o pé direito dá uma passada oblíqua como esta, não o seguir o pé esquerdo da autoconfirmação. Mas todo trabalho intelectual verdadeiro requer uma imagem mais dialética do que esta: o pensamento luta com seu objeto e, no encontro, ambos se modificam.

Não precisamos que nos lembrem das desgraças engendradas por este modo de pensamento durante o zênite de sua personificação institucional mais notória, sob os cuidados sacerdotais do “maior filólogo do mundo”. Você as descreveu em seu artigo sobre os “Aspectos permanentes e transitórios do marxismo” (1957):

O marxista de 1950 sabe que a teoria da hereditariedade de Lysenko é correta, que Hegel representou uma reação aristocrática à Revolução Francesa, que Dostoiévski não era nada além de decadência e (...) também que a teoria da ressonância na química é uma bobagem reacionária. Todo marxista de 1950 *sabe* destas coisas, mesmo se nunca aprendeu o que são cromossomos, não faz ideia (do) século em que viveu Hegel, nunca leu um dos livros de Dostoiévski ou estudou um livro de química do segundo grau. Para um marxista, tudo isto é absolutamente desnecessário, enquanto o conteúdo do marxismo for determinado pelo Gabinete.

Em suas piores expressões institucionais, este marxismo já causou muitos danos à cultura do homem. Está suficientemente desacreditado. Podemos abandoná-lo sem maiores comentários.

Ou podemos supor que *devêssemos* ser capazes disto. Na verdade, os marxismos precisamente desta ordem têm mostrado uma vitalidade espantosa. Onde quer que, em 1956, se encontrasse um destes marxismos, hoje se encontram três em seu lugar. Ao final de 1960, quando nossos Clubes da Nova Esquerda (que pretendiam ser fóruns locais abertos de teoria sociológica e locais de iniciativas socialistas) já estavam

(New York & London, 1958, p. 157-174).

se desintegrando sob a atenção dos emissários de vários setores marxistas fraternais (e frequentemente vituperativos), fiz este comentário:

Estou ficando entediado com alguns membros dos setores "marxistas" que aparecem nos encontros do Clube de Esquerda (...) para perguntar em um tom de voz do tipo pague-ou-morra se o orador é marxista, se acredita na luta de classes e se está disposto a dar suporte imediato a esta ou aquela versão do Credo.

Esses interlocutores conseguiriam o mesmo efeito se tivessem simplesmente plagiado os versos do Antigo Pistola: "De que rei, vagabundo? Fala, ou morre!"³⁵

A maior parte dos Clubes sofreu com um ou mais desses profetas heterodoxos ou ortodoxos, de misterialismo diabólico e histérico.³⁶ As conexões são vistas, mas são vistas como se fossem tudo; e tudo pode ser reduzido a alguns textos básicos (...) O marxismo é concebido não como uma tradição viva, mas como uma doutrina autocontida, um meio de planificar e simplificar qualquer fenômeno (...) sob investigação, de modo que se possam selecionar alguns fatos plausíveis (e descartar todos os outros) para ornamentar ou provar suposições pré-existentes. Grande parte do que hoje se reconhece mais estridentemente como marxismo (se reduz a) um pensamento desta ordem, independente de partir do pressuposto de que os líderes soviéticos são todo-pecadores ou todo-sapientes. Isto explica o estilo escolástico em que tantas sentenças marxistas estão formatadas – teses e contra teses costuradas tão claramente a cada ponto que a realidade não consegue se infiltrar em ponto algum.³⁷

Escrevi este parágrafo em 1960. Desde então, esses marxismos se reproduziram, mantiveram seus adeptos e os expandiram em número, enquanto eu e antigos camaradas caímos no silêncio, à parte nossos papéis mais profissionais. Os padres se multiplicaram, os bobos da corte

³⁵ Ancient Pistol é um soldado (alferes), personagem de três peças de Shakespeare. Aparece pela primeira vez na 2ª parte de *Henrique IV*. Trad. Carlos A. Nunes. (N.T.)

³⁶ Misterialismo ou misterismo, não há uma tradução precisa, definida. (N.T. e N.E.)

³⁷ E.P.T., "Revolution Again", *New Left Review* 6, nov-dez 1960.

foram calados pelo escárnio. Tais marxismos podem ser bobagem: mas certamente preenchem alguma necessidade humana.

Não são, é claro, uma bobagem completa. O conjunto de seus textos selecionados pode ser melhor do que o antigo; uma discussão entre vários setores é imensamente mais frutífera do que a apologética de uma ortodoxia; e, mesmo onde o modo de pensamento é errôneo, podem-se encontrar mentes sutis e perceptivas trabalhando. E, no entanto, se é para aí que o marxismo se encaminha necessariamente, então nenhum de nós pertence a este grupo.

Passemos (2) a um outro modo de pensamento identificado como marxismo. Nele, defende-se o marxismo menos como doutrina e mais como método. É uma definição que apresenta dificuldades, mas elas não a invalidam. Evidentemente, queremos algo mais do que defender que Marx era um acadêmico; que, como você nos lembrou, seu trabalho se distinguia por “uma atitude incansavelmente racionalista, um senso de crítica radical, um desgosto pelo sentimentalismo na pesquisa social, um método determinista”. Como você observou, tais qualidades, não eram “características apenas dele e de seus seguidores”, “não eram suficientes para definir uma corrente de pensamento separada”.

O método deve ser definido com maior exatidão. Porém, ao tentar fazê-lo (e esta discussão poderia – e tem sido – imensamente prolongada), encontramos finalmente uma dificuldade insolúvel em distinguir o método de Marx de algumas de suas premissas e mesmo de algumas de suas conclusões. Quando sustentamos que seu método era dialético, afirmamos alguma coisa: bastante, creio eu. Mas encontramos problemas insolúveis quando tentamos distinguir a dialética de Marx concebida como método puro da dialética de outros pensadores. E, pior ainda, estes problemas fazem com que nos desviemos de questões substantivas em função de disputas que só posso definir como escolásticas. Devemos, por conseguinte, afirmar que o método de Marx era dialético e era também o do materialismo histórico. Penso que isto também revela alguma coisa. Mas para definir esse significado, devemos ampliar o con-

ceito do materialismo histórico: ele implica certas propostas quanto às relações entre o ser social e a consciência social; de fato, seria estiolada uma concepção do método de Marx que não nos apontasse seu modo de examinar o capital e o conflito de classes.

Não estou desdenhando os que se associam ao marxismo como método. Muitos daqueles, cuja obra me obriga ao respeito, assim definiriam sua posição. Contudo, esta conceituação não me é satisfatória. Se, ao dizer método, usamos a palavra em um sentido frouxo e metafórico – o de que eu me associo, de modo bastante geral, com a maneira de trabalhar de Marx, com algumas de suas premissas, seus termos de análise histórica e certas conclusões – afirmamos, na verdade, que nos associamos a uma tradição ou corrente de pensamento: é uma posição diferente, e será discutida em breve. Mas, se por método queremos dizer algo mais exato, perceberemos, enfim, que este método é inseparável da obra:

Ó bem plantada e flórea castanheira,
És a folha, és o tronco, és o botão?
Visão brilhante, ó corpo que se anima,
Como isolar da dança a dançarina?³⁸

Sua prova pode ser encontrada na experiência. Pois, os que adotam a noção de marxismo como método com o maior rigor intelectual são exatamente aqueles que, sem notar, caem na contracorrente que os leva de volta ao (1) marxismo como doutrina. Nas tentativas de definir o que é essencial ou básico no método de Marx, eles têm de estabelecer os textos essenciais. Como revisionistas, podem apontar para corrupções posteriores ou deformidades na tradição marxista; eles escavam o xisto e a escória acumulados por sobre a pura e original carga de minério; descartam Lênin ou Engels; desvelam o Marx inicial. Do método, passam ao modelo; há um modelo essencial a ser desvelado, antes ou depois de 1844; fertilizadas pela semiótica ou pelo estruturalismo,

³⁸ Do poema “Entre crianças da escola” (*Among School Children*), de William Butler Yeats (1865-1939). Trad. Renato Suttana. (N.T.)

suas pesquisas adentram regiões da epistemologia nunca sonhadas por Marx; formam um mundo miraculoso a partir de finos fios como uma teia, “admirável pela fineza dos fios e do trançado, mas de nenhuma substância ou proveito”. Por este mundo de fantasia filigranado, Marx, cuja imaginação histórica concreta “trabalha de acordo com a matéria, e é por ela limitada”³⁹, teria caminhado com espanto.

Perdoe-me, novamente, pelo idioma inglês. Supus que Bacon tivesse há muito manifestado uma séria objeção a ambos os marxismos (1) e (2) quando se opôs, em *The Advancement of Learning*, aos escolásticos:

Pois, tal como a água não ascende para além da fonte primeira de onde parte, assim também o conhecimento derivado de Aristóteles e isento de liberdade de exame não ascenderá novamente para além do conhecimento de Aristóteles.

Mas isto foi antes do avanço da tecnologia fenomenológica moderna e da descoberta, feita por alguns projetores na margem esquerda do Sena, do Poço Cartesiano.

Digamos novamente que a coexistência de muitos marxismos (2) é uma situação portadora de muitos conflitos e, portanto, mais carregada de vitalidade intelectual do que os conformismos ou anticonformismos dogmáticos que passavam tão largamente por marxismos em 1950. E acrescentemos que – conforme você argumentou em “In Praise of Inconsistency” – há vantagens no fato de os homens não serem todos pensadores rigorosos.⁴⁰ Pois o marxismo como método, quando seguido com menos rigor, já serviu de permissão para um ecletismo crítico. Os homens podiam usar esta noção, acompanhada talvez de alguma evasão ou oportunismo, para deixar de lado indagações difíceis e para as quais estavam mal preparados, enquanto trabalhavam e produziam conhecimento em seus respectivos campos de especialidade.

³⁹ No original, “(...) worketh according to the stuff, and is limited thereby (...)”, trecho de Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, cap. 4. Cf.: *The Two Books of Francis Bacon: of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human*. (N.T. e N.E.)

⁴⁰ L.K., “In Praise of Inconsistency”, *Marxism and Beyond*, p. 231-240.

Há, entretanto, um oportunismo maior e mais evasivo do que este: chamá-lo-ei de marxismo como herança (3). A cultura humana é, toda ela, um supermercado onde se pode comprar à vontade, embora alguns produtos sejam mais vistosos e pesados do que outros. Karl Marx foi um grande homem, como foi também Jesus Cristo; e ainda Hegel, Husserl, Tolstoy e Blake. O produtor das ideias pode ser esquecido, é o cliente que deve ficar satisfeito. Se, um dia qualquer, sentimo-nos inclinados a realizar algo intelectual, seja do tipo marxista, existencialista ou hegeliano, podemos dar um pulo no fluorescente mercado-de-cultura e pegar um produto da marca escolhida. Pagamos em uma nota de rodapé e todas as dívidas estão quitadas. Por que deveríamos nos preocupar com o ardor e a habilidade do trabalhador que, em sua oficina mal iluminada, teve pela primeira vez aquele produto nas mãos?

Você conhece este argumento. De fato, você mesmo um dia o propôs em um sentido mais sério (mas com uma cláusula que o limitava às ciências naturais e sociais):

O maior triunfo de um acadêmico eminente se dá precisamente quando suas conquistas deixam de ser uma corrente de pensamento separada; quando elas se fundem no próprio tecido da vida científica e dela se tornam parte elementar, perdendo, no processo, sua existência separada.

E você sugeriu:

Podemos pressupor que, com o refinamento gradual das técnicas de pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas, o conceito de marxismo, como uma corrente de pensamento separada, se tornará gradualmente mais borrado e por fim desaparecerá completamente. (Não existe nenhum newtonianismo na Física, ou linneísmo na Botânica, harveyísmo na Fisiologia ou gaussismo na Matemática). Isto implica que o que é permanente na obra de Marx será assimilado no curso natural do desenvolvimento científico. No processo, algumas de suas teses terão sua abrangência restringida, outras serão reformuladas com maior precisão, e outras ainda serão descartadas.

Nas Ciências Sociais e Humanas, você concedeu, este processo de assimilação seria muito mais lento do que na analogia da ciência natural. Na Filosofia, você previu uma evolução um pouco diferente: tal como o platonismo, o marxismo permaneceria uma corrente de pensamento distinta.

Eu me sentia e ainda me sinto desconfortável diante desta colocação, com a qual inclusive talvez você mesmo não mais concorde. Você não estava, é claro, prevendo uma assimilação instantânea: mas sua metáfora de um “borrar gradual” sugeria uma assimilação já bastante avançada e com pouca ênfase nos conflitos ideológicos que poderiam aparecer no caminho.

Sua colocação se deve à sua experiência particular na Polônia, em 1956. Você estava muito mais a par (e não poderia ser diferente) das deformidades e constrictões da ideologia stalinista mascarada de marxismo do que das deformidades da ideologia capitalista. Pode mesmo ter parecido, por vezes, que a influência de Marx estivesse sendo mantida em cativeiro dentro da instituição proibitiva à qual se dera seu nome; que ele só precisasse ser liberto para poder caminhar à vontade em meio à cultura intelectual; que a animosidade stalinista, por si só, estivesse impedindo suas ideias de encontrar a merecida aprovação entre os homens de boa vontade que formavam as Ciências Sociais do resto do mundo.

Você propunha uma fluência de troca entre pensadores marxistas e não marxistas, a remoção de suspeitas falsas e de polaridades fictícias entre acadêmicos. E sua proposição encontrou um assentimento instantâneo por parte de um acadêmico de destacada coragem e verdadeira boa vontade no Ocidente. Estou pensando em C. Wright Mills, que imediatamente tomou sua mão estendida e, por sua vez, sugeriu que esta assimilação estava bastante avançada, e que Marx pertencia – ao lado de Weber, Mannheim e Veblen – à tradição clássica da sociologia.

E, ainda assim, não estou convencido de que se possa fazer muita coisa com esta assimilação. A influência de certas ideias talvez ori-

ginárias da tradição marxista é certamente enorme. É uma influência às vezes criativa e, outras vezes, encontrada em formas vulgarizadas e atrofiadas nas obras de antimarxistas ardentes e apologistas do capitalismo (lembramos o reducionismo econômico mesquinho da obra de W.W. Rostow). Porém, ao menos nas Ciências Sociais, penso que você subestimou muito a capacidade de a sociedade capitalista de gerar e regenerar suas próprias formações ideológicas defensivas. (Aquela metáfora historicista que oculta um processo mais complexo é-lhe ofensiva, eu sei. Tentarei clarear o ponto sobre formação ideológica mais tarde.) A Ciência Social, tal como fomentada por muitas instituições da sociedade capitalista, não é sempre um furacão de boa vontade, nem é algo a que um marxista considere fácil se associar (Wright Mills escreveu mais de um depoimento eloquente a este respeito). O stalinismo pode ter acentuado, mas certamente não inventou nem determinou sua evolução intelectual. Afinal, outros insurgentes (como uma classe trabalhadora nativa) deveriam ser mantidos em ordem.

Estes argumentos não pertencem à epistemologia, mas à sociologia do conhecimento. Mas minha objeção poderia se sustentar em outros níveis. Você poderia ao menos concordar que uma asserção frouxa do marxismo, como em (3), poderia – se não examinada mais a fundo – encorajar aquele oportunismo de supermercado – a ideia de que todo produto é tão bom quanto o outro, e tudo é escolha do consumidor –, sendo que você, pessoalmente, seria tão incapaz deste oportunismo, que seu poder de atração para outras pessoas pode mesmo não ser concebível. Se você pensa em assimilação, pensa em um encontro trabalhoso: mas outros pensam em uma miscelânea de livros enfileirados. Se você pensa em herança, pensa no processo ativo de autorreprodução intelectual: remover do pensamento os conceitos inexatos e modelar outros mais exatos. Mas, na Grã-Bretanha, quando pensamos em herança (e, apesar de todas as minhas brincadeiras, *alguma coisa* do que diz Tom Nairn é verdade), nós nos rendemos à inércia; deitamo-nos sobre nossa herança como se ela fosse um colchão Dunlopillo e esperamos que, durante o sono, aqueles bons homens

da história, mortos, nos empurrem adiante. Somos medicados com ecletismo (ou com oportunismo sob o bravo nome de empirismo) com a mesma frequência do que com Librium; o serviço de saúde pública paga por um e o Comitê de Fundos Universitários paga pelo outro; pouco importa quem paga pelo quê, já que o governo paga por tudo. Alguém algum dia terá lucros enormes através da distribuição pública do marxismo como herança.

Estamos novamente de volta à sociologia do conhecimento. Não posso evitar: fui treinado como historiador e preciso estar sempre indo e vindo, já que a própria história sempre foi uma tecelã. Mas se propusermos uma quarta proposição, a do (4) marxismo como tradição, poderemos então escapar das objeções que encontrei em (3), e que ambos encontramos em (1) e (2).

Optei pelo conceito de tradição por causa dos já estabelecidos para esta noção na crítica literária inglesa. Como filósofo, você talvez prefira o termo Escola. Mas, para minha mente, é mais fácil pensar em uma pluralidade de vozes conflitantes que, no entanto, discutem no interior de uma tradição comum, do que pensar nesta pluralidade no interior de uma Escola (ou corrente).

O conceito de tradição traz algumas vantagens e evita algumas dificuldades do marxismo (2). Ele permite uma alta dose de ecletismo – alta demais, dirão os marxistas (1) e (2) – sem o inescrupuloso convite à autodissolução de (3). Uma das dificuldades vistas em (2) é a tendência a excluir (em um determinado ponto) todas as formas de autocritica que não sejam autovalidantes. Ou seja, o marxismo como método deve insistir que *algum* método seja definido: o que, como tentei demonstrar, implica o endosso a certos textos, certas premissas, e inclusive conclusões, como a essência inviolável do marxismo. Isto permite um pensamento criativo e flexível. Mas permanece interdita a crítica àquele método em si, baseada em critérios externos a ele: podemos criticar um texto à luz de outro ou um texto anterior à luz de um posterior; mas se somos consistentes em relação ao marxismo como essência de método

ou doutrina, em última análise, ficamos restritos à sua crítica em seus próprios termos, em termos de si mesmo.

Se o inteligente editor dos *Grundrisse* (publicado pela Pelican) pode escrever, sem ironia, que “os manuscritos contêm material suficiente para abastecer talvez várias gerações de tratados filosóficos adicionais”, ele demonstra com bastante precisão o tipo de escolasticismo implicado nesta exegese, além de indicar o estrato sócio-intelectual em cujas mãos está caindo cada vez mais o marxismo (2).⁴¹ Perde-se, precisamente, os controles empíricos e as transfusões empíricas – que levam à quebra e renovação de conceitos – intrínsecos ao método do materialismo histórico. A ênfase dada recentemente, em vários agrupamentos marxistas, à organização estrutural dos conceitos de Marx e à sua função na revelação de relações sociais ocultas (em oposição a manifestas), é válida, e, de fato, familiar; o que não é válido é a suposição de que estas relações ocultas estejam além do alcance da crítica e da verificação empíricas, ou a inferência de que uma competência em alguma filosofia estrutural dá acesso a uma academia marxista superior, alheia às colisões de evidências e às incômodas comparações de experiências.

Se, por outro lado, estamos dispostos a colocar toda e qualquer parte do pensamento marxista sob exame – e a empregar qualquer instrumento de crítica que pareça legítimo (seja evidência histórica, o exame de sua consistência interna, ou as objeções bem fundamentadas de opositores intelectuais) –, então só podemos nos descrever como marxistas no quarto sentido. E esta também não precisa ser uma posição especulativa e indefinida como supõem muitos, condicionados pela existência e alegações de outros marxismos.

Isto se deve, em parte, à própria estatura, universalidade, originalidade e poder da obra de Marx; às disciplinas que ele impôs e remodelou; a seus métodos e preocupações característicos; às muitas

⁴¹ Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Harmondsworth & London: Pelican & New Left Review, 1973. Cf. edição brasileira: *Grundrisse*, Mario Duayer (org.), S. Paulo: Boitempo e Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. (N.E.)

vozes adicionadas à tradição desde sua morte; e à extensão do discurso marxista contemporâneo. A tradição existe; ela se definiu na obra de Marx e na evolução de suas ideias (por contraditório que isto possa parecer). A questão, para quem se diz pertencente a esta tradição, é menos a de definir a tradição em si do que a de definir onde está posicionado em seu interior.

Ao fazer isto, de certa forma, ainda estamos definindo a parte da tradição que mais valorizamos e nos infunde um comprometimento – apesar dos inquisidores e impostores. Quando você o fez, em 1957, selecionou exatamente as partes que também me inspiram:

É típica de Marx (...) a tendência a enfatizar as divisões sociais primárias, que são as mais influentes na determinação do desenvolvimento histórico (...) É típico de Marx um tipo de historicismo que (...) elimina a avaliação de fenômenos históricos a partir da posição de um moralizador que toma conta dos valores eternos; que (...) é baseado em um princípio geral quanto à relatividade histórica dos sujeitos em estudo, mas também na convicção de que a natureza humana é produto da história social do homem e de que toda a nossa concepção do mundo é “socialmente subjetiva”.

E também quando você definiu a continuidade do marxismo como uma Escola, praticamente no mesmo sentido da minha tradição:

O marxismo, neste sentido do termo, não se refere a uma doutrina que pode ser aceita como um todo ou rejeitada como um todo. Não designa um sistema universal, mas uma inspiração filosófica vibrante, que afeta por inteiro o nosso modo de ver o mundo; um estímulo eternamente ativo na inteligência e na memória social da humanidade. Sua validade permanente é consequência das novas e como sempre importantes perspectivas que ele nos abriu, permitindo-nos: olhar para as questões humanas pelo prisma da história universal; ver, por um lado, como o homem em sociedade é formado na luta contra a natureza, e, por outro, o processo simultâneo de humanização da natureza pelo trabalho do homem; considerar o pensamento como produto da atividade prática; desmascarar mitos sobre a consciência, como

resultado das alienações sempre recorrentes na existência social, e rastrear suas verdadeiras fontes...

A esta afirmação (em minha própria lealdade à tradição marxista), eu acrescentaria pouco e não retiraria nada, exceto um sentido do termo historicismo, que rejeitaria. Acrescentaria de modo mais explícito que, como historiador, creio que o método dialético de análise – como evidenciado repetidamente na fluência das análises de Marx e Engels, mas não quando reduzido a termos de lógica formal – é a chave para milhares de significados ocultos: aquela intuição sobre os dois lados das coisas, o potencial dentro da forma, as contradições do processo, as consequências das consequências. E acrescentaria, como você também faria, um tributo ao compromisso generoso de Marx com o movimento prático do proletariado.

Quando alguém se torna aprendiz de um mestre, não o faz para se tornar um copista, mas para se tornar um artesão por si próprio. O aprendizado pode até envolver (como aconselhou uma vez Gerard Manley Hopkins) o preceito: “Admire e faça diferente”. E há outro problema quando o pensamento passa de um mestre para seus discípulos: o que era um modo inteiro de pensar se torna instantaneamente codificado, reduzido a sistema: uma metáfora se torna uma regra. Na verdade, o próprio mestre, solicitado por discípulos inquietos diante do grisalho em seu cabelo ou impelido pela necessidade de fornecer leis ou escrever programas, pode ser cúmplice da redução de seu próprio pensamento a um código. Sabemos bem a que isto levou no caso de Marx e Engels.

Dessa forma, é possível ser fiel a uma tradição em que se aprendeu um ofício, e ainda assim sustentar que sua expressão codificada é amplamente errônea; que não só algumas ideias do mestre eram erradas (o que nem precisa ser dito, a menos se formos servos de Deus), mas – talvez mais significativo – que certas ideias, profundamente corretas, foram expressas (quando definidas como sistema) de um modo que as contradisse perceptivelmente. Quanto a isto não tenho dúvidas, você e eu es-

tamos de acordo. Mas nossas preocupações profissionais são diferentes e tendemos a enfatizar os problemas de modo distinto. Assim, uma vez mais, devo pedir-lhe que me acompanhe em uma digressão que pode ajudar a clarear alguns pontos que serão levantados no final desta carta.

Você se preocupa em examinar a linguagem de Marx dentro de uma disciplina epistemológica: explicando as passagens de lógica obscuras e consertando as imperfeitas ou apressadas, e onde a lógica está fraturada demais para ser consertada (ou envolve um pressuposto oculto e não suspeitado), sublinhando este fato. Também eu me preocupo com a linguagem de Marx, mas no sentido de que ela às vezes mascara ou enrijece o sentido mais profundo intentado por ele. Para um filósofo, este exercício pode parecer impróprio; como podemos examinar um sentido à parte das palavras pelas quais ele é expresso – ou, se intuimos um sentido, que ferramentas estão disponíveis para avançar esta intuição?

A esta questão um historiador pode, penso eu, dar uma resposta legítima. Se, no processo de análise histórica, um escritor consegue demonstrar a interconexão de fenômenos díspares e regularidades (em contextos causais similares) de formações culturais – se ele consegue mostrar ao “corpo e idade do tempo a impressão de sua forma”⁴² – esta conquista pode ser diferenciada satisfatoriamente de qualquer descrição formal dada por ele sobre seus próprios procedimentos ou, de fato, de qualquer exposição sistemática generalizada a partir de suas descobertas quanto ao processo histórico. Frequentemente, deparamo-nos com evidências desta distinção. Quanto mais nos distanciamos dos ramos mais rígidos da filosofia, mais se torna verdade que qualquer relato feito por um produtor cultural sobre seu próprio modo de trabalho pode ser algo diferente do modo como que ele de fato trabalha, por mais importante que seja.

A obra de Marx (e parte do que há de melhor na obra de Engels) é imbuída de uma apropriação fluente e sensível das interrelações dialéticas entre ser social e consciência social. Ao tentarem explicar este

⁴² Verso da peça *Hamlet*, de Shakespeare. Trad. Ridendo Castigat Moraes. (N.T.)

modo de apropriação e seu objeto (para reduzir processo a sistema), conseguiram apenas definições aproximadas. E definições que, quando examinadas cuidadosamente, parecem ambíguas, já que podem ser lidas como proposições sobre fatos (pode-se dizer que esta estrutura da sociedade ou esta lei histórica exista) ou como metáforas do processo social (o processo será mais bem compreendido se supusermos que ocorreu desta forma). Sou inábil neste tipo de linguagem: você expôs este tipo de argumentação com maior clareza.⁴³ Mas, pelo menos, sei que, se um pensador confundir metáfora com fato, estará em apuros.

Há oito anos já fiz objeções a uma dessas reificações teóricas da metáfora: a imagem lamentável de base e superestrutura. A tradição marxista teve muito poucos poetas que se arriscaram na filosofia. Pois qualquer poeta perceberia instantaneamente que um processo existencial humano, se está encaixado em uma metáfora de manual de engenharia civil, *só pode* ter sido constringido e deformado. A questão estava longe de ser original, embora o modo particular com que eu a tivesse proposto fosse menos familiar – o de que devemos lembrar que a placa estava apontando para a direção errada, e, ao mesmo tempo, devemos aceitar a existência do lugar para o qual a placa estava erroneamente apontando.⁴⁴

Mas comentários como este, feitos cruamente e no idioma inglês, não atingem o nível de sofisticação necessário para merecer a atenção do discurso marxista atual. Quando centenas de milhares de palavras brilhantes (e *sobre este mesmo tema*, infraestrutura e superestrutura) fluem das imprensas euomarxistas, quando há uma tal concatenação de águias sobrevoando as mais altas montanhas, por que elas deveriam interromper sua reunião ao ver passar uma das últimas abetardas – upa, flop, poft! – de um tufo irrisório a outro? Enquanto isso, nos círculos intelectuais sérios, a discussão sobre base/superestrutura continua, continua e *continua*... O debate é minado desde a raiz por este erro: erro

⁴³ Ver p. ex. L.K., "Karl Marx and the Classical Definition of Truth", *Marxism and Beyond*, p. 58-104.

⁴⁴ Ver E.P.T., "The Peculiarities of the English", op. cit., p. 351-352.

que, por sua vez, irradia erros para as discussões de ideologia, estética, classe social. Todo um continente de discurso – com seus centros metropolitanos e suas mansões nas montanhas –, está sendo desenvolvido, não por sobre o globo sólido da evidência histórica, mas sobre o sentido precário de uma metáfora forçada.

Se desdenho esta metáfora, é porque ela ofende exatamente o sentido de processo, de interação entre ser e consciência social, que aprendi com Marx. E também porque toda metáfora deste tipo (ou modelo dela derivado) se mostrou realmente inútil em meu trabalho como historiador. Não proponho outro modelo. O mais próximo a que cheguei foi, muitos anos atrás, em uma discussão surgida a partir de *The Long Revolution*, de Raymond Williams:

Se o Sr. Williams abandonar seu vocabulário de sistemas e elementos e seu pluralismo difuso, e se os marxistas abandonarem a metáfora mecânica de base/superestrutura e a ideia determinista de lei, então ambos poderão considerar novamente uma frase de Alasdair MacIntyre: “o que (...) o modo de produção faz é fornecer (...) uma semente do relacionamento humano a partir da qual tudo o mais brota”. Ambos poderão então aceitar que o modo de produção e as relações produtivas determinam os processos culturais em um sentido de época; que, quando falamos do modo capitalista de produção para o lucro, estamos indicando ao mesmo tempo uma semente de relações humanas características – de exploração, dominação e propriedade –, inseparáveis deste modo, e se expressam simultaneamente em todos os sistemas do Sr. Williams. Dentro dos limites da época, há tensões e contradições características que não podem ser transcendidas a não ser transcendendo-se a própria época: há uma lógica econômica e uma lógica moral, e é fútil discutir sobre qual delas priorizar, já que são diferentes expressões de uma mesma semente de relacionamento humano. Poderemos então reabilitar a ideia de cultura capitalista ou burguesa (...), (com) seus padrões característicos de propriedade, competitividade e individualismo.⁴⁵

⁴⁵ E.P.T., “The Long Revolution II”, *New Left Review*, jul-ago 1961, p. 28-29. Raymond Williams, é claro, já manifestara ferozmente sua crítica à metáfora de base-superestrut-

Isto foi dito de forma mais solta do que faria agora. Continuamos dependentes de uma metáfora, embora a da semente tenha o mérito de ser vitalista e generativa e de não levar inevitavelmente a formulações concretas e a torres de marfim. Ela tem o mérito, mais considerável, de expulsar do nosso próprio modo de apreensão histórica uma ideia esquizoide do homem em que a dualidade corpo/alma o deixa finalmente prensado contra antinomias onde o alimento é trocado por moral ou pensamento. A dificuldade com a metáfora da semente é que ela sugere que todas as possibilidades de crescimento e evolução estão implícitas ou nucleadas dentro da noz original, de modo que ela ainda não engloba a totalidade do processo dialético, que implica qualidades (consciência e objetivos) que não podem ser expressas em qualquer analogia vegetativa ou orgânica.⁴⁶ Inclusive,

tura muito antes: ver, por exemplo, *Culture and Society* (Penguin, 1961, p. 272-273). Como ele mesmo diz, foi sua insatisfação radical com esta “fórmula recebida” e sua convicção de que ela era inválida como metodologia para a história e a crítica cultural (de fato, ele a descreve como “uma fórmula burguesa (...), uma posição central do pensamento utilitário”), que o levaram a “crer que tinha de desistir ou, ao menos, deixar de lado o que conhecia como tradição marxista”. Assim, Williams e eu compartilhamos uma objeção central a esta “fórmula recebida” de marxismo. A solução tentada por ele, em *The Long Revolution*, foi a de oferecer uma teoria alternativa e original “das relações entre os elementos em todo um modo de vida”; enquanto, ao mesmo tempo, entrava em um diálogo cada vez mais íntimo com a tradição marxista – ver R. Williams, in *New Left Review*, 67, mai-jun 1971, e “Introdução”, in Lucien Goldmann, *Racine* (Cambridge, 1972, p. xiii-xiv). Fiquei e permaneço insatisfeito com a solução por ele oferecida pelas razões citadas no artigo mencionado. Minhas próprias tentativas de explorar as interrelações dialéticas entre ser social e consciência social, ou entre cultura e “não cultura” em relação à tradição marxista – porém, sem recorrer à fórmula –, deram-se largamente na prática histórica: em *A Formação da Classe Operária Inglesa*, em trabalhos históricos subsequentes e a aparecer. A análise histórica não precisa ser – como supõem alguns leitores – inocente de conceitualização ou interesse apenas como explicação de fenomenologia.

⁴⁶ O empréstimo que fiz anteriormente de MacIntyre não oferece o contexto total de sua definição. Ele escreve: “Conforme Marx a coloca, a relação entre base e superestrutura fundamentalmente não é apenas mecânica e nem mesmo causal. Aqui, o que pode ser enganoso é o vocabulário hegeliano de Marx. Marx certamente fala da base “determinando” a superestrutura e de uma “correspondência” entre elas. Mas o leitor da *Lógica* de Hegel perceberá que Marx visa algo a ser compreendido em termos do modo pelo qual a natureza do conceito de uma dada classe, por exemplo, pode determinar o conceito de pertencimento a esta classe. O que faz a base econômica, o modo de produção, é dar uma estrutura dentro da qual surge a superestrutura, um conjunto de relações ao redor do qual as relações humanas podem se entrelaçar, uma

não seria possível criar nenhuma metáfora com termos não especificamente humanos.

Mencionei também a noção determinista de lei, e podemos utilizar exatamente o mesmo método de crítica para examiná-la. No curso da análise histórica, podem-se identificar padrões recorrentes de comportamento e sequências de eventos que só podem ser descritos (em um sentido retrospectivo ao invés de previsivo) como causalmente relacionados. Como estes eventos se sucedem de modo independente da vontade humana consciente, é fácil tornar o processo inteligível ao se observar que ele está sujeito a certas leis. Mas lei, mais uma vez, é algo que pode ser considerado como metáfora ou fato. Há uma diferença em afirmar que um processo se desenrola de uma maneira conhecida e esperada – que se conforma a leis – e que ele surge como consequência da lei, que ele é *regido*.

Quando falamos metaforicamente de uma lei da natureza ou das leis do amor, ou até mesmo, como Marx, da lei econômica do movimento da sociedade capitalista, podemos nos referir a algo bem diferente de uma lei previsiva, científica. A lei, no segundo sentido, implica imediatamente um determinismo – não podemos ser agentes voluntários se estamos submetidos a uma lei. No primeiro sentido, podemos estar falando (embora eu não possa provar que Marx sempre teve em mente este sentido) de algo que se aproxima mais da frase: “é assim que funciona”. E, neste caso, há um termo alternativo logo ao lado. Pois, se substituirmos a noção de *leis* de mudança social pela de *lógica* – uma

semente de relacionamento humano a partir da qual tudo o mais cresce. A base econômica de uma sociedade não são suas ferramentas, mas as pessoas que cooperam em usar estas ferramentas particulares do modo necessário para seu uso, enquanto a superestrutura consiste na consciência social moldada por e da forma desta cooperação. Compreender isto é repudiar a moralidade do fim-meios; pois não há possibilidade de criar a base econômica como um meio para a superestrutura socialista. Criando a base, cria-se a superestrutura. Não há duas atividades, mas uma”, Alasdair MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness, 1”, *New Reasoner*, 7, inverno 1958-59. Esta aparência muito lúcida não me parece ser capaz de superar as dificuldades de um uso não hegeliano de determinação, nem as da desajeitada metáfora. Ver também E.P.T., *The Communism of William Morris* (William Morris Society, 1965, p. 17-18).

metáfora que pode incluir a ideia de relações causais enquanto exclui as conotações deterministas e previsivas – então certas características historicistas do pensamento de Marx caem por terra e os marxistas se apresentam como homens honestos. “Todo homem honesto é um profeta”, escreveu William Blake: “Ele manifesta sua opinião sobre assuntos privados e públicos. Assim: se fizeres isto, o resultado será este. Ele nunca afirma que tal coisa ocorrerá não importa o que faças. Um profeta é um visionário, não um ditador arbitrário.”

Foi através desta confusão semântica (da qual, certamente, Marx e Engels eram cúmplices) que a ideia de leis de mudança histórica com uma existência metafísica (portanto extra-histórica) independente da agência humana enraizou-se na tradição marxista. Mas se estas leis tinham força previsiva, então a liberdade última do homem decaía ao reconhecimento da necessidade: a submissão a, ou, no máximo, uma aceleração do processo histórico geral; uma submissão que ecoava outra, muito mais antiga, no pensamento do homem: “*E ’n la sua volonta-de è la nostra pace*”.⁴⁷ E, na mais corrupta como também mais influente subtradição do marxismo – o marxismo (1) que, não obstante, permanece historicamente como parte do marxismo (4) –, a ideia de agência decaiu para a de planejamento: para a manipulação da economia ou das pessoas por parte de uma elite com o *know-how* científico da história, a vanguarda marxista. O reino da liberdade se tornou o reino onde apenas um partido, e depois um homem, era livre, e onde seu capricho era a necessidade dos outros homens.

Este desvio surgiu de uma consideração sobre o marxismo (4). Sugeri que a tradição marxista se definiu histórica e existencialmente e, portanto, contém, gostemos ou não, todas aquelas subtradições – marxismos (1) e (2) – que podem alegar alguma descendência relevante das ideias de Marx – de seus erros e ambiguidades, bem como de suas descobertas. Ela pode conter também subtradições ou pensadores in-

⁴⁷ “E está na sua vontade a nossa paz”, in *Do Paraíso, Divina Comédia*, de Dante Alighieri, S. Paulo: Ed. 34, 1998, p. 28, trad. de Ítalo Eugênio Mauro. (N.T. e N.E.)

dividuais que afirmam lealdade à tradição porque admitem que Marx, mais do que qualquer outro homem, atentava para a raiz do problema; mas que, não obstante, consideram-se livres para examinar e rejeitar qualquer parte do seu pensamento. Assim, argumentei que, longe de ser uma posição de oportunismo ou ecletismo – como no marxismo (3) –, esta pode ser – e é, no momento – uma posição desconfortável e trabalhosa para qualquer pensador que almeje a um sistema, já que necessariamente implica uma definição (e definições constantemente renovadas) do lugar onde se está posicionado dentro do sistema. E fiz então este desvio sobre a metáfora e o processo social para indicar modos pelos quais eu mesmo busco esta definição.

Surge então a questão: se grande parte do marxismo (1) é politicamente danosa e uma caricatura do pensamento racional, e se parte do marxismo (2) é intelectualmente limitadora e resistente ao desenvolvimento, por que, em absoluto, dever-se-ia manter a lealdade à tradição? Uma parte da resposta, a parte intelectual, espero já ter mostrado: não se pode, de outra forma, ser verdadeiro para o próprio pensamento. Outra parte é política: pois restam fortes comprometimentos políticos na maior parte dos marxismos, e pode acontecer – vejo que acontece, às vezes, no caso da minha própria relação com os marxistas (1) de derivação trotskista – de um marxista compartilhar fortes comprometimentos políticos com marxistas com os quais sua maior fonte de desentendimento diz respeito justamente ao marxismo. Não é o caso de querer resgatar o marxismo desses marxistas. Penso que isto é inútil. Mas há muitos homens de cabeça dentro destes marxismos, homens com quem se compartilha o engajamento em lutas políticas comuns, com quem se pode continuar um diálogo e que, no fim, podem resgatar a si próprios.

Outra parte da resposta é circunstancial. Depende de onde se está posicionado e, para os produtores intelectuais, pode depender até mesmo da disciplina na qual se trabalha. No meu caso, a escolha não apresenta dificuldade alguma. A historiografia marxista na Grã-Bretanha nunca foi deformada a um ponto além de qualquer possibilidade

de recuperação, mesmo quando falhou em fazer uma separação intelectual clara do stalinismo. Afinal, tínhamos continuamente presente a linha viva da análise de Marx da história britânica – em *O Capital*, e na correspondência de Marx e Engels, por exemplo. Trabalhar como historiador marxista na Grã-Bretanha significa trabalhar dentro de uma tradição fundada por Marx, enriquecida por *insights* independentes e complementares de William Morris e expandida em tempos recentes pelas vias especializadas de homens e mulheres como V. Gordon Childe, Maurice Dobb, Dona Torr e George Thomson, e ter como colegas estudiosos como Christopher Hill, Rodney Hilton, Eric Hobsbawm, V. G. Kiernan e, juntamente com outros que poderia mencionar, os editores desta *Register*. Não encontrei causa alguma para desonra em buscar um lugar nesta tradição.

De fato, é a força criativa desta tradição por trás de mim e ao meu lado que me dá a audácia de ir batendo as asas de tufo a tufo de pensamento. Creio inclusive que é possível comparar a tradição inglesa de historiografia marxista à de qualquer outro país. E (para acabar com as zombarias) finalmente não estou convencido de que o idioma intelectual inglês deva *necessariamente* se tornar extinto ou tão arcaico que venha a barrar pessoas da conversação do mundo, dada a pressão por um estilo intelectual eurocêntrico ou universal. Não sei de nenhuma cláusula do Tratado de Roma que me obrigue a ceder minha identidade intelectual às mãos de alguma comissão supranacional de universalistas. De fato, averigui este neoeuromarxismo e duvido de sua alegação de ser uma linguagem mais avançada e rigorosa: detecta-se nele não o universalismo, mas aquele velho irmão-e-antagonista seu, o idioma de Paris – um idioma que tem como uma característica historicamente constante a alegação de ser não um idioma, mas um pensamento universal.

Este idioma, ocasionalmente, quase sustentou a alegação. E mais efetivamente do que os ingleses, cujo melhor pensamento – em parte imbricado nos contextos de drama e verso, em ditos e exemplos sábios e em moralismos idiomáticos – desafia a tradução. A dialética destas

expressões idiomáticas vem acontecendo por muito tempo e cada expressão precisa da outra como a faca precisa da pedra de amolar; e, para cada faca, a pedra de amolar da outra, sistema afiado na substância, moralismo afiado na lógica. Concordarei até mesmo que, em muitas (embora não todas) as áreas da cultura, o idioma francês é antecedente: eles propõem e nós objetamos. Se há outra diferença, pode ser a de que muitos franceses, e a maioria dos intelectuais ingleses que adotam um idioma francês, supõem (como possuidores de um idioma disfarçado de imperativo universal) que possam viver perfeitamente bem sem o inglês. Ao passo que qualquer intelectual inglês que avança até um determinado ponto em seu pensamento sabe que deve aprender bem como brigar com o idioma dos franceses. Deve-se dar atenção e admirar o Sr. Sartre e o Sr. Lévi-Strauss, mas, no cerne desta admiração, permanece um olho atento e inquisitivo.

Assim, no final das contas, pode haver uma remota chance de adiamento na execução da abetarda. Presta-se atenção ao que é dito e ao que se consegue entender. Mas ainda não é certo que se deva mudar completamente o vocabulário mental. A decimalização pode nos ter levado a uma cultura europeia comum: ao supranacionalismo de se unir a uma burguesia europeia com o mesmo tipo de casamentos tensos, os mesmos sabões em pó, hotéis, astros populares, anticorpos culturais contra jovens que largam os estudos e contra o haxixe, e os mesmos estudantes rebeldes com as mesmas grifes marxistas. Porém, mesmo isto lembra ao viajante que é *outro* país que ele viaja para ver. Não é por nossas identidades, mas por nossas diferenças, que podemos aprender uns com os outros.

Igual situação pode ocorrer no caso dos itinerários do pensamento. O idioma inglês viajou por vezes para longe, é verdade, protegido pelas marinhas do imperialismo. Como qualquer historiador de ideias pode observar, uma tradição pode ser carregada pelo vetor mais improvável e, então, por alguma guinada nos acontecimentos, emergir como uma arte ou voz criativa. E, no final das contas, só se pode atuar ou escrever

como se é; esperando, como todos os palhaços infelizes, que algum dia alguém se vire em sua direção – como faz Kent para o Rei Lear – e diga: “Milorde, o que ele disse não é totalmente destituído de senso”.⁴⁸

Já expliquei porque afirmo minha lealdade à tradição marxista: tenho colegas que me apoiam em minha disciplina e idioma, e posso, inclusive (embora com dificuldade), sustentar a ideia quixotesca de que, em algum ponto, por alguma guinada imprevista dos eventos (uma inflexão que dê nova ênfase ao pensamento de alguma tendência marxista emergente em Calcutá, Nairóbi ou na América dos muitos idiomas), algum elemento desta tradição pitorescamente empírica do marxismo inglês possa retomar um discurso internacional. De acordo: pode vir um tempo em que, por motivos políticos, não se tenha mais a escolha de afirmar-se como marxista. Se os marxismos institucionais, endossados pelo poder, se proliferarem e justificarem novos crimes contra o intelecto e crimes ainda piores contra os homens; se os marxistas chegarem a ser todos – à exceção de um último grupo cinza – padres do poder estabelecido ou sectários quiliásticos iludidos, então seremos obrigados, por um dever que está além da consistência intelectual, a afirmar “Eu discordo!” E seremos compelidos a aceitar a evidência: há alguma causa na natureza marxista que fomenta esses corações duros.

Mas este momento não chegou. Ainda não chegou, de forma alguma. E lutar até que se esvaia a última gota de esperança, e mesmo depois, para impedir que este pesadelo se torne realidade é uma razão para permanecermos – como combatentes ou mesmo fora da lei – na tradição marxista.

Não sei se você aceita estes argumentos, nem onde se posicionaria hoje dentro da tradição marxista. Pelo que sei, você não chegou ao ponto de dizer “eu discordo”. Imagino que se sinta um marxista fora da lei. Até mesmo (por suas experiências na Polônia, na Alemanha Ociden-

⁴⁸ Da peça *Rei Lear*, de W. Shakespeare. Trad. Ridendo Castigat Moraes. (N.T.)

tal, na Califórnia – e, se me perdoa, sua *falta* de outras experiências e desatenção a outras vozes) mais fora da lei do que é, como se, salvo por alguns amigos, toda mão marxista estivesse erguida contra você.

Eis a seguir três comentários seus feitos em entrevista à revista *Encounter* (outubro, 1971):⁴⁹

Quando, no Ocidente, ouço o socialismo sendo interpretado em uma tal variedade de termos obscurantistas e mesmo bárbaros – por exemplo, a nostalgia romântica por uma sociedade pré-industrial ou uma fé bakuniana no potencial revolucionário do *lumpen proletariat* –, lembro-me da ideia de Hegel e Marx de que o progresso só é levado a cabo através de suas piores manifestações.

* * *

O entusiasmo cego pela ideia sem sentido de revolução global que encontrei – sobretudo nos Estados Unidos – foi especialmente repugnante para mim. Não posso negar a possibilidade de que esta revolta irracional seja sintoma da doença generalizada da civilização. Mas ser o sintoma de uma doença não é ser seu remédio.

E, em resposta à questão: “Há bastante terreno comum entre a Nova Esquerda no Ocidente e a Esquerda polonesa?”:

Penso que as diferenças são mais marcantes do que as semelhanças. Os estudantes poloneses que se manifestaram em março de 1968 reivindicavam apenas as liberdades tradicionais – liberdade de expressão, de imprensa, aprendizado e reunião – o que, para alguns elementos da Nova Esquerda, não é nada além de armadilhas burguesas traiçoeiras. Um amigo polonês (...) me escreveu recentemente da Suécia dizendo que sempre que ele lida com a Nova Esquerda parece assistir a um filme do qual já sabe o fim. É exatamente assim que me sinto. (A) linguagem usada no passado para justificar a opressão mais brutal (é repetida agora) como se nada tivesse acontecido.

⁴⁹ “Intellectuals, Hope and Heresy”, *Encounter*, out. 1971. A entrevista não foi concedida primeiramente à *Encounter*, mas retirada de uma fonte da Alemanha Ocidental.

Bem, isto é complicado. Estas passagens me provocam uma irritação tamanha, que é impossível continuar esta carta. Eu poderia simplesmente rasgar estas páginas e rabiscar “apóstata!” na parede. Creio que nunca poderia fazê-lo compreender a dor com a qual alguns de nós temos este parágrafo final, escrito *por você*, e *naquele lugar em particular*.

É verdade que você menciona apenas “alguns elementos” da Nova Esquerda. Mas, se há outros “elementos”, você nada tem a dizer deles ou para eles. E, de qualquer forma, seria desnecessária uma familiaridade conosco ou com o nosso pensamento, já que estamos precisamente no final daquele filme cujo fim você já “sabe”.

Quando se é assegurado de antemão que seu final já é conhecido, que seu pensamento pode ser antevisto e que já é um teorema descartado (e mais, um teorema malévolos que justifica opressão brutal), é difícil seguir em frente. Você não tencionava uma ofensa pessoal, eu sei. Como afirma na mesma entrevista: “Simplesmente tento responder às questões que me parecem importantes, sem dar atenção especial ao efeito que podem produzir”. O efeito, neste caso, foi o de causar danos interiores àqueles que acreditavam ser seus aliados e amigos.

Mas gostaria de continuar uma discussão, embora você não me tenha dado nenhuma esperança de estar disposto a iniciar um diálogo. E, neste ponto, devo retornar às passagens ofensivas e reconhecer que, *em alguma parte*, as objeções feitas a “elementos” no interior da miscelânea da “Esquerda” ocidental são idênticas às que eu mesmo já fiz, e com igual veemência, nesta carta. Por que, então, deveria eu contestar? Que situação curiosa – um nexos de linhas cruzadas, velhos ressentimentos e velhas ligações, a contra comunicação da pura raiva – é esta em que nos encontramos agora!

Parte de minha objeção diz respeito à sociologia de sua apresentação, não aos seus argumentos: i.e., a suas consequências em um contexto particular. Retornarei a este ponto na conclusão. Mas digo apenas o seguinte: no Leste, o crítico do marxismo institucional ortodoxo tem de ser corajoso e intransigente, como você era. Ele enfrenta uma ortodoxia

apoiada pelos órgãos do estado, por motivos de poder, pela inércia de uma ideologia aprovada. No Ocidente, um crítico com premissas intelectuais idênticas terá ainda de aprender outro tipo de sabedoria. As razões de Estado, a inércia da ideologia estabelecida – tudo isto pende para o outro lado.

Neste país, onde os componentes intelectuais de todos os marxismos juntos são poucos, tivemos de aprender certas reticências e cortesias. Se você critica estridentemente qualquer seção da esquerda em certos locais – e a *Encounter* é, por intenção e subsídio, o primeiro destes locais – sua crítica não é tomada como uma discriminação específica. Ela é absorvida instantaneamente como ideologia. Ou seja, é simplesmente assimilada como mais um *barulho* contra a esquerda; mais uma evidência de que *toda* a esquerda falhou; é brutal, *todo* o marxismo é incoerente, etc. E se esta evidência vem de você, é então (não por seu poder de convicção, mas por sua alta reputação) um verdadeiro troféu a ser pendurado no altar enevoados dos deuses estabelecidos.

Se for necessário fazer uma afirmação pública de dissociação de alguma seção da esquerda (autêntica ou autoproclamada), como às vezes acontece, ela deve ser a mais específica possível ou se voltará imediatamente contra si mesma. Expressões do tipo “alguns elementos” não servem. Aliás, lembrem-me outro vocabulário de cominação: você mesmo também não foi, inúmeras vezes, designado como “certos elementos”? Não peço, é claro, que iniba suas críticas, mas que, primeiramente, certifique-se de que elas têm um embasamento *sério* (não a impressão casual de uma exibição estudantil anômala e absolutamente transitória), e, em segundo lugar, que reflita sobre *onde* colocá-las.

A outra parte da minha objeção é menos contingente. Nos últimos dois anos, você vem passando da crítica de ironia à crítica por meio da caricatura, como se percebe nas seguintes passagens: “nostalgia romântica por uma sociedade pré-industrial” e “armadilhas burguesas traiçoeiras”. Mas também em outra pérola largada para os leitores da *Encounter*: você descarta a crença “em uma revolução total ou global,

ou na eliminação *final* de *toda* alienação, e em um estado de sociedade *totalmente* pacífico, sem conflitos ou contradições”. Os grifos são meus, e destaco também – de uma passagem de outro artigo recente –, as palavras que contêm esta mesma função desdenhosa e caricatural. Em um ensaio em “Intellectuals against Intellect”, publicado na *Daedalus* (revista por acaso também subsidiada pela Fundação Ford, como a *Encounter*, embora não se dedique com o mesmo zelo a objetivos ideológicos)⁵⁰, você comenta:

Os *ideais* do anarquismo e *todas aquelas outras* utopias sociais que tiveram como motivação subjacente a inveja ao invés da luta por justiça, e que propuseram como seu objetivo o rebaixamento de *toda a humanidade* ao nível de seu *estrato mais ignorante*, desta forma *glorificando a ignorância* como caminho adequado à libertação da humanidade. (Grifos no original).

A crítica não foi dirigida a um marxismo específico e não tenho nenhuma lealdade especial a quaisquer pensadores anarquistas. Mas ela envolve a mesma cominação indiscriminada contra uma seção da esquerda e emprega o mesmo método de caricatura. Você pode demonstrar, por exemplo, que “os ideais do anarquismo”, representados nas verdadeiras aspirações sociais do movimento anarquista europeu mais significativo deste século – os anarquistas da Espanha – conformam-se à sua descrição? Orwell, Brennan e outros observadores nos deram um relato diferente. Porém, você dirá, sua crítica se direcionava a um outro nível: digamos, Bakunin. Por que, então, foi feita (na revista da Academia Americana de Artes e Ciências) de forma tão imprecisa? E é, de fato, uma crítica em termos de ideias? Ela parece pertencer (conforme uma distinção feita por você inúmeras vezes) à crítica genética ao invés de epistemológica:⁵¹ ou seja, você está criticando menos as ideias do que a condição psicológica ou social (inveja) a partir da qual o pensamento surgiu. Através de tais métodos de crítica filosófica, pode-

⁵⁰ L.K., “Intellectuals against Intellect”, *Daedalus*, verão 1972.

⁵¹ L.K., “The epistemological significance of the aetiology of knowledge”, *TriQuarterly*, 22.

-se alcançar resultados muito rápidos; e resultados, aliás, que repetem, reconfirmam os pressupostos dos quais se partiu. E o que dizer daquela outra pequena frase, largada ali tão singelamente, quanto a “todas aquelas outras utopias sociais” similarmente baseadas em inveja? Não temos aqui novamente nossos velhos conhecidos, “certos elementos que...”? Como não se oferece nenhuma precisão, o burburinho que permanece na mente depois de parada a voz é simplesmente este: *todas as utopias sociais... inveja*.

Há uma pequena questão neste ponto. No Leste, você criou o hábito de fazer críticas precisas, porém com identificações imprecisas quanto às pessoas e legislações e aos dogmas criticados. Este hábito era apropriado a seu contexto, a sabedoria arcana imposta por censores e burocratas. Todo leitor sabia instantaneamente as corrupções, irracionalidades ou os porta-vozes aprovados do partido aos quais as críticas se direcionavam – todo leitor exceto, talvez, um censor intrigado. Uma crítica geral pode sobreviver e criar asas: uma crítica particular e equilibrada incorreria em um fechamento administrativo. Mas um bom hábito no Leste pode ser ruim no Ocidente. Há uma tal variedade de doutrinas em oferta, que ninguém identificará aquela a que se dirige uma condenação geral: a categoria como um todo – “marxistas”, “anarquistas”, “a Nova Esquerda”, “utopistas” – receberá o ataque. E por que deveria ser diferente? Se você declarasse saber que alguns artigos de couro, como bolsas de mão, estariam infectados com antraz e avisasse a população também sobre “todos aqueles outros artigos de couro” igualmente infectados, toda a indústria do couro – jaquetas e cintos, selas, estofamentos e sapatos – seria vista com receio como um foco de infecção.

Há muitas passagens desta ordem neste artigo. Você menciona as

conversões de intelectuais ao hitlerismo ou ao stalinismo, (...) conversões conscientes ao barbarismo, conhecidas e aceitas... O stalinismo também atraía algumas pessoas como personificação do universalismo marxista e apelava a outras como uma marcha dos asiáticos esplêndidos, chamados para destruir a civilização europeia em decomposição.

O contexto da passagem indica que você se refere aos intelectuais ocidentais dos anos 1930 e 1940. A crítica é, mais uma vez, genética: você *imputa* certas motivações (e não oferece outras): mas, ao mesmo tempo, *não examina* o motivo e o contexto. Qualquer historiador acadêmico competente explicaria a seus alunos por que não se pode abordar desta forma nem as ideias, nem a história social. Penso também que sua opinião não é bem-informada, e não apreende o sentido da *política* daqueles dias ou o modo como surgiam as escolhas. Assim, creio ser possível mostrar que muitos intelectuais ocidentais, corretamente descritos como iludidos ou autoiludidos pelo stalinismo, estavam menos interessados na União Soviética (quanto você sabe, ou eu sei, sobre a China de hoje, embora as circunstâncias exijam que tomemos uma atitude?) do que na crise manifesta da economia capitalista (e nos conflitos de classe em seus próprios países), ou nos eventos na Espanha ou na Alemanha ou, mais tarde, nos movimentos de resistência na França, Itália, Iugoslávia e Grécia – eventos dos quais eles próprios eram participantes e sobre os quais estavam melhor informados. Eles eram convertidos a um movimento comunista existente em um contexto social real, cuja ferocidade dos comprometimentos não era sua invenção intelectual e a partir daí é que foram levados a outras deformidades stalinistas de pensamento.

Sua premissa é a de que os intelectuais (que são diferentes de outros cidadãos com consciência e responsabilidade sociais) sempre se movem a partir da cabeça. E suas cabeças sempre se dirigem a um sistema de pensamento (eles se convertem ao stalinismo ou ao anarquismo), embora geneticamente se possa mostrar que eles apenas pensam que é a cabeça que guia, quando, na realidade, há alguma má intenção ou paixão (inveja) invadindo-a. Em um mundo de racionalidade pura ou malevolência pura, pode ser assim. Mas o mundo não é tão puro: não se pode “pendurá-lo pela geometria”, como propõe o camarada do campo.⁵² Não é questão de a pessoa preferir as impurezas, uma mistura de mente e coisas humanas mais falíveis. Sendo o caso ou não,

⁵² Como Harrington se referiu a Hobbes, em sua polêmica sobre o *Leviatã*. Cf. James Harrington, in *The Commonwealth of Oceana*, de 1656. (N.E.)

devemos compreender este mundo tal como é; a capacidade de inconsistência da mente, que você um dia exaltou,⁵³ deve estar sempre aparente, quando procuramos analisar a imbricação histórica das ideias nos movimentos sociais, e não sua ordenação lógica.

Os intelectuais ocidentais não se converteram ao stalinismo (ou, no primeiro caso, “ao hitlerismo ou ao stalinismo” – e por que hitlerismo, ao invés dos termos mais analíticos nazismo ou fascismo?) apenas porque (1) eram convertidos conscientes ao barbarismo, ou (2) estavam atraídos pelo universalismo marxista, ou (3) – e finalmente – sentiam-se tentados pela visão dos Asiáticos Esplêndidos destruindo a decadência europeia. Havia muitas motivações mais potentes, tanto no nível intelectual como na experiência real. Das motivações que você selecionou, a distinção entre duas não me está clara: seria que em (1) trata-se de um amor ao barbarismo pura e simplesmente, enquanto em (3) tem-se uma precisão mais sutil, a de que o barbarismo deve ser asiático? Por interessante que seja, esta discriminação não deve nos deter, pois, embora aqui ou ali se encontrem alguns indivíduos específicos ou frases ditas por outros indivíduos e retiradas de seu contexto, que apoiam seu argumento de que tais motivações estavam presentes, eu o desafio a comprovar que elas estavam tão espalhadas a ponto de serem generalizadas desta forma, ou que pudessem ter uma prioridade, dentre outras motivações, tal como você concedeu. Mantenho a visão ultrapassada – uma visão que hoje é a mais ultrapassada de todas entre a esquerda não comunista ou anticomunista – de que, em termos das escolhas que se lhes apresentavam, os comunistas dos anos 1930 e 40 não estavam completamente errados intelectual ou politicamente; é certo que não estavam errados o tempo todo. Sei que os intelectuais comunistas ocidentais aos quais me associei não se sustentavam com visões de asiáticos esplêndidos marchando para o Ocidente; suas visões continham tanques Panzers ou Sherman rolando Oriente adentro, respirando pureza racial ou a liberdade do capital através do cano de suas armas.

⁵³ L.K., “In Praise of Inconsistency”, *Marxism and Beyond*, p. 231.

Esta não é uma página de apologética. Estou simplesmente pedindo análise e não caricatura. Sei que uma das primeiras fatalidades do pensamento realista stalinista foi a Polônia. E você, um polonês, não pode simplesmente perdoar tal erro. Ao defender que seu pensamento vem daquele contexto trágico – e o digo com humildade – também estou afirmando que você não poderia pensar neste assunto sem ser através do idioma polonês.

A questão que me propus a ilustrar é a de que você tem passado da ironia à caricatura: ou ao mero abuso. A ironia pode se dirigir tanto a um amigo como a um antagonista. Quando usada com eficácia, é uma arma pequena, certeira, de metal bem temperado. Pode ferir, mas fere apenas o ponto particular – a ideia, a característica – a que se dirige. Não é um instrumento beligerante e sem corte como o abuso. A ironia tem de atingir exatamente aquilo a que aponta. Se perde o alvo, então é o ironizador, e não a vítima, que se vê desnorteadado. E, se a pontaria é boa, as ideias da vítima não são explodidas ou totalmente expostas: são questionadas ou corrigidas em algum ponto particular. A ferida pode arder por um momento, mas irá sarar. A vida é um testemunho diário de como a amizade, e mesmo o casamento, podem sobreviver à troca mútua de ironias.

Mas nenhum deles sobreviverá ao abuso ou à caricaturação repetida. A caricatura, quando aplicada ao pensamento ou aos movimentos sociais, sinaliza exatamente que o diálogo não pode mais ser sustentado. O objeto caricaturado é primeiramente posto a uma certa distância, depois apontado como “o outro”, e então contradito de modo a confirmar o senso de antagonismo, para que se torne mais fácil apontar ao estranho suas deformidades – seu maxilar pesado, sua pança, seus olhos inquietos. A caricatura significa que já não há qualquer esperança de discussão racional.

Pois então, Leszek Kolakowski, antigo camarada de idos tempos, aonde chegamos? Outros na esquerda dirão que você “foi longe demais”: qualquer esperança de diálogo chegou ao fim. Mas isto eu não

direi. Estimo demais o seu passado e tenho dívidas demais para com a sua obra. Além disso, você escreve como um homem que está em estado de choque, cujo desespero subjetivo engoliu, mas apenas por um tempo, a moral do trabalhador:

Não se pode excluir completamente a possibilidade de que os admiradores contemporâneos do barbarismo representem uma tendência real no processo histórico, e de que todas as conquistas tecnológicas e espirituais dos tempos modernos venham a ser destruídas em um cataclismo sem precedentes, que fará a queda do Império Romano parecer um tropeço trivial...

Concordo: a possibilidade não pode ser excluída.⁵⁴ Chegou inclusive bem perto de nós através da guerra nuclear, mais de uma vez nas duas últimas décadas, embora os agentes humanos não fossem exatamente aqueles que você aponta. Nada é excluído: e Marx (não podemos esquecer) não excluiu “a ruína mútua das classes em luta”.

Nós não excluímos. Nem nos desesperamos, sem uma razão aparente ou avassaladora. Pois, se o fizermos, estaremos instantaneamente acrescentando mais uma partícula nos motivos para desespero. Mas, no seu caso, tem-se a sensação de que o desespero já penetrou mais profundamente. Ele parece ter arrombado os portões da razão.

Desesperar-se é sofrer, e não se deve acusar um homem por seu sofrimento. Muito menos quando não se compartilha da sequência de experiências trágicas por que passou. Tudo o que podemos fazer, e que você concordaria que fizessemos, é raciocinar.

Há três áreas do pensamento que parecem figurar entre suas preocupações atuais: (1) o perigo ativo de um elemento messiânico, visto

⁵⁴ L.K., “*Intellectuals against Intellect*”, op. cit., p. 13. É importante lembrar que William Morris também avistou esta possibilidade a partir do fracasso dos movimentos de socialismo revolucionário: “Se o estado atual da sociedade simplesmente se romper sem um esforço consciente por transformação, o fim, a queda da Europa pode demorar a chegar, mas, quando vier, será muito mais terrível, muito mais confuso e repleto de sofrimento do que o período da queda de Roma”, E.P.T., *William Morris: Romantic to Revolutionary*. London: Merlin, 1955, p. 838. Reedição revista em 1976. (N.E.)

por você como intrínseco à tradição marxista; (2) uma falta de confiança não no intelecto, mas nos intelectuais; (3) algo que devo colocar como uma assimilação imperfeita de algumas partes da experiência ocidental, e que o deixa vulnerável a pesadelos sociológicos daquele tipo. Tentarei comentar cada um destes.

Ao abordar o primeiro tema, você demonstrou grande consistência. Em *Responsibility and History* (1957), mostrou as consequências advindas de “uma esperança messiânica (que) se torna o governador único da vida, a única fonte de preceitos morais e única medida de virtude”.⁵⁵ Eu não possuía, então, a linguagem necessária para dissecar estes problemas. Mas (e o mostro para ilustrar que partilhamos de mais do que uma premissa formal: mesmo marxistas ocidentais e antigos stalinistas viveram momentos de sofrimento moral) citarei as linhas cruas de um poema que encontro entre minhas notas de 1956.⁵⁶ O poema é *In Praise of Hangmen*⁵⁷:

How can we other than
Honour that man
Who undertakes this social trust
Since someone must?
How much more honour then
To all those dedicated men
Who saved society
By rope and calumny!
So giving honour, we
Who moralise necessity,

⁵⁵ L.K., *Marxism and Beyond*, p. 158-159.

⁵⁶ No caso, para maior precisão, escritos e anotações a partir de 1956, até o fim da década de 1950. (N.E.)

⁵⁷ “*In Praise of Hangmen*” é um poema amargo, em resposta à execução de Imre Nagy (antigo Primeiro Ministro húngaro em Budapeste, 1958). Thompson elabora uma reflexão com base no poema de William Blake “*The Human Abstract*”, e procura realizar uma crítica ao stalinismo por meio de inversão irônica dos conceitos de perdão e misericórdia, e justificar, defender, a pena capital. Cf. Martin Bidney, “Neo-Blakean Vision in the Verse of E. P. Thompson: The ‘Abstraction’ of Labor and Cultural Capital”, in *Science and Society*, n. 68, v. 4, p. 396-420, 2004, e Scott Hamilton, *The Crisis of Theory: E. P. Thompson, the New Left and postwar British politics*. Manchester University Press, 2013, p. 237. (N.E.)

With slats of sophistry erect,
A gibbet of the intellect,
And from its foul and abstract rope
Suspend all social hope
Until with swollen tongue
Morality herself is hung
In whose distended dedicated eyes
All honour dies

Desde então, este problema o preocupa (e a mim também). Em *The Priest and the Jester* (1959), você sugeriu que: “A esperança mais comum da historiosofia é a de identificar ou ajustar a essência do homem à sua existência; ou seja, garantir que as aspirações inalteráveis da natureza sejam atingidas na realidade”.

De acordo com seus argumentos, esta escatologia secular teria imbricado na tradição marxista: “a história atual pode ser caracterizada por sua luta por um objetivo duradouro que possa ser definido e que venha a acabar irrevogavelmente com todos os conflitos existentes”. Todo homem é influenciado, mesmo em seus “empreendimentos diários”, por seus pressupostos escatológicos: convencidos de que a história se dirige a algum objetivo final, podemos considerar nossos próprios atos e escolhas “algo como ir juntando centavos para um fundo de pensão para nós mesmos ou para a humanidade, correndo, com isto, o risco de rejeitar fatos correntes e valores momentâneos”.

Naquele momento, você não desenvolveu o argumento em relação ao pensamento de Marx, embora tenha sugerido, em uma referência bastante geral, que todos os sistemas de pensamento “que deveriam nos dar a certeza como resultado final de sua busca, sempre a oferecem no começo” e, neste sentido, começam pelo fato que revelam. Em 1966, você retornou a um problema relacionado em um breve estudo sobre “a compreensão histórica e a inteligibilidade da história”.⁵⁸

Este estudo precioso, cuja brevidade repreende minha verbosidade, reluz a cada faceta. Iniciando com precisões filosóficas quanto aos

⁵⁸ *TriQuarterly*, 22, p. 103-117.

sentidos de compreensão, você mostra a falácia de notações expressivas ou behavioristas de compreensão que procedem por meio de analogias impróprias desde o comportamento dos indivíduos até o processo social ou os eventos históricos. Você insiste que se a história deve ser inteligível – ou seja, compreendida como significado construído e não como processo natural – esses valores devem ser inseridos pelo observador. “A espécie humana não tem a proteção de ninguém”, observa.⁵⁹ Qualquer interpretação que dê um significado universal à história do homem “deve pressupor uma *potentia* não empírica que objetiva a si mesma graças à história, mas que se posiciona fora dela e, portanto, não pode ser inferida ou deduzida a partir do conhecimento histórico”.

É em relação a esta *potentia*, ou essência, que a história é imbuída de significância, que se torna daí por diante não apenas a sequência de causa e efeito, mas, acima de tudo, uma sucessão de abordagens em relação à essência objetivada. É difícil imaginar uma construção teórica da ideia de progresso sem ela.

E, logo acima, você escrevera:

Quero enfatizar a coincidência fundamental das três diferentes construções teóricas de Hegel, Marx e Husserl. Esta coincidência é encontrada novamente (e o digo com consciência da blasfêmia) em seu ponto de vista anti-histórico, na convicção, portanto, de que uma essência não objetivada do homem (ou mesmo uma essência não humana da qual a humanidade constitui um estágio ou momento) é *dada* de tal modo que impõe sobre a História, por assim dizer, a necessidade de sua objetivação.

Embora esclareça muito, creio que seu argumento deixa um ponto em aberto. Mas antes de discuti-lo, prossigamos com o argumento. Você nega que a História tenha, por si mesma, “inteligibilidade imanente”. Mas, se sabemos que os homens nela inserem uma atribuição de significado – por um ato de fé –, então o problema se mostra diferente.

⁵⁹ Ibid., p. 32.

Esse ato de fé é criativo e fértil: é uma projeção que “atribui ao passado seu significado”:

Este projeto deve conter (...) a esperança de que seja *realmente possível* e a fé em que suas possibilidades residam no *eidos* pré-histórico de uma *humanitas* cujo doloroso curso de encarnação nos é fornecido pela História. Mas o projeto é uma decisão sobre a escolha de valores. Não é, portanto, um procedimento científico.

Neste estudo, você não examinou o próprio ato de fé de Marx ou seu pressuposto de uma “essência não objetivada do homem”. O mais próximo a que chegou foi ao afirmar que:

Hegel, Marx e Husserl estavam perfeitamente conscientes de que, no momento em que escreviam sobre a História, não estavam verdadeiramente escrevendo sobre História. Estavam escrevendo a autobiografia do espírito. Ao escrever, davam continuidade àquilo sobre o que escreviam. Seu projeto, por assim dizer, inscrevia-se diretamente na História, dando-lhe inteligibilidade.

O que constitui a chave para a “autobiografia do espírito” de Marx? No recente artigo “The Myth of Human Self-Identity” (O Mito da Autoidentidade Humana), você desenvolve a questão⁶⁰ e aponta um mito soteriológico⁶¹ escondido na tradicional antecipação marxista do socialismo baseado na identidade entre sociedade civil e política”. Este mito diz respeito à divisão histórica entre sociedade civil e política, que Marx supôs fosse chegar ao fim e ser superada na unidade da sociedade comunista. Você detecta uma fonte desta esperança primordial quanto ao futuro reino da liberdade em uma passagem de *On the Jewish Question* (“A questão judaica”, 1843), embora a ideia aí seja expressa “ainda em forma filosófica e embrionária e não em termos de

⁶⁰ Mimeografado para apresentação em uma Conferência na Universidade de Reading (Berkshire, Inglaterra), e a ser publicado por Weidenfeld & Nicolson.

⁶¹ Soteriológico: relativo à salvação.

classe". Na passagem citada⁶²,

o conceito de emancipação humana não contém qualquer menção à luta de classe e à missão do proletariado. E, no entanto, a mesma visão do homem retornando à unidade perfeita, experienciando diretamente sua vida pessoal como força social, compõe o pano de fundo filosófico do socialismo marxiano. Em todos os escritos posteriores (...) permanece o mesmo conceito escatológico de homem unificado.

"O que há de errado com esta esperança?", você questiona. "Existe alguma conexão entre a visão marxiana de homem unificado e o fato de o comunismo real aparecer somente na forma totalitária, ou seja, como tendência a *substituir* todas as cristalizações da sociedade civil pelos órgãos coercivos do Estado?" Um dos modos de abordar este problema poderia ser uma consideração sobre em que verdadeira história o que você chama de "comunismo real" apareceu sob forma totalitária. Mas você se afasta desta abordagem com um gesto abrupto de rejeição⁶³:

Para os que pensam sobre as perspectivas do desenvolvimento socialista, a verdadeira questão é: a própria indagação sobre a ideia marxiana de unidade da sociedade civil e política nos permite presumir que qualquer tentativa de criar tal unidade produzirá possivelmente uma ordem com traços totalitários bastante pronunciados?

A esta pergunta, você dá uma afirmativa não qualificada. E o faz, em parte, sobre bases experienciais ou empíricas. A distinção entre a administração de coisas e o governo sobre pessoas é muito indefinida para se sustentar. "O gerenciamento da economia envolve comando sobre as pessoas", e não se pode distinguir efetivamente entre comando "político" e "econômico". O definimento do estado pressuporia

⁶² "Só quando o verdadeiro homem individual reabsorver o cidadão abstrato do Estado e – como o indivíduo, em sua vida empírica, seu trabalho individual, suas relações individuais – tornar-se o *species being*, apenas quando o homem reconhecer e organizar suas '*forces propres*' como forças sociais e, conseqüentemente, não mais separar de si mesmo a força social em forma de força política, apenas então estará completa a emancipação do homem".

⁶³ Para a explicação de por que "podemos dispensar o conhecimento histórico", ver p. 150.

que, entre os trabalhadores, incentivos materiais ou coerção física dariam lugar a motivações morais: mas a “experiência dos países socialistas” testemunha fortemente contra esta “formidável revolução moral na mente dos homens”. Ademais, uma vez que a produção não seja mais motivada pelo lucro privado, o Estado deve se tornar “a única fonte remanescente de iniciativa econômica”: o socialismo deve então inaugurar, instantaneamente, “um crescimento tremendo nas tarefas do Estado e sua burocracia.” Na sua visão, estes argumentos

podem justificar a suspeita de que, longe de prometer a fusão da sociedade civil e política, a perspectiva marxiana do homem unificado está mais sujeita, se testada na prática, a engendrar um crescimento cancerígeno da quase-onipotente burocracia, tentando despedaçar e paralisar a sociedade civil e levando a (corretamente culpada) anonimidade da vida pública a suas consequências extremas.

A estes argumentos, você acrescenta considerações de ordem similar. Não há razão para supor que, abolidas as classes sociais no sentido de Marx, a luta entre interesses privados cessará. (Discutirei mais à frente seus argumentos a este respeito na p. 121 e seguintes.) A “restauração da unidade perfeita entre vida pessoal e comunal” é mito: “pressupõe uma revolução moral sem precedentes que vai contra todo o curso da história da cultura.”

O sonho da unidade perfeita pode se tornar realidade apenas na forma de uma caricatura que nega sua intenção original: como uma unidade artificial imposta de cima para baixo por coerção, pois o corpo político impede que os conflitos reais e a real segmentação da sociedade civil se expressem.

Esta não é, naturalmente, uma conclusão que possa ser encontrada na “intenção primordial” do próprio Marx: suas intenções eram bastante diferentes. Mas esta “intenção primordial não é inocente (...). Seria muito difícil colocá-la em prática em forma essencialmente diferente, e não pelas circunstâncias históricas contingentes, mas por seu próprio conteúdo (...). Não há razão para esperar que este sonho jamais

possa se tornar realidade, a não ser na forma cruel do despotismo. O despotismo é uma simulação desesperada do paraíso”.

Tentei traçar, de modo justo, uma longa sequência de intrincada argumentação. Mas agora devo repetir meus passos e acompanhar seu pensamento de modo mais argumentativo. Retornemos, primeiramente, a *Historical Understanding and the Intelligibility of History*.

Considere que o ensaio era questionável em um ponto crítico. Este ponto pode ser abordado em três passos. Primeiro: não me convence sua conclusão de que “do ponto de vista do historicismo – que leva em consideração apenas o que é efetivamente dado no material histórico –, a História é inexoravelmente ininteligível e totalmente opaca”; e, portanto, que a “compreensão” (quando considerada como significado construído ao invés de reconstrução de um processo natural) “deve se impor no conhecimento como regra hermenêutica”, isto é, como uma regra de interpretação já imposta pelo intérprete.

Esta é uma questão difícil e técnica que concerne ao que denominamos um *processo* social ou histórico em que podem ser observadas sequências de causa e efeito no próprio trabalho de investigação empírica, e em que pode ser demonstrada a ocorrência de regularidades de comportamento, de formação institucional e de expressão cultural na vida social. Esta questão, é claro, levanta ainda outras relativas ao processo, à causação, e às categorias trazidas pelo pesquisador aos seus materiais. Tendo em vista as várias referências feitas por você mesmo – por exemplo, a “uma tendência real no processo histórico” (p. 80) –, considerarei que estamos suficientemente de acordo quanto à existência objetiva do processo para deixar de lado esta questão particular de definição.

Entretanto, você se recusa a dignificar a descrição de processo com o nome de compreensão. Sem a atribuição de significado por parte do observador, você defende, “a História é um *processo natural* (itálico meu) similar à evolução dos sistemas estelares e igualmente impossível de ser compreendida”. Mas, como você bem sabe, é tão

perigoso fazer analogias entre um processo histórico e um processo natural quanto entre um evento histórico e as motivações ou ações de um indivíduo. As estrelas não são criaturas conscientes; não alcançam os atributos de agentes morais ou seres racionais. Se assim fosse, não seria possível fazer uma descrição coerente da evolução do sistema estelar sem que a própria evidência impusesse ao observador mais neutro problemas de explicação de uma ordem distinta daquela comumente pressuposta a partir do termo processo natural. Assim, o observador teria de perceber que as intenções de certos atores estelares eram negadas pelas intenções de outros, que certos significados ascendiam e outros significados se perdiam no espaço interestelar. Portanto, a narrativa do observador não poderia deixar de absorver alguma explanação dos significados atribuídos pelos próprios atores à sua evolução. E a narrativa se aproximará da compreensão (no uso comum da palavra), no sentido de que serão descritos o processo natural e o significado com valor atribuído e construído.

Supomos, até agora, um sistema estelar composto por estrelas com atributos morais e racionais sob a investigação de um observador neutro e não estelar. É verdade que, em momento algum, este observador não precisa partilhar as significâncias atribuídas a si mesmas pelas estrelas. Sua explanação sobre a evolução do significado pode ser feita inteiramente em termos das próprias autoatribuições do sistema. Se ele se tornar partidário, se adotar os sentidos deste sol e rejeitar as intenções daquele planeta, então estará projetando *naquela* História seus próprios critérios de inteligibilidade. Mas a suposição indica, é claro, uma outra fratura na analogia entre a narrativa do processo histórico e natural. Pois agora devemos observar que nosso investigador estelar (para se igualar a um historiador) deve ter uma mente e uma sensibilidade que sejam, elas mesmas, produtos do próprio processo de evolução por ele investigado: ele mesmo é consequência do processo e sua natureza é exatamente uma das possibilidades que se desenvolveram. Portanto, os próprios significados que ele pode atribuir à evolução são uma seleção dentre os produtos desta evolução e, se ele levar sua consciên-

cia até um estado extraestelar – um ponto de vista a partir do qual todos os significados estelares sejam vistos como fenômenos transitórios destituídos de significância, p. ex., como “processo natural”, – ainda assim ele estará enganado, pois estará demonstrando apenas que uma das possibilidades no processo do qual sua consciência é um resultado é, precisamente, a de que sua própria evolução histórica possa ser vista desta forma.

Acrescentarei, neste ponto – embora tenha claro que o adendo não é uma implicação do argumento anterior – que, para alguém que se coloca em uma relação afirmativa com a tradição marxista, o fato de muitos pensadores em meados do século XX terem chegado independentemente à visão de que a História do homem pode ser vista como destituída de significado pode ter uma causa não apenas lógica, mas também genética: ou seja, embora respeite a argumentação, gostaria de examinar sua situação dentro da sociologia das ideias. Se, no século XIX – em um cenário de crescente inovação tecnológica e ascendente democracia burguesa –, tornou-se bastante fácil para os pensadores na Europa ocidental assumirem a ideia de progresso, da mesma forma seria hoje – em um cenário de guerra, terror, fascismo e o que a tudo isto se seguiu (na *Realpolitik* de Estado, em um balanço nuclear de terror, e a quase universal derrota da utopia socialista) – assumir a ideia de processo desprovido de valor.

Em ambos os casos, o observador está projetando na História, em retrospectiva, uma atribuição de significado. Não é que no primeiro caso ele faça isso e, no segundo, recuse estoicamente esta consolação, já que o estoicismo do segundo caso e, de fato, suas próprias categorias de significado são por si só derivados de uma matriz experiencial em um determinado ponto desta evolução. Assim, em ambos os casos, o que o observador projeta na História é uma notaçãõ de valor que está entre as possibilidades dadas a ele *por* aquela História.

Quando observamos o processo natural, a questão de significado construído nem surge; quando observamos a História, ela surge com-

pulsivamente, não apenas em função de seu sujeito-tema (seres críticos e conscientes), mas também porque o observador é, por sua própria natureza moral e intelectual, uma criatura destas compulsões. Negar significado à História não é adotar uma postura neutra, científica ou extra-histórica: é fazer um determinado tipo de declaração de valor.⁶⁴

Espero que estejamos de acordo que a analogia entre processo natural e histórico é infeliz; e, mais ainda, que a metáfora de um observador extra-histórico examinando a História como se fosse um fenômeno não humano, tão atraente à mente acadêmica, é enganadora. Podemos atingir a objetividade; o que não podemos atingir é uma objetividade interestelar, extra-humana, que seria, portanto, extra-sensorial, extra-moral e extra-racional. O historiador pode escolher entre valores, mas não pode escolher existir sem valores, porque não pode escolher sentar-se em algum lugar para além dos portões de sua própria natureza humana historicamente constituída.

Este é, assim, o primeiro passo do meu argumento: um filósofo pode imaginar uma História livre de valores, mas ele está enganado, e nenhum historiador pode produzi-la. Mas vamos ao segundo passo. Seria verdade, como você propôs, que qualquer interpretação que dê um significado universal à história do homem “deve pressupor uma *potentia* não empírica que se objetiva, mas que se posiciona fora da História e, portanto, *não pode ser inferida ou deduzida a partir do conhecimento histórico*” (itálico meu)?

Invertamos esta asserção, e abordemo-la a partir de um ponto em sua conclusão. Você enfatizou a “coincidência fundamental” das três diferentes construções teóricas de Marx, Hegel e Husserl. Todos adotam um “ponto de vista anti-histórico”; todos atribuem um significado à História como “sucessão de abordagens à essência objetivada”; todos “estavam perfeitamente cientes de que, no momento em que escre-

⁶⁴ Cf. sua insistência, em *Determinism and Responsibility*, de que “a negação de uma norma é uma norma”, *Marxism and Beyond*, p. 211; e seus comentários sobre “ideologia tecnocrática” em L.K., *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle* (Harmondsworth: Penguin, 1972, p. 235).

viam sobre a História, não estavam verdadeiramente escrevendo sobre História. Estavam escrevendo a autobiografia do espírito”. Você o propõe – talvez saboreando sua insolência metafísica com indulgência um pouco exagerada – com “consciência da blasfêmia”.

Bem, a blasfêmia, nestes últimos tempos, não nos incomoda. Mas um historiador – e não apenas um historiador na tradição marxista – deve preocupar-se ao menos um pouco com uma conclusão filosófica tão convincente em sua apresentação e que, no entanto, confunde o trabalho de três homens cujos conhecidos e demonstráveis procedimentos de pesquisa histórica – ou seja, a própria posição que adotavam em relação ao objeto da pesquisa, a evidência histórica – eram tão radicalmente opostos.

Façamos uma pausa com o nome de Husserl. Duvido que o mais ardente discípulo de Husserl pudesse jamais propor que seu mestre tivesse mais do que uma familiaridade casual, eclética e secundária com os materiais históricos. Um intérprete recente explica que o árduo projeto de Husserl “de erguer os alicerces para uma filosofia estritamente científica” lhe impôs “uma escolha que exigia dele um grande ascetismo e o impedia de adquirir o amplo *background* histórico cuja ausência é tão conspícua em seus escritos”.⁶⁵

Sem dúvida é verdade que Husserl sabia perfeitamente que escrevia a autobiografia do espírito, e não sobre História.

O *telos* espiritual do homem europeu, em que se inclui o *telos* particular de nações separadas e de seres humanos individuais, encontra-se no infinito, é uma ideia infinita, pela qual, em segredo, a evolução espiritual coletiva, por assim dizer, luta.

Pode ser admirável, embora difícil saber como foi possível que Husserl tivesse a inocência de escrever o seguinte trecho em 1935, em Praga:

⁶⁵ Quentin Lauer, “Introdução”, in E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (New York, 1965, p. 4).

Não importa o quão hostis as nações europeias possam ser umas com as outras, ainda assim elas têm uma especial afinidade interna de espírito que permeia a todas e transcende suas diferenças nacionais. É um tipo de relação fraternal que nos dá a consciência de estar em casa neste círculo.

E Husserl “prova” sua asserção ao contrastar os europeus com os índios: “todos os outros grupos humanos” são motivados por um desejo “constante de europeizar a si mesmos, enquanto nós, se nos entendermos corretamente, jamais nos indianizaremos, por exemplo”. Deus nos livre!! “Em nossa humanidade europeia, há uma entelégia⁶⁶ inata que controla minuciosamente as mudanças na imagem europeia e lhe confere o sentido de um desenvolvimento em direção a uma imagem ideal de vida e de ser, como um movimento em direção a um polo eterno”.⁶⁷

Concordamos que Husserl não estava escrevendo História: ele estava preocupado com um determinado conceito culturalmente construído do espírito da racionalidade – e conscientemente *atribuindo* este significado à História. Concordo que tais conceitos possam ser vistos com simpatia. Não concordo que a atenção dada a eles possa ser considerada prioritária ou independente da atenção ao fato, à evidência; nem que qualquer conceito que um filósofo qualquer se dê ao trabalho de criar e atribuir como significado à História seja tão bom quanto qualquer outro. Um filósofo que proponha visões grandiosas da História e do destino humano, mas que seja ascético em sua aquisição do conhecimento histórico, não pode querer a atenção de um historiador.

Se o conceito é *trazido* para a História, ele deve se equipar a cada ponto para discutir com os fatos; deve imergir na acidez da evidência histórica e ver se ainda sobrevive; e, se pretende generalizar a natureza do Homem, poderia tentar indianizar-se antes. Mesmo se atiramos nosso próprio significado de volta à História – se aclamamos aqueles

⁶⁶ No *aristotelismo*, a realização plena e completa de uma tendência ou finalidade natural, com a conclusão de um processo transformativo até então em curso em qualquer um dos seres animados e inanimados do universo. Assim, realização ou efetividade por oposição a potencialidade. (N.E.)

⁶⁷ Husserl, op. cit., p. 156-158.

homens como os progenitores de um resultado que endossamos, se apoiamos aqueles valores como os que nós, em nosso presente, desejamos perpetuar e expandir – devemos ainda lutar com estes homens e valores históricos nos termos mais estritos da disciplina histórica (definição contextual, recuperação de inflexões e sentidos esquecidos): ou estaremos apenas usando a História como espelho e nela vislumbrando projeções de nós mesmos.

É um absurdo – concordarei finalmente em considerar uma blasfêmia – encontrar uma “coincidência fundamental” no “ponto de vista anti-histórico” de ambos, Husserl e Marx. E quase tão absurdo é trazer o nome de Hegel para a mesma conjunção. Não tenho competência para discutir a difícil questão do método histórico de Hegel, um método que, por vezes, como na *Fenomenologia*, inspira o respeito do historiador, e, outras vezes, como na *Lógica*, provoca sua indignação. Pois Hegel é capaz de afirmar em um único e mesmo momento que a História “constituiu o curso necessário racional do Espírito do Mundo”, cuja identidade imutável se desenrola “nos fenômenos da existência do mundo” e aparece “como o *resultado* final da História”; e que “temos de tomar o último [i.e., este resultado] tal como é. Devemos proceder historicamente – empiricamente”.⁶⁸ É a tensão entre estes dois métodos que constitui muito da excitação e do *insight* histórico de Hegel, e é a superdominância do primeiro método em relação ao segundo que leva o historiador – e que levava Marx – à exasperação.

Mas não precisamos resolver essa difícil questão. É evidente que o método histórico proposto e empregado por estes três homens não pode ser categorizado sob um mesmo ponto de vista. Husserl dispensava completamente os controles empíricos, e, portanto, sua “História” é verdadeiramente anti-histórica. Em Hegel, há uma tensão complexa (mas decrescente) entre a atribuição do ideal e a investigação do factual, em que, no entanto, o ideal sempre mantém a primazia em rela-

⁶⁸ Hegel, *Lectures on the Philosophy of History* (Londres, 1878, p. 10-11). Ver também os comentários de Alasdair MacIntyre sobre as diferenças no método histórico de *Phenomenology* e *Logic* em seu *Marcuse* (Londres, 1970, p. 32-33).

ção ao factual e nunca pode ser totalmente reformado pela autocrítica empírica. Em Marx, que não era ascético em seus estudos históricos e cujo engajamento à evidência foi heroico e constante, é empregado um método histórico em que há uma contínua interação dialética entre conceito e realidade – a seleção conceitual de evidência, a organização estrutural dos dados e, em seguida, a quebra e remodelagem de conceitos e estruturas à luz da crítica trazida pela investigação empírica posterior. De modo que o argumento que você oferece parece aprumado demais em suas proporções filosóficas: por amor ao delicioso sabor da blasfêmia, você inseriu nele um *reductio ad absurdum* próprio. Estes três homens não poderiam todos saber de maneira igual que “não estavam verdadeiramente escrevendo sobre história”; dificilmente se encontra alguma passagem no Marx maduro que não esteja permeada pela consciência de que era exatamente sobre a história e seus sentidos sobrepostos que ele escrevia. O que mais permanece, esvaecidas as vibrações de investigações específicas de Marx, é a impressão duradoura do seu método histórico.

Seu argumento era o de que Marx – tal como Husserl e Hegel – interpretava a história pela atribuição de “uma *potentia* não empírica”, que “não pode ser inferida ou deduzida a partir do conhecimento histórico”. Esta permanece uma possibilidade, embora esteja patente que, em sua obra mais madura, Marx pensava poder fazer tais deduções. É intrínseco a seu método histórico o fato de que o historiador não deve trazer conceitos para os materiais da história e selecionar dentre eles apenas as provas que se conformem aos conceitos: os conceitos devem, no mesmo momento da investigação, ser expostos a toda evidência disponível e relevante, aos fatos inconvenientes tanto quanto – e, de fato, até mais do que – aos convenientes. O “telos espiritual do homem europeu” de Husserl é simplesmente bobo, porque não sobreviverá de modo algum ao escrutínio da evidência. O “espírito do mundo” de Hegel é mais interessante porque efetua uma conjunção com a evidência – e, de fato, organiza a evidência e lhe dá significado – mas, frequentemente, de modos fortuitos e invertidos. O homem “ple-

namente humano” de Marx – um homem mantido sob rígido controle em seus últimos escritos, e sobre o qual ele era talvez demasiadamente reticente – foi de fato exposto a alguma investigação empírica; embora não tenha sido exposto (como foi subsequentemente) à investigação do fascismo, de uma classe trabalhadora aparentemente complacente em uma sociedade capitalista de consumo, e nem, acima de tudo, do stalinismo. Desse modo, se este homem pode ou não “ser inferido ou deduzido a partir do conhecimento histórico” não é uma questão que permita, como você supõe, uma solução filosófica rápida – ou que possa ser discutida no nível da intenção de Marx –, mas uma questão que demanda investigação histórica.

Qualquer investigação completa sobre a história e o destino do homem só pode, é claro, demandar um conhecimento supra-humano. Mas o fato de que nenhum homem jamais poderá empreendê-la – e de que seus resultados nunca serão mais do que aproximações, e relativas ao ponto particular da história em que se situa o observador – não significa que ela seja fictícia, artificial. A tentativa de atingir uma ampliação coletiva deste autoconhecimento é uma das justificativas para colocar-se na tradição marxista de historiografia. Além disto, a investigação pode ser mais trabalhosa e ativa na formação e quebra de conceitos do que parecem supor alguns filósofos – em referências um tanto quanto casuais à historiografia. A disciplina histórica não é um campo onde diferentes intérpretes montam seus estandes e solicitam a preferência dos clientes. A argumentação histórica exige sempre a exposição do conceito à evidência ou a organização da evidência pelo conceito. As formas comuns de disputa são, portanto: “este conceito, ou esta ordenação dos fatos, explica o fenômeno A, mas ignora o B e está em desacordo com o fenômeno C”; ou, portanto: “esta descrição de A, B e C é conceitualmente vazia e desprovida de organização estrutural: nem nos mostra como A, B e C estão relacionados, nem nos prepara para o fato de que ABC deu origem a D”. Assim, se a ideia de Marx, parcialmente encoberta em sua História, do “plenamente humano” atingindo a realização mostra-se um conceito inadequado,

insuficientemente definido (ponto sobre o qual penso que agora concordemos), o historiador não pode simplesmente aposentá-la e deixar uma lacuna conceitual desestruturada: ele deve começar a elaborar um conceito que terá maiores chances de sobreviver ao escrutínio das tristes evidências do século XX.

Retomarei o segundo passo da minha argumentação. Mesmo que concordemos (para fins de discussão) que o significado construído e com valor atribuído surge não da evidência histórica em si, mas de uma designação feita pelo observador, não é verdade que qualquer tipo de significado que qualquer um decida atribuir seja tão bom quanto outro qualquer. Há uma distinção crucial a ser feita entre as atribuições do neófito (e, em questões de disciplina histórica, o filósofo mais notável pode ser um neófito: já é tempo de os historiadores defenderem a integridade de sua disciplina) e a submissão sustentada desta atribuição à crítica histórica. Ofereço Husserl como exemplo do primeiro e Marx do segundo. Assim, qualquer projeção que Marx tenha feito *na* história deve ser discutida com referência à evidência histórica.

O terceiro passo é o seguinte: você é um tanto desdenhoso na atenção dada à questão central confrontada por Marx – isto é, a sociedade capitalista e, em menor grau, a sociedade feudal e as formações pré-capitalistas. Mas se situarmos (como devemos) a ideia de potencial humano de Marx dentro do contexto real das formações sociais preexistentes – e, em particular, se a colocarmos em relação aos seus conceitos de classe e contradição – veremos um problema mais real do que supõe seu ensaio e que não pode ser descartado por meios filosóficos tão hábeis.

Neste ponto, ainda mantendo seu primeiro ensaio em vista, eu gostaria de considerar também alguns pontos de seu trabalho subsequente, *The Myth of Human Self-Identity*. E, aqui, devo cobrir minhas próprias deficiências na argumentação filosófica com um tipo de estenografia. Pois aproximamo-nos do difícil e bastante disputado território da relação entre o Marx “jovem” e o Marx “maduro”. Não desejo re-

produzir em termos intelectuais um evento deveras material da minha juventude, quando me detectaram cruzando a encosta aberta de um morro sem nenhuma proteção e sujeito aos efeitos de uma bateria de morteiros. Como não desejo estar deitado com o rosto colado à terra enquanto os Srs. Marcuse, Althusser e sua numerosa estirpe atiram granadas hegelianas e anti-hegelianas na direção do meu corpo trêmulo, direi o seguinte: rejeito grande parte da obra de Marcuse, e pelas razões expressas lucidamente por Alasdair MacIntyre em seu estudo crítico: em particular, aceito os argumentos que mostram que o pensamento característico de Marcuse deriva não do Marx maduro, mas dos Jovens Hegelianos.⁶⁹ Ao mesmo tempo, rejeito, em forma, toda, e, em conteúdo, a maior parte da obra de Althusser pelas razões expressas com lucidez em um recente estudo seu.⁷⁰ Não apenas rejeito, mas me oponho, no caso de ambos os autores, à sua falta de controles empíricos abertos e oferecidos com sinceridade – à sua redução e esvaziamento do método do materialismo histórico.

Isto abre um certo espaço, espero. Mas é claro que Althusser está certo ao dizer que o pensamento de Marx foi reunido em um novo tipo de totalidade ao final da década de 1840; e que, aos conceitos seminais presentes em seus escritos iniciais – de essência e existência, de alienação e de sociedade civil e política – foram dados novos significados no contexto recém descoberto do materialismo histórico. Sua ênfase, evidentemente, não é nova: a primeira “aula de instrução” a que assisti após aderir ao Partido Comunista em 1942 consistiu de uma demonstração bastante vulgar de como Marx virou Hegel “de cabeça para baixo”.⁷¹ Também não foi Althusser o único a notar que, após 1956, a renovação do interesse pelo conceito de alienação fez com que certas ideias fossem isoladas do conjunto organizado por Marx em sua matu-

⁶⁹ Ver Alasdair MacIntyre, *Marcuse*, *passim*.

⁷⁰ L.K., “Althusser’s Marx”, *Socialist Register*, v. 8, 1971, p. 157-184.

⁷¹ O educador está há uns vinte anos de cabeça para baixo na Casa dos Comuns (House of Commons), como um Membro do Parlamento do Partido Trabalhista (Labour M.P.) bastante previsível.

ridade.⁷² E também não é necessário gastar mais tempo com o vocabulário particular de Althusser de estrutura, conjuntura e sobredeterminação.⁷³ Neste ponto, prefiro tomar emprestado um ensaio do argumento familiar, mas nos termos mais diretos de MacIntyre:

...o conhecimento do próprio homem depende de se captar o indivíduo como parte de uma totalidade. E, no entanto, não podemos captar a totalidade, a não ser ao compreendermos os indivíduos que a constituem. Marx escreveu: “O tear é uma máquina de tecer fio. É apenas em certas condições que se torna *capital*; isolada destas condições, está tão longe de ser capital quanto o ouro, em seu estado natural, está longe de ser a moeda do reino.” Quais são estas condições? Elas incluem tanto a existência de um sistema inteiro de atividade econômica quanto a transmissão das atividades e intenções humanas através de conceitos que expressam as relações características do sistema. Identificamos o tear como capital ou o ouro como moeda apenas quando concebemos um sistema total de atividades, como um sistema capitalista ou monetário. O objeto ou ação individual é identificável apenas no contexto da totalidade; a totalidade é identificável apenas como um conjunto de relações entre indivíduos. Portanto, devemos mover-nos das partes para o todo e de volta do todo para as partes.⁷⁴

Esta descrição admirável serve a dois propósitos: lembra-nos a que nos referimos quando discutimos o sistema capitalista; e de que a categoria de totalidade também pode ser levada, por analogia, a um sistema de pensamento, e, especificamente, ao pensamento maduro

⁷² Ver, p. ex., meus comentários em “Commitment in Politics”, *Universities & Left Review*, 6, primavera 1959.

⁷³ Mais informações sobre Althusser, cf. Luiz Eduardo Motta, *A favor de Althusser: revolução e ruptura na teoria marxista*, Rio de Janeiro: Gramma e Faperj, 2014, e a respeito das críticas de Thompson a Althusser, cf. “The Poverty of Theory”, in *The Poverty of Theory and other essays*, London: Merlin, 1978, p. 193-397 – tradução brasileira: *Miséria da Teoria*, Rio de Janeiro: Zahar, 1981. (N.E.)

⁷⁴ Alasdair MacIntyre, “Pascal and Marx: on Lucien Goldmann’s Hidden God”, *Against the Self-Images of the Age* (Londres, 1971), p. 83-84; e comparar M. Godelier em “System, Structure and Contradiction in Capital”, *Socialist Register*, v. 4, 1967, p. 91-119. (N.E.)

de Marx. Rastrear um conceito de alienação, ou, como neste caso, um “mito da autoidentidade humana” desde os escritos imaturos até o pensamento maduro e sistemático de Marx, mas não estabelecer, ao mesmo tempo, os significados atribuídos a estes conceitos no contexto total do materialismo histórico, é embarcar em uma refutação filosófica fácil demais.

Percebo que, em todos os seus escritos, o conceito de capitalismo como sistema nunca aparece com seu peso total. Talvez seja uma consequência de você ter passado os anos de sua formação intelectual em um sistema (supostamente) socialista, mas cuja presença manifesta não era nem socialista (de nenhum dos modos possivelmente esperados a partir de Marx ou dos socialistas utópicos), nem (a não ser como uma repressão estatista) sistemática. Em “The Myth of Human Self-Identity”, você até mesmo propõe um “esquema” do pensamento marxista, esforçando-se para empregar sinônimos – “sociedades europeias medievais” para feudalismo e “sociedades industriais” para capitalismo – que, talvez sem querer, desintegram as construções sistemáticas de Marx. Sem dúvida, a experiência o tornou cético quanto à existência histórica de qualquer sistema social.

Não posso, em algumas páginas, justificar as descobertas de Marx sobre o capitalismo-como-sistema, e luta de classes, formações morais e ideológicas características e contradição inata. Posso dizer apenas que, em meu próprio trabalho como historiador, não encontrei nada que desafiasse, porém muito que confirmava esta definição do capitalismo-como-sistema. Isto não significa que tenha observado o capitalismo sempre como o mesmo sistema, nem que ele fosse sempre exatamente tal como descrito por Marx, nem (como já expliquei na p. 78) que eu possa sempre aceitar os modelos teóricos do próprio Marx e que definem as leis ou a lógica do processo capitalista. Mas minha própria pesquisa e as de meus colegas na tradição marxista de historiografia parecem confirmar a descoberta de Marx sobre o capitalismo visto (nos termos de MacIntyre) como “um sistema total de atividade econômica”

e como atividades e intenções humanas fundamentadas por “conceitos que expressam as relações características do sistema”.

E também não o afirmo apenas como historiador do capitalismo nos séculos XVIII e XIX, quando, pode-se argumentar, a existência histórica mais se aproximou das descrições de Marx. Não importa o que se diga quanto ao fracasso de certas previsões de Marx (quando consideradas como leis previsivas), os últimos vinte anos formaram um terreno abundante para a observação do funcionamento, na experiência social, de uma *lógica* do sistema identificada inicialmente por Marx.

Citarei apenas um exemplo. Nos anos imediatos ao pós-guerra, o movimento operário britânico, em um espírito assertivo pouco usual, tentou construir e expandir, dentro da estrutura do sistema capitalista, instituições de conteúdo alternativo e socialista. Nacionalizaram-se as minas e ferrovias; instituiu-se um sistema de saúde gratuito; a provisão educacional foi expandida, de modo a oferecer maior igualdade de oportunidades aos filhos da maioria dos cidadãos; houve tentativas de tornar a tributação redistributiva na prática; e de desenvolver os serviços e benefícios sociais de acordo com critérios de necessidade. Na teoria sócio-democrática clássica, estas medidas, tomadas juntas, poderiam ser vistas como uma instalação do socialismo, um passo a mais no gradiente regular de transição de uma sociedade capitalista a uma sociedade socialista, o que poderia ser retomado após uma necessária pausa para respiração e meditação. Rejeito esta visão, mas rejeito também a visão apresentada por certos doutrinários marxistas de que estas reformas seriam excreções do próprio mecanismo de defesa maquievélico do organismo capitalista. Pode-se mostrar (e Raymond Williams, em sua apresentação dos valores alternativos gerados no interior da própria experiência da classe trabalhadora, contribuiu muito para isso) que os anos de 1944-46 foram um ponto alto na moral e na consciência dos trabalhadores britânicos: mineiros e ferroviários queriam colocar as minas e ferrovias sob propriedade comum; sessenta anos de propaganda e organização socialista, fortalecidos pelas circunstâncias de escas-

sez e solidariedade particulares à guerra, haviam difundido amplamente os critérios de necessidade no bem-estar social e de imparcialidade na distribuição de produtos e oportunidades. Um grande número de trabalhadores aspirava a que cada reforma particular fosse inserida na totalidade de uma sociedade igualitária, socialista.

Em poucos anos, ficou claro que estas aspirações não iriam se concretizar, não nos termos de "1945". Pode-se tentar explicar as razões para isto como uma sucessão de eventos e contingências: as más intenções dos líderes trabalhistas; crises no balanço de pagamentos; o início da Guerra Fria; a imposição de uma forma estatista e burocrática de nacionalismo, etc.. Mas cada um destes fatos toma um novo significado quando observado na lógica controladora mais ampla do *processo* capitalista. Não supponho – e isto é importante em vista da atitude desdenhosa, doutrinária e, finalmente, anti-classe-trabalhadora de alguns sectários marxistas em relação ao reformismo – que todas as reformas, sem uma revolução cataclísmica instantânea, estejam seguramente fadadas ao fracasso. Aquelas reformas, se sustentadas e expandidas por uma estratégia socialista agressiva, poderiam ter provocado uma ruptura na lógica do capitalismo e o sistema teria chegado a um ponto de crise – uma crise não de desespero e desintegração, mas uma crise na qual a necessidade de uma transição revolucionária pacífica rumo a uma lógica socialista alternativa se tornaria, a cada dia, mais evidente e mais possível.

Isto é exatamente o que não aconteceu. As reformas de 1945 foram assimiladas e reordenadas dentro do sistema de atividades econômicas e dos conceitos característicos do processo capitalista. Isto implicou uma tradução dos significados socialistas em objetivos capitalistas. As minas e ferrovias socializadas tornaram-se utilidades que ofereciam carvão subsidiado e transporte para a indústria privada. O atendimento privado, as camas privadas nos hospitais, as clínicas privadas de repouso e os seguros privados empobreceram o serviço de saúde pública. A igualdade de oportunidade na educação foi, em parte, transformada

em um mecanismo adaptador através do qual o trabalho especializado era treinado para a indústria privada: a oportunidade não era *para* a classe trabalhadora, mas para que o menino com bolsa de estudos *escapasse* desta classe. Primeiro, contadores e advogados de empresas e, depois, os Ministros da Fazenda, cavaram buracos na intenção redistributiva da tributação e o dinheiro rapidamente encontrou novos cursos pelos quais correr e se amalgamar. O sistema de habitação municipal esqueceu sua função social primordial em função de outra que o capitalismo ditava como prioritária: servir aos agiotas.

Em resumo, o que fracassou não foi cada reforma (pois ao redor de cada uma – as escolas, o futuro das minas e seu autogerenciamento, a venda de habitações populares – ações persistentes continuam a ser feitas, como de fato deveriam), mas o próprio sentido de reforma como lógica alternativa à do empreendimento privado, do lucro, e da autoreprodução descontrolada do dinheiro. Os sentidos socialistas de cada reforma foram rendidos (coisa a que estão fadados se não forem sustentados por um movimento socialista forte, consciente e agressivo) porque as reformas ocorreram em meio a uma totalidade alheia: o capitalismo. A cada rendição, o movimento socialista enfraquecia em moral e direção, e os protagonistas do capitalismo cresciam em arrogância e agressão. Hoje, os órgãos do capitalismo – tais como os suplementos financeiros dos jornais – celebram a luta armada aquisitiva e as motivações puramente monetárias com um descaramento e um hedonismo que teriam sido impossíveis diplomática e moralmente em 1945.

Tomei este exemplo porque pretendo enfatizar o capitalismo como sistema e lógica de processo não no território seguro abordado em *O Capital*, mas durante um período em que algumas de suas características parecem ter contrariado previsões de Marx. Se elas foram ou não desmentidas, não me preocupa nem um pinga: Marx não acreditou que o capitalismo fosse durar por tanto tempo, mas, se o tivesse suposto, duvido que o imaginasse permanecendo *exatamente* como o mesmo tipo de sistema e, se o supôs, então estava errado. De qualquer forma,

pode-se mostrar sem dificuldades que contemporâneos de Marx compartilhavam sua definição do capitalismo-como-sistema, mas que claramente previram a possibilidade de que o capitalismo revelasse – embora sem mudar sua natureza inata – uma considerável capacidade de prolongar sua existência e se adaptar à pressão da classe trabalhadora: entre eles, William Morris, que reconheço como um pensador socialista de peso, apesar da negação persistente de seu pensamento.

Esta digressão nos ajuda a reconsiderar as questões de *potentia* e autoidentidade. Pode-se ver que as reformas de “1945” personificaram uma *potentia* socialista, não apenas nutrida por influências ideais (o pensamento de Marx, Morris e de socialistas utópicos: as estratégias dos partidos socialista e comunista britânicos), mas cuja realização parcial foi encorpada por valores e práticas socialistas que existiam na comunidade da classe trabalhadora e contrariavam os valores e práticas individualistas do sistema capitalista no qual, em última análise, estavam contidas as reformas. Portanto, esta *potentia* socialista pode ser vista simultaneamente como objetividade imanente e como aspiração; ou seja, não deve ser percebida apenas como uma aspiração teórica expressa em alguma passagem dos escritos de Marx; é uma aspiração que exige um exame lógico *tanto quanto* histórico. Ademais, a derrota desta aspiração – ou seu fracasso em atingir a realização total – pode ser abordada em termos de insuficiência teórica (pois, de fato, infelizmente, sua característica expressão teórica reformista, ou social-democrática, foi inadequada) e também das contradições reais da vida social – o abandono dos anseios socialistas em uma totalidade com sentido e lógica de processo capitalistas.

Este exemplo breve e simplificado não satisfaz a ninguém. Contudo, a não ser que escreva um livro, nada mais posso fazer.⁷⁵ E sou

⁷⁵ Há, é claro, uma grande quantidade de análises qualificadas feitas por economistas, cientistas sociais e políticos que pendem na direção das conclusões dos parágrafos anteriores: análises especialmente lúcidas de certos fenômenos foram feitas por Raymond Williams, Ralph Miliband, Bob Rowthorne, Dorothy Wedderburn, Michael Barratt Brown (notadamente “From Labourism to Socialism: the political economy of Labour in the 1970’s” (Spokesman Books e Bertrand Russell Peace Foundation, 1972);

obrigado a dar este exemplo, embora insuficiente, como paradigma do processo de contradição pelo qual, na sociedade de classes, a aspiração briga com a objetividade. Pois embora o feudalismo e o capitalismo não tenham absolutamente a mesma forma em todos os períodos e lugares – e embora devamos dar a ambos até mais flexibilidade do que lhes foi dada na bastante flexível tipologia de Marx – ainda assim eles podem ser descritos como sistemas em função de: (a) conformidades no modo como as partes se relacionam com o todo, formando uma totalidade fundamentada por conceitos característicos, e (b) uma identidade na lógica do processo social. Como sistema, cada um é também uma matriz de possibilidades para a objetivação das relações humanas: assim, cada sistema define um possível na natureza humana e é, simultaneamente, uma *negação* das possibilidades alternativas.

Quando examinamos a fecundidade e as improvisações dentro da extensa família das sociedades burguesas, parece que foram infinitas as possibilidades abertas pelo capitalismo à natureza humana. Entretanto, embora genericamente ilimitadas, elas foram limitadas pelo sistema, capitalismo. Isto é, embora os indivíduos de tais sociedades possam ter sido (ao menos em teoria) livres para tentar viver qualquer grupo de relações e imaginar quaisquer formas sociais, a lógica do processo capitalista definiu limites na possibilidade de essas formas serem objetivadas com êxito. Foram múltiplos os experimentos comunitários nas sociedades capitalistas: mas o historiador observa que, em cada um dos casos, a realidade dos experimentos foi rapidamente erodida ou desintegrada pelo processo capitalista, seus significados assimilados ou estritamente delimitados pelos mecanismos capitalistas, enquanto que, na sociedade feudal, certos tipos de associação comunitária, na devida forma institucional, tinham seus sentidos endossados pela lógica do processo feudal, dela ganhando inclusive *status* e sustentação.

Assim, insisto, a noção de contradição deve ser vista não apenas

e em determinadas seções do *May Day Manifesto* (1967 & 1968), editado por Raymond Williams.

como uma categoria teórica *trazida* para a História: ela guarda também um amplo e identificável conteúdo empírico. A aspiração pode ser demonstrada como objetiva; e sua derrota por uma lógica alternativa de processo também pode ser mostrada como real. Quando afirmamos que as possibilidades abertas à natureza humana são limitadas pela lógica do processo capitalista e só podem ser realizadas pela transcendência daquela lógica (revolução), falamos simultaneamente em termos teóricos e empíricos. Ademais, a investigação empírica da contradição característica do processo capitalista pode muito bem conduzir à conclusão previsiva de que esta contradição não pode ser transcendida de qualquer forma que se escolha, mas sim de determinadas formas: bem como de que a lógica atomizada e predatória do capitalismo (que persiste mesmo nas formas estatistas) só pode ser substituída pelas intenções e aspirações alternativas de uma consciência social que (como fato histórico empiricamente comprovado) possa assumir uma personificação parcial e fragmentada no próprio movimento da classe trabalhadora. A história britânica comprova, ao longo de mais de 150 anos, esta possibilidade alternativa crescendo e minguando, e crescendo novamente – não como *exatamente a mesma* possibilidade, mas como a mesma em termos de lógica alternativa, socialista.

Se consideramos o pensamento do Marx maduro, então os conceitos de alienação, de sociedade civil *versus* política e de *potentia* devem ser vistos nesta totalidade; e a contradição da possibilidade nunca é apresentada como uma categoria abstraída, mas como contradição dentro do contexto do sistema social, com uma consequente possibilidade de transcendência, não de *qualquer* modo concebível, mas dos modos impostos pela contradição prévia e pela lógica alternativa de processo. Há, precisamente, uma *potentia* empírica que de fato se objetiva na História e que pode ser inferida a partir do conhecimento histórico.

Mas, concordo, isto ainda não responde à sua questão sobre a atribuição de significado construído pelo observador. A História revelou

inúmeras possibilidades, mas (você pode argumentar) não há nenhum fundamento na evidência empírica para que se atribua prioridade a uma ao invés de à outra. E mesmo se a História revelou muito menos lógicas sistematizadas de processo social do que possibilidades dentro de cada lógica, por que deveríamos assumir como fato empiricamente comprovado que o posterior é sempre mais digno de valor do que o anterior? A lógica de uma sociedade primitiva pode bem (como nos lembra Lévi-Strauss) revelar uma *potentia* humana tão valiosa quanto a da Paris do século XX; e alguns observadores dos estados “socialistas” contemporâneos podem e de fato dizem preferir a lógica do processo capitalista a qualquer alternativa demonstrável.

Uma resposta curta é que estamos no posterior mais do que no anterior. Não podemos escolher ser Nuers ou habitantes das ilhas Trobriand. E se é bem fundamentada a noção marxista de contradição capitalista, não podemos escolher entre lógica capitalista (prolongada por tempo indefinido) ou socialista, mas apenas entre a derradeira ruptura ou queda do capitalismo-como-sistema, por caminhos que podem determinar a destruição da civilização ou sua superação. Mas não me contentarei com uma resposta curta, que parece menos confortadora em 1973 do que poderia parecer em 1873. Uma resposta mais longa encontrará duas dificuldades principais: (1) dificuldades filosóficas decorrentes da atribuição de valor ao processo, e (2) dificuldades teóricas e empíricas apresentadas pela noção de transcendência (ou revolução) à luz de cinquenta anos de estatismo socialista.

(1) O que descrevi nos parágrafos anteriores pode ser visto como processo, mas não como progresso. Existe alguma razão para selecionarmos dentre as possibilidades reveladas pela História um conjunto em particular a ser aclamado como *potentia* verdadeiramente humana? Pois a História revelou tantas possibilidades para o mal quanto para o bem (no uso comum dos termos), e, neste ponto, estamos tão a par do primeiro quanto do segundo.

Pois bem, aceito isto. Aceito também que, se selecionarmos como *potentia* um dentre vários conjuntos de possibilidades, o “projeto é uma decisão sobre a escolha de valores”. Mas, mesmo aqui, pode-se permitir uma esperança racional (e não escatológica) de que a atribuição de *potentia* não seja apenas uma inserção *post-facto* feita pelo observador, mas, simultaneamente, uma possibilidade demonstrável e empiricamente comprovada dentro do processo histórico real. Isto é, uma proposição não invalida a outra: posso dizer que, por uma questão de fé, escolho identificar-me com esta *potentia* e não com estas outras, e posso dizer como um investigador histórico que a *potentia* escolhida é uma das possibilidades de escolha empiricamente observáveis e, posso então acrescentar, que sou, ao escolher e avaliar a natureza, um produto desta *potentia*.

Como um neófito filosófico, atrapalho-me com meus termos: e atrapalho-me no pórtico de um dos mais difíceis problemas filosóficos – os domínios segregados do “é” e do “deveria”. O máximo que espero é poder sinalizar para alguns filósofos que certos historiadores também estão conscientes do problema. O que o historiador pode oferecer ao discurso é a consideração de que a ideia do possível humano pode ter igualmente um fundamento naturalista além do escatológico. Este argumento também pode ser visto em três etapas:

(a) Na argumentação filosófica sobre valor e processo, não posso oferecer definições originais. Posso apenas (talvez de modos proibidos) recorrer a argumentos de filósofos, e os escolho dentre os seus e os de MacIntyre. Parece que as integridades epistemológicas mutuamente exclusivas de “fato” e “valor”, uma vez axiomáticas no pensamento anglo-saxão, podem, no final das contas, não ser incomunicáveis. E além disso, dentre as ações comuns da tradição marxista, você observou “a convicção de que a atividade cognitiva humana deva ser sempre interpretada como um aspecto da práxis histórica total e que, por esta razão, a investigação epistemológica não pode ser inteiramente separada da

investigação genética”.⁷⁶ As mesmas “ações comuns” supõem uma relação entre a atividade humana de avaliação e a investigação genética: como argumentou em “History and Hope” (1957),

O dever é apenas a voz de uma necessidade social. Neste sentido, o mundo dos valores não é um céu imaginário sobre o mundo real da existência, mas também parte dele, uma parte que existe (...) na consciência social, [e] está enraizada nas condições materiais da vida.⁷⁷

Em 1971, você parece reafirmar – embora muito passivamente – esta relação genética, ao argumentar que “a tradição é o único instrumento que nos permite a apropriação de valores”; ou seja, os valores firmados pelos homens na experiência passada persistem no presente como um arsenal de onde escolhemos – embora eu acrescente que as artes e o presente experiencial também são formadores de valor.⁷⁸ De qualquer forma, estes valores são geneticamente derivativos do “fato” experienciado socialmente.

Esta derivação de valores a partir do fato não nos informa como escolhê-los. O historiador e o sociólogo podem nos dizer algo sobre como *fazemos* a escolha; e, em MacIntyre, detectam-se os contornos de uma ponte epistemológica. Examinando Hume, ele observa que “a transição do ‘é’ para o ‘deveria’ é feita (...) pela ideia de ‘querer’”.

E não é nenhum acidente. (...) Poderíamos fazer uma longa lista de conceitos que podem formar tais noções-ponte entre ‘é’ e ‘deveria’: querer, precisar, desejar, prazer, felicidade, saúde – e são apenas alguns. Penso ser possível afirmar que as noções morais são ininteligíveis, exceto conceitos como estes.⁷⁹

⁷⁶ L.K., “The Fate of Marxism in Eastern Europe”, *Slavic Review*, v. 29, n. 2, jun. 1970, p. 181.

⁷⁷ L.K., *Marxism and Beyond*, p. 164.

⁷⁸ L.K., “On the Meaning of Tradition”, *Evergreen Review*, n. 88, abril 1971, p. 44. Vejo neste artigo uma apresentação excessivamente passiva da formação de valor. Você afirma: “a tradição é o modo pelo qual os valores são preservados e transmitidos”. Não são discutidos os modos como se formam novos valores no curso da experiência mutante da vida, nem a função operadora das artes nas mudanças de valores dos homens.

⁷⁹ *Against the Self-Images of the Age*, p. 123-124.

Mas o “querer” é derivativo de homens em contextos históricos particulares e das possibilidades dadas por esses contextos à sua natureza. E MacIntyre delineou uma história da ética que revela como se modificou o querer moral dos homens e como também mudaram seus próprios critérios de avaliação. Assim, ele propôs que se veja o “liberalismo como uma doutrina política e moral (que) depende de uma imagem do indivíduo como soberano em sua escolha de valores”:

Os fatos não constroem nem podem constrirem tal escolha, mas o indivíduo livre não é determinado por nada a não ser ele mesmo. Para tanto deve haver, discernível na linguagem que falamos, uma classe de sentenças factuais e uma classe de sentenças avaliativas cuja relação seja tal que nenhum conjunto de sentenças factuais possa separada ou conjuntamente implicar uma sentença avaliativa. Ao mesmo tempo, o liberalismo só se encontra claramente em seu elemento, e suas contendas só são inteligíveis, contra um pano de fundo com determinados tipos de cenário histórico e social. Assim, uma doutrina lógica sobre fato e valor pode de fato enraizar-se em alguma doutrina moral e política mais geral que, por sua vez, pressupõe como pano de fundo um certo tipo de sociedade.⁸⁰

MacIntyre identificava (em seus escritos anteriores) esses “determinados tipos de cenário histórico e social” mais especificamente com a sociedade capitalista e com uma disjunção histórica entre a experiência vivida e a lei moral, vista não mais como parte da ordem natural das coisas, nem como os ditames da “natureza humana”, mas como um conjunto de regras morais (alternativas) apresentadas como “*fiats* arbitrários”.⁸¹ E, em outra passagem do “MacIntyre jovem”, ele traça a visão possível de que a consciência socialista emergente na sociedade capitalista, opondo-se aos “desejos individuais anárquicos que uma sociedade competitiva fomenta” e através de “uma redescoberta do desejo mais profundo de compartilhar o que é comum à humanidade”, pode levar-nos a atravessar a ponte do “querer” a partir do fato para o

⁸⁰ MacIntyre, *Marcuse*, p. 20.

⁸¹ *Against the Self-Images of the Age*, p. 123-124.

valor: “as regras morais e aquilo que fundamentalmente queremos não mais contrastam radicalmente”.⁸²

Gostaria que MacIntyre pudesse concluir seu próprio pensamento⁸³, pois ele parece conectar efetivamente investigação histórica e ética de modos significativos. Este passo, se o compreendo bem, poderia transpor a lacuna, mas, ao mesmo tempo, privar-nos de algumas das dignidades liberais da escolha. Um socialista poderia argumentar com razão que, em suas aspirações, ele preencheu uma *potentia* imanente (e passível de ser descoberta empiricamente) na História; mas o faria não como um agente independente extra-histórico e livre de valores que escolhe um valor dentre várias alternativas, mas sendo ele mesmo o produto exato desta *potentia* e condicionado por ela em seus valores.

(b) Serei breve quanto ao segundo passo, pois ele me parece, no estado atual do conhecimento, arriscado e incerto. Pode ser possível, com o desenvolvimento de uma psicologia social muito sutil e fundamentada empiricamente, traduzir certas noções de valor, de comportamento bom ou mau, em noções capazes de diagnosticar a saúde física ou a neurose. Isto, é claro, já foi tentado (como nas obras de Reich, Fromm, Foucault, Marcuse e outros). Considero-a uma abordagem arriscada porque, embora esta análise histórica contenha fragmentos convincentes e promissores (eu mesmo tentei tal análise em uma discussão bastante notória do Metodismo), ainda não encontrei nenhuma obra que me pareça ultrapassar as dificuldades intrínsecas a ela.

As deficiências surgem mais claramente em duas formas: primei-

⁸² MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness, II”, *New Reasoner*, 8, primavera 1959.

⁸³ Poderá parecer, pelo fato de MacIntyre não ter republicado suas “Notes from the Moral Wilderness”, nem seu “Breaking the Chains of Reason” em *Against the Self-Images of Age*, que tenha perdido a confiança nesses argumentos ou na forma como foram expressos. Sua dificuldade é compreensível: os problemas confrontados nesses escritos eram muito grandes, e um pensador tão rigoroso quanto MacIntyre pode ter ficado insatisfeito com as soluções ali propostas. Para um historiador, entretanto, estes ensaios, juntamente com “Hume on ‘is’ and ‘ought’” (*Against the Self-Images*, p. 109-124) permanecem da maior importância, e espera-se que MacIntyre retorne a estes temas.

ro, as insatisfatórias e questionáveis categorias psicológicas (sobretudo freudianas) trazidas para a investigação;⁸⁴ e, segundo, a proficiência insatisfatória da maior parte dos praticantes das disciplinas históricas. Se esta provar ser apenas uma questão de uma disciplina intelectual que ainda está em sua infância, então teremos, é claro, a promessa de um passo importante na presente argumentação. A História revelou as possibilidades do ardor racional ateniense e da efervescência artística do *Quatrocento*; e revelou igualmente as possibilidades de Buchenwald e das purgações soviéticas dos anos 1930. Se uma psicologia social empiricamente fundamentada pudesse nos mostrar que a moralidade ou as normas implicadas no primeiro eram um verdadeiro índice de saúde humana; e que as implicadas no segundo podiam ser diagnosticadas como doença, então a noção de *potentia* humana adquiriria uma justificativa racional independente, ou paralela, às inserções normativas.

A suposição tem plausibilidade e já ocupou muitos acadêmicos. Frequentemente, quando se examina, por exemplo, a história da classe trabalhadora do século XIX, é possível perceber como, ao agirem coletivamente em rebelião consciente (ou resistência) contra o processo capitalista, os homens e mulheres parecem mais realizados como agentes racionais ou morais. Igualmente, pode-se perceber que a privatização da vida, que resulta com frequência em derrotas políticas e sociais, parece trazer para as relações pessoais mais íntimas uma vingança, e que a ausência de um contexto social afirmativo (mesmo de rebelião contra o contexto dado) parece fomentar o comportamento individual que os psiquiatras diagnosticam como neurótico. Desse modo, torna-se plausível fazer uma analogia entre a personalidade individual, neurótica ou realizada, e a personalidade de uma sociedade como um todo. Da mesma forma que a doença psicótica pode impedir a pessoa de ser ela mesma, de concretizar suas possibilidades, a analogia de uma *potentia* social plenamente humana força sua realização.

⁸⁴ Penso ser convincente a este respeito, L.K., "The Psychoanalytic Theory of Culture", *TriQuarterly*, 22, p. 68-102; cf. MacIntyre, A., *Marcuse*, p. 41-54.

Contudo, ainda restam fissuras sérias na lógica a se transpor. Sabemos muito bem que a ideia de saúde ou doença psíquica implica inserções normativas; de modo que este método de análise – por mais importante e frutífero que prove ser – não pode oferecer uma solução para o problema, mas apenas um meio de o apresentar sob outra forma. E ainda assim precisamos ultrapassar a lacuna entre o diagnóstico de doença individual e o de processo ou de lógica histórica. São minhas dúvidas quanto à possibilidade de esta lacuna ser legitimamente transposta que me deixam cético em relação a esta etapa.

(c) O terceiro passo pode ser dado, contudo, sem necessariamente uma intervenção do segundo. O que Marx sugere em alguns pontos como *potentia*, ele delinea em outros como a ideia de passagem do reino da necessidade para o da liberdade. E esta ideia, que no Marx maduro certamente se encontra em contextos sociais sistematizados, é fornecida ao mesmo tempo como conceito e consequência da investigação empírica.

A história do homem é uma estória de vitimidade humana, não porque alguns homens (ou todos) foram irracionais ou imorais, mas porque o processo histórico foi resultado não da soma de intenções individuais, mas de uma colisão entre intenções contraditórias entre si: “O sujeito da História é a espécie humana e, portanto, é um todo cujos elementos se comportam de um modo direcionado para um fim, mas que como um todo não se comporta deste modo”, segundo Kolakowski.⁸⁵ Mas – e isto é crucial – no pensamento de Marx, o evento histórico não é meramente o resultado de uma colisão entre vontades ou grupos de interesse. Ao menos hipoteticamente, esta colisão poderia ser mediada por instituições designadas a conciliar interesses opostos, de modo que o resultado – o processo histórico – pudesse ser visto como racionalidade coletiva, como intenções conciliadas e ajustadas, ou como a “vontade geral”. A colisão se dá sempre no interior de um contexto sistematizado, de um sistema social concebido como totalidade; deve-

⁸⁵ L.K., *TriQuarterly*, 22, p. 109.

mos substituir o conceito de classe pelo de grupos de interesse, e ver a forma tomada pela colisão não como acidental, mas como uma forma caracterizada pela lógica do processo capitalista (ou feudal) já discutida. Segundo MacIntyre⁸⁶, em cada era

o caráter das regras é determinado pelas relações entre os homens envolvidos naquele modo particular de produção, e estas relações não se dão entre indivíduos, mas entre agrupamentos de homens unidos por um papel econômico e social comum e separados dos outros agrupamentos por antagonismos de interesse econômico e social. Assim, “toda a História é a história da luta de classes”. Esta não é tanto uma generalização construída a partir de instâncias quanto uma estrutura sem a qual não seríamos capazes de identificar nossas instâncias; e, no entanto, também uma estrutura que não poderia ser desenvolvida sem um estudo empírico detalhado.

O reconhecimento do papel dual do homem como vítima e agente na formação de sua própria história é crucial para o pensamento de Marx. Mesmo no pequeno aspecto⁸⁷ de expedientes parciais, também damos forma ao processo mais amplo de mudança social. Mas há uma diferença crítica no grau de agência implicado nas duas ações. No detalhe da vida política, parece que ao menos alguns homens são agentes livres: eles parecem escolher dentre políticas alternativas, e os resultados de suas ações chegam mesmo a ter alguma relação com suas intenções. Mas os padrões mais amplos de processo social parecem definir a si mesmos. Embora surjam como consequência de ações individuais, o modo como surgem e as formas que tomam são inconsequentes e imprevistos. As circunstâncias ou eventos parecem impulsionar os homens, e não os homens impulsionar os eventos – e os homens parecem ser vítimas das forças sociais que, em última análise, são o produto da vontade humana.

O controle crescente que os avanços em conhecimento e técnica

⁸⁶ Alasdair MacIntyre, “Breaking the Chains of Reason”, in *Out of Apathy*, ed. E.P.T. (Londres: New Left Books, 1960, p. 218).

⁸⁷ No original, em francês, *petit point*. (N.E.)

deveriam nos dar é negado pelos propósitos e consciência partidários da sociedade de classes. Apenas em uma sociedade sem classes os interesses opostos e sistematizados e suas distorções derivativas darão lugar a um interesse humano comum: é aqui que parecemos alcançar o limiar, no sentido de Marx, do reino da liberdade. E que é também o limiar da realização da *potentia* imanente. Esta “fé” do marxismo foi ensaiada em duas passagens relacionadas de MacIntyre:

Para Marx, a emergência da natureza humana é algo a ser compreendido apenas em termos da história da luta de classes. Cada era revela um desenvolvimento da potencialidade humana específico àquela forma de vida social e limitado especificamente pela estrutura de classes daquela sociedade. O desenvolvimento da possibilidade chega a uma crise no capitalismo. Pois os homens, até aquele momento, viviam da melhor forma, de um modo que lhes permitia perceber sua própria natureza como algo muito mais rico do que o que eles mesmos realizavam. Sob o capitalismo, o crescimento da produção torna possível ao homem reapropriar-se de sua própria natureza, e aos seres humanos reais realizarem a riqueza da possibilidade humana. Mas não é necessário apenas o crescimento da produção. A experiência de igualdade e unidade humana, fomentada na vida da classe trabalhadora industrial, é igualmente um pré-requisito para superar a alienação dos homens (sobre esse processo) e de si mesmos. E apenas do ponto de vista daquela vida e de suas possibilidades, é que podemos ver cada estágio anterior da História como uma forma particular de aproximação em direção a um clímax que agora pode ser abordado diretamente.

E, em outra passagem, MacIntyre concede que Marx herdara de Hegel uma concepção de essência humana:

A vida humana não é, em qualquer momento dado, uma realização desta essência, porque a vida humana é sempre limitada de modos característicos à base de uma determinada forma de sociedade. A liberdade humana, em particular, sempre é limitada desta forma. Mas, em nossa era, chegamos a um ponto em que isto pode mudar, em que a possibilidade humana pode ser realizada de um modo

bastante novo. Mas não podemos ver esta possibilidade de realização como o resultado previsível das leis que governam o desenvolvimento humano, independentemente das vontades e aspirações humanas. Pois o próximo estágio deve ser caracterizado (...) como a era em que as vontades e aspirações humanas tomam o controle e deixam de ser subservientes à necessidade econômica e à inevitabilidade do passado regido por leis. Mas na verdade os marxistas afirmam não que isto poderá acontecer, mas sim que isto irá acontecer? Se o dizem, não estão mais prevenindo. Estão reafirmando a crença de Marx de que a potencialidade humana é de tal ordem que os homens darão este novo passo, e esta afirmação se distingue de uma previsão. Pois, a visão marxista da História, após muitas vicissitudes, pode ser contada finalmente como a estória de um ideal humano foi transposto para a realidade humana.⁸⁸

Discutir sobre *potentia* deste modo um tanto abstrato é provocar, em 1973, um ceticismo instantâneo. Tivemos neste século relances suficientes da possibilidade humana, e nem todos mostram a natureza humana como rica. Estamos mais preocupados com a necessidade de controlar certas propensões da natureza humana do que com a libertação de uma *potentia* questionável.

Mas o fato de que o problema da *potentia* mantém um significado permanente nos será dito instantaneamente por qualquer mulher reflexiva. Pois as mulheres estão, neste momento, muito preocupadas em examinar sua própria natureza culturalmente transmitida. E elas trazem a este exame exemplos históricos do que foram as mulheres para definir o que elas podem se tornar. Pois, se é verdade que, nos contextos históricos amplos e duradouros, a natureza da mulher tem sido condicionada pelas categorias e práticas de culturas dominadas pelos homens – nas quais o papel das mulheres é definido sobretudo em termos de funções sexuais, maternais e familiares, e apenas secundariamente em termos de funções produtivas, sociais e culturais mais gerais –, então parece igualmente importante investigar o que pode-

⁸⁸ "Notes from the Moral Wilderness, II", *New Reasoner*, 8, primavera 1959, p. 94-95; "Notes from the Moral Wilderness, I", *New Reasoner*, 7, inverno 1958/1959, p. 100.

ria ser a *potentia* da natureza da mulher se liberta destas definições culturais. Uma forma de criticar a rigidez das definições tradicionais é exatamente confrontá-las com a crítica das possibilidades alternativas reveladas em culturas alternativas, ou mesmo com exemplos individuais de mulheres que, sob circunstâncias excepcionais, transcenderam as definições da sua própria cultura habitual. Neste momento, é tão evidente esta necessidade crítica, que se tem a tentação de excluir o caso da *potentia* feminina de qualquer qualificação importante nesta argumentação geral. Se não podemos localizar na história um homem plenamente humano em potencial, talvez possamos descobrir uma mulher plenamente humana, potencialmente presente, mas a quem se negou a realização nas culturas dominadas pelos homens?

Todavia, é preciso resistir a esta tentação. E, primeiro, porque qualquer história do “homem” deve ser também, mesmo que de modo imperfeito, uma história da mulher. Uma cultura dominada pelos homens pode mostrar-se uma cultura que, ao atribuir às mulheres certos papéis e funções e privá-las de certas expressões, simultaneamente priva-se ela própria de alguns componentes definidos como femininos e por isso degradados. Mas as mulheres não têm uma história independente daquela cultura ou daquele sistema e daquele processo já discutidos, mesmo se os historiadores não deram atenção suficiente aos seus papéis naquela história. Os valores do individualismo possessivo, característicos de uma certa fase do processo capitalista, manifestam-se nas atitudes dos homens em relação às mulheres, das mulheres quanto aos homens, e de ambos com as crianças, e assim por diante.

Mas, segundo, o que é potencial na história não é uma única essência “plenamente humana” da feminilidade, porém, precisamente, o *potencial de autodeterminação feminina nos contextos históricos mutantes*; de libertação do condicionamento e da limitação impostos por uma definição masculina de seu papel e de sua natureza; ou, talvez, de liberdade para que homens e mulheres determinem entre si seus papéis em uma cultura sexualmente igualitária. O potencial que tem

sua realização negada seria diferente em cada contexto; não se pode supor uma mulher oculta como a soma das possibilidades avistadas; a mulher oculta é a mulher que poderia “ser ela mesma”, ou os homens e mulheres que poderiam, em questões sexuais, ser mutuamente “eles próprios” – e, ademais, sê-lo não como essência abstraída, mas no interior do contexto mais amplo de uma determinada sociedade.

Esta ilustração pode nos levar de volta à *potentia*, e também nos mostrar como os seus argumentos em *Historical Understanding and the Intelligibility of History* podem ser conciliados com a noção de *potentia* historicamente emergente. Você afirma que a atribuição de inteligibilidade à história deve sempre surgir de um ato de fé do atribuidor; esta inteligibilidade – como significado com valor atribuído, construído – não pode ser derivada da evidência empírica: “é em relação à nossa intenção que se organiza nossa herança histórica, que representa tão somente atos preparatórios para esta intenção”. O fato de ser um ato de fé não o invalida; os homens *devem* atribuir significados, mas, ao fazê-lo, devem ter claro que argumentam com base no terreno do “deveria” e não do “é”.

Mas o exemplo da natureza feminina pode nos ajudar a superar a dificuldade de que o que um observador vê como rico, outro pode ver como decadente, e que, em qualquer seleção de uma história de exemplos do possível, o observador estará introduzindo princípios normativos de seleção. Pois o exemplo nos lembra que a *potentia* não é de algum homem plenamente humano único; nem de um produto resultante da soma de filósofos atenienses a escultores renascentistas, subtraindo-se policiais secretos e empreendedores bem-sucedidos, e multiplicando o resultado por amantes românticos. A *potentia* é um conceito condizente com o da passagem do reino da necessidade para o da liberdade. E a *potentia* é exatamente o potencial humano para agir como agente racional e moral, para entrar em uma era “em que as vontades e aspirações humanas tomam o controle e deixam de ser subservientes à necessidade econômica e à inevitabilidade do passado regido por leis”.

No marxismo utópico, o comunismo é a sociedade em que se atiram coisas para fora da sela e elas deixam então de cavalgar a humanidade. O homem se liberta de sua própria maquinaria e a subjugua às necessidades e definições humanas. Ele deixa de viver em uma postura defensiva, tentando evitar o ataque das circunstâncias, sendo seu maior triunfo na engenharia social um sistema de balanço de poderes que age contra as suas próprias más intenções. Ele começa a viver a partir de seus próprios recursos de possibilidade criativa, liberto do determinismo do processo nas sociedades de classes. Em termos empíricos, o historiador e o sociólogo podem demonstrar que determinadas sociedades, com determinados sistemas sociais e níveis tecnológicos, simultaneamente revelam e impõem limites às possibilidades humanas. Isto é *potentia* como fato ou negação. E pode-se partir disto para uma reafirmação (como E.J. Hobsbawm fez recentemente em um convincente estudo)⁸⁹ da ideia tradicional de progresso como uma hierarquia de níveis, de técnicas ampliadas e formações socioeconômicas consoantes, cada uma significando “uma crescente emancipação humana da natureza e uma crescente capacidade do homem de controlá-la”. Isto é para dar ao menos alguma substância empírica à ideia de *potentia* crescente, o crescimento e diferenciação das possibilidades humanas.

No entanto, neste momento de história inacabada, hesitamos em aceitar com muita facilidade esta hierarquia de níveis como progresso. Pois já vimos a capacidade de controlar a natureza como uma capacidade simultânea de devastar a natureza, que traz consigo oportunidades para a emancipação e para a autodestruição humana. De modo que o ponto crítico da *potentia* permanece sendo uma fé: a de que os homens podem passar da necessidade determinada pelo processo à liberdade da intencionalidade racional. Como nos mostra MacIntyre, não há ne-

⁸⁹ E. J. Hobsbawm, “Karl Marx’s contribution to historiography”, *Diogenes*, 64, inverno 1968, reimpresso em *Ideology in Social Science*, ed. Robin Blackburn (Londres, 1972). Edição brasileira: “A contribuição de Karl Marx para a historiografia”, in *Ideologia na Ciência Social: ensaios críticos sobre a teoria social*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 244-261. (N.E.)

nhuma lei histórica previsiva que implique a certeza de que isto se pasará assim. Mas a fé exigida não é ilimitada ou arbitrária. Não é uma fé em uma definição particular de *potentia*, para cuja definição pode haver muitas fés. É simplesmente uma fé na capacidade final dos homens de manifestarem a si mesmos como agentes racionais ou morais: “há apenas o requisito de reconhecermos que é em virtude do que podem ser, e não do que sempre são, que os homens são (...) animais racionais”.⁹⁰ E eles não teriam tido uma história em absoluto, e certamente não uma de avanço científico e de complexa organização social, se não fossem capazes, mesmo imperfeitamente, de ação racional e submissão a valores sociais coesivos.

Se nos atemos à fé de que os homens podem efetuar a transição para o reino da liberdade, é verdade que a projetamos em retrospectiva sobre a história, e tentamos através de nossa própria agência, no presente, dar à história aquele resultado. Mas ao fazer esta projeção reconhecemo-nos em um milhão de progenitores históricos; e tal ato de fé não é grande demais para ser feito por um ser racional. Ele é ele próprio a sua razão normativa.

(2) Mas caso seja conquistado este reino da liberdade, a argumentação não oferece nenhuma garantia de que os homens farão escolhas sábias ou serão bons. E encontramos então a segunda grande dificuldade (ver p. 106), que deve ter estado presente na sua e nas mentes de todos os leitores ao longo das últimas passagens, causando-lhes impaciência, ceticismo ou cinismo. “Mostre-me este reino da liberdade”, você dirá. “Entra-se nele pelo muro de Berlim ou por algum ponto na fronteira tcheca?”

Você já garantiu aos leitores da *Encounter* negar a crença “na eliminação *final* de *toda* alienação e em um estado de sociedade *totalmente* pacífico, sem conflitos ou contradições” (ver p. 74-75). Mas, se eliminarmos os termos caricaturais desta sentença, poderemos lê-la de outra forma, como, por exemplo: “o desenvolvimento em direção

⁹⁰ MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, p. 210.

à eliminação das formas de alienação socialmente determinadas e a um estado de sociedade onde conflitos e contradições de interesse são conciliados pelo processo democrático racional". Se violo suas palavras, é para enfatizar que o que está em questão é uma lógica de processo *na direção de*, ao invés de um preenchimento instantâneo de algum objetivo. E ainda é relevante indagar se o socialismo-como-sistema pode ser concebido de alguma forma que torne mais provável que esta lógica opere dentro dele do que dentro do capitalismo-como-sistema.

Você bloqueia o caminho desta indagação ao supor que, à luz de cinquenta anos de experiência, a questão já tenha sido resolvida: "o comunismo real aparece somente na forma totalitária, ou seja, como tendência a *substituir* todas as cristalizações da sociedade civil por órgãos coercivos do Estado" (ver p. 85). Isto lhe permite seguir duas linhas de investigação: (a) você supõe que os conceitos marxistas possam, eles mesmos, engendrar esta consequência, este "crescimento cancerígeno da quase-onipotente burocracia" (ver p. 86); a "intenção primordial" do sonho de Marx "não era inocente": não poderia jamais "se tornar realidade exceto na forma cruel do despotismo" (p. 86-87); (b) simultaneamente, você supõe que existam tendências humanas ou forças mais profundas ou intrínsecas que tenham passado despercebidas para Marx e que tendem ao mesmo resultado.

Acompanho-o até este ponto. Hoje, é um tolo quem não sabe que as questões críticas da teoria socialista prática são, primeiro, as do estado socialista, suas instituições, e da relação do estado com as pessoas; e, segundo, a questão do socialismo-como-sistema, do processo socialista. Na medida em que as expressões de fé crípticas de Marx, quanto às dramáticas consequências da revolução desarmaram a teoria socialista, levaram a uma simplificação grosseira do processo, a uma séria subestimação das dificuldades do estabelecimento de instituições socialistas, a um ceticismo quanto aos valores democráticos (surgido de uma crítica necessária à retórica democrática dos políti-

cos burgueses), a um otimismo indevido quanto à transformação revolucionária da natureza humana, e a uma inibição do utopismo – na medida em que isto é verdade, e que a evolução contingente de um elemento dominante na tradição marxista acentuou cada uma destas omissões ou inibições –, então concederei que o sonho não era inocente. Mas é uma pequena concessão. Ela não admite que a fé de Marx tenha engendrado estas consequências: apenas que falhou em antecipá-las e advertir sobre elas.

O problema (ou um dos problemas) com os seus métodos de investigação é que eles se afastam dos problemas críticos do estado e do sistema socialistas. Nem mesmo se aprofundam na investigação do caráter das sociedades existentes na Rússia e na Europa oriental (embora *pressuponham* que este fato seja entendido e que sejam feitas generalizações a partir desta base). Eles simplesmente capitulam ante a experiência não examinada e fazem asserções conectadas frouxamente em um nível de fácil assimilação para quem está habituado à forragem habitual da *Encounter*.

Acompanhemos mais de perto uma dessas passagens argumentativas em *The Myth of Human Self-Identity*. Você afirma que não encontra razões para acreditar que “uma vez abolidas as classes sociais, a luta entre interesses privados cessará”:

A luta de classes na sociedade capitalista é uma forma histórica de luta pela distribuição da produção excedente. Por que deveríamos presumir que esta mesma luta pela produção excedente não acontecerá em uma economia baseada na propriedade pública (...)?

Tal postura suporia “uma restauração súbita da natureza angelical da raça humana”. Mas agora que chegamos à natureza humana, estamos em um território antigo e pré-liberal muito familiar: de fato, no território da *antipotentia* humana, da maldade inata do homem constricta pela lei, pela cultura e por artifícios institucionais. (Suspeito, por algumas referências recentes ao “estoque de instintos da espécie

humana” e à “totalidade dos reflexos herdados biologicamente”, que você tenha lido recentemente e com plena atenção Lorenz, Desmond Morris, etc.).⁹¹ Marx admitira em seu pensamento “duas falsas premissas bastante gerais”:

...que todo o mal humano é enraizado em circunstâncias sociais (distintas das biológicas) e que todos os conflitos humanos importantes são, em última análise, (...) redutíveis a antagonismos de classe. Portanto, ele ignorou por completo a possibilidade de que algumas fontes de conflito e agressão pudessem ser inerentes às características permanentes da espécie e dificilmente passíveis de [erradicação] por mudanças institucionais. Neste sentido, ele realmente permaneceu um rousseauísta.⁹²

Nestas passagens, pareço encontrar um refinado e controlado método de análise filosófica em estado de desintegração. Na verdade, você não está examinando a lógica dos conceitos do próprio Marx, mas contrapõe a eles um conjunto de contra-asserções não examinadas que você está despreparado para submeter a uma análise conceitual em termos dos conceitos que critica. Como todos os maus argumentos, a melhor forma de retornar às premissas falhas é partir das conclusões falhas. Podemos observar, na penúltima sentença, a passagem de uma asserção a outra de ordem bastante diferente, sendo que a primeira não implica de modo algum a segunda. Dificilmente podemos discordar da suposição de que “algumas fontes de conflito e agressão podem ser inerentes às características permanentes da espécie”. Aliás, pode-se mesmo visualizar uma pluralidade de Justice Shallows acadêmicos acenando em assentimento, em uma variedade de salas de professores:

As boas frases são seguramente, e sempre o foram, muito recomendáveis:

É certo, é certo; não há dúvida, não há dúvida. A morte,

⁹¹ L.K., “On the Meaning of Tradition”, *Evergreen Review*, abril 1971, p. 43.

⁹² L.K., *The Myth of Human Self-Identity*, *passim*.

como diz o salmista, é o que há de mais positivo; todos nós temos de morrer. Qual é o preço de uma junta de bois na feira de Stamford?⁹³

Parecerá a um mero historiador que *quaisquer* características expressas pelos homens em *qualquer* ponto de sua História devam forçosamente pertencer às possibilidades da natureza humana e ser, portanto, inerentes à espécie. Reproduza as mesmas condições e a mesma cultura, e elas talvez reapareçam. É pouco provável que Marx tenha suposto a premissa de que a maldade humana se enraíza no social de forma distinta das circunstâncias biológicas, já que Marx não pensava no mal como um rabanete, nem nas circunstâncias biológicas como um solo. Assim, todo o peso de sua asserção deve cair na segunda das duas falsas premissas: a de que “todos os conflitos humanos importantes são, em última análise, (...) reduzíveis a antagonismos de classe”. Mais uma vez, parece que você ainda está pensando no mal e nos conflitos como rabanetes, “difícilmente passíveis de ser erradicados por mudanças institucionais”. Mas estamos pensando sobre um contexto humano *expressivo* total, de cultura (incluindo socialização e educação) e de instituições, não sobre propensões (o bem ou o mal) arranjadas e controladas por instituições. E a equação conflitos humanos=antagonismos de classe também não é algo que deixe um marxista contente. Como você observou em outro local, o marxismo tem uma “antiga orientação antimecanicista”.⁹⁴ O que Marx propôs (e estou pensando nas *Teses sobre Feuerbach*) é que todos os conflitos humanos são observáveis apenas em contextos sociais específicos. E o bípede desnudo, o homem biológico nu, não é um contexto que se possa jamais observar, porque a própria ideia de homem (em oposição a seu antecessor antropeide) é coincidente com a cultura; o homem só existe na medida em que é ca-

⁹³ Da peça *Henrique IV*, de Shakespeare. Trad. Carlos A. Nunes. Robert Shallow é um personagem fictício que aparece nas peças de Shakespeare *Henrique IV*, parte 2, e *As (Felizes) Esposas de Windsor*. Shallow é um rico proprietário de terras e juiz de paz em Gloucestershire. Como personagem dramático, estabelece importante contrapon-tamento ao de (Sir John) Falstaff. Na época de *As Esposas de Windsor* ele já teria mais de 80 anos. (N.T.)

⁹⁴ L.K., “The Fate of Marxism in Eastern Europe”, *Slavic Review*, junho 1970, p. 181.

paz de organizar partes de sua experiência e transmiti-la de modos especificamente humanos. Assim, propor a investigação do homem separado de sua cultura (ou sua história vivida) é propor uma abstração irreal, a investigação de um não homem. E, ao menos na história recente, os conflitos humanos têm se expressado em contextos sociais e culturais sistematizados, tanto que o próprio conflito se expressa em termos daquele contexto: do mesmo modo que, por exemplo, não conseguimos entender certos tipos de agressão independentemente dos conceitos contextuais de posse de propriedade ou de nacionalismo.

Que a história de todas as sociedades que existiram até hoje é a história da luta de classes – asserção feita por Marx em uma obra mais de propaganda do que filosófica – é verdade somente neste sentido. É uma afirmação sobre um modo de interpretar a história das *sociedades*, não do homem ou dos homens individuais. Assim, se desejamos propor (para fins de análise) uma categoria de pulsão instintiva (como agressão, sociabilidade, etc.) e uma categoria de fenômenos realizados (como guerra, ajuda mútua, etc.), ainda assim veremos que a segunda não pode ser *reduzida* à primeira. Pois isto é exatamente tão verdadeiro e tão falso quanto afirmar que ambos, o estupro e o amor romântico, podem ser reduzidos a sexo. Só podemos afirmar que a pulsão (a) é realizada em (b) certas formas e instituições culturais expressivas. Conflitos humanos não são o mesmo que antagonismos de classe. Na sociedade de classes, os conflitos humanos se expressam, se definem e se resolvem de acordo com a lógica do processo de classe.

Desse modo, uma sociedade sem classes certamente não erradicaria estes impulsos. Naturalmente, a descoberta desconfortável de que isto é assim constitui uma das leituras da história prática do socialismo dos últimos cinquenta anos. Desarmados por uma noção excessivamente utópica de revolução, os socialistas ficavam estarecidos cada vez que um antigo Adão da História subia nos palcos do estado socialista. Se este é de fato o reino da liberdade, parece ser o reino onde os homens são livres para praticar o mal.

Embora salutar, esta leitura bastante parcial de cinquenta anos de história é uma distração que se evade do ponto crítico de análise. E você já nos distraiu desta forma em estágios anteriores de sua argumentação. Não sei muito sobre a natureza dos anjos, embora imagine que se pareçam muito a como foram descritos por Blake em “O Casamento do Céu e do Inferno”.⁹⁵ Mas Marx desfrutava com menos frequência da companhia dos anjos do que Blake; e ele parece propor não uma natureza angelical, mas homens que, no contexto de certas instituições e culturas, podem conceitualizar em termos de “nosso” ao invés de “meu” ou “deles”. Em 1947, fui uma testemunha participativa do eufórico período após uma transição revolucionária, exatamente uma transformação de atitudes deste tipo. Os jovens camponeses iugoslavos, os estudantes e trabalhadores que construíam com moral alta sua própria ferrovia possuíam, sem dúvida, este novo conceito afirmativo de *nasha* (“nosso”), embora este *nasha* – o que pode ter sido favorável para a Iugoslávia – era em parte o *nasha* da consciência socialista e, em parte, o *nasha* da nação.⁹⁶ O fato de que aquele momento de euforia se mostrou evanescente – e que tanto a União Soviética quanto o Ocidente fizeram o possível para reverter o impulso – não destrói a validade da experiência.

Para você, a luta de classes na sociedade capitalista é “uma forma histórica de luta pela distribuição da produção excedente”. E você questiona por que não poderia acontecer “a mesma luta pela produção excedente” em uma economia baseada na propriedade pública. Uma resposta breve é que, se mudasse a forma histórica da luta, então não seria a mesma luta. E não podemos conhecer a luta fora de contexto e de modo amorfo. Mas você agora faz com os impulsos sociais manifestos e ocultos a mesma coisa que fez com o mal inato e sua expressão social real. Você propõe um conflito subjacente que toma diferentes formas. Brinquemos um pouco com esta sentença: (1) Deixaremos de lado a produção excedente, embora a maioria dos historiadores econômicos

⁹⁵ Cf. também o poema “The Angel”, in William Blake, *Songs of Experience*, New York: Dover, 1984, p. 34. (N.E.)

⁹⁶ Cf. E.P. Thompson (ed.), *The Railway*, Londres, 1948, *passim*.

preferisse começar pelo conceito de escassez ao invés do de excesso; (2) Poderíamos testar várias sentenças análogas na forma, como a seguinte: “a controvérsia nos tribunais de justiça em relação aos direitos de propriedade é ...” ou “as negociações entre o governo e o T.U.C. são...”⁹⁷ uma forma histórica de luta pela distribuição da produção excedente. Ou poderíamos tentar formas como: “o futebol é uma forma histórica de expressão da agressão humana”, ou “os bordéis e o casamento monógamo são formas históricas para a satisfação dos impulsos sexuais masculinos”. As primeiras analogias revelam a pura falta de especificidade de sua definição, as segundas revelam seu reducionismo abjeto.

O capitalismo é uma forma histórica de poder de classe e também uma organização particular das relações produtivas com conceitos adjacentes como o de propriedade, etc. A sentença proposta por você é generosa demais em um certo sentido, pois o capitalismo distribuiu iniquamente várias outras coisas além da produção excedente, incluindo oportunidades culturais e o próprio poder. E não é generosa o suficiente em outro sentido, já que o capitalismo envolve também um modo mais dinâmico de produção do que qualquer outro já conhecido. A luta de classes na sociedade capitalista se dá, por excelência, entre os que detêm e os que não detêm os meios de produção. É sem sentido propor um modelo (*quantum*) de luta de classes sem dizer que classes estão lutando. De modo que, por trás de sua proposição aparentemente concreta, pode-se detectar a premissa oculta de que a ganância pela maior parte possível da produção simplesmente subjaz a todas as formas históricas. De modo que as duas premissas que Marx “ignorou inteiramente” são no caráter apenas uma; é da natureza do homem ser ganancioso e agressivo (embora talvez moderado por uma consciência religiosa – a única outra parte insubstituível da cultura humana sobre a qual você aceitou falar) e ele continuará sendo assim em qualquer sociedade possível.

É surpreendente que Marx tenha ignorado um argumento tão

⁹⁷ Abreviatura de Trades Union Congress, Central Sindical do Reino Unido; criada em 1868, sede principal em Londres. Cf.: www.tuc.org.uk e www.facebook.com/tradesunioncongress. (N.E.)

antigo como esse. Com efeito, embora nesta carta eu me posicione deliberadamente contra exercícios de citação e contra citação, posso mostrar, sem dificuldades, que Marx não ignorou o argumento em absoluto. Mas agora podemos compreender sua preferência pelo conceito de “produção excedente” ao invés do de “escassez” para ilustrar sua ideia. Pois, como Marx argumentou que o comunismo só seria possível em uma sociedade que houvesse atingido um certo nível de afluência, você teria – se começasse pelo segundo conceito – necessariamente de questionar: “Por que devemos presumir que a mesma luta pela distribuição dos produtos com estoque escasso não acontecerá em uma economia afluyente e baseada na propriedade pública?”. O que teria imediatamente trazido ante seus olhos a falácia de seu argumento. Pois embora a luta pudesse continuar, ela provavelmente diminuiria em intensidade, mudaria de forma e deixaria de ter prioridade frente a outras motivações – a não ser, é claro, que se propusesse uma cobiça *insaciável* como uma das maiores motivações humanas: uma natureza humana não angelical, mas verdadeiramente diabólica.

O capitalismo é um sistema que não apenas sanciona a ganância do empreendedor e de quem vive de renda: ele não pode funcionar sem ela. Sua ideologia e seus modos ortodoxos de socialização fomentam ativamente a competição e os valores individualistas. Em seu último e mais afluyente estágio, ele deve inclusive estimular novos desejos e avidez consumista. O que está em pauta é se você pode demonstrar que o socialismo como sistema fará o mesmo, ou que as instituições socialistas serão impotentes para inibir a ganância e a agressividade inatas do homem ou desviá-las de formas similares de expressão.

Porém, você não nos ajuda a ver o socialismo como sistema ou processo, nem a explicar a base racional das formas particulares de estatismo sob as quais padeceu. Você diz apenas: “Lá vivi, sofri, eu sei!”. E implica que, a partir da experiência dos últimos cinquenta anos na Rússia e na Europa Oriental, pode-se legitimamente tirar conclusões sobre o comunismo real.

É difícil argumentar contra isto, e o faço com humildade. Tocarei apenas de leve em duas considerações substanciais. A primeira, de certa forma ofensiva para as pessoas que vivem e sofrem, é simplesmente que, para um historiador, cinquenta anos é um período muito curto para julgar um novo sistema social, se tal sistema está surgindo. A comparação, é claro, é com os eventos prolongados e contraditórios que sinalizaram a chegada do capitalismo-como-sistema no cenário. A segunda consideração é tão familiar que não preciso ensaiá-la; e nem sou competente para fazê-lo com autoridade. Ela reside na quantidade de contingências limitadoras e constritoras nas quais as primeiras revoluções socialistas foram realizadas. Qualquer relato total desta história nos deixa com uma dificuldade tremenda para extrair uma lógica de processo socialista, ou uma lógica inata do marxismo como ideologia de circunstâncias tão poderosas e imediatas, de contingências, acidentes, eventos, e da lógica das polaridades em um mundo dividido.

Prefiro oferecer, tentativamente e com nenhuma autoridade além da ordem com que uma ideia segue a outra, uma terceira linha de questionamento. Primeiro, que definições e evidências temos do socialismo como sistema e como processo? Você aqui nos oferece pouco, embora se reporte, em um ponto de *The Myth of Human Self-Identity*, à proposição: "já que a propriedade pública deve inevitavelmente originar camadas sociais dotadas de privilégios no controle dos meios de produção, da força de trabalho e dos instrumentos de coerção", deve-se supor que "serão empregados todos os artifícios para assegurar a estas camadas a estabilidade de sua posição e o crescimento de seus privilégios".

Isto parece constituir a teoria da apropriação do estado socialista por uma nova casta burocrática que, através de autorecrutamento, privilégio educacional e outros dispositivos, se estabelecerá para o futuro como uma nova classe dominante. Haverá um antagonismo de interesses entre esta classe e a força de trabalho mais geral, mas, na medida em que a primeira possa fornecer um padrão crescente de consumo

material (e de certos bens culturais), tal antagonismo não deve – ou não deverá no futuro próximo – ocasionar qualquer explosão social. Ademais, a classe dominante controlará meios amplos e centralizados de influência, informação e repressão e, portanto, de autopetpetuação.

Nesta altura, já estamos familiarizados com esta teoria, que se distingue em alguns pontos de teorias alternativas, como a do capitalismo de estado. A Iugoslávia, tendo produzido uma geração de partidários da liberdade política, produz agora partidários da liberdade intelectual; e alguns deles foram além no exame das implicações desta teoria. Stoyanovic ofereceu a exposição mais lúcida sobre o estatismo oligárquico. Seus argumentos contra as teorias que tentam desculpar o stalinismo em termos de contingências me parecem convincentes:

A fórmula pouco explicitada sobre a crise do socialismo perdeu seu poder de persuasão há muito tempo, pois estamos falando de um sistema que normal e regularmente gera tais crises. E não podemos mais falar de socialismo com deformações severas, já que as deformações são tão numerosas e de uma natureza tal que introduziram uma nova qualidade – o estatismo. Uma terceira muleta teórica comumente empregada tem a ver com os abusos no socialismo. Mas, para além de um certo limite, muda o caráter da entidade maltratada. Assim, já é tempo de resolvermos não mais falar de abusos, mas do uso *sistemático* de meios sociais para a conquista de objetivos não socialistas.⁹⁸

A experiência histórica, sustenta Stoyanovic, mostrou “duas possibilidades e tendências inerentes ao capitalismo, i.e., estatista e socialista”. E ele propõe várias categorias subsidiárias de estatismo: primitivo-politocrática, tecnocrática, oligárquica, etc..

Mas não consegue me convencer de que tenha mostrado o estatismo como sistema ou processo. E isto, pode ser pedir demais a qualquer pensador. Afinal de contas, revelar o capitalismo dessa forma foi algo que tomou os melhores anos da vida de Marx, e ele tinha várias

⁹⁸ Cf. Svetozar Stoyanovic, *Between Ideals and Reality* (Oxford, 1973, p. 60).

centenas de anos de manifestações em que se apoiar para tirar evidências. Mas ainda devemos perguntar que lógica ou dinâmica pode haver no estatismo. Em qual direção ele parece estar evoluindo? Que funções a classe dominante estatista executa, e seu poder é condicionado à execução destas funções? Esta própria classe está envolvida intrinsecamente na posse ou apropriação dos meios de produção; ela mantém, através de seus representantes entre os gerentes econômicos, uma relação singular com os outros grupos sociais; ou é um *parasitismo* poderoso e altamente estruturado, derivativo de relações produtivas alternativas?

Somente os acontecimentos mostrarão qual a verdade: e é possível que ambas as resoluções se mantenham dentro de uma mesma conjuntura. Há uma observação empírica que poderia levar-nos a supor que a alternativa do parasitismo estatista sobre as relações de produção socialistas meio-realizadas pode ser um meio útil de análise, e que é a seguinte. Sempre que o governo aparece em formas claramente predatórias, e que as instituições de estado são empregadas para assegurar uma vantagem privada ou setorial, o processo político só pode ser explicado em termos da rivalidade entre diferentes grupos de interesse no interior da própria classe dominante. Eles podem aparecer como nobres rivais, como conexões aristocráticas rivais, ou mesmo (mas isto nos leva de vez a um nível mais profundo de análise socioeconômica) como interesses rivais entre os da terra e os das grandes companhias comerciais. Sabemos que os observadores do processo político na União Soviética o descrevem exatamente desta forma, como um processo movido pelas rivalidades do Partido (e das regiões do Partido), do exército, dos gerentes das indústrias, da polícia secreta, e daí por diante.

Mas a soma dessas rivalidades não resulta em um único processo ou base racional coerente. Se tentarmos rastrear a função mais profunda de cada interesse, tanto a teoria do estatismo como a do parasitismo se mostrarão como possibilidades. Serão reveladas funções que não são, em seu caráter, antissocialistas: como a organização e expansão dos meios de produção, a administração da educação e das facilidades

culturais, a garantia de defesa para o estado socialista contra inimigos externos: mesmo se as formas e a ideologia em que se executam estas funções são as do estatismo oligárquico.

Isto é verdade notadamente nas formas e na ideologia do Partido Comunista dominante. Nas palavras de Stoyanovic:

*Permanentemente baseado nos princípios do centralismo estrito, na hierarquia e na absoluta monopolização da vida social, o partido naturalmente aspirava a moldar todo o sistema social à sua própria imagem.*⁹⁹

Isto me remete às palavras do nosso camarada Alfred Dressler, que visitou a União Soviética pouco antes de morrer, e comentou: “Sempre dissemos que a nova sociedade carregaria as marcas de nascença da antiga; mas nunca supusemos que estas marcas seriam exatamente o P.C.U.S.(B).”¹⁰⁰ E, em seguida, ele enfatizou sua confiança no potencial socialista da Rússia contemporânea: apenas as formas restritivas, dominadoras, e a ideologia repressiva do Partido Comunista impediam o povo russo de realizar um potencial socialista democrático alternativo.

A fé de Dressler não prova que será assim. Ou, se isto acontecer, as formas atuais de estatismo poderão perdurar e fortalecer-se por várias gerações, antes de ceder. Mas, se são formas parasíticas, há na consequente lógica de processo dois motivos para um prudente otimismo. Primeiro, um parasitismo político ou estatista só poderá sobreviver enquanto não se opuser de forma ativa ou inibir seriamente o processo social mais amplo que ele parasita. Se o fizer, a sociedade mergulhará em uma crise ou o parasitismo se encontrará frente a um desafio tão sério que terá de recuar de vez ou então domar a si mesmo, executando suas funções sociais positivas com uma maior eficácia.

Como esta é uma metáfora excessivamente orgânica, tomarei

⁹⁹ Ibid., p. 50.

¹⁰⁰ O (B) ao lado da sigla do Partido Comunista da União Soviética é uma brincadeira com a sigla do Partido Comunista Britânico (da Grã-Bretanha); em inglês Communist Party of Great Britain (CPGB), que existiu entre 1920 e 1991. (N.E.)

um exemplo da história da Inglaterra no século XVIII. Muitas das características da vida política no século XVIII – ou ao menos no tempo de Walpole – só podem ser analisadas em nível de parasitismo. Os familiares dos grandes Whigs eram desavergonhadamente predatórios em sua apropriação do estado; os ministros sugavam a renda pública e indicavam membros de sua família para as sinecuras; através de um sistema impiedoso de influência e interesses, garantia-se a subordinação e refreava-se a oposição; as instituições democráticas eram restringidas ou corrompidas pelo dinheiro. Mas este parasitismo executava funções discretas (notadamente ao abrir caminhos para o imperialismo comercial), e não interferia na autoreprodução dos grupos sociais – a nobreza capitalista dona de terras e os aventureiros comerciais e financeiros – em cujos interesses mandava (ou a quem representava) e cujo acordo político havia estabelecido em 1688 a base de seu poder. Quando de fato ameaçou os interesses desses grupos (a Bolha dos Mares do Sul, a perda das colônias americanas), viu-se frente a um grande desafio, e as últimas décadas do século mostram uma certa adaptação e retomada de funções. A ascensão deste parasitismo, ocorrida nas décadas em torno da metade do século, de fato trouxe um renascimento da força econômica e da influência geral de uma aristocracia que ele havia, em parte, criado. Mas não chegou a formar uma nova classe dominante ou uma nova direção para o processo social mais amplo. E esta formação parasítica foi, por fim, pacífica e parcialmente removida em 1832.¹⁰¹

Este exemplo tem pouca relação com a União Soviética contemporânea. Os Whigs eram muito mais predatórios do que costumam ser (pelo que sei) os burocratas soviéticos. Mas eles não tinham sob seu comando um partido todo-penetrante, e estavam sujeitos a uma certa crítica democrática e um controle legal. Por isso não proponho uma

¹⁰¹ Discuti este assunto mais detalhadamente em “Peculiarities of the English”, *Socialist Register*, v. 2, 1965, p. 311-362. Republicado em *The Poverty of Theory and other essays*. London: Merlin, 1978, p. 35-91, e edição brasileira em Negro, Antonio Luigi e Silva, Sergio (org.), *E. P. Thompson: As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*, Campinas: Ed. Unicamp, 2001, p. 75-179. (N.E.)

analogia direta. A analogia pode servir para explicar como um parasitismo – mesmo um, estruturado, com componentes sociais substanciais reais – pode se distinguir de uma nova classe. O parasitismo que explora e representa os grupos sociais em cujo nome governa deve encontrar uma base racional não em sua própria autopropagação, mas na execução de certas funções para estes grupos. As funções que o parasitismo soviético tem de executar, e ser visto executando, incluem: organizar a produção; defender o estado contra inimigos externos – função que não é, nem tem sido nos últimos cinquenta anos, imaginária (mesmo que o stalinismo tenha tido um jeito incomum para imaginar os inimigos errados) e que dá ao parasitismo uma grande base racional prática e ideológica; e defender a integridade do socialismo contra os inimigos internos, função totalmente mistificadora e adequada à proteção do próprio parasitismo.

Esta última função pode dar a impressão de que, mesmo se a burocracia é um parasitismo *sobre* um potencial socialista, há poucas chances de desgrudar o parasita. Mas há no processo um segundo motivo para um otimismo cauteloso. Ele reside na noção de uma ideologia autodefensiva, que mascara a realidade de poder e exploração que Wright Mills definira como retórica e você como hipocrisia.¹⁰² Os dirigentes devem não apenas executar certas funções, mas *têm de ser vistos em ação*; e se não executam as funções, devem *parecer* fazê-lo. A retórica de uma sociedade – libertária, moralista, socialista – pode, por longos períodos, estar tão distante da realidade que pode parecer ser apenas um mito inerte, mera hipocrisia. De fato, para o observador que consegue penetrar na realidade, esta cortina de fumaça é simplesmente nauseante. Mas então, em algum ponto de crise, a retórica é ativada e alguns membros da sociedade a colocam em prática como uma de suas

¹⁰² Ver, p. ex. C. Wright Mills, *Power, Politics and People*, ed. I. L. Horowitz (Oxford, 1963, p. 190): “Os líderes bem como os liderados, e mesmo os criadores de mitos, são influenciados por retóricas de justificativa predominantes”; L.K. *Marxism and Beyond*, p. 172: “Em termos gerais, o crescimento da hipocrisia é prova de progresso moral, pois indica que o que costumava ser feito abertamente e sem medo da censura não pode mais ser feito sem que se corra tal risco”.

convicções internalizadas e profundas. E não é surpreendente, pois as crianças foram socializadas e os adultos doutrinados e mistificados precisamente dentro deste conjunto de valores assumidos. Daí o aparecimento, no interior da própria C.I.A., de um James McCord, que decide não seguir o plano de jogo e, como um liberal *real* que se opõe ao estado, segue seu próprio curso. E daí as experiências repetidas de críticos corajosos aos partidos comunistas dominantes surgindo no interior dos próprios partidos comunistas.

Não sei como está hoje a situação da retórica da União Soviética, nem até que ponto a submersão em uma retórica vazia e repressiva gerou cinismo e oportunismo puros. Porém (como dizem alguns observadores), pode ser que, por baixo do parasitismo, milhões de cidadãos soviéticos ainda pensem em suas terras e fábricas como *nossas* ao invés de *minhas* ou *deles*; que ainda mantenham o orgulho quanto às intenções da Revolução de Outubro; que sejam socializados dentro de alguns valores socialistas; que encontrem algo além de mito nos textos marxistas; e, portanto, que já critiquem e continuem a criticar cada vez mais as práticas da sua própria sociedade nos termos de sua própria retórica. Ao menos concedamos a possibilidade.

Mas há uma consideração posterior mais ampla. É possível, por mais terrivelmente deslocada que pareça a metáfora, que os países socialistas já tenham se arrastado para além da fronteira do reino da liberdade de Marx. Ou seja, enquanto na História anterior, o ser social parecia, em última análise, determinar a consciência social porque a lógica de processo seria superveniente às intenções humanas, em sociedades socialistas não pode haver uma lógica tão determinante de processo e a consciência social pode determinar o ser social. E, outra vez, a verdadeiramente última análise, análise que pode funcionar por vários séculos.

Este pensamento é um pouco metafísico demais para um historiador da tradição marxista. Suas consequências, se confirmada sua validade empírica, seriam perturbadoras. Os métodos costumeiros de

análise histórica deixariam de ter a mesma validade na investigação da evolução socialista. Por um lado, o pensamento abre a perspectiva de um longo adiamento da tirania. Enquanto qualquer grupo governante, colocado no poder talvez fortuitamente no momento da revolução, puder reproduzir a si mesmo e controlar ou *fabricar* a consciência social, não haverá uma lógica de processo inerente ao sistema que, como ser social, trabalhe de modo suficientemente eficaz para que cause a deposição desse sistema. Haverá no interior do ser social, é claro, vários conflitos de interesses aos quais os governantes (para que possam controlar a consciência) deverão se ajustar; e a experiência social efetiva da maioria dos cidadãos fará surgir incessantemente uma consciência social crítica que se mostrará sempre difícil de ser controlada pelos governantes, mesmo com o auxílio do terror e da censura. A manipulação da consciência social será difícil; mas não vejo razão teórica por que, ao longo de um período histórico considerável, ela não possa ser realizada.

É claro que se o grupo governante falhasse completamente em sua função de organizar e expandir a produção, então a antiga lógica de processo, a do ser social, poderia se afirmar. Mas não há necessariamente uma razão por que o grupo governante deva falhar, ou por que padrões materiais ascendentes e uma provisão cultural controlada devam libertar a racionalidade. Como argumentou um outro teórico iugoslavo:

Uma melhora considerável nas condições de vida dos indivíduos não implica automaticamente a criação de uma comunidade humana genuína na qual exista solidariedade e sem a qual não seja possível a emancipação radical do homem. Pois é possível superar a pobreza e ainda manter a exploração, substituir o trabalho compulsório por diversões sem sentido e (...) degradantes, permitir a participação em assuntos insignificantes em um sistema essencialmente burocrático, deixar os cidadãos serem (...) inundados por meias-verdades (...) selecionadas e interpretadas, usar a educação prolongada para uma programação prolongada do cérebro humano, abrir todas as portas à antiga cultura e ao mesmo tempo colocar limites severos na criação da nova, reduzir a moral à lei,

proteger certos direitos sem ser capaz de criar um sentido humano universal de dever e solidariedade mútua.¹⁰³

Este é o lado negro da dialética. Mas há outro. Pois ela sugere que, à parte qualquer desafio derivado do ser social, o grupo governante tem *mais* a temer do desafio da consciência social racional. É exatamente a racionalidade e um processo moral aberto, avaliativo, que deveria constituir a lógica do processo socialista, expresso por formas democráticas de autogerenciamento e instituições democráticas. A dispersão da crítica racional não é um dentre vários perigos, mas o maior deles para o parasitismo burocrático. Este parasitismo não pode sobreviver sem sua ideologia defensiva mistificadora; nem poderia sobreviver à ativação efetiva da retórica socialista inerte. E a ativação desta retórica poderia ser um processo mais rápido do que imaginamos. É por isso que, na União Soviética, cada luta por liberdades intelectuais e culturais é feita com tanta persistência.

Podemos ilustrar este ponto comparando o impacto causado pelo discurso secreto de Khrushchev no 20º Congresso com o caso Watergate. Não quero de modo algum subestimar a importância de Watergate, tanto nos perigos do governo autoritário centralizado que ele por pouco evitou – ou adiou – como nos amplos realinhamentos políticos aos quais ele pode levar. Tanto Watergate como o discurso secreto de Khrushchev foram dramaticamente desmistificadores; e ambos reativaram uma retórica que poderia ser vista como hipocrisia vazia. No caso dos Estados Unidos, a retórica do constitucionalismo e da liberdade pessoal mostrou-se mais forte, mais internalizada, do que se chegara a supor. Mas por mais extensas as consequências políticas, não há neste momento nenhuma perspectiva de que esta reativação desafiará o capitalismo-como-sistema.

O discurso de Khrushchev também não desafiou o socialismo-como-sistema. Mas ao desmistificar a ideologia ortodoxa, ao desafiar a le-

¹⁰³ Mihailo Markovic, "Human Nature and Present-day Possibilities of Social Development", *Tolerance and Revolution*, ed. Kurtz and Stojanovic (Belgrado, 1970, p. 94).

gitimidade do partido, ao reativar a retórica socialista, de fato desafiou seriamente o parasitismo dominante. A dispersão da racionalidade se deu com grande velocidade. Em um período de aproximadamente seis meses, a Polônia e a Hungria foram trazidas a um ponto de insurreição; e estes dois casos não me convencem, como igualmente não me convence o caso subsequente da Tchecoslováquia, de que o processo estava levando necessariamente à contrarrevolução capitalista. Ademais, se não interrompido, ele poderia ter ido muito além na própria União Soviética. E a interrupção não foi ocasionada apenas pelas medidas autoprotetoras da burocracia.

Devemos lembrar que o fracasso de 1956 foi, em parte, imposto pelo Ocidente. O Ocidente como agressão anticomunista e como resposta socialista insuficiente. Suez consolidou a reação soviética; a dança da morte de Kennedy na crise dos mísseis em Cuba precipitou a queda do pragmático Khrushchev; as bombas caindo no Vietnã foram um pano de fundo para a ocupação de Praga. Pois a função mais manifesta das oligarquias estatistas nos países socialistas é organizar a defesa contra a agressão capitalista. Esta função, sobretudo, proporcionou um parasitismo com argumentos, de base racional.

Não foi uma função imaginária. E a hostilidade dos socialdemocratas e liberais ocidentais em relação ao comunismo não foi, sempre e em todos os casos, baseada em uma oposição fundamentada a suas deformidades; com a mesma intensidade e frequência, esta hostilidade foi direcionada contra as conquistas ou a promessa comunista. Há uma polaridade complexa e uma relação mútua entre o Leste e o Ocidente. Quando o comunismo mostrou uma face verdadeiramente humana, entre 1917 e o início dos anos 1920, e novamente desde a batalha de Stalingrado até 1946, o movimento trabalhista ocidental esteve de bom e assertivo humor. Mas o inverso também é verdade. Sou um socialista ativo há trinta anos, e durante todo este tempo (excluindo de 1944 a 1946) o maior e principal obstáculo tem sido a caricatura do socialismo apresentada pela realidade dos estados socialistas. Mas o fracasso

dos movimentos socialistas ocidentais em efetuar a transição para um sistema socialista com modelos de processo alternativos e mais democráticos naturalmente contribuiu para a perpetuação desta caricatura.

Ofereço esta hipótese sobre a inversão entre consciência social e ser social sem grande confiança. De todo modo, é uma noção um tanto abstrata, e o papel decisivo pode caber às contingências. Ela se propõe a reafirmar a ideia de Marx quanto à passagem do reino da necessidade para o da liberdade, mas de um modo diminuindo, envergonhado. Se ele supôs que a passagem pudesse ser instantânea e dramática, estava errado. O reino da necessidade nunca foi completamente tal: podemos ver as intenções dos homens se impondo dentro do processo, especialmente quando consideramos histórias distintas (como, por exemplo, as de instituições), embora essas intenções sejam geralmente negadas ou transformadas pelas circunstâncias, ou pela lógica mais ampla de processo, lógica, em parte, composta por intenções. O reino da liberdade não é para proclamação instantânea. Podemos agora observar no Ocidente um mundo intermediário, de conquista e aproximação; a consciência social pode começar a determinar o ser social, mas, a não ser que o faça através de um processo democrático racional e moral aberto, não será a consciência de todos os homens, mas apenas de alguns, aos quais os outros se mantêm subjugados.

Depois disto – se tal processo aberto pudesse ser inserido –, poderíamos retomar os motivos para um otimismo reservado. O que definimos como reino da liberdade é que os homens passarão a ter ao menos uma certa vantagem em relação às circunstâncias. Como as intenções não serão mais desviadas de seus resultados por uma lógica alternativa de sistema, será possível prever o resultado de alguns tipos de escolha social. Se algum dia uma maré de afluência englobar o mundo inteiro – de modo que as escolhas deixem de ser ditadas pela necessidade e surjam de considerações ideais reveladas no processo democrático –, não seremos mais obrigados a produzir o máximo que pudermos – ou tanto quanto os publicitários consigam nos induzir a comprar – e pelos meios

mais convenientes. Poderemos decidir produzir como desejamos, com um novo olhar sobre a autorealização individual – para o nosso ambiente de trabalho e nossa vida, nossa necessidade de variedade e de expressão criativa no trabalho. As energias e ansiedades de produzir e consumir poderão dar lugar a modos mais relaxados de existir e de experienciar o homem, cujos objetivos devemos procurar reportando-nos a precedentes atenienses ou mesmo indígenas.¹⁰⁴

Ademais, as escolhas dos homens afetarão que coisas e tipos de natureza humana serão produzidos. Não quero dizer com isto que será feita a intolerável tentativa de manipular todos os homens para que se encaixem em um molde comum pré-definido, mas que, nas áreas em que não pode deixar de acontecer uma modelagem da natureza, os processos de socialização e formação de valores serão menos involuntários e revelados mais integralmente. Se mudar a natureza culturalmente herdada do homem, as mudanças aparecerão cada vez mais como o produto de um processo avaliativo aberto.

O que isto não implica é uma fé em que os homens se tornem naturalmente bons, ou que os interesses opostos venham a desaparecer. Nenhuma varinha de condão banirá as propensões à ganância ou à agressão. Aceito sua insistência no fato de que os conflitos humanos persistirão. Tudo dependerá de os homens serem capazes de criar artifícios institucionais através dos quais os conflitos de interesses possam ser revelados e conciliados. As instituições, a cultura e a natureza socialmente herdada não serão idênticas em todas as partes do mundo socialista. Suponho que a controvérsia intelectual e moral possa se tornar *mais*, e não menos trabalhosa neste novo reino; como estarão livres dos ditames das circunstâncias, as escolhas subsequentes terão mais consequências sociais imediatas. Se os grandes grupos de interesse

¹⁰⁴ Ver E.P.T., "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present*, 38, dez. 1967. Republicado em *Customs in Common: studies in traditional popular culture*, New York: New Press, 1993, p. 352-403; edição brasileira: *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 267-304. (N.E.)

como exército, partido e polícia secreta pudessem ser controlados, os menores grupos de interesse (ou os centros alternativos de comprometimento e identidade) poderiam se afirmar como compromisso de certos homens a instituições particulares: o interesse desta fábrica, desta universidade, daquela cidade.

Minha própria utopia, duzentos anos à frente, não seria como a época de descanso de Morris. Seria um mundo (como diria D. H. Lawrence) onde os valores do dinheiro dariam lugar aos valores da vida, ou (como diria Blake), a guerra corpórea daria lugar à guerra mental. Com fontes de poder facilmente acessíveis, alguns homens e mulheres poderiam escolher viver em comunidades unificadas, localizadas, como mosteiros cistercienses, em centros de grande beleza natural onde atividades industriais, intelectuais, ligadas à agricultura ou poderiam coexistir. Outros poderiam preferir a variedade e o ritmo da vida urbana, que redescobre algumas das qualidades da cidade-estado. Outros prefeririam uma vida de reclusão, e muitos passariam pelas três. Os acadêmicos acompanhariam as disputas de diferentes escolas, em Paris, Jakarta ou Bogotá.

Mas fica-se desconfortável com tais sonhos. A imaginação utópica, hoje, se desvia para o reino da ficção espacial, onde os autores examinam exatamente que sociedades poderiam ser criadas se a consciência social se impusesse sobre o ser social. Estas visualizações não são sempre reconfortantes. Nada acontecerá por conta própria, sem conflito ou sem a afirmação da escolha.

Nesta perspectiva, não podemos supor imediatamente que as sociedades socialistas estatistas sejam mais avançadas do que as capitalistas. É impossível, para qualquer dado momento dado da História, comparar sociedades contemporâneas, pois o que deve ser levado em conta não é apenas o *status quo* formal, mas o potencial; não apenas o que as sociedades parecem ser, mas o que são capazes de se tornar. Devemos selecionar não apenas uma escala comparativa, mas também um ponto inicial. E, no caso das sociedades contemporâneas, pseudo-

comunistas e capitalistas em sua última formação, é improvável que os historiadores do futuro venham a encontrar em 1973 seu ponto inicial. E mesmo se julgarmos do ponto de vista atual, e selecionarmos como escala comparativa o grau de aproximação a uma sociedade livre e sem classes, é possível argumentar que a sociedade soviética – que é, em importantes aspectos, mais sem classes, embora certamente menos livre – é mais avançada. Isto significa, é claro, que a conquista de liberdades políticas e intelectuais na Rússia é mais e não menos importante, já que é apenas pelo processo democrático total que a posse do estado pode se tornar uma posse comum, e que o planejamento deixará de ser uma manipulação autoritária e se tornará autoatividade.

Mas, pela mesma escala, poder-se-ia argumentar também (e apenas o resultado mostrará) que uma sociedade capitalista com tradições democráticas maduras poderia estar mais próxima de se tornar uma sociedade democrática sem classes do que um país socialista retrógrado com um parasitismo corrupto e autoritário dominante. Embora constricta nas formas capitalistas, a *potentia* socialista poderia ser maior. O que estaríamos comparando não seriam coisas estáticas, mas processos de *vir a ser* cujo resultado é incerto, já que depende do que os homens escolhem fazer.

Ser utópico em 1973 é ser considerado, na maioria dos círculos respeitáveis, um romântico e um tolo. Mas, talvez, cair em um realismo resultante de uma obsessão com as más propensões do homem seja apenas o sintoma de um romantismo invertido ou depressivo. Pois perder a fé na razão do homem e em sua capacidade de agir como agente moral é desarmá-lo frente às circunstâncias. E as circunstâncias, apoiadas sobre as más intenções do homem, mais de uma vez, nas últimas décadas, pareceram inclinadas a matar-nos todos. É a coragem frente ao fracasso utópico¹⁰⁵, do qual você foi um dia testemunha eloquente, que ainda devemos nutrir.

Em toda esta longa argumentação inicial, não lhe dei nenhuma

¹⁰⁵ No original, “utopian nerve of failure”. (N.T.)

razão convincente para refutar o desespero. Não anuncio, em novos termos, o antigo milênio. Ofereci apenas uma refutação de suas razões particulares para desespero. Neste momento histórico, nem o desespero nem o otimismo me parecem fundamentar-se em argumentos racionalmente atraentes. Resta ao homem agir e escolher.

Pode haver também uma outra lógica, atuando do lado mais otimista. No início de 1944, um jovem que você talvez descrevesse como stalinista ocidental – mas que na verdade não se entusiasmava particularmente com as fantasias envolvendo hordas de asiáticos esplêndidos – escreveu o seguinte:

Quando morre um democrata – i.e., um homem que mostrou tal como eles (os partidários da Iugoslávia), pela palavra e pela ação, que se preocupa antes de tudo com a liberdade democrática – então um, dez ou cem novos democratas são criados em seu exemplo: um, dez ou cem homens (...) se fortalecem em sua convicção. Quando morre um fascista, o efeito em seus confederados é o inverso. Apenas nos mais confusos e escuros períodos da História não foi desse modo.¹⁰⁶

As últimas duas ou três décadas foram exatamente um desses períodos confusos e escuros. Mesmo assim, é difícil mostrar que existam homens cuja fé se apoia nos exemplos de Beria ou de Rakosi, enquanto muitas centenas de milhares estimam o exemplo dos insurgentes de Budapeste em 1956 e os de Praga em 1968. E uma visão mais longa da história proporciona mais exemplos. É possível que a cultura passada ainda providencie reservistas para o nosso lado.

Para nós, você também foi um exemplo de integridade intelectual e coragem moral. O preço que paga é o de ser observado e julgado criticamente pelos homens. Não o repreendo por seu desespero. Mas preciso e irei repreendê-lo por um desespero apressado e por um mau julgamento político.

¹⁰⁶ *There is a Spirit in Europe: a memoir of Frank Thompson* (Londres, 1947, p. 20-21).

Minhas críticas se baseiam em uma entrevista que você deu à revista *Encounter* (já discutida nas p. 72 e seguintes); em um artigo publicado na *Daedalus* sobre “Intellectuals against Intellect” (“Intelectuais contra o intelecto”), e em uma palestra recente, “Is there anything wrong with the socialist idea?” (“Existe alguma coisa errada com a ideia socialista?”), proferida na Universidade de Reading. Desde que veio para o Ocidente, ao que parece, você tem feito poucas tentativas de iniciar um diálogo com aqueles que pensavam ser seus amigos, mas tem sido bastante liberal em seus favores intelectuais a outras partes.

Do artigo na *Daedalus*, selecionei para crítica as seguintes proposições ou asserções. Você afirma que houve exemplos históricos de movimentos “dos oprimidos e das classes não educadas” que suspeitavam da racionalidade por ela ser o instrumento de seus opressores. Portanto, eles “opunham sua própria pobreza espiritual como marca de superioridade à ordem social existente”. “A grande desventura” destas classes, entretanto, foi “sua inabilidade em participar do desenvolvimento da cultura espiritual”:

É incontestável que a posição dos intelectuais é uma forma de privilégio, e aqueles que têm seu ideal na absoluta igualdade da humanidade, em todos os aspectos, devem demandar a destruição da cultura. Se a igualdade em todos os aspectos é o valor mais alto, então a tarefa mais importante da sociedade é empurrar todas as pessoas para baixo, até o nível de seus setores menos iluminados.

Você descarta a visão de que o próprio Marx tivera tal intenção: “seu propósito era o de oferecer acesso à cultura para todos. É por isso que o culto do conhecimento e a luta por sua conquista foram traços característicos do movimento trabalhista na época em que esteve sob a forte influência da teoria marxiana”:

Certas formulações de Marx sugerem que ele acreditava no caráter de classes particular da cultura como um todo. É certo, entretanto, que o marxismo, em suas pressuposições fundamentais, concebe o socialismo como uma continuação do

trabalho espiritual da humanidade, como o herdeiro e não o destruidor da cultura burguesa existente.

Para os intelectuais da Segunda Internacional, com algumas exceções, ser um socialista “não significava ser um defensor de uma cultura essencialmente diferente (...), com diferentes regras de pensamento e diferentes valores morais”.

Esta visão errônea, você a equaliza com a loucura do *Proletcult* soviético que se propunha a “criar do nada” uma cultura essencialmente diferente. Este fenômeno é agora apenas uma curiosidade histórica.¹⁰⁷ Mas você também sugere que os “desenvolvimentos sociais neste século” (postura bastante ampla e não desenvolvida) não permitem a esperança de que se torne realidade “a ideia de Marx de que o proletariado industrial dos países altamente desenvolvidos devem ser os veículos das transformações socialistas”. Mas alguns intelectuais ocidentais que se dizem marxistas continuam ostentosa e descaradamente a descartar os valores da civilização burguesa ocidental (que, devemos lembrar, você mais ou menos igualou à cultura espiritual “do homem”) e “a se rebaixar diante do esplendor de um segundo barbarismo”. Ela agora encontra seu veículo nas “massas de camponeses iletrados provindos das partes mais retrógradas do mundo”:

O entusiasmo atual dos intelectuais pelos movimentos de camponeses e do lumpen proletariado ou pelos movimentos inspirados na ideologia das minorias nacionais é um entusiasmo por aquilo que é reacionário e hostil à cultura nesses movimentos – por seu desdém pelo conhecimento, pelo culto à violência, pelo espírito de vingança, pelo racismo.

E, em seguida, você retorna a uma defesa dos valores universalistas da razão: “a ideia de que a humanidade deveria se ‘libertar’ de sua

¹⁰⁷ Para outras interpretações e informações sobre a produção e as experiências do *Proletcult*, ver o livro de Iraldo A. A. Matias, *Projeto e revolução: do fetichismo à gestão, uma crítica à teoria do design* (Florianópolis: Editoria Em Debate, 2014), especialmente o item 3.4.3, p. 132 em diante, e a tese de Jair Diniz Miguel, *Arte, ensino, utopia e revolução: os ateliês artísticos Vkuhtemas/Vkuhtein (Rússia/URSS, 1920-1930)*, São Paulo: USP, Doutorado em História Social, 2006. (N.E.)

herança intelectual e criar uma nova ciência ou lógica ‘qualitativamente diferentes’ é um suporte para o despotismo obscurantista”.

Este argumento pode ser criticado em vários níveis. Por exemplo, certas asserções se apoiam em afirmações errôneas sobre fatos históricos. Interessa-me saber como você fundamentaria a sua visão de que os intelectuais da Segunda Internacional não defendiam uma cultura socialista com diferentes valores morais, sendo que vários dentre os mais interessantes deles – incluindo Bebel, Jaurès e William Morris – estavam profunda e continuamente preocupados com a questão dos valores morais e culturais na sociedade socialista. E novamente – e isto é relevante para o meu argumento – pode-se demonstrar sem dificuldade que, na história da classe trabalhadora britânica, o “culto e a luta pelo conhecimento” não eram, de modo algum, consequências da “forte influência da teoria marxiana”, mas se formaram a partir das condições de vida da classe trabalhadora – sua cultura e seu conflito total contra a exploração – muitas décadas antes de se ouvir o nome de Marx. Sua formulação propõe caracteristicamente a cultura e a racionalidade como gratificações dos intelectuais, os trabalhadores ou camponeses iletrados, sendo seres inertes e sem cultura, veículos esperando na fila a orientação dos intelectuais.

Pode-se também assentir a algumas partes do seu argumento. Sei muito bem em que direção você aponta; não me agradam mais do que a você certas rendições à irracionalidade, certas disposições a capitular intelectualmente ante as autoindulgências de uma culpa branca ocidental, certas tendências a procurar um novo conjunto de “veículos” dentre os derrotados, os simplesmente violentos ou os criminosos, tendências que floresceram durante um tempo nos círculos marcusianos e sartrianos. Mas, ao mesmo tempo, eu o repreenderia por considerar modismos intelectuais ocidentais transitórios como pensamento sério e permanente, bem como por levar em conta os relatos frequentemente mal informados dos intelectuais ocidentais, em sua pretensiosa autoavaliação, sobre as classes trabalhadoras de seu país.

Ora, sei onde você quer chegar e por que está enraivecido. Mas seria mais útil criticar seu argumento em outros níveis. E eu selecionaria dois temas. Primeiro, há a condição de pensamento não sistemático e desintegrador já comentado anteriormente. Seu pensamento é desordenado, com suposições apavorantes e não examinadas sobre a realidade, que podem ser facilmente identificadas como a moeda desvalorizada da *ideologia* burguesa corrente – e não do pensamento. O mundo é feito de bárbaros intelectuais, nostálgicos românticos, camponeses iletrados, estudantes maníacos, negros racistas, e de trabalhadores mudos e massificados, tais como veículos recém-saídos de uma linha de montagem, aguardando sua entrega a motoristas ideológicos. Sem dúvida, podem-se encontrar facilmente exemplos existentes de todos estes. Mas nenhum é examinado, não há nenhuma observação de sistema ou processo. E o erro complicador é considerar a cultura intelectual e a cultura em seus sentidos antropológicos como coexistentes; que, por exemplo, uma teoria do *Proletcult* (que, concordo, foi na maior parte loucura) poderia propor-se a produzir cultura ex *nihilo*. De modo que, mesmo o desafio da igualdade (*égalité*), você deve ver como um rebaixamento da cultura às “partes menos iluminadas” do povo: i.e., uma destruição da cultura. No seu ponto de vista, não foi permitido às classes oprimidas da História participar “do desenvolvimento da cultura espiritual”.

Estas suposições – tão familiares no Ocidente intelectual – deixam-me bastante enraivecido, e esta carta já está muito longa, não posso desenvolver a questão. Devo contentar-me com contra asserções. Boa parte das vidas inteiras dedicadas ao trabalho intelectual, da minha e da de muitos outros na tradição marxista ocidental, foi dedicada precisamente a revelar, na história e na sociedade contemporânea, a cultura em seus sentidos antropológicos alternativos. Não encontro na experiência da classe trabalhadora britânica nenhum *nihilo*, mas um processo cultural ativo e formador de valores. Não vejo a cultura espiritual dos pobres como sempre inferior à dos intelectuais; ao contrário, uma intelectualidade válida pode coexistir com a extrema pobreza espiritual.

Abomino os jogos intelectuais realizados com os valores da violência, irracionalidade e criminalidade; mas não suponho nem por um momento que estes jogadores sempre ofereçam um relato verdadeiro ou uma compreensão sensível dos fenômenos com que jogam: desse modo, os intelectuais podem exaltar certos fenômenos dos movimentos *black power* para seus próprios propósitos e de acordo com os seus próprios princípios de seleção, ao mesmo tempo em que falham inteiramente em se sensibilizar frente a outras e muito positivas qualidades expressas nestes movimentos.

Em resumo, afirmo estas proposições e negações. Afirmo-as como argumentos e frutos da experiência. Aprendi muito com os trabalhadores no passado, e espero continuar. Aprendi com alguns trabalhadores em particular sobre valores de solidariedade, mutualismo e ceticismo ante verdades ideológicas recebidas, que me teriam sido difíceis de descobrir de outra forma, a partir da cultura intelectual existente. Pois os valores da *égalité* não são valores que possam ser inventados, mas devem ser aprendidos pela vivência. E eles ensinam que não se pode trazer para as pessoas uma escala meritocrática intelectual abstrata que imediatamente suponha que a igualdade implica a destruição da cultura ou sua redução às “partes menos iluminadas”.

Pois o valor do ser humano – sua capacidade de lealdade, suas qualidades como amantes ou pais, sua criatividade, seu comportamento na presença da morte – não é de modo algum coincidente com seu posicionamento dentro de um conjunto particular de critérios intelectuais. E a escandalosa ideia de que é assim – produto neste país do elitismo da escola pública, seguido por décadas de seletivismo educacional em um sistema que recompensa não apenas com dinheiro e *status*, mas com *valor*, aqueles que passam nos testes intelectuais – é que constitui o erro comprometedor da vida intelectual em geral, mas também de alguns grupos socialistas e marxistas que, assim como você, estão inspecionando os trabalhadores e os camponeses como a veículos, e (mas você certamente não compartilha desta desagradável forma de

arrogância) se posicionam como a racionalidade que deve direcionar um movimento inerte e pragmático da classe trabalhadora e selecionar seus objetivos por ela.

De modo que fico muito menos alarmado do que você ao observar a crescente “nostalgia romântica por uma sociedade pré-industrial” e certas afirmações de valores da vida contrários aos valores racionalizados da carreira. Por baixo de algumas formas irracionais, existe aqui um impulso afirmativo que já deveria ter chegado há muito tempo: são anticorpos culturais gerados pela exposição muito prolongada ao expansionismo tecnológico infundado. O romantismo neste país fez uma crítica aos valores do capitalismo industrial mais radical do que você parece supor; e Wordsworth, em *The Prelude*, chegou a uma percepção sobre a *égalité* do valor humano que poderia ser apropriada com alegria na cultura socialista. Você não tem um mandato para ser tão desdenhoso. Devemos ser pacientes como jardineiros, podando e treinando os impulsos de revolta que surgem no interior da sociedade capitalista e não virando as costas para eles com irritação – porque surgem espontaneamente e de forma inesperada. Se alguns jovens intelectuais na sociedade ocidental dão as costas para uma cultura intelectual cerebral, competitiva e sem criatividade, e se voltam para o que pensam ser o Zen Budismo, não correrei instantaneamente à *Daedalus* em estado de choque. Ficarei feliz em deixá-los “indianizar” a si mesmos, enquanto argumento com eles (e talvez aprenda com eles) pelo caminho.

Nas últimas duas décadas, uma das tragédias dos intelectuais revoltados com as sociedades ocidentais e orientais é que eles têm ficado isolados – exceto por breves momentos – dos movimentos populares mais amplos, movimentos, por vezes, vistos, inevitavelmente, como seus antagonistas. Desse modo, em sua expressão intelectual, a aspiração socialista caminha desoladamente, bicando sua própria carne. Ela não aprende a humildade ante a experiência, não aprende um modo de discurso com homens da prática, porque vê a experiência e a prática sempre como inimigas. E esse próprio afastamento fomenta nos intelec-

tuais atitudes de autoisolamento que tornam mais difícil a comunicação com aqueles que aprendem suas ideias e vivem seus valores de modos mais experienciais. Para uma geração de estudantes radicais americanos, toda a classe trabalhadora branca dos Estados Unidos estava perdida.¹⁰⁸ Havia razões reais para tanto; mas este descaso prejudicou o crescimento intelectual em si. E, nesta situação, o desespero e a rebelião podem levar ao mesmo estado terminal.

A patética falácia dos intelectuais é a de que podem mudar o mundo apenas com seu pensamento – enquanto que, no seu próprio ofício de pensar, o intelectual se sente um agente livre. Mas, quando decide agir em um contexto como o nosso, esta liberdade parece se dissolver em ilusão. Suas ideias quebram infrutíferas como simples espuma contra os costões de uma realidade social insensata. E este dilema provoca dois padrões reativos. Por um lado, ele atribui sua ineficiência à ganância e à agressividade inatas da natureza humana, que só podem ser refreadas por uma consciência religiosa inata. Ou ele aceita seu desespero, procura cautelosamente as alavancas do poder e se contenta com o recolhimento a uma engenharia social fragmentada, hesitante. Ele vê no Sr. Karl Popper “o maior filósofo desta era” e se declara a favor do empirismo mais modesto. Por outro lado, ele pende até o outro extremo, o do voluntarismo puro. Apenas o salto impossível, utópico, a rebelião não planejada das barricadas, pode quebrar a autovitimização do homem. A roda gira: uma cautela pusilânime dá lugar a um volun-

¹⁰⁸ Você parece compartilhar desta exclusão instantânea ao escrever, em algumas notas preparatórias para a Conferência de Reading: “Imaginemos o que a ‘ditadura do proletariado’ significaria se a classe trabalhadora (real, não imaginária) tomasse com exclusividade o poder político, hoje, nos E.U.A.”. No seu ponto de vista, o absurdo da questão parece oferecer sua própria resposta. Mas duvido que tenha dedicado à questão um momento de imaginação histórica séria: você simplesmente supôs uma classe trabalhadora branca, socializada por instituições capitalistas, tal como é hoje – mistificada pela mídia de massa, estruturada em organizações competitivas, e sem autoatividade ou suas próprias formas de expressão política: i. e., uma classe trabalhadora com todos os atributos de sujeição às estruturas capitalistas, e que então se “imagina” que chegue ao poder sem mudar estas estruturas nem a ela própria: o que é, receio, um exemplo típico da rigidez de conceito que caracteriza muito da ideologia capitalista.

tarismo irracional. Os jovens tricotam seu próprio exemplo a partir dos doze homens do *Granma* ou da Paris de maio de 1968.¹⁰⁹ Mas os ossos de Che Guevara nos recordam que a história é implacável. O que se faz apenas com a vontade não é uma revolução, mas um mito.

O desespero absoluto (ou redefinido como empirismo cauteloso) e o voluntarismo absoluto são dois lados da moeda da impotência social. Ambos falham em se conectar com o real potencial dos homens viventes, ambos fomentam um autoisolamento intelectual. Mas há um segundo tema em sua argumentação que merece atenção. Diz respeito à diferença entre a cultura intelectual como racionalidade e como ideologia. Isto diz respeito a um problema de definição em que você é extremamente versado¹¹⁰, mas com o qual devo discordar em alguns pontos. Quando você e eu falamos de ideologia, parecemos falar de duas coisas distintas. Em *The Myth of Human Self-Identity*, há uma curiosa passagem:

É claro, se não notório, que uma ideologia é sempre mais fraca do que as forças sociais que por acaso são o seu veículo e tentam carregar seus valores. (Como) nenhum dos reais interesses envolvidos nas lutas sociais é reduzível à simplicidade de um sistema de valor ideológico, podemos estar certos de antemão que nenhum organismo político será a personificação perfeita desta ideologia. Para dizer isto do marxismo, como de qualquer outra ideologia, podemos dispensar o conhecimento histórico.

Assim, os organismos políticos personificam imperfeitamente a ideologia, e, mais uma vez, as forças sociais são veículos para valores. Entretanto, eu argumentaria de modo contrário. Os organismos políticos selecionam dentre o estoque de ideias disponíveis aquelas que melhor servem a seus interesses e que justificam (ou mistificam) suas funções, e, portanto, reduzem as ideias à ideologia; e frequentemente o fazem muito bem. As forças sociais não são “por acaso” o “veícu-

¹⁰⁹ *Granma* é o jornal oficial do Comitê Central do Partido Comunista de Cuba, cf.: <http://pt.granma.cu>. (N.E.)

¹¹⁰ Ver especialmente L.K., “The epistemological significance of the aetiology of knowledge”, *TriQuarterly*, 22.

lo” para ideologia e valores; elas moldam as ideias em ideologia, são seletoras de ideias e de valores. A ideologia e as forças sociais são, às vezes, coincidentes na força; às vezes, as forças selecionam para si mesmas uma ideologia insuficiente; e às vezes (eu arriscaria mais frequentemente) uma ideologia se mostra mais forte do que as forças sociais que eram sua matriz, e sobrevive a elas. O que aconteceu na União Soviética foi que o marxismo como racionalidade ou como ideia foi transformado em ideologia, em um conjunto fechado, seletivo, justificativo e mistificador de ideias que revestia as ações dos grupos dominantes. Dizer isto do marxismo soviético é precisamente exigir uma análise histórica das mais cuidadosas.

Que a passagem citada não foi apenas um deslize casual da caneta, podemos mostrar retornando a “Intellectuals against Intellect”. Você concede que “certas formulações de Marx sugerem que ele acreditava no caráter de classe particular da cultura como um todo”. Mas estas eram, evidentemente, formulações errôneas e não o verdadeiro Marx. Pois as “pressuposições fundamentais” do marxismo concebem o socialismo “como uma continuação do trabalho espiritual da humanidade” e “como o herdeiro, e não o destruidor da cultura burguesa existente”. E, logo em seguida, a cultura burguesa existente se torna um sinônimo para a cultura universal do homem, talvez inclusive para a própria racionalidade. “A ideia de que a humanidade deveria ‘se libertar’ de sua herança intelectual e criar uma nova ciência ou lógica ‘qualitativamente diferentes’ é um suporte para o despotismo obscurantista”.

E de fato o é. Mas, nesta sentença, passamos por duas proposições diferentes. Ciência e lógica são palavras escolhidas cuidadosamente: e, concordo, a libertação de ambas leva ao obscurantismo. Mas a herança intelectual do homem não é um conceito unificado tão simples; o “homem” tem muitas heranças, e os que vivem não herdaram tanta propriedade recebida; eles selecionam, usam, transformam. E não vejo necessariamente uma contradição entre as formulações de Marx quanto à ideologia ou à cultura burguesa e suas pressuposições sobre os valores universalistas da racionalidade.

Pode-se considerar que o socialismo continua o trabalho espiritual da humanidade sem considerar também que ele herda este trabalho como um modelo (*quantum*) recebido; ele o continua ao reativá-lo, selecionando a partir dele e o transformando. Seu método caricatural impede uma argumentação racional. Intelectuais como Marx e Morris não defendiam “uma cultura *essencialmente* diferente” que se “*opunha como um todo*” à cultura burguesa e aos valores burgueses. Mas defendiam com a maior ênfase a transformação de certos conceitos e valores socialmente-críticos. Não eram as regras do pensamento que estavam em questão, mas, por exemplo, os conceitos de propriedade tal como cultuados na economia, na sociologia e no direito capitalistas. Não eram os valores de lealdade ou perdão, mas os valores de *nasha*: “nosso”, em oposição a “seu” e “meu”.

Minha noção de ideologia talvez seja idiossincrática. Disseram-me que não pertence a Marx, mas permaneço não convencido. Não me agrada a noção de falsa consciência. Embora esta consciência certamente contradiga proposições universais e mistifique a racionalidade, ela pode ser uma consciência muito vívida e verdadeira dos interesses particulares que a adotam, uma máscara necessária, um conjunto necessário de conceitos para a exploração sistemática de outros grupos, e uma fonte poderosa de autoengano e retórica que, por si só, é uma potente força social. Falsa consciência sugere uma máscara sustentada contra a realidade e que facilmente pode cair. Mas minha ideia não propõe nenhuma dificuldade teórica na distinção entre racionalidade e ideologia, embora na prática as dificuldades sejam imensas, pois mesmo o filósofo mais cheio de princípios, e avisado sobre os perigos, deve trabalhar com conceitos que surgem geneticamente no interior de uma cultura que tem uma coloração ideológica particular.

Esta discordância quanto à ideologia pode tornar evidente o motivo pelo qual não considero, como você, tão absurda a ideia de “uma formidável revolução na mente dos homens” (p. 86)¹¹¹. Para mim, es-

¹¹¹ Observar que o próprio Thompson simplifica a sentença da p. 86, omitindo ou esquecendo o conceito de “moral”, presente na afirmação anterior. (N.E.)

ta continua sendo uma possibilidade socialista. Mas a discordância me traz à mente ainda uma outra possibilidade, esta mais prática. E que é, de fato, a dor que deu origem a esta carta. Refiro-me à sua aparente inocência quanto à existência, aos recursos e ao processo da ideologia capitalista contemporânea.

Em maio de 1973, você convocou alguns acadêmicos selecionados para um seminário na Universidade de Reading. A proposta original era invocar o tema: “O que há de errado na ideia socialista?” Porém, alguns cuidados subsequentes alteraram “o que há...” para “há algo...?”. O seminário foi organizado sob os auspícios da “Escola Superior de Estudos Europeus Contemporâneos” de Reading, uma instituição bastante reconhecida. Contentar-me-ei em lembrar que o eminente comitê consultivo – que incluía o Sr. John Wolfenden, os ilustres Sr. Michael Astor e Sr. C. M. Woodouse, e o ilustríssimo Sr. K. G. Younger –, não incluía ninguém especialmente conhecido por seu comprometimento dubio ou sua neutralidade no contexto da guerra fria ideológica. O seminário, pelo que sei, foi financiado pela editora do Sr. George Weidenfeld.

Os objetivos do seminário deveriam ser acadêmicos e não políticos. Por esse motivo, você insistiu que os convites se limitassem a pessoas que, apesar de compartilharem “alguns valores socialistas básicos”, não fossem “comprometidas com nenhum sistema de ideias bem estabelecido”. Através destes critérios, você excluiu pessoas que uniam uma preocupação acadêmica com o socialismo à experiência prática e participativa no conflito industrial contemporâneo. Esta exclusão pode ter simplificado a discussão, pois algumas de suas proposições dificilmente teriam sobrevivido à crítica, mesmo a da prática britânica. Em sua colaboração, você propôs que:

Se os motivos para o lucro privado na produção são erradicados, o corpo organizacional da produção – i.e., o Estado – se torna o único sujeito possível da atividade econômica e a única fonte remanescente de iniciativa econômica.

Este é o tipo de falácia em que caem comumente os intelectuais quando sabem pouco sobre a indústria, quando a sentem como uma estranha, e não estão dispostos a trazer para suas reuniões estritamente acadêmicas cooperadores e sindicalistas ou trabalhadores e técnicos industriais. Você desenvolve o pensamento, apontando para “uma tendência inegável” em “diferentes sistemas políticos” ao crescimento do poder centralizado e da burocracia. E entre as tarefas “que, como é do conhecimento geral, deveriam recair sobre os ombros dos poderes centrais”, você lista “o bem-estar social, a saúde e os sistemas educacionais; o controle dos salários, dos preços, dos investimentos e dos bancos”, etc.

É difícil ser coerente quando se está repreendendo, ao mesmo tempo, o crescimento da burocracia e o desperdício descontrolado do funcionamento da indústria privada; o mais comum é que o controle crescente sobre os negócios privados signifique um aumento na burocracia.

Posso esclarecer meu argumento sobre a intromissão do pressuposto ideológico na racionalidade destacando as seguintes e reveladoras frases: “como é do conhecimento geral” (i.e., por pessoas com quem discuti o assunto em Oxford e Berkeley); “o controle dos salários” (é “do conhecimento geral” que estes devem ser controlados de cima para baixo); a “indústria privada” deve ser posta sob um “controle crescente” (de cima para baixo), e assim por diante. Mas qualquer participante alerta do sistema de saúde e do sistema educacional, como de algumas partes do sistema de bem-estar social, rejeitaria instantaneamente a ideia de que estas tarefas “devam recair sobre os ombros dos poderes centrais”. A experiência prática, mesmo na Grã-Bretanha não socialista, mostra uma centena de modos em que se pratica a descentralização dos poderes; se intermediam os conflitos entre autoridades centrais e locais; se afirmam (insuficientemente) as intenções dos consumidores, e se resguardam ciumentamente as iniciativas locais, incluindo os poderes de angariar ou alocar recursos financeiros – estes modos variam de corpos eleitos a comitês burocráticos, a comunidades aca-

dêmicas autogovernantes e feudais (como a All Souls), a experimentos incipientes de autogerenciamento e controle.

Ademais, é verdade que nos países capitalistas avançados o processo social mostra uma propensão unificada e tecnologicamente determinada ao poder centralizado. Em paralelo a esta tendência, vimos nas últimas décadas um impacto crescente sobre toda a economia resultante do poder dos grupos organizados de trabalhadores e técnicos – mesmo dos grupos pequenos –, quando se recusam a trabalhar. Trabalhadores e técnicos da eletricidade, dos transportes, das indústrias da comunicação e muitos outros detêm um poder nunca sonhado pelos fundadores do movimento socialista. E, com isto, cresceu o número e as formas localizadas de resistência à centralização: greves brancas, autogestão, organizações de consumidores e organizações comunitárias. Mais uma vez, qualquer pessoa com experiência participativa no movimento socialista contemporâneo poderia ter introduzido estes fatos nas discussões; mas, infelizmente, esta pessoa também poderia ser desqualificada por seu comprometimento a um “sistema de ideias bem estabelecido”, i.e., o socialismo.

Também me preocupo com o problema de como promover, no interior de uma sociedade capitalista, uma discussão da teoria socialista o mais completa e autocrítica possível. Concordo: ela não pode acontecer em uma agradável reunião dos confortavelmente comprometidos, nem em uma desconfortável reunião de sectários antagonistas. Mas também duvido que se possa fazê-la ao seu modo, já que seus princípios de seleção excluem certos argumentos e experiências relevantes. De fato, alguns daqueles que compareceram ao seu seminário tinham excelentes credenciais socialistas, lá intercambiaram artigos sérios e o Sr. George Weidenfeld escreverá um livro razoável sobre tudo. Não pretendo criticar nenhum dos que compareceram, influenciados por sua reputação e integridade.

E também não é com ressentimento que o digo. De fato, não fui convidado para o seminário, mas se tivesse sido, teria sido obrigado a

tomar a decisão pessoal de recusar. Pois o secretário da organização do seu seminário (e vice-presidente da Escola Superior de Estudos Europeus Contemporâneos de Reading) era o Sr. Robert Cecil, C.M.G.¹¹² E, consultando a *Who's Who*, descubro que o Sr. Cecil esteve no Ministério das Relações Exteriores de Sua Majestade de 1936 a 1968, quando então integrou-se à Escola Superior de Reading. Dentre os cargos que ocupou, figuram os de Primeiro Secretário na Embaixada Britânica em Washington (1945-48), um cargo em Bonn (1957-59), Diretor Geral do Serviço de Informações sobre o Reino Unido, em Nova Iorque, em períodos entre 1956 e 1961, e Chefe do Departamento de Relações Culturais do Ministério das Relações Exteriores (1962-67).

O Sr. Cecil é, sem dúvida, um homem culto e admirável: publicou um volume de poemas em sua juventude, um livro sobre a Inglaterra edwardiana em sua maturidade, e seu clube atualmente é o *Athenaeum*. Sem dúvida, foi com modéstia que ele ofereceu seus serviços apenas como ajudante da organização. De modo que não encontro um meio de explicar-lhe porque sua presença (juntamente com algumas outras circunstâncias referentes ao financiamento e aos auspícios do seminário) ter-me-ia imposto uma decisão pessoal de não comparecer.

Eu me ausentaria pelas mesmas razões que me impediriam de escrever para a *Encounter* (se convidado, o que não fui).¹¹³ Sentir-me-

¹¹² Abreviatura de Companheiros da Ordem de S. Miguel e S. Jorge (*Companions of (the Order of) St. Michael and St. George*), importante título britânico. Cf.: www.royal.uk/order-st-michael-and-st-george. (N.E.)

¹¹³ Presumo que você saiba as razões para tanto. Se não sabe, deveria –você e todos os outros colaboradores da *Encounter*. Não há mais desculpa para a ignorância. Além das exposições no *New York Times* (27 de abril de 1966) e em várias edições da *Ramparts*, há um estudo extraordinário de Christopher Lasch, “The Cultural Cold War: a Short History of the Congress for Cultural Freedom”, em *Towards a New Past*, ed. B. J. Bernstein (Nova Iorque, 1968), que lida especialmente com o máximo que se pode descobrir da história da *Encounter* sem o uso de detectores de mentira. Ver também Conor Cruise O'Brien, *Writers and Politics*, p. 169-173. Naturalmente, agora tudo mudou. O subsídio que costumava chegar à *Encounter* – vindo da C.I.A. através do Congresso pela Liberdade Cultural (ou através de fundações para lavagem de dinheiro) – agora é fornecido pela Fundação Ford. McGeorge Bundy, presidente desta Fundação, escreveu ao *New York Times* uma carta, de 10 de outubro de 1972, onde confessa que a doação da Ford fora feita no contexto de “um interesse que também nos

-ia desconfortável em tal companhia. Não tento impor sobre ninguém minhas preferências pessoais. Simplesmente não consigo ultrapassar os hábitos de uma vida inteira. Nunca compareci a um seminário de socialistas sem que tenha custeado eu mesmo alguma parte do evento. O Sr. George Weidenfeld não financiou a *New Reasoner* ou o *Manifesto de 1º de Maio*; nós financiamos o lançamento de ambas as publicações com doações socialistas coletivas. Eu talvez ficasse acanhado na presença do Sr. Cecil e o chamasse de *sir*. Não há virtude em nenhuma destas coisas, eu sei. São confissões de um autoisolamento com mentalidade de minoria. Se você for tolerante, considere-me um representante de uma tradição residual, como a Antiga Dissidência¹¹⁴, aderindo meticulosamente a formas antigas cuja significância permanece decrescente. Como um *quaker* do século XVIII, que não tira o chapéu frente às autoridades nem faz juramentos, não tirarei férias na Espanha nem irei a seminários em Roma financiados pela Fundação Ford. Prefiro ficar aprisionado em meu próprio isolamento a pagar qualquer dízimo à Igreja Natopolitana.¹¹⁵

Não o incito a estas mesmas abstenções. Apenas lhe digo, como George Fox disse a Penn quando este relutava em largar sua espada: “Segure-a pelo tempo que puder!”. Você deve ter notado, se acompanhou as notas de rodapé, que minhas críticas à realidade socialista sempre foram feitas em revistas socialistas. E, no momento em que não puder mais criticar o socialismo a partir de um ponto de vista autenticamente anticomunista, ficarei calado. Pois não importa quão terrível possa parecer a alternativa, nenhuma palavra dita por mim será deliberadamente acrescentada aos confortos daquela “cadela velha sem os

levou a auxiliar outras notáveis revistas, que um dia também tiveram o apoio da C.I.A.” (p. ex., *Survey* e *China Quarterly*). A doação de US\$50.000,00 à *Encounter* foi “uma boa escolha dentre os objetivos de nosso programa”.

¹¹⁴ No original, Old Dissent. (N.E.)

¹¹⁵ Natopolitano(a): derivado de Natopolis, palavra criada por E. P. Thompson, uma ironia baseada na sigla Nato, em inglês para a Organização do Atlântico Norte (Otan). Thompson retoma esse termo mais intensamente em seus artigos sobre a categoria exterminismo durante a década de 1980. (N.E.)

dentes”¹¹⁶, o capitalismo consumista. Conheço bem aquela cadela em sua própria natureza original; ela engendrou guerras mundiais, imperialismos agressivos e raciais, e é sócia da infeliz história da degeneração socialista. Mas este problema é “meu”, de modo distinto ao “seu”. “Meus” progenitores, e alguns dos meus contemporâneos, plantaram suas vidas em sulcos, não para produzir suas próprias colheitas criativas, mas como profiláticos botânicos para restringir a virulência da lógica capitalista. E, na medida em que conseguiram, aparecem com rostos recém-ensaboados os apologistas do capitalismo, oferecendo sua besta como um animal de natureza modificada. Mas eu sei que aquela besta não mudou: ela está amarrada nas correntes frágeis, porém bem temperadas da nossa própria vigilância e de nossas próprias ações.

Na sua visão, seu problema é outro: é o de relatar a experiência fielmente e sem favorecimentos. Como opera em uma cultura de racionalidade universal, você não pode se incomodar com as suscetibilidades sectárias da Antiga Dissidência de outra nação. Mas oferecerei a você duas considerações. A primeira, sobre a questão do capitalismo como ideologia. Primordialmente, sua experiência foi a do stalinismo como ideologia: uma ortodoxia institucional nova, quebradiça, desconfortável, manifestamente irracional. Isto você identifica rápido. Mas, talvez, você – e outros iguais a você, que encontram refúgio no Ocidente – estejam, portanto, despreparados para identificar as expressões ideológicas e as formas do capitalismo. Você parece ter à mão os recursos que, acima de tudo, lhe faltavam na sociedade socialista: liberdade de expressão, tolerância à discordância, instituições democráticas. Em contraste com o Leste, esta parece ser uma sociedade de processo racional e moral irrestrito.

Mas a ideologia capitalista não é nova, nem quebradiça ou pouco flexível. Ela expressa e, ao mesmo tempo, é uma hegemonia muito antiga e tão consolidada, que pode dispensar vários dos meios institucionais mais vulgares de impor a ortodoxia. Sua própria forma é sugerir

¹¹⁶ Referência aos comentários originais de D. H. Lawrence e Ezra Pound. (N.E.)

que não é em absoluto uma hegemonia, que seu modo de vida é a própria natureza. Ela se revela hoje em certas permanências de conceito: de propriedade e dos direitos do dinheiro; da natureza humana inata; do realismo político; da objetividade acadêmica (ela própria ocultando tais conceitos); dos modos dominadores de comunicação, educação e governo; dos critérios utilitários nas decisões econômicas e sociais; das liberdades negativas – de fato, alguns dos próprios conceitos que você vem assumindo recentemente, e com muito pouca análise. Está claro que não é sem as mediações institucionais ativas do capitalismo na indústria das comunicações ou no sistema educacional, e através de delicadas seletividades institucionais, reticências e resistências, que esses conceitos são vividos por anos antes de ser compreendidos. O Sr. Robert Cecil “se vê” organizando seu seminário e o Sr. George Weidenfeld “se vê” publicando seus resultados; mas não houve imposição de nenhum tipo – não houve a menor descortesia.

Ah, mas é preciso ser um dialético para entender como esse mundo funciona! Uma vantagem substancial de ter sido um comunista organizado é a aquisição de certas compreensões a respeito de suas defesas institucionais e ideológicas. Mas uma vez que se abandona essa posição – ora, o mundo se abre até onde o olhar alcança, todo pecado é perdoado. E uma certa exibição de revolta intelectual (mas *não* de revolta prática, como greves vulgares)¹¹⁷ também tem seu nicho subsidiário como ornamentação à hegemonia intelectual. De modo que o problema para um intelectual socialista é duplo: (a) a quase impossibilidade de não vender a si mesmo, de não ser absorvido por certas vias secundárias, e (b) a quase impossibilidade de simplesmente se comunicar de modo primário e sério em sua profundidade. E disto deriva o aparente egoísmo de algumas passagens desta carta. Pois, para sobreviver como socialista não assimilado nesta cultura infinitamente assimiladora, é preciso colocar-se em uma corrente da estranheza. É preciso tornar rugosa a própria sensibilidade – cheia de joelhos e cotovelos de suscetibilidade e recusa – para não ser pressionado contra a grelha e cair no imbróglio

¹¹⁷ No original, vulgar strike-making. (N.E.)

de pressupostos recebidos da cultura intelectual. É preciso esforçar-se a cada momento para resistir em pensamento à ideia de que o que se observa e o que se é está no próprio curso da natureza.

E mesmo o papel de bobó da corte, pelo qual optou no Leste, deve ser desenvolvido com discrição. Pois o bobó, se faz zombarias impensadas ou na presença de qualquer pessoa, pode proporcionar argumentos que irão adquirir um sentido diferente quando empregados pelos subalternos do imperador. “O que é a verdade?”, disse Pilatos, com ar de brincadeira: e foi-se sem esperar pela resposta.

E isto me traz à segunda consideração. Lembro-o de uma observação feita na *Encounter*: “Um amigo polonês (...) me escreveu recentemente da Suécia dizendo que sempre que realiza alguma negociação com a Nova Esquerda, parece estar assistindo a um filme do qual já sabe o fim. É exatamente assim que me sinto.”

Mas é claro que há outros filmes cujos finais também já são conhecidos. E um dos mais conhecidos, deste lado do mundo, é o desencantamento revolucionário. É um filme feito inicialmente por volta de 1792 e que foi refilmado, após intervalos repetidos, em diferentes versões. Uma delas, versão poderosa dos anos 1930, tem passado em cinemas lotados desde então.¹¹⁸

O padrão reativo pelo qual o desencantamento nas aspirações revolucionárias leva, após dificuldades e conflitos criativos, à reconciliação final com o *status quo* preexistente – ou mesmo a um zeloso partidário ideológico em favor do *status quo* – é inscrito profundamente na cultura ocidental. E tem, na ideologia capitalista de hoje, uma função confirmatória e legitimadora muito importante. Confirmatória, porque se pode então mostrar que o capitalismo funciona e que a alternativa é impraticável. Legitimadora, porque se pode demonstrar não apenas

¹¹⁸ Estudei este padrão (para os anos 1790) em E.P.T., “Disenchantment or Default?”, in *Power and Consciousness*, C.C. O’Brien e W.D. Vanek (ed.), Londres: University of London Press, 1969; e (para os anos 1930) em “Outside the Whale”, in *Out of Apathy*, E. P. Thompson (ed.), Londres: New Left Books, 1960 (repblicado in *The Poverty of Theory, and other essays*. London: Merlin, 1978, p. 1-33). (N.E.)

que o capitalismo se conforma à natureza humana, mas que a alternativa é perigosa, imoral e antinatural.

Portanto, o intelectual refugiado do Leste tem no Ocidente um papel já pré-definido, com o qual acha difícil *não* se conformar. E seu destino, neste aspecto, foi antecipado por MacIntyre já em 1958:

A reafirmação de padrões morais pela voz individual tem sido um dos fermentos do revisionismo do Leste Europeu. Mas, pelo modo como é feita, esta reafirmação deixa o golfo entre moralidade e história, entre valor e fato, frequentemente tão largo como sempre foi. Kolakowski, e outros como ele, enfatizam a amoralidade do processo histórico, por um lado, e a responsabilidade moral do indivíduo na história por outro. E isto nos deixa com o crítico moral como espectador, sendo que os imperativos categóricos que ele proclama não têm nenhuma relação genuína com sua visão da história. Não se pode reavivar o conteúdo moral do marxismo simplesmente adotando uma visão stalinista do desenvolvimento histórico e acrescentando a ela uma moralidade liberal. Mas não importa como se discorde da posição teórica de Kolakowski; o tipo de integridade envolvido na reafirmação dos princípios morais na situação polonesa é inteiramente admirável (...). Mas afirmar esta posição no Ocidente é fluir com a maré. É simplesmente conformar-se.”¹¹⁹

Penso que MacIntyre não faz justiça ao seu pensamento naquele momento. Mas ao vir para o Ocidente e discursar em Reading, você parece materializar uma previsão de quinze anos.

Mas não consigo crer que você tenha chegado a um ponto de repouso. Instituições estabelecidas irão lhe preparar, é claro, vários pontos de repouso, vão empurrá-lo para lá; as resoluções intelectuais que irão lhe propor serão respeitáveis e não implicarão nenhuma desgraça. Mas creio que você rejeitará a todas. Reconheço seu filme, mas não finjo saber como vai terminar. Pois você se diferencia, em um aspecto, daqueles numerosos atores que fizeram o mesmo papel transitório de testemunha na sociedade capitalista do fracasso do so-

¹¹⁹ Alasdair MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness, I”, op. cit., p. 93.

cialismo. Na busca da verdade você tem sido implacável. Esforçou-se para enfrentar ideias sem se preocupar com conforto ou reputação. Creio que continuará assim.

Pergunto-lhe se você não pode, mesmo agora, ajudar-nos a quebrar aquela lógica de processo reativo no interior de um mundo dividido, que, como uma tesoura moral, corta repetidamente o revestimento universalista das utopias socialistas. Para refazer aquela universalidade de aspiração, precisamos de suas habilidades. Pergunto-lhe se você pode demonstrar a mesma tenacidade e resistência à assimilação, dentro da ideologia capitalista, que demonstrou dentro da stalinista.

Isto é pedir bastante. É exigir de você uma moral mais alta do que se tem o direito de esperar. No Ocidente, não são muitos de nós os que, com experiências triviais se comparadas às suas, têm sido capazes de manter esta moral. Venho sofrendo por dez anos de um desânimo proveniente da reemergência dos marxismos “fechados” (1) e (2) por todo o Ocidente, alguns deles nas formas mais doutrinárias, didáticas e resistentes ao pensamento. Há uma década, parece ter sido vedada a possibilidade de deslocamento e de reintegração do pensamento na tradição do marxismo (4). Deixaram-nos falando, ou apenas pensando, conosco mesmo.

Recordei, anteriormente nesta carta, alguns versos de Yeats. Agora devo completar aquele pensamento:

Minha mente, devido às mentes que eu amei,
Ao tipo de beleza em que me deleitei,
Bem pouco prosperou, secou, e agora sabe
Que sufocar em ódio é coisa que não cabe,
Que de tudo o que é mau é sempre o mal maior
Se não deixarmos o ódio entrar em nossa mente,
Por mais que o vento se levante e tente,
Não cair da folha o pássaro cantor

“Um ódio intelectual é o pior de todos”, e não podemos renovar nossa moral a não ser que resistamos a esse tipo de rancor intelectual.

Mas esta não é, como você diria, uma questão de “procedimento científico”. É uma questão, em última análise, de “fé”, coisa sobre a qual é desnecessário opinar.

Não *podemos* impor sobre a história a nossa vontade, de qualquer modo que venhamos a escolher. Não *devemos* nos render à sua lógica circunstancial. Podemos esperar e agir apenas como “jardineiros da nossa situação”¹²⁰. Escrevendo-lhe esta carta, estive, de um certo modo, expondo uns trinta anos de relatos privados. Estive meditando não apenas sobre os sentidos da história, mas sobre os sentidos das pessoas que conheci e em quem confiei. Estive confrontando o paradoxo de que muitos daqueles que a realidade provou estar errados ainda me parecem ter sido pessoas melhores do que os que estavam certos, com seu realismo fácil e conformista. Eu ainda gostaria de justificar as aspirações daqueles que a história, nessa altura, parece ter refutado.

Fazem agora oito anos desde que arrisquei um voo historiosófico pela última vez. Não sei se deveria esperar por mais oito anos antes de experimentar o ar novamente – e após dois ou três desses interlúdios, devo certamente deixar a resolução do argumento para a história. Se ficar calado, não será porque mudei minhas opiniões, embora possa ser por causa de uma diminuição da moral política ou pessoal, ou uma falta de senso de público.

Mas de uma coisa, partindo da rigidez do meu atual discurso intelectual, posso estar certo. Não serei silenciado por uma mera oposição. Pois a abetarda-comum, por uma lei muito conhecida da aeronáutica, só pode levantar voo contra um forte vento de proa. É apenas enfrentando a oposição que sou capaz de definir meu pensamento.

Desse modo, exagerei algumas vezes as diferenças e coloquei amizades em perigo. Temo que você pense que usei seu pensamento como um meio de antagonismo para definir meu próprio pensamento.

E ainda assim – retorno às primeiras linhas desta carta – tenho um

¹²⁰ Do poema de Thomas McGrath *In a Season of War*.

certo direito de falar francamente, pois sou (ou fui) algo como um parente seu. Houve um tempo em que você e as causas que defendia estavam presentes em nosso pensamento mais profundo. E, naqueles dias (apenas quinze anos de distância!), cujos sentidos já foram esquecidos ou contraditos, dias em que se projetou pela primeira vez uma “nova esquerda”, compartilhávamos um outro parentesco através do nosso amigo C. Wright Mills.

Foi Mills quem definiu esta relação, com palavras melhores do que quaisquer palavras minhas:

Não posso mais escrever seriamente sem sentir desdém pelos professores indiferentes e pelos editores esnobes que lutam a guerra fria tão destemidamente, e pelos burocratas e mercenários culturais, os capangas intelectuais da linha oficial que tão prontamente abdicaram ao intelecto no bloco soviético. Não posso mais escrever com certeza moral a não ser que saiba que Leszek Kolakowski compreenderá onde me posiciono – e acho que isto significa ele saber que tenho sentimentos de igual desdém por ambos os tipos na liderança dos trabalhadores culturais subdesenvolvidos dos países superdesenvolvidos do mundo.¹²¹

Sabíamos, ou pensávamos que sabíamos, que batalha vocês estavam lutando – e contra quais vantagens abismais – naquele tempo e lugar. Você pensou da mesma forma sobre as probabilidades que se apresentavam a Mills – ou a qualquer um de nós, em nossos pequenos e desordenados contingentes, deste lado? Você compreendeu o desdém de Mills pela ideologia e pelas instituições capitalistas, e pela defasagem cultural de que eram acusados seus servidores intelectuais?

Se você também penetrar esse padrão, irá ameaçar a “certeza moral” daquele momento comum de revolta utópica. Nós o compreendemos, e fomos para o seu lado, porque você deu voz a aspirações socialistas não particulares ou seccionais, mas universais. Suas reivindicações

¹²¹ C. Wright Mills, *The Cause of World War Three* (New York: Simon and Schuster, 1958, p. 128-129).

para o futuro não poderiam ser realizadas (pensávamos) sem uma movimentação decididamente externa às estratégias e aos remédios tanto stalinistas quanto capitalistas.

E agora, conforme você recua, também meio mundo recua com você. E hoje as vozes mais divulgadas da dissidência soviética ou do Leste Europeu são as de homens decadentes – corajosos, porém egoístas, passionais apenas nas negativas, isolados, profundamente enganados a respeito do Ocidente –, vozes que atraem apenas uma solidariedade cansada e defensiva.

A solidariedade que você inspirava era de um tipo muito diferente. Você não invocava a nossa caridade política: resoluções, petições, cartas para o *Times* em nome dos desprivilegiados do liberalismo, que procuravam apenas os benefícios da democracia benigna do Ocidente. Você nos chamava, ou parecia nos chamar, para uma luta comum, árdua na prática e no intelecto.

Não creio que tenha passado o momento desta luta. Penso que ela está conosco a cada dia. De qualquer forma, podemos nos encontrar algum dia e tomar alguma coisa? Devo-lhe mais do que uma. E será que ainda podemos beber pela concretização daquele momento de aspiração comum – “1956”?

Com estima e consideração,

E. P. Thompson

MINHAS OPINIÕES CORRETAS SOBRE TUDO¹

Leszek Kolakowski²

Resposta à *Carta aberta a Leszek Kolakowski*, de E. P. Thompson

Caro Edward Thompson,

O motivo de eu não estar muito contente com esta correspondência pública é que sua carta lida com atitudes pessoais (pelo menos) tanto quanto com ideias. Porém, eu pessoalmente não tenho contas a acertar com a ideologia comunista, nem com o ano de 1956; isto foi resolvido há muito tempo. Mas, já que você insiste,

Vamos começar e carregar esse cadáver
Cantando juntos.³

¹ "My correct views on everything" foi publicado na revista *Socialist Register*, v. 11, 1974, p. 1-20. Traduzido do inglês por Taís Blauth e revisão dos editores. Preferimos traduzir views por "opiniões" (no sentido também de perspectivas), em vez de "visões". (N.T. e N.E.)

² Kolakowski nasceu em Radom, Polônia, em 1927, e faleceu em 2009 em Oxford. Entre 1947 e 1966 foi membro do Partido Polonês Unificado dos Trabalhadores. Estudou filosofia na Universidade de Łódź e se doutorou em 1953 na Universidade de Varsóvia com uma tese sobre Spinoza. Foi professor e diretor do Departamento de História da Filosofia da Universidade de Varsóvia de 1959 a 1968, e quando foi demitido teve de deixar a Polônia e se exilar. Em 1968 Kolakowski foi professor visitante no Departamento de Filosofia da McGill University, em Montreal, e em 1969 na Universidade de Califórnia, Berkeley. Em 1970 tornou-se *senior research fellow* no All Souls College, Oxford. Embora tenha permanecido a maior parte do tempo em Oxford, passou um período de 1974 na Universidade de Yale, e de 1981 a 1994 foi professor em tempo parcial no Comitê de Pensamento Social e no Departamento de Filosofia da Universidade de Chicago. (N.E.)

³ "Let us begin and carry up this corpse, singing together", do poema "A Grammarian's Funeral" (O Funeral de um Gramático) de Robert Browning, publicado em 1855. (N.T.)

Em uma resenha da última edição de *Socialist Register*, feita por Raymond Williams, li que sua carta é um dos melhores escritos de esquerda da última década, o que implica diretamente que todos os outros, ou quase todos, são piores. Ele sabe do que está falando e eu acredito. Deveria me sentir orgulhoso por, até certo ponto, haver provocado este texto, mesmo que tenha calhado de eu ser seu alvo. Assim, minha primeira reação é de gratidão.

Minha segunda reação é um ofuscamento diante de tantas opções (*embarras de richesses*, em francês, no original). Perdoe-me se faço uma seleção considerável dos tópicos para esta resposta às suas cem páginas de Carta Aberta (que não são bem segmentadas, você deve admitir). Tentarei selecionar os mais controversos. Não penso que deva comentar as páginas autobiográficas, por mais interessantes que sejam. Quando você afirma, por exemplo, que não vai à Espanha passar férias, que nunca participou de uma conferência de socialistas sem pagar do próprio bolso parte dos custos, que não participa de reuniões financiadas pela Fundação Ford, que é como um Quaker de antigamente que se recusa a tirar o chapéu frente às autoridades, etc., não acho recomendável responder com uma lista de virtudes próprias; minha lista seria provavelmente menos impressionante. Nem darei, em contrapartida à história de sua demissão da *New Left Review*, todas as minhas histórias de expulsão de diferentes comitês editoriais de diferentes revistas; isto seria um tanto trivial.

Minha terceira reação é de tristeza e falo sério. Mesmo sendo incompetente no seu campo de estudo, conheço sua reputação como acadêmico e historiador, e considero lamentável que apareçam em sua Carta tantos clichês esquerdistas que sobrevivem no discurso e no papel devido a três artifícios: primeiro, a recusa em analisar as palavras – e o uso de híbridos verbais deliberadamente elaborados para confundir as questões; segundo, o uso de padrões morais ou sentimentais em alguns casos, e de padrões políticos e históricos em outros casos semelhantes; terceiro, a recusa em aceitar os fatos históricos tais como são. Tentarei explicar melhor o que quero dizer.

Sua carta contém alguns ressentimentos pessoais e argumentos sobre questões gerais. Começarei com uma queixa pessoal de menor importância. Estranhamente, você parece ofendido por não ter sido convidado para o seminário de Reading e afirma que, mesmo que se tivesse sido convidado, teria recusado por sérias razões morais. Consequentemente, presumo que, da mesma forma, você ficaria ofendido se fosse convidado, de modo que os organizadores não tinham como evitar ofendê-lo. Pois bem, a razão moral que você alega é porque Robert Cecil participa do comitê organizador. E o que seria sinistro a respeito de Robert Cecil é o fato de ele ter trabalhado no serviço diplomático britânico. Ó, abençoada inocência! Você e eu fomos ativos em nossos respectivos partidos comunistas nos anos 40 e 50, o que significa que não importa quais fossem nossas nobres intenções, e apesar de nossa charmosa ignorância (ou recusa em livrar-nos dela), nós apoiávamos, através de nossos modestos meios, um regime baseado no trabalho escravo de massa e em um terror policial do pior tipo já visto na história humana. Você não acha que isto faria com que muitas pessoas se recusassem a sentar-se na mesa conosco? Não, você é inocente, enquanto eu não tenho, como você diz, um “sentido da política daqueles anos”, em que tantos intelectuais ocidentais se converteram ao stalinismo.

Seu “senso da política daqueles anos”, pelo que percebo em comentários casuais sobre o stalinismo, é obviamente mais sutil e diferenciado do que o meu. Em primeiro lugar, você afirma que parte (uma parte, não omito isto) da responsabilidade pelo stalinismo cabe aos poderes ocidentais. Em segundo lugar, que, “para um historiador, cinquenta anos é um período muito curto para se julgar um novo sistema social, se tal sistema está surgindo”. Em terceiro lugar, afirma que conhecemos “momentos em que o comunismo mostrou uma face extremamente humana, entre 1917 e início dos anos 1920, e novamente desde a batalha de Stalingrado até 1946”.

Tudo está correto em algumas posições adicionais. Obviamente, no mundo em que vivemos, é comum que eventos importantes ocorridos em um país sejam tidos como parcialmente responsáveis pelo que

acontece em outros países. Você certamente não negará que parte da responsabilidade pelo nazismo alemão foi da União Soviética; pergunto-me de que modo isto influencia sua visão sobre o nazismo germânico?

Seu segundo comentário é realmente revelador. O que são cinquenta anos “para um historiador”? No mesmo dia em que escrevo este texto, por acaso terminei de ler um livro de Anatol Marchenko em que ele relata as experiências vividas em prisões e campos de concentração soviéticos no início da década de 1960 (não de 1930). O livro foi publicado em russo, em Frankfurt, 1973⁴. O autor, um trabalhador russo, foi preso ao tentar cruzar a fronteira entre a União Soviética e o Irã. Ele teve sorte de isto ter ocorrido na época de Khrushchev, quando já haviam terminado os erros lamentáveis de J. V. Stalin (lamentáveis, sim, encaremos os fatos, mesmo que se possa explicá-los parcialmente pelos poderes ocidentais). Assim sendo, o autor foi condenado a apenas seis anos de trabalho pesado em um campo de concentração. Uma de suas histórias relata o caso de três prisioneiros lituanos que tentaram escapar de um comboio no meio de uma floresta. Dois deles foram capturados rapidamente e baleados repetidas vezes nas pernas e, em seguida, os guardas ordenaram-lhes que se levantassem. Como não conseguiam, foram chutados e pisoteados, depois mordidos e dilacerados por cães da polícia (que divertimento, a sobrevivência do capitalismo) e então esfaqueados até a morte com baionetas. E, tudo isto, com comentários chistosos por parte do oficial, do tipo “Então, Lituânia livre, rasteje; sua independência chegará logo, logo!”. O terceiro prisioneiro foi baleado e, tomando-o por morto, os policiais jogaram-no dentro do carro, debaixo de cadáveres; quando descobriram que estava vivo, não o mataram (desestalinização!), mas o deixaram por vários dias em uma cela escura, com a ferida da bala infeccionando. Ele sobreviveu após lhe cortarem fora o braço.

Esta é uma de mil histórias que você pode ler em vários dos li-

⁴ Cf. Anatol V. Marchenko, *Sovetskiy Sindrom*, Yam/Young Authors Masterpieces Publishing, United States, 2013, 304 p. (em russo). (N.E).

vros agora disponíveis. Livros lidos com relutância pela elite esquerdista iluminada, por sua ampla irrelevância – pois o que nos oferecem são apenas detalhes (e, afinal de contas, concordamos que alguns erros foram cometidos) – e pelo fato de que muitos deles não foram traduzidos (você já notou que, quando encontra um ocidental que aprendeu russo, tem pelo menos 90% de chance de se deparar com um reacionário sanguinário? Pessoas progressistas não gostam do esforço sofrido de aprender russo e, de qualquer forma, não o fariam).

E, portanto, o que são cinquenta anos para um historiador? Cinquenta anos cobrindo a vida de um obscuro trabalhador russo, Marchenko, ou de um ainda mais obscuro estudante lituânio que nem mesmo escreveu um livro? Não nos apressemos em julgar um “novo sistema social”. Eu bem poderia lhe perguntar quantos anos seriam necessários para avaliar os méritos do novo regime militar no Chile ou na Grécia, mas sei sua resposta: não há nenhuma analogia; o Chile e a Grécia permanecem no capitalismo (as fábricas são privadas), enquanto a Rússia deu início a uma nova “sociedade alternativa” (as fábricas são estatais, assim como a terra e todos os seus habitantes). Como historiadores genuínos, podemos esperar mais um século, continuando, enquanto isso, com nossa sabedoria histórica levemente melancólica, porém cautelosamente otimista.

Mas não, é claro, com “aquela besta”, “aquela velha cadela, o capitalismo consumista” (palavras suas). Onde quer que olhemos, nosso sangue está fervendo. Aqui, podemos novamente ser moralistas ardentes e provar – como você – que o sistema capitalista tem uma “lógica” própria que nenhuma reforma é capaz de interromper. Você sustenta que a existência do atendimento privado empobrece o Sistema Nacional de Saúde, a igualdade na educação é quebrada porque as pessoas são treinadas para a indústria privada, etc. Você não afirma que todas as reformas estão fadadas ao fracasso; você explica apenas que, enquanto as reformas não destruírem o capitalismo, o capitalismo não será destruído, o que certamente é verdade. E propõe então “uma transição

revolucionária pacífica para uma lógica socialista alternativa". Ao que parece, você crê que isto esclareça completamente sua ideia. Ao contrário, penso ser algo muito obscuro, a não ser que, você imagine que, uma vez concedida novamente ao Estado a posse total das fábricas, restarão apenas problemas técnicos menores no caminho rumo à sua utopia. Mas isto é precisamente o que ainda tem de ser comprovado e o ônus da prova (*onus probandi*, no original) cabe àqueles que sustentam que estes cinquenta anos de experiência (insignificantes "para um historiador") podem ser descartados pelos autores do novo projeto para a sociedade socialista (Na Rússia havia "circunstâncias excepcionais", não havia? Mas não há nada de excepcional na Europa ocidental).

Sua interpretação destes modestos cinquenta anos (cinquenta e sete, agora) da nova sociedade alternativa se revela também em comentários ocasionais sobre uma "face extremamente humana do comunismo" mostrada no período entre 1917 e o início dos anos 20, e entre Stalingrado e 1946. O que você quer dizer com "face humana" no primeiro caso? A tentativa de dirigir toda a economia pela polícia e pelo exército que resultou em fome em massa com incontáveis vítimas, todas afogadas em sangue, em centenas de revoltas camponesas (um desastre econômico total, como posteriormente admitiria Lênin, após ter matado e aprisionado um número indefinido de mencheviques e SRs⁵ por preverem exatamente isto)? Ou você se refere à invasão armada de sete países não russos que haviam formado governos independentes, alguns socialistas, outros não (Geórgia, Armênia, Azerbaijão, Ucrânia, Lituânia, Látvia, Estônia; Ó Deus, onde estão vivendo todas essas curiosas tribos)? Ou se refere à dissolução, pela ação de soldados, do único parlamento eleito democraticamente na história da Rússia, antes mesmo que pudesse proferir uma única palavra? A violenta supressão de todos os partidos políticos, incluindo os socialistas, a abolição da imprensa não bolchevique e, acima de tudo, a substituição da lei pelo poder absoluto do partido e da polícia, que matava, torturava e prendia quem queria?

⁵ Partido Socialista Revolucionário russo (The Socialist-Revolutionary Party, abreviado por SR ou os "SRs"). (N.T.)

A repressão massiva à Igreja? A revolta de Kronstadt? E qual a face extremamente humana entre 1942 e 46? A deportação de oito nacionalidades inteiras da União Soviética, com centenas de milhares de vítimas (digamos sete, não oito, uma foi deportada antes de Stalingrado)? As centenas de milhares de prisioneiros de guerra soviéticos enviados pelos Aliados aos campos de concentração? A suposta coletivização dos países bálticos, se é que você tem uma ideia da realidade desta palavra?

Tenho três possíveis explicações para a sua afirmação. A primeira é que você simplesmente não esteja a par desses fatos, o que considero incrível dada a sua profissão de historiador. A segunda é que você use a expressão “face humana” em um sentido bem thompsoniano que não compreendo. A terceira é que, diferentemente da maior parte dos comunistas, ortodoxos e críticos, você acredite que tudo estará certo no sistema comunista enquanto os líderes do partido não forem assassinados. Aliás, este é o modo padrão de os comunistas se tornarem “críticos”: quando percebem que a nova lógica socialista alternativa não poupa os próprios comunistas e, em particular, os líderes do partido. Você percebeu que, no discurso de 1956, as únicas vítimas que Khrushchev mencionou pelo nome (e cuja importância estou longe de subestimar) foram os stalinistas puro-sangue como ele mesmo, a maior parte (como Postychev) carrascos de respeito com um histórico de incontáveis crimes cometidos antes de se tornarem, eles próprios, vítimas? Você percebeu, pelas memórias ou análises críticas escritas por vários ex-comunistas (não citarei nomes, desculpe-me), que o horror só os atingiu de forma súbita, quando viram comunistas sendo massacrados? Eles estão sempre proclamando a inocência das vítimas, dizendo, “mas estas pessoas eram comunistas”! (O que, aliás, é um meio de defesa autodestruidor, pois sugere que não haja nada de errado em assassinar não comunistas, e isto, por sua vez, implica a existência de uma autoridade que decide quem é e quem não é comunista, e que só pode ser constituída pelos mesmos dirigentes que seguram a arma; conseqüentemente, os que são massacrados são por definição não comunistas e, então, tudo bem).

Bem, Thompson, eu realmente não atribuo a você esta forma de pensar. E, ainda assim, não posso deixar de perceber em você o uso de padrões duplos de avaliação. E quando afirmo “padrões duplos”, não quero dizer uma indulgência para com a justificável inexperiência da “nova sociedade” no enfrentamento de problemas novos. Ao invés, quero dizer o uso alternado de padrões políticos ou morais para situações similares e, isto sim, creio que não seja justificável. Não devemos ser moralistas ardentes em alguns casos e adeptos da Realpolitik ou filósofos da história mundial em outros, dependendo das circunstâncias políticas. Este é um ponto que eu gostaria de deixar claro para que possamos nos entender.

Citarei (de cabeça) uma conversa que tive com um revolucionário latino-americano que me contava sobre a tortura no Brasil. Perguntei-lhe: “O que há de errado com a tortura?”, e ele disse: “Como assim? Você está sugerindo que ela seja aceitável? Está justificando a tortura?”. E eu contestei: “Ao contrário, pergunto apenas se você pensa que a tortura é uma monstruosidade moralmente inadmissível”. “É claro”, disse ele. “E isto vale também para a tortura em Cuba?”, perguntei. “Bem”, respondeu ele, “aquilo é outra coisa. Cuba é um país pequeno, sob ameaça constante dos imperialistas americanos. Eles têm de usar todos os meios de defesa, mesmo que lamentáveis”. Então eu disse: “Espere, não se pode ter dois pesos e duas medidas. Se você acredita, como eu, que a tortura é abominável e inadmissível por razões morais, ela o é, por definição, em todas as circunstâncias. Se, no entanto, há circunstâncias em que a tortura é tolerável, não se pode condenar nenhum regime apenas pelo fato de fazer uso da tortura, já que se pressupõe que não haja nada de errado com a tortura em si. Ou você condena a tortura em Cuba exatamente da mesma forma que a condena no Brasil, ou deixa de condenar a polícia brasileira pelo fato específico de torturar pessoas. Aliás, você não pode condenar a tortura por motivos políticos, pois na maior parte dos casos ela é perfeitamente eficiente e os torturadores conseguem o que querem. Você só pode condená-la por motivos morais e, então, necessariamente de

modo igual em todos os lugares, na Cuba de Batista ou na Cuba de Castro, no norte do Vietnã e no sul do Vietnã”.

Este é um ponto banal, porém importante, que espero esteja claro para você. Recuso-me, em definitivo, a estar unido a pessoas que dizem estar com o coração irremediavelmente sangrando quando ficam sabendo de qualquer injustiça, grande ou pequena (e condenável corretamente) nos EUA, mas logo tornam-se sábios historiosofistas ou frios racionalistas ao ouvirem sobre horrores ainda piores na nova sociedade alternativa.

Esta é uma razão, porém não a única, para a desconfiança espontânea e quase universal que nutrem as pessoas da Europa oriental em relação à Nova Esquerda ocidental. Por uma estranha coincidência, a maioria dessas pessoas ingratas, uma vez que chegam e se estabelecem na Europa ocidental ou nos EUA, passam por reacionárias. Estes estreitos e egoístas empiristas aumentam a importância de suas poucas décadas de mesquinha experiência pessoal (o que é logicamente inadmissível, como você observou), e nela encontram pretextos para levantar dúvidas quanto ao radiante futuro socialista elaborado para os países ocidentais por ideólogos da Nova Esquerda, com base nos melhores fundamentos marxista-leninistas.

Este é um tópico que vou discutir mais adiante. Pressuponho que não divirjamos na aceitação dos fatos tais como são e que não derive-mos o conhecimento sobre as sociedades existentes por dedução, a partir de uma teoria geral. (Novamente, citarei uma conversa que tive com um maoísta indiano. Disse-me ele: “A revolução cultural na China foi uma luta de classe dos camponeses pobres contra os culaques (kulaks, no original)”. Perguntei-lhe: “Como você sabe disso?”, ao que ele respondeu: “Pela teoria marxista-leninista”. Comentei: “Sim, foi o que imaginei”. Ele não compreendeu, mas você compreende). Mas isto não é o suficiente, pois, como você sabe, qualquer ideologia convenientemente vaga é sempre capaz de absorver (i.e., descartar) todos os fatos sem abrir mão de nenhum de seus ingredientes. E o problema é que

a maioria das pessoas não se constitui de ideólogos dedicados. Suas mentes superficiais trabalham de um modo que é como se acreditassem que ninguém jamais viu o capitalismo ou o socialismo, mas apenas conjuntos de pequenos fatos, que elas são incapazes de interpretar teoricamente. Elas simplesmente observam que as pessoas, em alguns países, estão em melhores condições do que em outros; que, em alguns deles, a produção, a distribuição e a prestação de serviços é muito mais eficiente do que em outros, que aqui as pessoas têm direitos civis e humanos e liberdade e lá não. (Eu deveria dizer “liberdade” entre aspas, como você; de fato percebo que é característico da ortografia esquerdista absolutamente obrigatória usar a palavra “liberdade” entre aspas quando aplicada à Europa ocidental; quanta “liberdade”, realmente, o bastante para doer a barriga de tanto rir. E nós, pessoas sem senso de humor, não rimos).

Não tento fazê-lo crer que você vive no paraíso e nós no inferno. Em meu país, a Polônia, não temos fome, as pessoas não estão sendo torturadas nas prisões, não temos campos de concentração (em contraste com a Rússia); nos últimos dois anos tivemos apenas alguns poucos prisioneiros políticos (em contraste com a Rússia) e muitas pessoas saem do país com relativa facilidade (novamente, em contraste com a Rússia). Ainda assim, somos um país privado de soberania, e isto, não no sentido do Sr. Foot e do Sr. Powell⁶, que temem que a Grã-Bretanha perca sua soberania ao se unir ao Mercado Comum, mas em um sentido tristemente direto e palpável: o de que todos os setores-chave da nossa vida, incluindo o exército, a política externa, o comércio exterior, importantes indústrias e a ideologia, estão sob o rígido controle de um império estrangeiro que exerce seu poder com uma considerável meticulosidade (por exemplo, ao impedir que certos livros sejam publicados ou certas informações divulgadas, para não falar em questões

⁶ Referência a John Enoch Powell – que atuou como Membro do Parlamento pelo Partido Conservador britânico, entre outras funções – e a Michael Foot, líder do Partido Trabalhista entre 1980 e 1983, também entre outros cargos. Por diferentes motivos, ambos criticaram a presença da Grã-Bretanha no Mercado Comum Europeu e chegaram a defender sua saída. Cf.: www.youtube.com/watch?v=usJUMOlPE24. (N.E.)

mais sérias). Ainda assim, apreciamos imensamente nossas margens de liberdade quando comparamos nossa posição com a de países inteiramente liberados, como a Ucrânia ou a Lituânia que, no que concerne ao direito de autogoverno, estão em uma situação muito pior do que as antigas colônias do império britânico. Quero dizer que essas margens, por mais importantes que sejam (ainda podemos falar e publicar significativamente mais do que as pessoas de outras partes da zona do rublo, exceto a Hungria), não são sustentadas de forma alguma por nenhuma garantia legal e podem (como costumavam) ser canceladas de um dia para o outro em função de uma decisão tomada pelos dirigentes do partido em Varsóvia ou Moscou. E isto simplesmente porque nos livramos daquele artifício burguês fraudulento da divisão dos poderes e alcançamos o sonho socialista da unidade, o que significa que um mesmo aparato tem todo o poder legislativo, executivo e judicial, além do poder de controlar todos os meios de produção; as mesmas pessoas fazem a lei, a interpretam e põem em prática; rei, parlamento, chefe do exército, juiz, promotor, policial e (nova invenção socialista) dono de toda a riqueza nacional e único empregador, em uma mesma e única mesa – você pode imaginar melhor unidade social?

Você se orgulha de não ir à Espanha por motivos políticos. Sem princípios como sou, estive lá duas vezes. É desagradável dizer que o regime deles, embora opressivo e não democrático, dá a seus cidadãos mais liberdade do que qualquer país socialista (exceto talvez a Iugoslávia). Não o afirmo com *Schadenfreude*⁷, mas com vergonha, mantendo em mente o *pathos* da guerra civil. Os espanhóis têm as fronteiras abertas (não importa o motivo, que é, neste caso, trinta milhões de turistas a cada ano) e nenhum sistema totalitário pode funcionar com fronteiras abertas. A censura acontece após a publicação, não antes (meu próprio livro foi publicado na Espanha e então confiscado, mas apenas depois que mil cópias haviam sido vendidas; quiséramos nós ter as mesmas condições na Polônia), e pode-se encontrar nas livrarias espanholas Marx, Trotsky, Freud, Marcuse, etc. Como nós, os espanhóis não têm

⁷ Prazer perverso. Em alemão, no original. (N.T.)

eleições nem partidos políticos legais; mas, ao contrário de nós, têm muitas formas de organização independentes do estado e do partido governante. São soberanos como estado.

Você provavelmente dirá que estou falando em vão, já que você afirmou claramente que nem de longe via seu ideal nos estados socialistas existentes e que pensava em termos de um socialismo democrático. De fato, você o disse, e não o acusou de ser um admirador da polícia secreta socialista. Ainda assim, o que estou tentando argumentar é muito relevante para o seu artigo e por duas razões. Em primeiro lugar, você considera os estados socialistas existentes como começos (imperfeitos, é preciso admitir) de uma nova e melhor ordem social, como formas transicionais que ultrapassaram o capitalismo e estão se dirigindo à utopia. Não nego que esta forma seja nova; mas nego, sim, que ela seja superior aos países democráticos da Europa em qualquer aspecto, e o desafio a provar o contrário, i.e., a mostrar um ponto no qual o socialismo existente possa alegar superioridade, exceto pelas vantagens notórias que têm todos os sistemas despóticos em relação aos democráticos (menos problemas com as pessoas).

O segundo ponto, igualmente importante, é que você finge saber o que o socialismo democrático significa para você, mas não o sabe. Você afirma: “Minha própria utopia, duzentos anos à frente, não seria como a ‘época de descanso’ de Morris. Seria um mundo (como diria D. H. Lawrence) onde os ‘valores do dinheiro’ dariam lugar aos ‘valores da vida’, ou (como diria Blake), a guerra ‘corpórea’ daria lugar à guerra ‘mental’”. Com fontes de poder facilmente acessíveis, alguns homens e mulheres poderiam escolher viver em comunidades unificadas, localizadas, como monastérios cistercienses, em centros de grande beleza natural onde atividades agrícolas, industriais e intelectuais poderiam coexistir. Outros poderiam preferir a variedade e o ritmo da vida urbana, que redescobre algumas das qualidades da cidade-estado. Outros prefeririam uma vida de reclusão e muitos passariam pelas três. Os acadêmicos acompanhariam as disputas de diferentes escolas, em Paris, Jakarta ou Bogotá”.

Esta é uma amostra muito boa de escrita socialista. Ela se resume a ponderar que o mundo deveria ser bom, e não mau, e neste ponto estou inteiramente a seu lado. Compartilho sem restrições sua análise (e também as de Marx, Shakespeare e muitos outros) de que é realmente deplorável que as mentes das pessoas estejam dominadas pela busca infundável por dinheiro, que as necessidades tenham um poder mágico de crescer infinitamente e que o motivo do lucro, ao invés do valor de uso, esteja dominando a produção. Sua superioridade reside no fato de saber exatamente como se livrar de tudo isto, enquanto eu não.

O motivo de os problemas do real e único comunismo existente serem cruciais para o pensamento socialista – e que os ideólogos esquerdistas deixam de lado tão facilmente (“está certo, isto foi feito em circunstâncias excepcionais, não copiaremos estes padrões, faremos melhor”, etc.) – é que as experiências da “nova sociedade alternativa” mostraram, de modo bastante convincente, que o único remédio universal que estas pessoas possuem contra os males sociais – propriedade dos meios de produção pelo Estado – não apenas é perfeitamente compatível com todos os desastres do mundo capitalista – como a exploração, o imperialismo, a poluição, a miséria, o desperdício econômico, o ódio nacional e a opressão nacional –, mas lhes acrescenta uma série de desastres: ineficiência, falta de incentivos econômicos e, acima de tudo, o papel irrestrito da burocracia onipotente, uma concentração de poder jamais conhecida na história humana. Seria apenas uma questão de azar? Não, você não diz exatamente isto; você prefere simplesmente ignorar o problema, e com razão, pois todas as tentativas de examinar esta experiência nos levam de volta não apenas a circunstâncias históricas contingentes, mas à própria ideia do socialismo e à descoberta de reivindicações incompatíveis ocultas nesta ideia (ou, ao menos, de reivindicações cuja compatibilidade ainda não foi comprovada). Queremos uma sociedade com ampla autonomia para as pequenas comunidades, não queremos? E queremos um planejamento central na economia. Tentemos pensar, agora, como as duas coisas funcionam juntas. Queremos progresso tecnológico e segurança total para as pessoas;

vejamos mais de perto como combinar os dois. Queremos democracia industrial e um gerenciamento eficiente: estes dois trabalham bem juntos? É claro que sim, no paraíso esquerdista tudo é compatível e está arranjado; cordeiro e leão dormem na mesma cama. Olhe para os horrores do mundo e veja quão facilmente podemos nos livrar deles assim que fizermos uma revolução pacífica rumo à nova lógica socialista. Guerra no Oriente Médio e sofrimentos e ressentimentos palestinos? Claro, este é o resultado do capitalismo; mas façamos a revolução e a questão estará resolvida. Poluição? Claro, não há problema algum; apenas deixe o novo estado proletário tomar o controle das fábricas e não haverá mais poluição. Engarrafamentos? Isto é porque os capitalistas não dão a mínima para o conforto humano; apenas dê-nos o poder (aliás, este ponto é muito bom, no socialismo temos muito menos carros e, consequentemente, menos engarrafamentos). As pessoas morrem de fome na Índia? Claro, os imperialistas dos Estados Unidos comem a comida deles, mas uma vez que tenhamos feito a revolução, etc.. A Irlanda do Norte? Problemas demográficos no México? Ódio racial? Guerras tribais? Inflação? Criminalidade? Corrupção? Degradação dos sistemas educacionais? Há uma resposta tão simples para tudo isto e, ainda por cima, a mesma resposta para tudo!

Isto não é em nada uma caricatura. Este é um padrão comum de pensamento para aqueles que superaram as ilusões lamentáveis do reformismo e inventaram um artifício vantajoso para a resolução de todos os problemas da humanidade, artifício que consiste em algumas palavras que, se repetidas com suficiente frequência, começam a soar como se tivessem algum conteúdo: revolução, sociedade alternativa, etc. E temos, além disso, um conjunto de palavras negativas para provocar horror, como por exemplo “anticomunismo” e “liberal”. Você usa estas palavras, Edward, também sem uma explicação, embora provavelmente esteja ciente de que seu propósito é misturar várias coisas diferentes e produzir associações vagas e negativas. O que é, de fato, o anticomunismo que você não professa? Certamente, sabemos de pessoas que creem não haver problemas sérios no mundo ocidental, exceto a amea-

ça comunista, que creem que todos os conflitos sociais daqui podem ser explicados como um complô comunista, que o mundo seria um paraíso se as sinistras forças comunistas não interferissem e que as ditaduras militares mais horrendas merecem ser apoiadas, desde que reprimam os movimentos comunistas. Você não é anticomunista neste sentido? Nem eu. Mas você será chamado de anticomunista se não acreditar piamente que o sistema soviético real (ou, respectivamente, o chinês) é a sociedade mais perfeita que a mente humana já inventou até agora ou se escrever um trabalho puramente acadêmico e sem mentiras sobre a história do comunismo. E há um grande número de outras possibilidades entre essas. O termo “anticomunismo”, bicho-papão do jargão esquerdista, é conveniente precisamente por colocar todas essas possibilidades no mesmo saco e nunca explicar o sentido da palavra. E o mesmo ocorre com a palavra “liberal”. Quem é um “liberal”? Talvez um livre comerciante do século XIX que proclamava que o Estado não deveria interferir no “livre contrato” entre trabalhadores e empregadores e que os sindicatos de trabalhadores eram contrários ao princípio do livre contrato? Você não se considera um “liberal” neste sentido? Isto conta a seu favor. Mas, de acordo com o dicionário⁸ não publicado da revolução, você é “liberal” se imagina que, em geral, a liberdade é melhor do que a escravidão (não me refiro à liberdade genuína e profunda que as pessoas desfrutam nos países socialistas, mas à miserável liberdade formal inventada pela burguesia para enganar as massas trabalhadoras). E a palavra “liberal” tem a tarefa fácil de amalgamar estas e outras coisas. E, assim, proclamemos em alto e bom som que rejeitamos as ilusões liberais, mas jamais expliquemos o que queremos dizer exatamente.

Devo continuar com o vocabulário progressista? Só mais uma palavra que, enfatizo, você não usa neste sentido incólume: a palavra “fascista” ou “fascismo”. Ela é uma descoberta engenhosa, com uma razoável variedade de aplicações. Às vezes, um fascista é uma pessoa de quem discordo, mas com quem, por ser ignorante, sou incapaz de discutir e que então é melhor agredir. Quando reúno minhas experiências,

⁸ No original, OED (Oxford English Dictionary). (N.E.)

percebo que um fascista é uma pessoa que possui uma das seguintes crenças (para fins de exemplo): 1) de que as pessoas deveriam se lavar, ao invés de ficarem sujas; 2) que a liberdade de imprensa nos Estados Unidos é preferível à propriedade de toda a imprensa por um partido governante; 3) que as pessoas não deveriam ser presas por suas opiniões, comunistas ou anticomunistas; 4) que os critérios raciais, a favor dos brancos ou dos negros, não são recomendáveis no processo de seleção das universidades; 5) que a tortura é condenável, não importa quem a aplique. (Grosseiramente falando, “fascista” era o mesmo que “liberal”). Um fascista era, por definição, uma pessoa que por acaso tivesse estado na prisão em um país comunista. Os refugiados da Tchecoslováquia de 1968 às vezes eram recebidos na Alemanha por esquerdistas bastante progressistas e absolutamente revolucionários que seguravam cartazes dizendo “o fascismo não passará”.

E você me culpa por fazer uma caricatura da Nova Esquerda. Pergunto-me qual seria esta caricatura. Ainda assim, sua irritação (este é um dos poucos momentos em que sua caneta se enraivece) é compreensível. Você cita uma entrevista que dei à Rádio Alemã (mais tarde traduzida do alemão para o inglês e publicada na *Encounter*), na qual disse duas ou três frases gerais que expressavam meu desgosto em relação aos movimentos da Nova Esquerda, tais como eu os conhecera nos Estados Unidos e na Alemanha e – esta é a questão – não especifiquei de que movimentos estava falando, mas mencionei vagamente “algumas pessoas”, etc. Isto significa que não excluí especificamente a *New Left Review* de 1960-3, quando você a ela estava associado ou até mesmo que o incluí tacitamente em minha afirmação. Neste ponto você me pegou. Não excluí especificamente a *New Left Review* de 1960-3 e, admito, nem mesmo a tinha em mente enquanto conversava com o jornalista alemão. Pensei que me referir a “alguns novos esquerdistas” etc. fosse quase como sugerir, por exemplo, que “alguns acadêmicos britânicos são bêbados”. Você acha que muitos acadêmicos ficariam ofendidos com tal colocação (confesso que não muito engenhosa) e, se sim, quais? Meu consolo é que, se por acaso faço publicamente comen-

tários sobre a Nova Esquerda, meus amigos socialistas de alguma forma nunca sentem que poderiam estar incluídos, mesmo que não tenham sido especificamente excluídos.

Mas não posso adiar mais. Venho por meio deste declarar solenemente que, em uma entrevista dada à Rádio Alemã em 1971, enquanto conversava sobre o obscurantismo esquerdista, não estava pensando na *New Left Review* de 1960-3 com a qual Edward Thompson estava envolvido. Assim está bem?

Você está certo, Edward, quanto ao fato de que nós, pessoas da Europa oriental, temos uma tendência a subestimar a gravidade das questões sociais enfrentadas pelas sociedades democráticas e podemos ser responsáveis por isso. Mas não podemos ser acusados por não levar a sério pessoas que, embora incapazes de lembrar corretamente um fato sequer de nossa história ou saber que dialeto bárbaro falamos, são, no entanto, perfeitamente capazes de nos ensinar o quanto liberdos nós somos no Leste e afirmar que têm uma solução rigorosamente científica para a doença da humanidade, e que esta solução consiste em repetir algumas frases que por trinta anos ouvimos a cada celebração do 1º de Maio e lemos em todo panfleto de propaganda do partido. (Refiro-me à atitude dos progressistas radicais; a atitude conservadora em relação aos problemas do Leste é diferente e pode ser resumida em uma frase curta: “Isto seria terrível no nosso país, mas para estas tribos é bom o suficiente”).

Quando deixava a Polônia no fim de 1968 (não estivera em nenhum país ocidental nos seis anos anteriores, pelo menos), eu tinha uma ideia um tanto vaga de como seriam o movimento estudantil radical e os diferentes grupos ou partidos esquerdistas. O que vi e li, achei patético e desagradável em quase todos (ainda assim: não todos) os casos. Não derramo lágrimas por nenhuma janela quebrada durante as demonstrações; aquela velha cadela, o capitalismo consumista, sobreviverá a isto. Nem vejo como escandalosa a ignorância bastante natural dos jovens. O que me impressionou foi uma degradação mental de um

tipo que nunca havia visto antes em nenhum movimento esquerdista. Vi jovens tentando “reconstituir” universidades e liberá-las da horripilante, selvagem e monstruosa opressão fascista. A lista de reivindicações era, com algumas variações, muito similar em todo o mundo dos *campi*. Estes porcos fascistas do Sistema Estabelecido querem que façamos provas, quando fazemos revolução; deixem que nos deem a todos notas 10 sem prova alguma. Curiosamente, os guerreiros antifascistas queriam colar grau e obter seus diplomas em áreas como matemática, sociologia ou direito, e não em carregamento de pôsteres, distribuição de panfletos ou destruição de gabinetes. E às vezes conseguiam o que queriam, os porcos fascistas do sistema estabelecido lhes davam notas sem terem feito provas. Com bastante frequência, pediam a extinção total de algumas disciplinas consideradas irrelevantes, como, por exemplo, línguas estrangeiras (esses fascistas querem que nós, revolucionários internacionalistas, percamos tempo aprendendo línguas, por que? Para nos impedir de fazer uma revolução mundial!). Em um determinado local, os filósofos revolucionários fizeram greve porque receberam uma lista de leitura que incluía Platão, Descartes e outros idiotas burgueses ao invés de grandes filósofos relevantes como Che Guevara ou Mao. Em outro, matemáticos revolucionários encaminharam uma moção pedindo que o departamento organizasse cursos sobre as tarefas sociais da matemática, sendo que (esta é a questão) seria permitido que cada estudante fizesse a disciplina quantas vezes quisesse e ganhasse os créditos por ela todas as vezes, o que significa que ele poderia tirar o diploma em matemática por, exatamente, nada. Ainda em outro local, os nobres mártires da revolução mundial exigiram ser avaliados apenas por outros estudantes, a quem eles mesmos escolheriam, e não por aqueles pseudoacadêmicos reacionários. Os professores deveriam ser nomeados (pelos estudantes, é claro) de acordo com suas visões políticas, admitiam os estudantes pelos mesmos motivos. Em diversos casos nos Estados Unidos, a vanguarda das massas trabalhadoras oprimidas botou fogo em livrarias universitárias (pseudoconhecimento irrelevante do sistema). Nem é preciso dizer que era possível ouvir que não havia

diferença nenhuma entre a vida em um campus da Califórnia e em um campo de concentração nazista. E todos eram marxistas, é claro, o que significa que conheciam três ou quatro frases escritas por Marx ou Lênin, em particular a frase “os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias formas; o importante, no entanto, é transformá-lo” (obviamente, para eles, o que Marx queria dizer com esta frase é que não fazia sentido aprender).

Poderia continuar esta lista por várias páginas, mas o que foi dito deve bastar; os padrões são sempre os mesmos: a grande revolução socialista consiste primeiramente em nos dar privilégios, títulos e poder por nossas opiniões políticas e em destruir os antigos valores acadêmicos reacionários como conhecimento e habilidades lógicas (mas estes porcos fascistas deveriam dar-nos grana, grana, grana).

E quanto aos trabalhadores? Há duas visões rivais. Uma (pseudomarcusiana) sustenta que estes calhordas foram subornados pela burguesia e que não se pode esperar mais nada deles agora que os estudantes são a classe mais oprimida e mais revolucionária da sociedade. Outra visão (leninista) afirma que os trabalhadores têm uma falsa consciência e não entendem sua alienação porque os capitalistas lhes dão textos errados para ler, mas nós, revolucionários, guardamos em nossa mente a consciência correta do proletariado, sabemos o que os trabalhadores deveriam pensar e de fato pensam sem perceber; consequentemente, merecemos tomar o poder (mas não neste jogo eleitoral estúpido que, como foi comprovado cientificamente, só serve para enganar as pessoas).

Você fala complacentemente em “farsa revolucionária”. Tudo bem, é isso mesmo. Mas dizê-lo não é o suficiente. Esta farsa não é capaz de virar a sociedade de cabeça para baixo, mas de destruir a universidade e, isto sim é uma performance digna de preocupação (algumas universidades alemãs já se parecem a escolas do partido).

E retornemos à questão mais geral, já discutida anteriormente em cartas privadas. Você defende o movimento que acabo de descrever,

afirmando: “mas havia uma guerra no Vietnã”. Havia mesmo, verdadeiramente de fato⁹, para falar com elegância. E muitas outras coisas, sem dúvida. As universidades alemãs tradicionais tinham algumas características intoleráveis. As universidades italianas e francesas tinham outras próprias. Há muitas coisas em qualquer sociedade e em qualquer universidade que justificariam a contestação. E – é isto que quero dizer – você não encontrará nenhum envolvimento político no mundo que não tenha reivindicações boas e justificadas. Se olhar para as acusações mútuas entre partidos que disputam o poder, sempre encontrará pontos bem selecionados e fundamentados em suas reivindicações e ataques, e nem por isso serão motivo para se apoiar todos os pontos. Ninguém é totalmente errado, e você está certo, é claro, em lembrar que os que se uniram aos partidos comunistas não estavam completamente errados. Ao se olhar para a propaganda nazista contra a República de Weimar, encontra-se um grande número de pontos bem justificados: eles diziam que o Tratado de Versailles era uma vergonha, e era mesmo; que a democracia estava corrompida, e estava; atacavam a aristocracia, a plutocracia, o poder dos banqueiros e, inclusive, a pseudoliberalidade, irrelevante para as reais necessidades das pessoas e que servia a imundos jornais judeus. E isto não era motivo para dizer “tudo bem, eles não se comportam decentemente e alguns pontos de suas ideias são um tanto bobos; mas eles não estão errados em muitas questões, por isso dar-lhes-emos um apoio qualificado”. Ao menos, muitas pessoas se recusaram a isto. E, de fato, se os nazistas não defendessem pontos relevantes no ataque ao regime existente, não teriam ganhado e havido um fenômeno como as fileiras do Front Vermelho (*Rotfront*, no original), passando com bandeiras abertas em direção ao SA.¹⁰ Este é o motivo porque, quando vi movimentos imitando os mesmos padrões de comportamento e uma parte da mesma ideologia (i.e., em todos os pontos referentes à liberdade “formal” e todas as instituições democráticas, à

⁹ Cf. ironia de Kolakowski ao usar a expressão “very much so, indeed”. (N.E.)

¹⁰ SA: abreviatura para Sturmabteilung (“Tropas de Assalto” ou “Seções de Assalto”), grupo paramilitar, milícia e braço armado do Partido Nacional-Socialista alemão (1920-1945). (N.E.)

tolerância e aos valores acadêmicos), não fiquei muito impressionado pela frase: “mas há uma guerra no Vietnã”.

Você coloca que deveríamos ajudar os cegos a recuperar a visão. Aceito o conselho com uma ligeira restrição: é difícil aplicá-lo quando se está ligado a pessoas oniscientes e que tudo veem de qualquer forma. Não me lembro de jamais ter recusado uma discussão com pessoas prontas para isto; o problema é que algumas não estavam, e isto, precisamente, por causa de sua onisciência, que a mim faltava. É verdade, eu era quase onisciente (embora ainda não totalmente) quando tinha 20 anos de idade; mas, como você sabe, as pessoas se tornam estúpidas quando envelhecem e, portanto, eu era muito menos onisciente quando tinha 28 e sou ainda menos agora. E também sou incapaz de satisfazer àqueles que procuram uma certeza perfeita e soluções globais imediatas para todas as calamidades e a infelicidade do mundo. Ainda assim, acredito que, ao abordar outras pessoas, deveríamos seguir ao máximo o método jesuíta ao invés do calvinista. Ou seja, deveríamos pressupor que ninguém é total ou irremediavelmente corrupto; que, em todos, não importa o quão pervertidos ou limitados, pode-se encontrar bons pontos e boas intenções. Evidentemente, é mais fácil falar do que fazer, e creio que nenhum de nós dois é um mestre perfeito nesta arte maiêutica.

Sua proposta de definir a si mesmo (e a mim) pela lealdade à “tradição marxista” (em oposição ao sistema, ao método, à herança) parece-me evasiva e vaga. Não está claro o significado que você dá a esta ligação, a não ser que simplesmente considere importante ser chamado de “marxista”; mas você diz que não. E eu também. Não estou minimamente interessado em ser “um marxista” ou em ser assim chamado. Nas ciências humanas, é certo, poucas pessoas não reconheceriam sua dívida com Marx, e eu não sou uma delas. Admito prontamente que, sem Marx, nosso pensamento sobre a história seria diferente e em muitos aspectos pior do que é. Dizer isto não é nada de extraordinário. Ainda assim, penso que muitos dogmas da doutrina de Marx são falsos

ou sem sentido ou então verdadeiros apenas em um sentido muito restrito. Penso que a teoria do valor do trabalho é um artifício normativo sem qualquer poder explanatório; que nenhuma das fórmulas bem conhecidas do materialismo histórico encontradas nos escritos de Marx é admissível, e que esta doutrina só é válida em um sentido fortemente qualificado; que a teoria de Marx da consciência de classe é equivocada e que a maior parte de suas previsões se mostraram errôneas (confesso que esta é uma descrição geral do que sinto e, com isto, não tento justificar minhas conclusões).

Se, no entanto, eu admitir que ainda penso sobre as questões históricas (embora não sobre as filosóficas) em termos herdados parcialmente do legado marxiano, estarei aceitando um comprometimento com a tradição marxista? Apenas em um sentido tão frouxo, que a afirmação seria igualmente verdadeira se “marxista” fosse substituído por “cristão”, “cético”, “empirista”. Sem pertencer a nenhum partido político, seita, igreja ou escola filosófica, não nego minha dívida em relação ao marxismo, o cristianismo, a filosofia cética, o pensamento empírico e outras tradições (mais especificamente orientais e menos interessantes para você) que carrego em minha bagagem. E também não compartilho do horror pelo “ecletismo”, se seu oposto é o fanatismo filosófico ou político (como normalmente é nas mentes daqueles que nos assustam com o rótulo de ecletismo). Neste sentido fraco, admito pertencer à tradição marxista, entre outras. Mas você parece implicar mais. Você parece supor a existência de uma “família marxista” definida pela descendência espiritual de Marx e me convidar a participar dela. Você supõe que todas as pessoas que de uma maneira ou outra se denominam marxistas formam uma família (não importa que venham se matando há meio século), em oposição ao resto do mundo? E que esta família é, para você (e deveria ser para mim), um local de identificação? Se é isto que significa, não posso responder nem que me recuso a fazer parte desta família; ela simplesmente não existe em um mundo onde a maior probabilidade de o grande apocalipse ser desencadeado é pela guerra entre dois impérios, que alegam ser personificações perfeitas do marxismo.

Há vários pontos em sua carta que eu deveria mencionar, não por sua importância, mas pelo modo demagógico desagradável que você os discute. Tomarei dois deles. Você cita um artigo em que fiz uma observação que acreditava ser um lugar-comum bastante trivial: que não se permitiu às classes exploradas participarem do desenvolvimento da cultura espiritual. E então vem você, como porta-voz da classe trabalhadora insultada, e me explica, indignado, que a classe trabalhadora desenvolveu um senso de solidariedade, de lealdade, etc.. Em outras palavras: o que eu afirmei foi mais para deplorar do que para exaltar o fato de os explorados terem tido acesso negado à educação – e você mostra repulsa diante do fato de que, no meu ponto de vista, a classe trabalhadora não teria moral! Isto não é uma interpretação errada, mas um tipo absurdo de *Hineinlesen*¹¹, que torna impossível qualquer discussão. E, então, quando estigmatizei como obscurantista a ideia de uma nova lógica ou ciência socialista (novamente um truísmo, na minha opinião), você explica que a ideia não é mudar a lógica, mas que Marx queria de fato mudar as relações de propriedade. Ah, queria mesmo? Bem, o que posso dizer, exceto que você abriu meus olhos? E se pensa que a questão de uma “nova lógica” ou “nova ciência” em oposição à “lógica burguesa” e à “ciência burguesa” não estava em jogo, está totalmente errado. Isto não era uma extravagância, mas um padrão corrente de pensamento e de discurso entre os marxistas-leninistas-stalinistas e que foram herdados intactos por dezenas de Lêns, Trotskys e Robespierres, que poderiam ser encontrados em qualquer campus americano ou alemão.

O segundo ponto é seu comentário sobre uma frase na mesma entrevista. Afirmei que “os homens não têm meio mais completo de autoidentificação do que pelos símbolos religiosos” e que “a consciência religiosa (..) é uma parte insubstituível da cultura humana”. Neste ponto, você explode (e afirma): “Com que direito, com que conhecimento das tradições e sensibilidades locais, pode pressupô-lo como proposição

¹¹ *Hineinlesen*: leitura interna de um texto, no sentido de ler o que se quer encontrar. (N.E.)

universal no coração de uma antiga ilha protestante, obstinadamente resistente às mágicas do simbolismo religioso...”. Sinto muito, por muitas razões. Primeiro, por ter dado a entrevista ao jornalista alemão no coração da antiga ilha protestante, ao invés de em solo germânico. Segundo, por ter falhado em explicar – pois pressupunha erroneamente que fosse coisa sabida – que o “simbolismo religioso” não é necessariamente – ao contrário do que você obviamente acredita –, uma imagem, uma escultura, um rosário, etc., mas tudo o que as pessoas creem que lhes dá um meio de se comunicar com o supernatural ou canalizar sua energia (o próprio Jesus Cristo é um símbolo, não apenas um crucifixo). Não inventei esta utilização da palavra; mas, como não expliquei isto na entrevista, ofendi sua tradição inglesa iconoclástica. Esta explicação lexical acalma um pouco sua consciência protestante, machucada por um ultramontanista¹² supersticioso? E você me acusa – esta é a melhor de todas – de não provar, na entrevista, minha crença na permanência do fenômeno religioso. Fui realmente imprudente ao não citar o conjunto de todos os livros e artigos que escrevi sobre o assunto e que apoiam esta visão. Você não teria motivo para ter lido estes livros (um deles, tem mais de oitocentas páginas e estuda principalmente os movimentos sectários do século XVII, e é tão entediante que seria desumano pedir-lhe para enfrentar tal leitura) – ou não teria motivo, enquanto não estivesse tentando criticar minhas visões sobre o tema. De modo que seu indignado “Com que direito...” parece mais apropriado quando retrucado para você.

Infelizmente, seu artigo tem vários casos deste tipo, quando você muda o assunto e tenta crer que eu disse algo que você pensa que eu deveria ter dito com base em algumas crenças gerais que atribui a mim. Tenho certeza de que o faz inconscientemente e conforme uma lógica particular de crenças que sempre foi muito característica do pensamen-

¹² Ultramontanismo é uma concepção político-religiosa no interior da igreja católica que defende os poderes e as prerrogativas do papa. Em particular, essa doutrina tende a reafirmar a superioridade da autoridade papal sobre a local temporal e as hierarquias eclesiásticas (como a de um bispo local). (N.E.)

to comunista dogmático, no qual desaparece inteiramente a diferença entre os raciocínios que são função de verdade e os que não o são¹³; entretanto, mesmo que fosse verdade que A engendra B, não se seguiria que, se alguém acredita em A, ele acredita em B. (A rejeição intencional desta distinção um tanto simplória sempre permitiu à imprensa comunista dar aos leitores informações construídas aproximadamente desta forma: “O presidente dos Estados Unidos disse que, desafiando o protesto de toda a raça humana amante da paz, ele continuaria com a guerra genocida no Vietnã” ou “Líderes chineses declaram que sua política jingoísta e antileninista tem por objetivo destruir o campo socialista para ajudar os imperialistas”). Há uma consistência nesta grotesca lógica de mundo das maravilhas, e muito me desagradam seus pensamentos que ecoam esta lógica. Mas há mais do que isto. Como você pensa na sociedade em categorias de “sistemas” globais – capitalismo ou socialismo – você crê que: 1) o socialismo, embora imperfeito, é essencialmente um estágio mais alto no desenvolvimento da humanidade, e isto é válido independentemente de se poder comprovar esta superioridade do “sistema” em quaisquer fatos particulares relacionados à vida humana; 2) todos os fatos negativos encontrados no mundo não socialista – o *apartheid* na África do Sul, a tortura no Brasil, a fome na Nigéria ou o sistema de saúde da Grã-Bretanha, que deixa a desejar – devem ser imputados ao “sistema”, enquanto os fatos similares ocorridos no mundo socialista devem ser explicados também pelo “sistema”, embora não o socialista, mas pelo mesmo sistema capitalista (a sobrevivência da antiga sociedade; o impacto do cerco, etc.); 3) quem não acreditar na superioridade do “sistema” socialista assim concebido só pode considerar que o “capitalismo” seja admirável por princípio, justificando ou ocultando suas monstruosidades para, por exemplo, justificar o *apartheid* na África do Sul, a fome na Nigéria, etc. Vêm daí suas tentativas desesperadas de me forçar a ter dito algo que não disse. (Mas é verdade que, por me considerar um caso não inteiramente perdido, você tenta acordar minha consciência ao explicar, por exemplo, que há

¹³ No original, truth-functional. (N.E.)

espões e aparelhos de escuta nos países ocidentais. Jura? Você não está brincando?). Nem preciso dizer que este modo peculiar de pensar é absolutamente irrefutável, pois nega todos os fatos empíricos por serem irrelevantes (qualquer coisa ruim que aconteça no “sistema capitalista” é, por definição, um produto do capitalismo; qualquer coisa ruim que aconteça no “sistema socialista” é, pela mesma definição, produto do mesmo capitalismo). E neste “pensamento de sistema” o socialismo é definido como a propriedade total ou quase total dos meios de produção pelo Estado; obviamente, você não pode definir o socialismo em termos da abolição do trabalho contratado, pois sabe que, se o socialismo empírico difere do capitalismo neste aspecto, é apenas por restabelecer o trabalho escravo direto para os prisioneiros, o trabalho meio-escravo para os trabalhadores (abolição da liberdade de mudar o local de trabalho) e o *glebae adscriptio* medieval para os camponeses. Assim, nesta construção, é consistente acreditar que, com o título privado de propriedade, as raízes do mal, se não todo o mal da terra, são erradicadas. Mas as três afirmações mencionadas não são nada além da expressão de um comprometimento ideológico que não pode ser, empiricamente, nem validado nem contradito. Você afirma que pensar em termos de “sistema” produz excelentes resultados. Tenho certeza que sim, e resultados não apenas excelentes, mas milagrosos; os problemas todos da humanidade são resolvidos em uma simples cajadada. É por isso que as pessoas que não alcançaram este nível de consciência científica (como eu) não conhecem o artifício tão simples para a salvação do mundo, artifício este que qualquer calouro em Berlim ou Nebraska conhece, ou seja, a revolução mundial socialista.

É claro que não foram esgotados todos os tópicos do seu texto, que restabelece a dignidade da decadente arte da epistolografia. Mas creio ter tocado nos mais controversos. O abismo¹⁴ que nos divide no momento dificilmente será interligado. Você ainda parece se considerar um comunista dissidente ou um tipo de revisionista. Eu não, e há muito tempo. Você parece definir sua posição nos termos das discussões de

¹⁴ Gulf, no original. (N.T.)

1956, e eu não. Este foi um ano importante e suas ilusões também foram importantes. Mas essas ilusões foram esmagadas logo após terem surgido. Você deve perceber que o que foi denominado “revisionismo” nas democracias populares é praticamente algo morto (com exceção, possivelmente, da Iugoslávia), o que significa que os jovens e velhos desses países não pensam mais sobre sua situação em termos de “socialismo genuíno”, “marxismo genuíno”, etc.. Eles querem (a maior parte das vezes de modo passivo) mais independência nacional, mais liberdade política e social, melhores condições de vida – mas não porque há algo especificamente socialista nestas reivindicações. A ideologia oficial do Estado está em uma posição paradoxal. Ela é absolutamente indispensável por ser o único meio pelo qual o aparato governante pode legitimar seu poder; mas ninguém acredita nela – nem os governantes, nem os governados (ambos bastante conscientes da descrença dos outros e de sua própria). E, nos países ocidentais, quase todos os intelectuais que se consideram socialistas (e mesmo comunistas) admitirão em uma conversa particular que a ideia socialista está em uma profunda crise; poucos admitem isto no papel; aqui, é obrigatório demonstrar uma alegria faceira, e não se deve plantar dúvidas e confusão “nas massas” ou fornecer argumentos aos nossos inimigos. Não sei se você concorda que esta é uma política autodestruidora; aliás, penso que não.

Enquanto isso, algumas instituições tradicionalmente socialistas parecem penetrar nas sociedades capitalistas de uma forma um tanto inesperada. Mesmo os políticos de menor visão percebem hoje que nem tudo pode ser comprado; pode chegar um dia em que dinheiro algum nos comprará ar puro, água limpa, mais terra ou os recursos naturais exauridos. E, assim, o “valor de uso” retorna lentamente à economia. Um “socialismo” paradoxal, resultante do fato de que a humanidade não sabe o que fazer com o lixo. O resultado é uma burocracia crescente e o papel crescente dos centros de poder. O único remédio inventado pelo comunismo – a propriedade estatal da riqueza nacional, centralizada e posicionada além de qualquer controle social e o governo de um só partido – é pior do que a doença que ele

teoricamente deve curar; é menos eficiente economicamente, e faz do caráter burocrático das relações sociais um princípio absoluto. Eu prezo seu ideal de sociedade descentralizada com grande autonomia para as pequenas comunidades, e compartilho de seu vínculo com esta tradição. Mas é tolice negar as forças poderosas resultantes do próprio desenvolvimento tecnológico, e não da propriedade privada, e que levam a um poder cada vez maior da burocracia central. Se você finge conhecer meios simples de lidar com esta situação e se imagina ter encontrado a solução ao afirmar “faremos uma revolução pacífica e o socialismo reverterá esta tendência”, você se engana e se torna vítima da mágica verbal. Quanto mais a sociedade depende da complexa rede tecnológica que criou, há mais problemas a regular pelos poderes centrais; mais poderosa é a burocracia estatal, mais democracia política e mais liberdade “formal” ou “burguesa” são necessárias para domar o aparato governante e garantir aos indivíduos seus direitos minguentes de permanecer indivíduos. Nunca haverá e não pode haver qualquer democracia econômica ou industrial sem democracia (“burguesa”) política, com tudo o que ela acarreta. Não sabemos como harmonizar as tarefas contraditórias que a sociedade nos impõe, podemos apenas tentar um equilíbrio incerto entre essas tarefas; não temos uma prescrição para uma sociedade segura e sem conflitos. Repetirei o que escrevi em outro local: “Na vida privada, há a atitude daqueles que pensam sobre como poderiam ganhar de uma única vez o capital que lhes permitiria passar o resto da vida sem preocupações, em paz e segurança; e há a atitude daqueles que têm de se preocupar sobre como sobreviver até amanhã. Penso que a sociedade humana como um todo nunca estará na feliz posição de poder viver de renda, a partir de dividendos e com a garantia de vida assegurada até o fim graças ao capital uma vez adquirido. Sua posição será bastante similar à do trabalhador¹⁵ que deve se preocupar em como sobreviver até amanhã. Os utópicos são pessoas que sonham em garantir à humanidade a posição de quem pode viver de renda e estão convencidos de

¹⁵ No original, journeyman. (N.T.)

que esta posição é tão esplêndida que nenhum sacrifício (em particular sacrifícios morais) é grande demais para consegui-la”.

Isto não significa que o socialismo seja uma opção morta. Penso que não. Mas também penso que não foi apenas a experiência dos estados socialistas que esvaziou esta opção; foi também a tola autocomplacência e autoconfiança de seus adeptos, sua inabilidade em encarar os limites de nossos esforços para mudar a sociedade, bem como a incompatibilidade entre as reivindicações e os valores que formavam o seu credo. Em resumo, penso que o sentido da opção socialista deve ser revisto por inteiro, desde as raízes.

E quando afirmo “socialismo”, não quero dizer um estado de perfeição. Mas um movimento em busca de satisfazer as reivindicações de igualdade, liberdade e eficiência; um movimento que vale o esforço apenas enquanto estiver consciente da complexidade dos problemas escondidos em cada um desses valores separadamente, e também do fato de que eles limitam uns aos outros e só podem ser implementados através de concessões. Somos tolos, e fazemos também os outros de tolos, ao pensarmos (ou fingirmos que pensamos) de outra forma. Todas as mudanças institucionais devem ser tratadas inteiramente como um meio a serviço desses valores, e não como fins em si mesmas, e devem ser julgadas de acordo, levando em consideração o preço que pagamos em relação a um dos valores quando reforçamos o outro. Qualquer tentativa de considerar um destes três valores como absoluto e de o implementar a todo custo está fadada a destruir os outros dois, mas a fracassar ela própria – uma descoberta de venerável antiguidade. A igualdade absoluta só pode ser criada no interior de um sistema de governo despótico, o que implica privilégios, ou seja, destrói a igualdade. Liberdade total significa anarquia, e a anarquia resulta na dominação dos fisicamente mais fortes, ou seja, a liberdade total se transforma em seu oposto. A eficiência como valor supremo novamente exige o despotismo, e o despotismo, quando se ultrapassa um certo nível de tecnologia, é economicamente ineficiente. Se repito estes antigos

truísmos, é porque eles parecem ainda passar despercebidos para o pensamento utópico; e é por isso que nada no mundo é mais fácil do que escrever utopias. Gostaria que concordássemos neste ponto. Se assim for, podemos concordar em muitos outros, mesmo após trocarmos alguns comentários cáusticos pelos quais, espero, sejamos generosos o suficiente para nos perdoarmos um ao outro. Tal acerto será muito menos plausível se você continuar acreditando que o comunismo era por princípio um projeto excelente, mas um pouco danificado por uma aplicação menos do que excelente. Espero ter-lhe explicado por que, em muitos anos, não tenho esperado nada das tentativas de reparar, renovar, limpar ou corrigir a ideia comunista. Ai, pobre ideia. Eu sabia, Edward. Essa cabeça nunca mais sorrirá novamente.

Cordialmente,

Leszek Kolakowski

HISTORIA, MARXISMO Y NUEVA IZQUIERDA: LOS EJES DEL DEBATE THOMPSON-KOLAKOWSKI EN PERSPECTIVA

Antonio Oliva¹

A lo largo de su prolífica obra, el historiador británico Edward Thompson (1924-1993) reconoció singulares “herencias” intelectuales que inspiraron su acción militante en la Gran Bretaña de posguerra, signada por la Guerra Fría y la escalada armamentística. Alejado del Partido Comunista en 1956 como consecuencia de las divergencias abiertas entre su pensamiento y el del partido luego de la invasión soviética a Hungría, una de estas “herencias” se vinculó a la disidencia de izquierda de los intelectuales de Europa del Este que desde distintas disciplinas y campos de análisis intentaban darle forma a un marxismo no estalinista y crítico (en la medida que la ortodoxia zdanovista, la censura y la policía secreta se lo permitía) de los regímenes del “socialismo real” sin abandonar la perspectiva del marxismo.

La profunda división que produjo el “Informe Jrushov” y la represión a la revolución húngara² en el seno de los partidos comunistas oc-

¹ Professor da Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

² Para los alcances del informe al XX Congreso del Partido Comunista de la URSS conocido como “informe Jrushov”, véase Jrushov (1956). Para su análisis, entre una extensa bibliografía, se puede consultar Deutscher (1971, p. 17-27). Para el impacto en

cidentales desató una serie de publicaciones viabilizadoras de la Nueva Izquierda, entre las cuales se destaca *New Reasoner* (1956-59) (de ahora en más *NR*) y *Universities & Left Review* (1957-59) (de ahora en más *UyLR*), promovidas por los marxistas disidentes británicos. Según la mirada retrospectiva de Marion Kosak, militante emigrada polaca desde 1950 y activa representante de la *New Left* británica, el fenómeno renovador que se produjo a partir de 1956 fue

el encuentro de personalidades de la izquierda comunista y las agrupaciones que incluían la izquierda del Partido Laborista y jóvenes intelectuales de las universidades que anteriormente nunca habían tenido una afiliación política, que dio a la Nueva Izquierda un punto de referencia coherente para la acción política en el futuro. Dos diarios, *The New Reasoner* y *Universities & Left Review* suministraron un vínculo intelectual entre personas dispares y dotados del proyecto con verdadero entusiasmo (Kosak, 1995, p. 263).³

En estas publicaciones, además de la renovación teórica del marxismo para alejarse de la ortodoxia estalinista desde sus basamentos filosóficos, y el profundo análisis del problema de las fuerzas “en empaque hegemónico” de los bloques de Oriente y Occidente que dejaban al resto de la humanidad al borde del colapso misilístico, se incorporaron dos temas que respondían a la necesidad de diferenciarse tanto de la política militante del comunismo soviético como del liberalismo capitalista que signaba el corset de la Guerra Fría.

El primero de estos temas tuvo que ver con la incorporación de la emergente lucha de los países del Tercer Mundo que, desde perspectivas nacionalistas y socialistas, planteaban procesos de descolonización e independencia económica del imperialismo occidental. Pero, a su vez, buscaban una expresión política autónoma del poder soviético, reflejada en la Conferencia de Bandung en 1955 (Indonesia) y poste-

Europa del Este, ver Patula (1993, p. 101-116). Para la revolución húngara, ver Fryer, Broue & Nagy (2006).

³ De aquí en adelante todas las traducciones bibliográficas son nuestras.

riormente en la primera Conferencia de los países No Alineados en 1961 (Worsley, s/f, p. 3).⁴

El segundo aspecto tenía que ver con la definición política de la Nueva Izquierda británica que pretendía dar voz y visibilidad en la opinión pública, a la disidencia militante y a las expresiones culturales de los intelectuales y activistas de los países de Europa del Este y en menor medida de la propia URSS que, sin “renegar” del marxismo y del socialismo como perspectiva, llevaban a cabo la dura tarea de diferenciarse y criticar a los regímenes comunistas en proceso de transformación luego de la muerte de Stalin.⁵

En el proceso (que no podemos desarrollar en profundidad aquí y que amerita un análisis exclusivo por su propio espesor histórico) que abarca los años 1955 a 1968 (con las invasiones a Hungría y Checoslovaquia como polaridades históricas de la etapa), la mayoría de los militantes pertenecientes a los partidos comunistas expulsados o sancionados (aún con situaciones de represión y presidio, como el caso del filósofo polaco Leszek Kolakowski, del que nos ocuparemos más adelante) de los países de la Europa Centro-Oriental, o que, sin pertenecer a las organizaciones comunistas, se adscribían en una izquierda o un marxismo genérico, no renegaron de sus convicciones socialistas y pagaron sus valoraciones políticas con el exilio, la prisión o el aislamiento social (Patula, 1993, p. 101-116; Falk, 2003, p. 13-18, para el recorrido de algunos intelectuales, cap. 5).

Creemos que estas perspectivas de un marxismo teórico y políti-

⁴ Entre la bibliografía que aborda las temáticas de *New Reasoner* y *Universities and Left Review* en relación con el surgimiento de la Nueva izquierda británica véase Bamford (1983, p. 242-243) para las temáticas relacionadas al tercer mundo; Kenny (1995); Dworkin (1997, p. 54-56); Palmer (2002, p. 213); Clark Thurman (2011, p. 37); y los más recientes Stephenson (2013) y Matthews (2013).

⁵ Véase el conjunto de trabajos realizados por o sobre intelectuales de la izquierda polaca, húngara y checa en los distintos números de *NR* y *UyLR* en línea: www.amielandmelburn.org.uk/collections/nr/index_frame.htm Aquí se destaca la figura de los corresponsales de las revistas en la URSS y los países de Europa Oriental que, como Alfred Dressler, analizaban la situación política y cultural con registros de primera mano.

co que ha recibido distintos calificativos, según las posiciones en que los militantes e intelectuales se encuadraban (“no ortodoxo”, “humanista”, “revisionista”, “disidente”, etc.) fue mucho más difícil de adoptar por parte de la disidencia de izquierda (sobre todo en el exilio) a partir de los años 70’, a medida que los intelectuales que encarnaban dichas perspectivas se acercaban a las instituciones de los países occidentales. Varios aspectos centrales en el contexto del relanzamiento de la Guerra Fría en la era Breshnev se conjugaron para que sostengamos esta hipótesis y existe una importante literatura al respecto que dio cuenta de esto en su momento, abarcando los aspectos políticos más evidentes como la clausura de la posibilidad de un planteo revisionista desde dentro del sistema comunista luego de la clausura de la primavera de Praga de 1968, pero también la evidente crisis del Estado de Bienestar en los países capitalistas occidentales, hasta las revisiones teórico-políticas que los partidos comunistas del mundo occidental comenzaron a realizar adaptándose al orden capitalista y que incluyó no sólo una revisión de la línea política de masas de dichos partidos sino también la reconsideración (y adaptación) de todo el arsenal teórico del marxismo que sustentaba políticas de insurrección de masas y transiciones hacia el socialismo.

Tras las huellas de un Humanismo Socialista

A pesar de todo, el sostenimiento de una posición diversa frente al estalinismo y el capitalismo, pero que, a su vez, se produjera en el campo de la acción del socialismo, palpitó en Thompson durante toda su vida, conjugando la búsqueda de un humanismo socialista con la militancia política en una Nueva Izquierda que, a través de la crítica a la Guerra Fría, conservara también la pertenencia ya no al partido sino a la tradición del “movimiento comunista”.⁶ Tras el abandono definitivo

⁶ La diferenciación entre el partido y el movimiento en referencia al “humanismo socialista” se encuentra en numerosos artículos de Thompson de *NR* y *UyLR*: de *New Reasoner*, Thompson, Edward P., “Socialist Humanism: an Epistle to the Philistines”, Part I y II, *The New Reasoner*, verano, 1957, n° 1; “Agency and Choice”, *The New Reasoner*,

de la militancia en el Partido Comunista Británico (CPGB, en inglés) y la clausura de *The Reasoner* como su órgano político-teórico después de la invasión soviética a Hungría, el grupo disidente emprende una doble tarea: refundar la revista y reconstruir, sobre bases no dogmáticas y con herramientas políticas heterogéneas, los campos de acción de la Nueva Izquierda.

Así, desde el verano de 1957 al otoño de 1959 en el que *NR* y *UyLR* se unifican con la premisa de conformar una publicación más abarcativa de la izquierda no dogmática británica, las revistas ocuparon un punto de confluencia de una generación de jóvenes militantes que, a la par de actuar en la CND (*Campaign for Nuclear Disarmament*) (Thompson, 1983, cap. 6; Ruiz Jimenez, 2006, p. 59 y ss.), organizar conferencias a lo largo de la isla, abrir clubes y cafés de discusión política y literatura, representara la unidad de la izquierda del laborismo con la izquierda comunista antiestalinista en un movimiento de claro corte internacionalista (Palmer, 2002, p. 209-212; Kenny, 1995, p. 170-180; Clark Thurman, 2011, p. 74; Matthews, 2013, p. 10 y 158-159).

No casualmente desde 1955 tanto en Polonia como en Hungría, al calor de la “explosión revisionista”, la disidencia política de Europa del Este emprendió la creación de clubes de discusión y foros de debate. En este marco, un triple vínculo con la Europa del Este y con ciertos intelectuales norteamericanos como C. Wright Mills dio sus frutos, contando con la gestión internacional de Ralph Miliband y su esposa Marion

verano, 1958, n° 2; “A Pessay in Ephology”, *The New Reasoner*, otoño, 1959, n° 10 y “The New Left”, *The New Reasoner*, verano, 1959, n° 9. De *Universities and Left Review*, Thompson, Edward P.: “Socialism and the intellectuals”, *U&LR*, primavera, 1957, vol. 1, n° 1; “Socialism and the intellectuals – a reply”, *U&LR*, verano, 1957, vol. 1, n° 2 y “N.A.T.O. Neutralism and Survival”, *U&LR*, verano, 1958, n° 4. A los que es importante agregar los artículos de *NR* que sostuvieron el debate sobre la noción Thompsoniana de “humanismo socialista”: Hanson, Harry, “An Open Letter to Edward Thompson”, *The New Reasoner*, otoño, 1957, n° 2 y Taylor, Charles, “Marxismo y Humanismo”, *The New Reasoner*, otoño, 1957, n° 2. El debate sobre el concepto se renovó unos veinte años después a través de un polémico artículo que acusaba a Thompson de negar la teoría y priorizar el empirismo culturalista, véase Johnson (1978). Ninguno de estos trabajos centrales para la comprensión de la obra juvenil de Thompson ha sido traducido al castellano, salvo Thompson (2013).

Kosak. Según ésta: “En 1957 Ralph estaba enviando copias de las dos revistas a Wright Mills y habían organizado una reunión del grupo de la Nueva Izquierda con el filósofo polaco disidente Leszek Kolakowski en 1958” (Kosak, 1995, p. 264).

Los clubes polacos, en un comienzo, estuvieron restringidos a la *intelligentsia*, pero con el avance de la década y los sucesos posteriores al “octubre insurrecto” y los hechos húngaros, adquirieron una dinámica propia y se nutrieron de mayores experiencias de las clases sociales. El más conocido de dichos clubes en Polonia fue el *Klub Krysego Kola* (El club del Círculo Curvado) que, ligado a la revista *Po Prostu*, tuvo efectos duraderos en la presión sobre las autoridades por sus reivindicaciones democráticas, incluyendo en sus discusiones a los cuadros de base del Partido Obrero Unificado Polaco (POUP) (Patula, 2002, p. 132-133; Falk, 2003, p. 14). La influencia es clara y se advierte explícitamente en los informes sobre la situación polaca, los viajes de camaradería, el intercambio de materiales y las ayudas monetarias mutuas que Alfred Dressler, un asiduo integrante del *staff* de *The Reasoner* y *NR*, realizó en los años 1956-57. En palabras de Thompson, Dressler fue “el consejero editorial aparentemente onisciente sobre la Unión Soviética... y a menudo de los envíos por correo expreso entre el Oeste y el Este” (Thompson, 1991, p. IX; Palmer, 2002, p. 195).

Al alba de la iniciativa se planteaba:

The New Reasoner espera hacer alguna contribución al restablecimiento de esos vínculos y la regeneración de estas energías. En el campo político, nos encontraremos con los trabajadores e intelectuales en la Unión Soviética y Europa del Este que luchan para que el regreso a los principios comunistas y la extensión de las libertades que ha sido bautizada como ‘desestalinización’ (Thompson, 1957c, p. 3).

A esta pretensión se le suma un principio de unificación de la izquierda británica: “...en Gran Bretaña con los socialistas del ala izquierda del Partido Laborista, o desprendido de cualquiera de las partes,

que luchan en condiciones muy diferentes, por otro similar renacimiento de los principios en el movimiento" (Thompson, 1957c, p. 3). Con esto se ensayaba un camino de tránsito hacia la unidad heterogénea de los principios del comunismo como tradición política internacional.

Para el verano de 1959, según Thompson, la iniciativa organizativa de unidad inspirada en el *Independent Labour Party* de William Morris del siglo XVIII, daba sus frutos basados en la crítica a las burocracias de la izquierda tradicional y precipitaba la hora de balance. En su último artículo en *NR* presenta la táctica a seguir por los nuevos espacios socialistas creados y el nacimiento de la *New Left Review* como tribuna para dichos espacios. En lo que respecta a la Unión Soviética y el bloque centrorienta se parte de un diagnóstico en el cual el corte generacional se compone de la visión que los jóvenes activistas tienen de la URSS, ya no como la cuna de la revolución mundial, sino como "... la nación de las grandes purgas y de Stalingrado, del bizantino cumpleaños de Stalin y del discurso secreto de Jruschov: como la gran potencia militar e industrial que reprimió el levantamiento húngaro y lanzó los primeros sputniks al espacio". A su vez, la política del mundo occidental es la que "... juzgan con los ojos críticos de la primera generación de la era nuclear" (Thompson, 1959b, p. 1-2). Así, la apatía juvenil, consecuencia del consenso al Este y al Oeste sobre la necesidad de la ortodoxia y la burocratización, la planificación y el control social que impuso la Guerra Fría y sus instituciones concomitantes, no fue absoluta y las movilizaciones de esos años, supuso la urgencia de una respuesta generacional que, anclada principalmente en la lucha antinuclear, había empezado a oponerse a una sociedad de masas: "...el antagonismo entre la élite del poder, o de la burocracia estatal, y el individuo alienado ha superado en importancia a los antagonismos de clase" (Thompson, 1959b, p. 6). El fortalecimiento del autoritarismo en Occidente por parte de las instituciones de la Guerra Fría y el debilitamiento de la burocracia estatal en el Este supusieron, entonces, una lucha conjunta del movimiento comunista que se analiza como interdependiente. Al respecto, dice Thompson:

Pero la afirmación de la democracia en la zona comunista no puede llevarse a cabo sin un centenar de antagonismos con la burocracia atrincherada, sus instituciones y su ideología. E, igualmente, la regeneración del movimiento socialista occidental no puede tener lugar sin una ruptura fundamental con las políticas y las ortodoxias de la pasada década. **Y esta ofensiva en dos frentes es (se hace cada vez claro) lo que lleva la izquierda socialista en Occidente, y a la disidencia comunista en el Este, hacia un objetivo común.** Hay un redescubrimiento de los objetivos y principios comunes, oscurecidos durante la violenta época de la Tercera Internacional (Thompson, 1959b, p. 6).

Esta situación no permitiría una conversión de los sectores del movimiento obrero occidental a la ortodoxia comunista, ni de los comunistas desilusionados a la socialdemocracia liberal, si no, por el contrario, “...el rechazo a las dos ortodoxias; **y el surgimiento de una nueva izquierda que, si bien se basa mucho de ambas tradiciones,** se distingue de los antagonismos estériles del pasado, y habla de lo que es inmanente en tanto sociedades”. De esta manera, **“Se aboga por un nuevo internacionalismo,** que no deviene del triunfo de uno de los campos sobre el otro, sino la disolución de ambos...”, donde el sujeto social triunfante estaría lejos de ser las estructuras y los aparatos de poder, sino el sujeto que atraviesa todo el análisis Thompsoniano de la época, el: **“triunfo de la gente común”** (Thompson, 1959b, p. 7).⁷

Pero, a la par de esta unidad estratégica del movimiento comunista a ambos lados de la cortina de hierro que surge de un diagnóstico político propositivo para los próximos años en la agenda de la Nueva Izquierda, las revistas coinciden con un diagnóstico que atañe en primer lugar, al plano moral de la solidaridad de clase, pero a su vez, la trasciende. Las expresiones de disidencia al estalinismo deben sostenerse desde la nueva izquierda occidental para dar visibilidad a las protestas en la medida que

⁷ Para la táctica en los dos frentes ver Hall (2010, p. 183) y Clark Thurman (2011, p. 20 y ss.). De aquí en más todos los resaltados en el texto propio o citado son nuestros.

es un problema común en la obtención de acceso a los canales de comunicación con la gente, a pesar del control sobre el aparato cultural del Estado, el partido, o intereses comerciales, y sobre las organizaciones del movimiento obrero por las burocracias del partido. Esto tiende a mantener las nuevas agrupaciones aisladas y destacar su carácter 'intelectual' (Thompson, 1959b, p. 8; Hall, 2010, p. 184).

Entonces, el quiebre del aislacionismo y el vínculo entre una cultura intelectual comunista de la Nueva Izquierda con el movimiento obrero es un problema moral de primer orden en ambos bloques que implica no sostener una perspectiva meramente obrerista, sino construir:

un aparato cultural firmemente en manos de la nueva izquierda, un aparato cultural que pasa por los medios de comunicación y la maquinaria del partido, y que abre canales directos entre agrupaciones socialistas significativas dentro y fuera del movimiento obrero (Thompson, 1959b, p. 8.)

De esta manera, la búsqueda teórico-práctica de un *humanismo socialista* aparece en los años de *NR* y *UyLR*. La atenta mirada de los socialistas ingleses nucleados en ambas revistas – y de Thompson y John Saville, en particular –, sobre los acontecimientos y procesos políticos de la URSS y Europa del Este, se inclinaba a suponer que, por tratarse de “...un período de transición revolucionaria...”, las reacciones generadas por el estalinismo a partir de los hechos húngaros podrían ser:

...propensas a fortalecer la sociedad capitalista, prolongar el período transicional, **alinearse a la clase trabajadora en Occidente** junto al orden moribundo y exacerbar los desacuerdos internacionales y, como consecuencia, endurecer y perpetuar las características opresivas de la nueva sociedad (Thompson, 2013, p. 3).⁸

⁸ En relación a las dudas que generaba la idea del humanismo socialista dentro del cuerpo editorial de *NR* véase la incisiva carta abierta de Harry Hanson *An Open Letter to Edward Thompson*, que repara en las dificultades de encuadrar al movimiento revolucionario detrás de esa consigna: “Usted ha tratado de construir un puente entre el socialismo científico y el humanismo socialista. Artísticamente, es una estructura atractiva, pero dudo que el tráfico pesado de nuestra época revolucionaria se pueda encuadrar tras ella” (Hanson, 1957, p. 80).

Se trata de una interpretación internacionalista y dialéctica del cuadro revolucionario en la que el socialismo británico intenta no caer en actitudes “insulares y parroquiales”; pretende, de este modo, inscribirse en una optimista, pero a su vez crítica situación revolucionaria en la que la lucha contra el estalinismo por parte del

...comunismo internacional (...) confirmará (...), si es exitosa la confianza revolucionaria de los fundadores del movimiento socialista. Y de ser así, tendrá una profunda importancia para los socialistas británicos, ya que restaurará la confianza en nuestras perspectivas revolucionarias (Thompson, 2013, p. 3).

A diferencia de la visión de Jrushov y del trotskismo británico de finales de los años 1950, Thompson piensa al estalinismo como una ideología, como una forma de “falsa conciencia” o “idealismo” (y no sólo como un discurso hipócrita), cuyas raíces históricas en gran medida preceden al mismo Stalin como figura y se asientan en una tendencia a cristalizar institucionalmente todo análisis de las manifestaciones políticas derivándolo de causas mecánicamente económicas, contrapuestas al “...rol jugado en el devenir histórico por las ideas de los hombres y sus actitudes morales” (Thompson, 2013, p. 4). Se esboza así una primera aproximación al par dicotómico que guiará sobre todo la práctica historiográfica como práctica política en su obra de los años 1960: al mecanicismo economicista ejemplificado en la metáfora marxiana de base/superestructura le opondrá el análisis del materialismo histórico, no sólo como método sino como reaseguro de verificación empírica vehiculizada por el concepto de clase como devenir y experiencia de clase.⁹

⁹ En ese sentido, Thompson se inscribe en una serie muy importante de pensadores marxistas que desde diferentes perspectivas intentaron superar las dificultades teóricas de la metáfora marxiana en la segunda mitad del siglo XX. En general el conjunto de su obra historiográfica ha discurrido en torno a la pregunta gramsciana ¿Cómo se forman las ideas de los grupos sociales con relación a la estructura de clases?, aplicadas al decisivo período histórico del surgimiento del capitalismo industrial inglés. La base teórica del aporte de Thompson se encuentra en Thompson (1989); también en Thompson (1984c, p. 34-39), entre otros. Para dos trabajos que esclarecen a la vez que polemizan sobre la noción de “experiencia de clase”, cf. Meiksins Wood (1983) y el más controversial Sewell (2008, p. 73-115).

A su vez, el estalinismo es “falsa conciencia de una elite devenida burocracia” (Thompson, 2013, p. 4), cuyos conceptos y prácticas arraigaron en países en donde el movimiento comunista tendió a resistirlas. La lista que Thompson nos ofrece intercala países incluidos en el socialismo real como Polonia y Hungría (y la Unión Soviética misma), pero también países capitalistas avanzados como los EEUU y de reciente descolonización como la India. No deja de ser significativo este pasaje, ya que el listado plantea una hipótesis histórica: allí donde el movimiento comunista resistió al proceso de burocratización de las estructuras comunistas, el estalinismo se ideologizó, se dogmatizó, adquiriendo la forma de burocracia. De esta manera, se relativiza la idea de que la lucha contra la burocratización se habría dado sólo contra o en el seno de los partidos de los países de Europa del Este, sino que revistió, según la mirada Thompsoniana, caracteres transversales e internacionales. El estalinismo, fenómeno transnacional del movimiento comunista, tiene para Thompson, su resistencia transversal a fines de los años 50’ que trabaja políticamente a favor, primero de la autoconciencia contra el “dogmatismo y el anti-intelectualismo” estalinista y, segundo y más significativamente, contra la “inhumanización” de las relaciones humanas en una definición que intenta devolver el análisis a la “medida del hombre” y sus vínculos en perspectiva socialista. Así, la resistencia del movimiento comunista representa:

un retorno al hombre: de las abstracciones y las formulaciones escolásticas al hombre real; de los engaños y los mitos a una historia honesta. Entonces el contenido positivo de esta revuelta puede ser descripto como **“humanismo socialista”**. Es humanista porque coloca nuevamente a los hombres y las mujeres reales en el centro de la teoría y las aspiraciones socialistas, en lugar de las resonantes abstracciones (...) tan caras al estalinismo. Es socialista porque reafirma las perspectivas revolucionarias del comunismo y la fe en las potencialidades revolucionarias no sólo de la Raza Humana o de la Dictadura del Proletariado sino de los hombres y mujeres reales (Thompson, 2013, p. 5).

El hombre y la mujer, con su moral en devenir histórico en un movimiento comunista de carácter transversal, y en contraposición a la mistificación dogmática del estalinismo y el capitalismo, resumen el humanismo socialista en la mirada de Thompson desde las páginas de *NR*. ¿Qué papel juegan los militantes comunistas de Europa del Este en estas aporías? ¿En qué medida, Thompson, traduce lecturas filosóficas provenientes más allá de la cortina de hierro para verificar la viabilidad política de un humanismo socialista?

De moralidades, disidencias y tradiciones en el campo del socialismo

La relación de Thompson con los intelectuales de Europa del Este críticos del campo socialista aparece expresada en la observación de los cambios ocurridos desde la primavera polaca de 1956 y la primera etapa del secretariado de Gomulka y en la Hungría postrevolucionaria intervenida militarmente por la URSS. Uno de los referentes del pensamiento de Thompson en este contexto de posible “renovación” del campo socialista es Leszek Kolakowski, por aquellos años, joven filósofo de la más tarde denominada Escuela de Varsovia, en la que se inscriben también Bronislaw Baczko y Jerzy Szacki, entre otros (Walicki, 2012, p. 9-11; Targowski, 2012, p. 27-31).

Esta primera aproximación al pensamiento de Kolakowski está basada en la intuición¹⁰ de Thompson sobre la cercanía del filósofo polaco con su propio pensamiento, que, a través de la crítica al estalinismo como dogma, rescataba a fines de los años 1950, la importancia de

¹⁰ La idea de “intuición” es más pertinente como hipótesis que afirmar una convicción de la cercanía de ambos intelectuales a fines de los años 1950 por dos razones: la primera es que Thompson conoce parcialmente el pensamiento de Kolakowski, sobre todo a partir de las traducciones que lentamente se van sumando a las publicaciones de la izquierda británica, donde C. Wright Mills y Ralph Miliband cumplen un papel fundamental; y la segunda es que su lectura es conscientemente “selectiva”, en la medida que Kolakowski ofrece un pensamiento lúcido que otorga densidad teórica a la idea de un “humanismo socialista”. No se trata de una lectura global de la temprana obra Kolakowskiana ni mucho menos.

la historicidad del posicionamiento individual que se yergue frente al aparato ahistórico e impersonal. Por su parte, la escuela de Varsovia, reflexionando desde un marxismo que germinaba principalmente a través de la detección de las diferencias en la filosofía de la historia entre Hegel y Kant, entendía que la crueldad que el régimen justificaba como el precio a pagar – y, por tanto, tenía su fundamento en la “necesidad histórica” –, dejaba afuera el sufrimiento del individuo como ser racional. Al respecto, tiempo después, Kolakowski confesaba que este punto de vista fue bastante generalizado en Polonia:

En innumerables casos el estalinismo ha repetido la historia espiritual de la joven Belinsky, quien creía que el zarismo ruso encarna el espíritu de la historia y que no hay que resistirse a *la historia por razones personales* tontas y dóciles a su curso básico a pesar de las angustias y de la resistencia de la conciencia individual (Kolakowski, 1970, p. 107).

Las primeras lecturas de Thompson sobre la filosofía histórica de Kolakowski se encuentran en las mencionadas revistas *Pro Postu* y sobre todo en *Nowa Kultura*, que representaban la disidencia de la izquierda en Polonia a fines de los 50'. El principal de los artículos citados por Thompson es *Responsability and history*. De las encrucijadas teóricas que se desprenden del artículo, Thompson resalta las respuestas que Kolakowski ensaya para salir de la dicotomía entre la posición amoral del extremo realismo estalinista, donde el curso de los hechos históricos no admite ninguna sanción individual en términos morales y el extremo utopismo donde la sanción moral juzga los hechos anteponiéndole un cúmulo de valores que parten de la base de un determinado deber ser. Kolakowski sugería en dicho ensayo que los crímenes morales – fueran delitos contra la moral o no –, Stalin los había proclamado como inevitables y por tanto: “...nadie puede ser absuelto de la responsabilidad moral de apoyar el crimen, alegando que estaba intelectualmente convencido de su victoria inevitable” (Kolakowski, 1970, p. 134-135).

Sobre este punto, también argumentaba que los socialistas debían conservar el concepto de “responsabilidad moral”, además de

liberarse de la interpretación del marxismo que se había convertido en una “herramienta de la Historia” y que, a su vez, era un “pretexto para la maldad”. De esta manera, en contraste con la perversión estalinista del marxismo, Kolakowski insistía en que “la participación social es una participación moral” y la implicación moral se basa en el “poder de elegir libremente”. La separación entre juicios morales e historia, aparentemente incompatibles, encontraban, según reflexiona Thompson durante el verano de 1958, una posible solución (inspirada en escritos como el de Kolakowski, citado más arriba), en la fórmula política de la construcción teórico-práctica del humanismo socialista. Tanto en *Socialist Humanism* como en el posterior ensayo en el que defiende el concepto frente a sus detractores británicos (*Agency and Choice*), Thompson coloca la unidad del movimiento comunista del Este y el Oeste en el centro de su argumentación (más política que filosófica) articulando la idea de “rebeldía moral” como uno de los pilares del humanismo socialista que se pretende construir frente a la ideología del realismo estalinista, que, revestido de progresismo e imbuido de una lógica de la inevitabilidad histórica, hacía pasar sus crímenes como “...costos sociales inevitables para el mejoramiento de las sociedades en el socialismo” (Thompson, 1958a, p. 91).

En discusión abierta con Harry Hanson y Charles Taylor, que habían intervenido en números anteriores de *NR*, criticando la opción humanista de la tradición socialista y hablando en nombre de la “persistencia de la necesidad” para explicar los crímenes del período estalinista, Thompson redondea la idea de la rebelión moral emanada de la empresa intelectual que el filósofo polaco había hecho conocer un año antes. Así explicita los objetivos del artículo anterior:

Mi intención era, en primer lugar, sugerir que la ideología estalinista ha intensificado, justificado, y que ahora perpetúa el problema; en segundo lugar, que el movimiento comunista en su conjunto no puede superar el problema sin **rehabilitar el papel de la imaginación moral en la vida política**, y sin la reaparición en el mundo comunista de los **procesos morales**

por los que las necesidades humanas son evaluadas y se tornan en opciones... (Thompson, 1958a, p. 109).

De ahí que para Thompson el estalinismo se haya desencajado de la necesidad histórica del "...progreso de la humanidad bajo la promesa socialista" convirtiéndose, como aludíamos más arriba, en una ideología que tiende a privilegiar **procedimientos amorales basados en elementos teóricos prescriptivos y predeterminados por el curso de las "leyes de la historia", en las cuales las opciones morales basadas en necesidades históricas no son evaluadas ni se tornan en opciones.** Este es el comienzo de una lectura teórica sustituta de la infalibilidad de las leyes históricas en las cuales el estalinismo fundaría su amoralidad. Por el momento, hacia 1958, el movimiento de **rebelión moral** del comunismo del Este europeo frente a esta ideología representa el agenciamiento moral de la etapa por la que los hombres y mujeres de carne y hueso deben transitar. Se trata de unir con un sentido superador la separación entre moral e historia que, como detectaba Kolakowski, separaba el pensamiento realista extremo del pensamiento utópico extremo (individual en el sentido liberal) "como un río imposible de vadear" (Kolakowski, 1970, p. 65-69).

Rescatamos este aspecto de la influencia Kolakowskiana en el Thompson del 58', aunque se debería advertir que, pese al agudo sentido de diferenciación política que establece entre la rebelión moral y las distintas implicancias históricas de su aplicación en el Este y el Oeste europeos, la intelección de la difícil relación entre las explicaciones del pasado y las opciones morales de los individuos que él mismo posee es por lo menos incompleta. En efecto, en 1973, cuando su *Open letter to Lezek Kolakowski*¹¹ salga a la luz, sus ideas al respecto estarán forni-

¹¹ La Carta Abierta de Thompson – texto principal para el tratamiento del debate con Kolakowski – no ha sido traducida al castellano, por tanto, nos manejamos con la edición en inglés: Thompson (1973), también editada como complemento al texto de Thompson (1978); la versión castellana no incluye la "carta abierta" ni los otros ensayos: Thompson (1981). También trabajamos con la edición brasileña Thompson (2004) – no revisada y de circulación restringida –, de la que hemos extraído la totalidad de las citas, cotejándolas con la edición británica. Para la respuesta de Kolako-

das de toda una lectura crítica sobre la necesidad de explicar el papel de los valores morales y su compatibilidad o no con las necesidades y el análisis histórico, producto de una detallada lectura de los planteos que Alasdair MacIntyre hiciera en el transcurso de esos 15 años. Filósofo principalmente conocido por sus contribuciones a la filosofía moral y a la política filosófica, pero también por sus obras sobre historia de la filosofía y teología, MacIntyre fue integrante del *staff* de *NR* y representaba toda una corriente que desde los márgenes del marxismo y a través de una relectura del joven Marx, presentaba su pensamiento no como una doctrina sino como un sistema de valores y una concepción del mundo que, tal como el cristianismo, conllevaba una narrativa de la historia donde los individuos y las colectividades humanas serían portadoras de proyectos morales. Su pertenencia al ámbito político de la Nueva Izquierda británica en la segunda parte de los años 50', representó también una crítica diagonal de las aporías por las cuales el estalinismo estaba siendo balanceado como perjudicial para la conformación de una alternativa socialista en el mismo camino que Thompson. Tal como trataremos de mostrar, su influencia es notable en las visiones que este último tiene a mano para dilucidar las encrucijadas que le planteaban los militantes socialistas ex comunistas de Europa del Este y en primer lugar la robustez del planteo de Kolakowski.

Importa, por tanto, que nos detengamos brevemente en las mediaciones de MacIntyre ya que el agudo sentido crítico de sus preguntas y la sutileza de su lectura del marxismo esbozada en dos artículos concatenados de *NR* (MacIntyre, 1958-59; MacIntyre, 1959), proveían, ya en 1958, cierta explicación e inteligibilidad a los problemas planteados por Kolakowski en *Responsability*, a los cuales Thompson todavía, según nuestra opinión, no había arribado con la suficiente complejidad, pero que serán centrales para la carta crítica de 1973. Ante el mal del estalinismo ¿es el liberalismo la única opción viable para la moral comunista disidente? MacIntyre, que ya se había encontrado exponiendo

wski – aparecida en el volumen 11 de *Socialist Register* en 1974 –, trabajamos con Kolakowski (2007a).

su concepción del marxismo desde 1953 (MacIntyre, 1953), ensaya una respuesta con la cual critica la visión liberal de la moral individual frente a los procesos históricos y advierte al conjunto de los ex comunistas de los riesgos que conlleva su adopción para la crítica al estalinismo asimilando los dos polos: “La forma de su petición al principio moral es en gran parte el resultado de las presiones sobre ellos tanto del stalinismo como del liberalismo moral del Oeste, las presiones que producen tienen un efecto sorprendentemente similar” (MacIntyre, 1958-59, p. 91).

La similitud proviene del estado de desamparo teórico que produce la salida de las estructuras orgánicas del estalinismo y la recuperación de la “independencia de pensamiento”, propia del rescate ético del que se apropia el liberalismo, el cual ubica al individuo moral por fuera del proceso histórico como un “juez espectador” o un “Quijote” (MacIntyre, 1958-59, p. 93). Así, para el liberalismo clásico, desde Kant en adelante, la moralidad es un atributo externo al proceso en acto de las acciones histórico-sociales, en palabras de MacIntyre: “El ‘deberían’ de principio debe ser completamente externo al ‘es’ de la historia...” (MacIntyre, 1958-59, p. 91).

Por su parte, el estalinismo disuelve la moral en un “sistema mecánico” del proceso histórico donde no tiene cabida la moral individual, sino como juicio explicativo humano ya determinado (aún en última instancia) por las leyes de la necesidad histórica. En ambas pues, la disociación entre moral e historia produce “efectos de deshumanización” contrarios a la lectura humanista de Marx como integradora de la acción de los hombres y mujeres en el camino de recuperación de su propia naturaleza. Es particularmente aguda la contradicción en el pensamiento de los resientes excomunistas, incluyendo a Kolakowski:

La nueva aserción de normas morales por la voz individual ha sido uno de los fermentos del revisionismo en Europa Oriental. Pero, debido al camino por el que se ha optado, esta nueva aserción a menudo agudiza la distancia entre la moralidad y la historia, entre el valor y el hecho separados una y otra vez. Kolakowski y otros como él acentúan la amoralidad

del proceso histórico por un lado y la responsabilidad moral del individuo en la historia por el otro. Y esto nos deja con el **crítico moral como un espectador**, los imperativos categóricos que él proclama no teniendo ninguna relación genuina con su visión de la historia. Uno no puede reanimar el contenido moral dentro del marxismo simplemente sosteniendo una mirada estalinista del desarrollo histórico y adicionando una moralidad liberal a ello (MacIntyre, 1958-59, p. 93).

Pero MacIntyre comienza a delinear una distinción importante que tiene que ver con la “práctica de la protesta” contra la teoría explicativa estalinista en los regímenes comunistas de Europa del Este, que se diferencia de una crítica moral de tipo liberal en los países europeos occidentales. La aplicación aquí del correlato situacional es importante, lo que en un lado de la cortina de hierro podría ser “conformismo” y dejarse “fluir por la corriente”, en Polonia sería “recobrar la integridad moral”. Así existe una justificación en la lucha política llevada a cabo por Kolakowski que, a pesar de la ausencia (aún) de una teoría sustituta al estalinismo, su “protesta” – como la llama MacIntyre y que se parece mucho a la idea de “rebelión moral” de Thompson –, como acción, tiende a unir en la Polonia de Gomulka la moral con la historia. Al respecto, nos dice:

Pero a pesar de que uno puede discrepar de la posición teórica de Kolakowski, **la clase de integridad** implicada en la reafirmación de principios morales en la situación polaca es completamente admirable. Hablar contra la corriente de este modo quiere decir que, incluso si la moralidad en cuestión parece de algún modo irracional y arbitraria, en la protesta que la sostiene **puede encontrar su justificación**. Pero afirmar esta posición en el Oeste es fluir con la corriente. Es simplemente conformismo (MacIntyre, 1958-59, p. 94-95).

A su vez, la ausencia de una teoría que permita el procedimiento auto afirmativo quijotesco del excomunista se resuelve en última instancia, con la adopción (ya separada por la oposición entre moral e historia) de “una identificación de la teoría con la del stalinismo; y, otra vez, sus nuevas actitudes tienen demasiado en común con sus viejas actitudes” (MacIntyre, 1958-59, p. 96). En definitiva, al oponer sus va-

lores individuales como juicios morales a la amoralidad estalinista sin una teoría que explique los procesos históricos en forma alternativa, los juicios morales quedan en un lado del río (recordemos la metáfora de Kolakowski), mientras que, en la otra rivera, la teoría explicativa de los acontecimientos sigue siendo la del estalinismo recientemente abandonado por amoral.

La vuelta a un marxismo más completo, y a interpretaciones de Marx que integren el registro del socialismo como proyecto moral, representa la búsqueda de una teoría sustituta a las explicaciones históricas mecanicistas del estalinismo. Sosténimiento de la protesta en Europa del Este y renovación de la teoría marxista que recupere la trascendente filosofía del joven Marx son las dos proposiciones de MacIntyre a finales de los años 50', con el síndrome de Hungría como trasfondo. Ahora bien, aun aceptando que Thompson, con su planteo anclado en el humanismo socialista desde las páginas de *NR*, es portador de una idea proveniente de Kolakowski, para el primer aspecto planteado por MacIntyre, pensamos que adolece todavía de una reconsideración teórica de los sostenes alternativos desde la izquierda frente al estalinismo.

Más allá de una genérica referencialidad en la visión histórica y política de William Morris,¹² Thompson, consciente o inconscientemente no se ha plegado todavía a considerar el aspecto de la renovación teórica del socialismo como estratégica para no caer en las aporías liberales frente a los crímenes cometidos durante los años de la primavera polaca y la tragedia de Budapest del 56'. En 1973 su exposición crítica a la actitud de Kolakowski para con sus ex camaradas occidentales contemplará

¹² La referencialidad de Thompson a William Morris se remonta a su temprana juventud. Más allá de haberle dedicado un trabajo específico, Thompson (1988), lo que queremos destacar es que la publicó en 1976 considerablemente revisada y con notables diferencias con respecto a su primera edición de 1955, como la adición de un *post-scriptum* de cincuenta y cinco páginas. La primera edición fue ya el resultado de muchos años de trabajo. Contamos con tres fechas en la evolución del "Morris" de Thompson: 1951, 1955 y 1976, una secuencia que casi acompaña las distintas etapas del pensamiento Thompsoniano en relación al punto que estamos mencionando. De hecho, la relación entre ambos comenzó mucho antes. Para un estudio bien situado, pero con ciertos recorridos discutibles, véase Estrella Gonzalez (2007, p. 60).

este aspecto leído en la clave de lo que MacIntyre había planteado en *Notes from the Moral Wilderness*, pero con la desventaja de una visión retrospectiva y una sensación de... hechos consumados.

Pero no nos adelantemos. En los años en que parecía inminente la necesidad de una Nueva Izquierda, aquellos hombres y mujeres a los que Thompson les atribuye la tarea de renovar al movimiento comunista del otro lado de la cortina de hierro, conforman un conjunto y se encuentran integrados en una caracterización particular. Al respecto, en dialogo con el escritor ruso Boris Pasternak, Thompson nos dice:

Podemos afirmar con Pasternak que “los resultados indirectos (de la Revolución) han comenzado a hacerse sentir – los frutos de los frutos, las consecuencias de las consecuencias”. Al hacerlo no debemos limitar en nada nuestra crítica al estalinismo, que debe ser desintegrado tanto de la realidad como de la mente humana para que la fruta madure; pero no debemos transitar tampoco el antiguo camino iniciado en los años 30, cuando una adopción romántica del comunismo fue seguida por un retiro purista de la vida. (...) Creo que tenemos que ser más fuerte que eso, y por esta razón (para disgusto de algunos lectores y tal vez de los colegas de redacción) yo prefiero decir que soy un **comunista disidente** en lugar de un convertido tardío al socialismo democrático o cualquier otro híbrido (Thompson, 1958a, p. 105-106).

Para 1958, Thompson prefiere sentirse “disidente” de las estructuras comunistas tradicionales, de las que ha sido expulsado para no caer en las garras de los dioses liberales. Asimismo, en ese contexto, prefiere no adoptar la idea de “marxismo democrático” ni ninguna fórmula “híbrida” que sea aprovechada por la propaganda capitalista. Pero, a su vez, el argumento es más complejo y atañe a la solidaridad con los disidentes del marxismo en Europa del Este, del cual pareciera adoptar el mote tanto como una actitud política coyuntural, como desde un punto de vista ético más profundo:

Por otra parte, todavía tenemos el deber de “comunista” que cumplir: para expresar nuestra solidaridad con los compañe-

ros disidentes en el mundo comunista, para afirmar nuestra confianza en la vitalidad de la cadena humanista dentro de la **tradición comunista**, para ayudar a los movimientos obreros occidentales para entender del tipo de sociedad inmanente dentro de las formas finales estalinistas, y, por lo tanto, volver a despertar el aprecio de la comunidad de aspiraciones entre los trabajadores del Este y el Oeste, la única que puede hacer posible la reunificación (...) del movimiento socialista (Thompson, 1958a, p. 106).

En una palabra, en las páginas de *New Reasoner*, aunque no todos compartían las sutilezas de este diagnóstico, la militancia socialista que buscaba otro camino al conflicto Este-Oeste, desde el campo de la izquierda, debía ser solidaria entre sí y abonar a la consecución de una tradición en común. En el sintético último ensayo de *NR* bajo el en principio enigmático título de *A Pssessay in Ephology*, Thompson despidió a la revista proponiendo una perspectiva política de unidad del movimiento comunista con un movimiento social más amplio. La publicación, inmediatamente antes de fundirse en la *New Left Review*, según su perspectiva, no ha sido un “puente para sostener la desbandada” entre tendencias del movimiento identitario comunista internacional, sino un espacio de ideas para conectar tradiciones dispares, es decir, la recomposición del espacio de la izquierda inglesa tras la derrota electoral del Partido Laborista y la salida del Partido Comunista, pero también la disidencia a escala europea de los militantes tras la tragedia húngara y el endurecimiento de la política de control soviético en Europa del Este. En el transcurso de la salida de sus diez números las ideas de los publicistas han ido cambiando y, por tanto, en su ocaso, el grupo tiende a ver al marxismo, “...no tanto como un sistema autosuficiente, sino como una influencia creativa importante dentro de una **tradición socialista** en general.” Sin embargo, las nuevas generaciones integradas al nuevo movimiento social todavía deben “ser capaces de aprender” de la **tradición comunista** proletaria y humanista de los años 30 y 40’ puesta en descrédito en la Inglaterra del bienestar. Por tanto, “todavía tenemos ningún deseo de renegar de nuestra deuda con la tradición comunista” y, en consecuencia,

nos gustaría pensar que esta revista ha sido, no el puente para una evacuación, sino el punto de cruce en el que esta parte válida de la tradición comunista ha sido transmitida a una nueva generación socialista que no tuvo que enfrentarse a los dilemas de los años treinta y los años cuarenta, y que es, tal vez, un poco despectiva con los que lo hicieron. Y puesto que nuestra tradición se fusiona ahora con esta joven tradición socialista, y ya no aparecerá como algo distinto, tomamos por última vez, una licencia comunista de nuestros viejos camaradas (Thompson, 1959a, p. 8).

La licencia con los viejos camaradas comunistas incluye a los ingleses y a los franceses, pero en primer lugar y en forma significativa a los camaradas polacos y húngaros: "Un saludo a nuestros camaradas polacos, que encontraron el camino, y que han prendido una vez más la llama humanista dentro del mundo comunista!" A su vez son rescatadas las alevosas víctimas del estalinismo presas en las cárceles húngaras y alemanas orientales: "¡Un saludo a Tibor Dery, aún en la cárcel de Hungría! ¡Un saludo a Wolfgang Harich, encarcelado en Alemania del Este!" (Thompson, 1959a, p. 8). Tradición, entonces, con rastros heterogéneos de un pasado común de la izquierda socialista y proletaria británica, pero tradición también de un comunismo con rasgos humanistas internacionales, naciente en la Revolución Rusa, de aspecto insurrecto e imaginativo, ha sufrido el impacto deshumanizador del estalinismo y que se encontraría dentro y fuera de los partidos adscriptos al intento de reforma jrushoviana. Finalmente, un marxismo como "influencia creativa" dentro del movimiento social que se puede articular bajo el laxo rótulo de Nueva Izquierda. La tradición de la izquierda los incluye a todos desde distintas vertientes, mientras los hombres y las mujeres estén en el centro del análisis en una etapa, que insistimos, se piensa como de transición. Pensadores como Leszek Kolakowski y otros sostuvieron a Thompson en esta perspectiva abierta en 1956, ahora bien, ¿cuál es la perspectiva de estas aporías en momentos en que Thompson escribe su carta al filósofo polaco en 1973? ¿Qué ha sucedido en el transcurso de esos catorce años?

Los senderos que se bifurcan: los años 60'

En 1966, Leszek Kolakowski¹³ fue expulsado del partido y despojado de su cátedra de Historia de la Filosofía en Varsovia. En 1968, dando los primeros pasos como exiliado, Kolakowski se convirtió en profesor visitante en el departamento de filosofía de la Universidad de McGill en Montreal, y en 1969 se trasladó a la Universidad de California, Berkeley. En 1970, se convirtió en investigador titular del *All Souls College*, Oxford. Pasó también parte de 1974 en la Universidad de Yale, y desde 1981 hasta 1994 fue profesor de medio tiempo en el Comité de Pensamiento Social y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago. *Las principales corrientes del marxismo* (Kolakowski, 1980), editadas en inglés en 3 tomos desde 1976 a 1978 puede ser considerada la obra en la que rinde cuentas sobre su pasado de crítico marxista. El amplio ensayo fue un *boom* en su momento: frente a la interpretación oficial y la crítica disidente de los excomunistas, así como del trotskismo – que sostenía que el estalinismo constituía una degeneración o forma impura de la doctrina original de Marx –, Kolakowski concluía que los regímenes “totalitarios comunistas” no eran una falsificación ideológica del marxismo, sino una consecuencia lógica de su sistema filosófico, como veremos. Además de repasar los elementos más sustanciales de su concepción del mundo, en particular su determinismo histórico, Kolakowski realizaba un minucioso recorrido por las transformaciones del pensamiento marxista, desde sus orígenes en Marx y Engels, hasta el comunismo francés de finales de los 60', pasando por la Escuela de Frankfurt, el comunismo chino y el surgimiento de la Nueva Izquierda de los años 60'.

Su evolución hacia posturas políticas más liberales y su crítica permanente a las distintas formas de la izquierda, como las posturas sobre los derechos humanos, se acentuaron durante su estancia en Oxford,

¹³ Para los aspectos biográfico-intelectuales de Leszek Kollakowski, véase los comentarios de un camarada autorizado, Szacki (2010, p. 95-109) y en general el resto de los artículos del volumen; también Targowski (2012). Para una adscripción más general de sus obras en Polonia, Falk, (2003, p. 157-165).

donde trabó amistad con intelectuales de la talla de Isaiah Berlin, entre otros. Kolakowski se asimiló así al realismo político británico. Como Berlin, consideraba que la política debía favorecer el compromiso y el equilibrio entre valores contrapuestos. Y afirmaba que, aunque las utopías tenían sus funciones, “deberían seguir siendo eso: utopías”. No dudó apoyar en su momento la lucha contra el régimen comunista de Polonia que inició Walesa con el sindicato Solidaridad, a principios de los 80’.

La religión ocupó un lugar destacado en su trayectoria; no en vano, en *Si Dios no existe* (Kolakowski, 2007b) indicó que el problema principal del ateísmo racionalista es su falta de comprensión del fenómeno religioso y el peligro de divinizar el poder del hombre. Precisamente, uno de los diagnósticos más corrosivos formulado en los años 70’ contra el marxismo consistió en suponer que “la religión es una parte universal e inseparable de la vida espiritual, y los racionalistas que critican una de sus formas históricas particulares se equivocan cuando atacan a la religión en general” (Kolakowski, 1980, vol. II, p. 183). Entendía que las creencias religiosas eran una “parte irremplazable” de la cultura porque en ellas se condensan algunas de las respuestas que la humanidad ha dado a la pregunta por el sentido y la finalidad de la existencia. De hecho, afirmaba que las normas morales adquieren su validez en contextos religiosos y que la diferencia entre bien y mal le viene ya dada al hombre.

Desde su salida de Polonia hasta el momento que fue alojado en Oxford, Kolakowski forjó una idea de la filosofía que acentuaba la separación entre valores morales y los análisis históricos materialistas. Su rechazo al socialismo real del Este europeo lo convirtió, por esos años, en un verdadero paladín de la Guerra Fría para los grandes centros de difusión académicos liberales y para la publicidad capitalista en general, pasando a engrosar las filas de los exiliados “víctimas” de la persecución “soviética” en Gran Bretaña (Targowski, 2012, p. 31). No obstante, sus críticas no se restringieron al estalinismo y al marxismo en tanto filosofía de la historia sino al utopismo formulado por los movimientos colectivos. Asimismo, evaluó como nocivos para el mantenimiento de los

valores humanistas observados desde un punto de vista ya claramente liberal, todos los movimientos insurreccionales de los años 60', desde las sentadas de los estudiantes norteamericanos y alemanes en el bienio 68-69, hasta las luchas antimperialistas emprendidas por los pueblos del tercer mundo, incluyendo la gesta vietnamita.¹⁴

Llegados a este punto, tratemos de comprender las direcciones de las actitudes y pensamientos individuales en relación con procesos colectivos. Según nuestra visión, tres procesos concretos de la experimental década de los años 60' explican o contextualizan los puntos divergentes entre Thompson y Kolakowski hacia 1973, que los ubican en orillas "imposibles de vadear". Estos procesos pueden parecer marcos evidentes de acción o simplemente elementos de contexto que, así como sitúan el recorrido particular de dos intelectuales europeos que pueden haber partido de supuestos similares, podrían explicar *post factum*, cualquier otro accionar individual o colectivo en el marco de la neurosis política de la Guerra Fría. Sin embargo, tanto las declaraciones que balancean la relación entre el historiador inglés y el filósofo polaco, como los diagnósticos de aquellos que participaron de las relaciones intelectuales con ambos protagonistas, coinciden – aunque sean argumentos retrospectivos en su mayoría – en ver estos procesos como marcos históricos y como encrucijadas histórico-políticas que marcan las causas de las acciones experienciales tomadas por ambos intelectuales a comienzos de los años 70'.

El primer aspecto es el fracaso de las distintas oleadas de la Nueva Izquierda británica para constituirse como una opción movimientista que lograra romper con la polarización entre la persistencia de las ins-

¹⁴ La crítica al utopismo es una constante en la obra de Kolakowski desde sus escritos tempranos no referidos sólo a la Ilustración o al pensamiento de Marx: "...los utópicos eran naturalmente proclives a la idea del despotismo comunista. Si sabemos que la naturaleza humana se realiza bajo el sistema comunista no importa, al establecer este sistema, qué proporción de la humanidad desee aceptarlo", Kolakowski (1980, vol. I, p. 222-223); sobre los movimientos juveniles del 68' y la lucha antimperialista, ver su corrosiva crítica en Kolakowski (1971a, p. 46), que será sujeto de un mayor análisis más adelante.

tituciones comunistas orgánicas (dudo si llamar a estas organizaciones estrictamente estalinistas en los años 60') y la integración socialdemócrata laborista a las estructuras políticas del Estado de bienestar insular. La Nueva Izquierda británica se forjó con las dos tendencias que confluyeron en la *NLR* y en los clubes socialistas que se esparcieron por la isla de norte a sur: el primero ya analizado se trataba de los *NR*, o sea los militantes y editorialistas comunistas disidentes que intentaban encontrar una alternativa al estalinismo por un lado y al "atlantismo" y la burocratización del *Labour Party*, por el otro. La segunda tendencia estaba conformada por los militantes, activistas estudiantiles y editorialistas de *UyRL*, los cuales aportaron a la nueva publicación directivos y redactores de alto peso analítico como Raymond Williams y Stuart Hall, éste último primer director responsable de la revista. La Campaña para el Desarme Nuclear (*Campaign for Nuclear Disarmament/CND*), el primer movimiento pacifista antinuclear británico, dio a estas dos corrientes una perspectiva política común (Ruiz Jimenez, 2006, p. 67-68, y en general la bibliografía de la nota 3). La primer *NLR* (1960-62) tenía un enfoque popular más que explícitamente marxista e intervencionista, y trataba los asuntos más urgentes de la política contemporánea (Hall, 2010, p. 184 y ss.; Clark Thurman, 2011, p. 30 y ss.). Sin embargo, el ocaso de la CND, para finales de 1961,¹⁵ privó a la Nueva Izquierda de buena parte de su impulso como movimiento y, debido a las incertidumbres y escisiones dentro del consejo editorial del boletín, en 1962 un grupo más joven y menos experimentado en la militancia – entre los que se encontraban Tom Nairn, Perry Anderson, Richard Taylor y Robin Blackburn, entre otros – llegó a encargarse de la revista.¹⁶ De este modo, los dos primeros años de la *NLR* (n.ºs. 1-12) constituyen un período

¹⁵ O autor se refere à eventual redução das atividades e manifestações da CND e de grupos próximos, mas não a seu "ocaso" ou fim. A *Campaign for Nuclear Disarmament* (CND) foi fundada em 1958, e sua página na internet (www.cnduk.org) revela que o grupo continua ativo e integrado às redes sociais, promovendo debates e manifestações e divulgando regularmente boletins, notícias e convocações a quem se associar ou assinar suas listas e/ou participar de seus projetos e atividades. (N.E.)

¹⁶ Para un análisis contemporáneo que incluye las controversias posteriores en el seno de la *NLR*, véase Nield (1980, p. 482-483).

distintivo y autónomo, caracterizado por un acercamiento novedoso a la comprensión de la cultura popular y a las propuestas innovadoras para la democratización de la industria cultural moderna. Más adelante estos dos temas serían investigados por Stuart Hall y Raymond Williams¹⁷ en una serie de trabajos sumamente influyentes.

El alejamiento de Thompson del comité editorial sintonizó con el de sus antiguos compañeros de ruta, el silencio político y la sospecha de suspicacia de los “encargados” de la *NLR* no se expresó en ningún artículo alusivo o de balance de los acontecimientos por parte del historiador inglés. Todo lo que se sabe connota un carácter retrospectivo, pero parece claro que hacia 1962, ni los clubes – que cumplían la función de propagandear la idea del humanismo socialista ni la exigencia de paz por parte de los movimientos que terciaban en el corset de la Guerra Fría o el antibelicismo de la CND y la orientación teórico-política del primer comité editorial de la *NLR*, habían podido expandir una idea alternativa a la sociedad binaria.¹⁸

Para los centros socialistas en particular, la desarticulación de la *NLR* como núcleo político y multiplicador de ideas trajo consecuencias no deseadas: “Cuando ese centro nacional se mostró montado en una gran tensión y no pudo liberarse de la diferencia política aguda a través de distenciones, la desmoralización se extendió rápidamente a través de los clubes, y entre 1960-1961 la mayoría fueron disminuyendo en miembros y activismo” (Palmer, 2002, p. 212).

El múltiple fracaso traería consecuencias traumáticas a los intelectuales más representativos de la Nueva Izquierda, no del todo explícitas inmediatamente, pero desatadas furiosamente promediando la década. La

¹⁷ Véase entre otros estudios sobre la cultura popular y la relación con los poderes Hall (1984a; 1984b); para Raymond Williams su clásico Williams (2001). Véase también para ambos autores Dworkin (1997, p. 89-103 y 148-150).

¹⁸ Sobre la responsabilidad del primer comité editorial por la pérdida de relación política entre la *NLR* y los movimientos y clubes, existen divergencias de interpretación. Desde una perspectiva más Thompsoniana de la explicación, ver Kenny (1995, p. 189-190), conclusiones que matiza Palmer (2002, p. 191).

amalgama teórica política necesaria, según Thompson, para conformar un movimiento donde humanismo y socialismo confluyeran – de carácter transversal al Este y al Oeste que incorporara la disidencia comunista y la crítica al estalinismo como tradición “ideologizada” –, tuvo su primer traspie significativo en las mismas islas británicas con el renacimiento del populismo laborista como referencia de la izquierda a partir de 1964.

Esto explica el nacimiento de *Socialist Register* (SR) con una idea editorial sustantivamente distinta de las aporías políticas de 1959. Así lo constatan John Saville y Ralph Miliband, antiguos compañeros del *Reasoner*, como responsables de comité editor. En esta etapa ya no se trata de alentar la solidaridad con una fuerza disidente en Europa del Este (ausente de mención explícita en la primera editorial), sino de en todo caso de conjugar “...el énfasis sobre los acontecimientos en Gran Bretaña” (perspectiva de análisis que la *NR* no había considerado)¹⁹ con “un carácter pronunciadamente internacional a nuestras contribuciones, por la inclusión de ensayos sobre otros países y sobre temas internacionales (...) dentro de un contexto comparativo e internacional”.

Lo internacional en general y el análisis particular de la situación británica confluyen en una perspectiva de discusión entre “...socialistas que la reiteración dogmática no puede, más que con el empirismo grosero, proporcionar respuestas a los problemas del presente” (Miliband, 1964, p. 3). Aunque Marion Kosak ha destacado que los contactos de Ralph Miliband con la disidencia polaca no habían desaparecido ya que “...comenzó una búsqueda infructuosa de un candidato adecuado para revisar la *Crítica de la Razón Dialéctica*, de Sartre. Escribió para tal fin en 1964 y 1965 a Leszek Kolakowski”, el objeto de la búsqueda del filósofo polaco por parte de los editorialistas del SR parece provenir de motivos muy distintos al del período anterior, signado por la confluencia entre el Este y el Oeste en una misma línea política. En efecto, Miliband buscó un intercambio para reforzar la solidaridad con Kolakowski, ya que éste

¹⁹ Perry Anderson ha señalado este aspecto como una de las divergencias generacionales entre la “vieja” y la “nueva” Nueva Izquierda, Anderson (1985, p. 163-173).

“...había estado gravemente enfermo, y con grandes dificultades políticas, pues tenía problemas para ser publicado en Polonia” (Kosak, 1995, p. 263). En este sentido, en los primeros números del *Register* ya no aparece ni el humanismo socialista²⁰ como alternativa coyuntural al estalinismo (en forma explícita), ni la disidencia comunista centro-oriental como problema, ni el populismo de izquierda como línea transversal para los problemas de la izquierda británica, según la noción que construyera Stuart Hall en la primera *NLR* (Hall, 2010, p. 195). Las nuevas líneas del marxismo continental del siglo XX comenzaron a predominar en los análisis (desde el descubrimiento de Gramsci y Lukács a Sartre y Althusser) tanto de la nueva *NLR*, como de *SR*, aunque ambas desde diagnósticos críticos y relevamientos distintos y tal vez de tradiciones de izquierda más diversas aún. Agreguemos que los testimonios constatan también para ambas revistas el alejamiento de los activistas obreros de las páginas de las revistas creadas en el ocaso de la primera ola de la *New Left*; así Kosak coincide con Hall y Saville en que “...ni la *New Left Review*, o para el caso la *Socialist Register*, jamás lograron proporcionar un foro para la clase trabajadora y una audiencia no académica. Muchos antiguos militantes se perdieron, incluidos prominentes activistas ex-CP en gran medida” (Kosak, 1995, p. 267; Hall, 2010, p. 196). Morris, Blake y la generación comunista de la guerra estaban quedando en el olvido.

El segundo aspecto, concierne a la coyuntura particular que vivieron los intelectuales disidentes comunistas de Europa del Este a lo largo

²⁰ La asociación conceptual entre el “humanismo” y la “moral” socialista, seguía siendo importante en la posición política Thompsoniana aún a mediados de los años 60’ cuando sale a la luz en *Socialist Register* el extenso artículo *The Peculiarities of the English* (Thompson, 2002, p. 359), en abierta polémica con el nuevo comité editorial de la *NLR*. De todas maneras, el concepto político de “humanismo socialista” nunca terminó de convencer como norte a seguir a Ralph Miliband y a Marion Kosak, principales impulsores, junto con Saville del entonces proyecto editorial de la Nueva Izquierda. En la maquetación del prólogo a la *SR* número 1 en 1964, Miliband y Saville escribieron acerca de “... una necesidad profundamente sentida entre los socialistas de todo el mundo por un tipo de estricto, no dogmático y comprometido registro socialista” (Miliband, 1964, p. 3). Agrega Kosak: “El compromiso incluido sería la reevaluación del proyecto comunista. Pero esto no debe dejar el camino abierto a la moralización vaga que a veces refleja el abandono de la facultad crítica. Este fue un estilo de escritura que se trató de evitar en la *Socialist Register*.” (Kosak, 1995, p. 276).

de los años 60' y a los que Thompson les atribuía un reservorio moral particular por enfrentarse en cuerpo y alma a la polaridad de la Guerra Fría en condiciones de proscripción, persecución y presidio.

El caso polaco representa, junto con el renacer de la discusión política en Hungría, la más paradigmática relación de la explosión revisionista con la disidencia comunista. La *intelligentsia* desarrolló como vimos una extensa red de discusión política con el proletariado y el campesinado, bajo el patrocinio de los clubes y las revistas más importantes como *Nowa Kultura* y el semanario juvenil *Po Prostu* (Falk, 2003, p. 14.). Los acontecimientos de las huelgas obreras de junio de 1956 significaron la definitiva crisis partidaria, alejando a los más conspicuos defensores de la política comunista del período estalinista. Significó también diferentes disposiciones de democratización de la sociedad, como la promoción de nuevas funciones de poder para la Dieta parlamentaria polaca, la circulación de distintas medidas de libertades de expresión para la prensa y los grupos políticos no comunistas y las iniciativas de control obrero y programas de autogestión proletaria en los principales centros fabriles como los de Pozdam y Gdansk.

El restablecimiento de Wladyslaw Gomulka en el secretariado general del POUP en 1956, coincidente con las movilizaciones del llamado "Octubre polaco", trajo un bienio de multiplicación de expectativas de renovación en las que se destacaron figuras como los filósofos Leszek Kolakowski, Bronislaw Baczko, Jerzy Szacki y Andrzej Walicki, componentes del grupo de Historia de las Ideas de la Universidad de Varsovia, el historiador Witold Kula, los sociólogos Zygmunt Bauman y Stanislaw Ossowski, los escritores Kasimiers Brandys y Antoni Slonimski y los economistas de la escuela varsovia de economía: Oskar Lange, Włodzimierz Brus, Edward Lipiński, Michal Kalecki, Tadeusz Kowalik y Wojciech Bienkowski (Patula, 1993, p. 132-133).

No obstante, el triunfo en las elecciones de noviembre de 1956 por parte de Gomulka con un importante respaldo de la población a las promesas de reformas, significaron la apertura de un largo período de

tiempo en el que el nuevo gobierno, tratando de compatibilizar fuerzas divergentes al interior del POUP, inició una fuerte ofensiva antirevisionista que culminó con la clausura definitiva de cualquier tipo de reformulación de las bases sociales de construcción de la vía polaca al socialismo que difiriera de los acuerdos del Pacto de Varsovia y la política “intervencionista” de la Unión Soviética.

Desde octubre de 1957 en que fueron prohibidos los periódicos revisionistas que habían representado la “primavera” del despertar de ideas en Polonia, acompañando el deshielo jrushoviano, hasta la ola de antisemitismo y antintelectualismo desatada por el Partido en 1968 (Stola, 2006, p. 175-201), pasando por los procesos sumarios a los dirigentes estudiantiles de izquierda Jacek Kuron y Karol Modzelewski en el bienio 64-66,²¹ la vigilancia antireformista de la gestión de Gomulka justificó frente a la opinión pública su despliegue de fuerzas represivas con la idea de que “...el ala revisionista debe desaparecer para que desaparezca el ala dogmática (estalinista)” (Patula, 1993, p. 170).

De esta manera, fueron proscriptos los clubes y revistas del revisionismo de izquierda, y las numerosas iniciativas de autogestión de las estructuras políticas intermedias de la clase obrera como los sindicatos libres y las comisiones de fábrica, tendieron al agotamiento, cercadas por disposiciones de cercenamiento de sus prerrogativas para influir frente al gobierno y la represión abierta de sus principales dirigentes. La derrota del movimiento estudiantil en 1968 cristalizó la definitiva consolidación de una generación de intelectuales que ya no buscarían caminos de transformación del régimen y en muchos de los casos pasarían a defender ideas contrarias al marxismo en Polonia o en el exilio.

En ese marco, Leszek Kolakowski expresó su crítica filosófica y política en numerosos artículos que pertenecen a sus escritos de finales de los 50’ y principios de los 60’, compilados en castellano en 1970 bajo el

²¹ Para el documento de la izquierda estudiantil que generó la excusa de los procesos, véase Modzelewski (1971, p. 5-17), también la retrospectiva de otro intelectual polaco de gran importancia Michnik (2001, p. 1-2).

título de *El hombre sin alternativas*.²² Su desencanto sobre las posibilidades políticas de la disidencia comunista parece más pronunciado y sus esperanzas menos prescriptivas que el diagnóstico de las declaraciones de Thompson por esos años pareciera suponer.²³ Para el POUP, Kolakowski era la principal figura a silenciar porque, según éstos: “El camarada Kolakowski ha sido distinguido por este Katzejamer revisionista en la prensa burguesa y trotskista que publica a espaldas de él sus artículos detenidos por la censura en Polonia” (Tarniewski, 1979, p. 129, citado en Patula, 1993, p. 171). El “humanismo socialista”, o el socialismo “con rostro humano”, juntamente con la idea de la “vía nacional al socialismo”, se había clausurado para siempre. En Polonia, cuando la movilización de los estudiantes, los intelectuales y los obreros con sus sindicatos libres vuelva a hacer su aparición a partir de la segunda mitad de los años 70’ perseguirá preceptos programáticos muy distintos del período revisionista; en su mayoría lo hará bajo la idea de democracia de tipo occidental con la conciencia negativa de llevar adelante cualquier proceso de autorreforma del comunismo.

En cierta medida, en los años 60’, los procesos políticos que por un lado impugnan la dominación capitalista e imperialista y, por el otro, difieren y se separan de las líneas de la URSS, se diversifican teórica y geográficamente. Fuera de Europa, a la Revolución Cubana y las guerrillas anticoloniales y nacionalistas del África árabe se les sumarán la explosión independentista del África Negra, el significativo viraje anti-soviético de la Revolución China y el cambio de correlación de fuerzas a favor del Vietcong con la ofensiva del Tet hacia el final de la década. A comienzos de los años 70’ es difícil encontrar movimientos y conflictos revolucionarios que no estén estructurados desde alguna corriente del marxismo que coloque la estrategia y la acción colectiva basada en

²² Ver bibliografía.

²³ En el más prescriptivo y optimista de los textos de Kolakowski, ya a fines de los 50’, se dejan reservas explícitas. La izquierda polaca frente al estalinismo no ha podido ser “...un movimiento organizado y tan sólo poseía una dispersa y nebulosa conciencia negativa” (Kolakowski, 1970b, p. 173), que el filósofo contrasta con la inescrupulosidad de la “derecha” del POUP.

un férreo (aunque no siempre flexible) correlato teórico. A diferencia de los años 40', ya no es sólo el trotskismo de la IV Internacional como tradición la que produce la crítica a la "convivencia pacífica" desde el campo del marxismo – y mucho más cuando la posible apertura jruchoviana cae definitivamente en desgracia hacia 1964 –, ahora es el pensamiento político y los diagnósticos estratégicos de Mao Tse Tung y la política del estado marxista yugoeslavo los que producen líneas de acción en concreto. Estas tres tradiciones vinculadas a movimientos reales diferirán también del derrotero de la producción teórica heredera del pensamiento de Marx en los países capitalistas europeos occidentales. En contraste con estas expresiones del mundo revolucionado de la posguerra, en la Europa continental, y aunque la explosión "antiburocrática" de las organizaciones y movimientos que actúan bajo el signo del marxismo o de cierta reconfiguración del campo libertario tienen su "primavera" con las movilizaciones obrero-estudiantiles de 1968-69 en casi todos los países capitalistas, y parecen respirar aires de renovación en las calles de Praga, la tendencia de unidad entre teoría marxista y conflictos socio-revolucionarios comienza a bifurcarse.

Sobre este punto, Perry Anderson estableció hace ya cincuenta años algunas posibles hipótesis generales sobre el derrotero del marxismo de la Europa Occidental en los años 60'. Aunque el tratamiento en general de *Considerations* omitía algunas tendencias importantes del marxismo de los años 50' y 60' que podrían haber matizado (por no decir dificultado) sus hipótesis generales – como por ejemplo, la significativa omisión del obrerismo italiano y, a su vez, conllevaban una explicación-justificación tácita del marxismo de Althusser y Balibar, que son aún hoy más que discutibles, al menos en lo que refiere a las intenciones de los filósofos franceses –, en líneas generales las hipótesis históricas y las derivas intelectuales concomitantes planteadas por director de la NLR siguen siendo valiosas (Anderson, 1987, p. 64-94).

En contraste con la proliferación de la teoría marxista acompañando los procesos revolucionarios de masas y a la producción teórica vin-

culada a las organizaciones de la tradición socialista y comunista durante la primera mitad del siglo XX, el marxismo europeo de posguerra se complejizó vinculándose con la filosofía y la sociología y adaptándose a las estructuras académicas de las universidades. El vuelco decisivo hacia un marxismo de *open shopp*, lo marcó la separación con el movimiento proletario de la posguerra vinculando la producción teórica en diálogo con la teoría burguesa:

Este largo divorcio, que modeló la forma teórica del marxismo occidental, tuvo sobre él otro llamativo efecto general. Todo ocurrió como si la ruptura de la unidad política entre la teoría marxista y la práctica de masas diese como resultado un irresistible desplazamiento hacia otro eje de la tensión que debería haberlas vinculado. En ausencia del polo magnético de un movimiento revolucionario de clase, la aguja de toda esta tradición tendió a dirigirse cada vez más hacia la cultura burguesa contemporánea. La relación original entre la teoría marxista y la práctica proletaria fue sutil, pero sistemáticamente sustituida por una nueva relación entre la teoría marxista y la teoría burguesa (Anderson, 1987, p. 71).

En cierta medida, los puentes hacia el estructuralismo proveniente de las teorías del lenguaje y el psicoanálisis, la fenomenología husserliana y wittgensteiniana y el funcionalismo norteamericano de Talcott Parsons fueron edificados por esos años. Anderson relaciona este desacople (un tanto unívocamente confundiendo en cierta medida evidencia con causalidad histórica) con los buceos exploratorios de los grandes “filósofos marxistas”, desde Lukács hasta Althusser y desde Korsh hasta Lucio Coletti, pasando por Sartre y Merleau Ponty, luego de la publicación rusa y alemana de los *Manuscritos filosóficos de 1944* de Marx y otros escritos juveniles hasta la conformación del proyecto de la crítica de la economía política.

Como sea, este proceso trágico “al interior del marxismo”, desvinculó la teoría de dos campos que, según Anderson, habían sido los pilares de la militancia revolucionaria europea desde la intervención política de los padres fundadores y del movimiento socialista y comunista

en las postrimerías del siglo: por un lado la teoría como sociología de la revolución (con escaso énfasis en un rigor epistemológico de la misma) desde y para las herramientas revolucionarias del movimiento obrero (partidos, sindicatos, consejos, etc.) y, por otro, la disminución de la producción teórica del materialismo histórico como explicación materialista global del pasado. Pero la generalización y consolidación del *statu quo* filosófico no se debió sólo a causas intrínsecas al campo de producción teórica del marxismo. Causas históricas concretas determinaron estos pasajes sistemáticos a producciones tan diversas a las que Anderson despacha rápidamente como “idealistas”. Los cambios en el timonel de la teoría se debieron “...no sólo sencillamente a los déficits de las prácticas de masa en Occidente...”, sino que también:

fue el bloqueo del avance socialista en las naciones del capitalismo avanzado el que determinó la configuración cultural total de esas sociedades en ciertos aspectos fundamentales. Sobre todo, la restabilización del imperialismo, junto con la estalinización del movimiento comunista, hizo que sectores importantes del pensamiento burgués recuperaran una relativa vitalidad y superioridad sobre el pensamiento socialista (Anderson, 1987, p. 71).

Nos animamos a pensar que no hay motivos para que tanto Perry Anderson como Thompson no compartieran este diagnóstico a mediados de los años 70'. Sin embargo, como veremos, el “río no vadeable” pasaba tanto por las formas políticas concretas para torcer esta tendencia, como por el papel y la amplitud de la teoría marxista para llevar adelante ese viraje.²⁴ El debate de 1973 con Leszek Kolakowski es la primera gran muestra de esas divergencias.

²⁴ Si uno hace un ejercicio, del todo dificultoso y laberíntico por cierto, de comparar los balances políticos con respecto al derrotero del marxismo a comienzo de los años 70' entre Anderson y Thompson, las diferencias de evaluación y de las causas del retroceso del arraigo de las producciones marxistas y su divorcio con las movilizaciones de masa son bastante similares, en donde cambia es en la amplitud y los alcances de la teoría que llevarán a final de la década la escritura de *Miseria de la Teoría* de parte de Thompson y a *Teoría política e historia* por parte de Anderson. Para una buena comparación de las perspectivas, véase Kaye (1989, p. 168 y ss.); y Alvira (2010, p. 143-144).

Un intercambio epistolar movido por las tempestades de una época

Cuando a finales de 1973, en el décimo volumen de la *Socialist Register*, se publicó la carta de cien páginas que Thompson le dedicaba al filósofo polaco, el conocimiento de la producción del primero sobre la obra reciente del segundo era relativamente escaso. Desde 1968, lo poco que había podido leer de Kolakowski lo llevaba a dudar del lugar político y teórico donde se colocaba: “A partir del período de 1968, cuando se vio forzado al exilio en Occidente me siento menos seguro en cuanto a su identidad” (Thompson, 2004, p. 8). Los acuerdos de 1956 sobre los aspectos humanistas del socialismo se habrían desvanecido. Como vimos, éstos se concentraban en el sentido político democrático y el registro moral de las acciones de la disidencia comunista, pero además en delineamientos políticos comunes. Se trataba de propagandear y movilizarse por medio de acciones que ampliaran el espectro democrático y la defensa de los derechos civiles a un lado y otro de la “cortina de hierro” para salir de la jaula de la Guerra Fría, es decir no reforzar los polos del estalinismo y del liberalismo capitalista. La angustia generada por el corrimiento ideológico del programa de 1956 hacia “la bestia capitalista” por parte de Kolakowski no solamente explican la extensión de la crítica, sino también que

mis sentimientos tengan un tono más personal. Siento algo así como injuria y traición al recorrer las páginas de *Encounter*. Mis sentimientos no son problema suyo: usted debe hacer lo que juzga correcto. Sin embargo, ellas explican por qué no escribo un artículo o una réplica, sino una carta abierta (Thompson, 2004, p. 9).

Tan importante como el formato de la recusación es la manera en que piensa Thompson leer las nuevas ideas con las que se encuentra. Su admiración como lector del Kolakowski “disidente” y su antiguo camino en común sospecha que está en crisis. Thompson presume que es “...un impostor: un lector, un admirador, pero no un pariente”. Sus

sospechas nos anuncian que la mirada no va a ser condescendiente: “la única forma en la que puedo definir mis pensamientos en profundidad es confrontando con un debate” (Thompson, 2004, p. 7). Sus biógrafos y los escasos trabajos que han relevado la importancia de *Open Letter...* para mensurar los quiebres y las continuidades del pensamiento Thompsoniano en los años 70’ ya han ofrecido un cuadro de las negativas del inglés a “...ofrecer la mejilla a la apostasía para aceptar de buen grado los envites de la acomodación y la conformidad con el capitalismo y su doctrina de gobierno regida por los valores (o ausencia de ello) del mercado” (Palmer, 2004, p. 25).²⁵

Es importante relevar qué parte de la obra Kolakowskiana es resaltada por Thompson para escribir la epístola, ya que allí se encuentra la selección que oficia de materia prima para evidenciar – a los ojos del historiador – la significación del viraje y la bifurcación político-ideológica del exiliado. En contraste con las impresiones de los editores del Kolakowski “occidentalizado” qué rápidamente descartan los escritos de *Po Prostu* y *Nowa Kultura* de los años 1956-58 ya que “...poco había que se pudiese encontrar algo de significancia universal” (Labedz, 1969, p. 14;²⁶ Thompson, 2004, p. 7). Thompson releva la importancia no sólo para la época que fueron escritos, sino por su contemporaneidad, de textos como *Responsability and History*, *The Priest and the Jester* o *The Concept of the Left*. Con respecto al primero de ellos va a decir que: “A mí me parecía y aún me parece que, a pesar del carácter experimental, este estudio continúa siendo el examen más sustancial de los temas de significación universal desde la mitad del siglo” (Thompson, 2004, p. 8). Y es que, para mostrar el viraje, 1956 sigue siendo el punto de referencia obligado, donde acción moral, coherencia de pensamiento y línea política caminaban en una misma dirección tanto para la izquier-

²⁵ Palmer exalta la actitud de no desesperar como antídoto contra la cultura del mercado capitalista por parte de Thompson, pese a las críticas que éste, en el transcurso de su vida, realizó para con la izquierda y el estalinismo. En este mismo registro, véase también los comentarios de Benítez Martín (1996, p. 149-150).

²⁶ En donde se compilan, pese a las opiniones de su mismo editor, la mayoría de los textos importantes de Kolakowski de los años 50’ en inglés.

da británica como para la “disidencia” comunista de Europa del Este. Un primer “corpus” de artículos de 1966 a 1968, anteriores al exilio, donde Kolakowski retorna a los temas sensibles para el Thompson de 1956: “explicaciones históricas, determinismo y elección moral” y en los que detecta una “mayor precisión filosófica” aunque “...no veo grandes fracturas o discontinuidades profundas en sus consideraciones” (Thompson, 2004, p. 8). Traducidos al inglés y compilados por el mismo Leopold Labedz en la revista *TriQuarterly* en enero de 1971 (Kolakowski, 1971b), serán utilizados por Thompson como textos de “transición” hacia una perspectiva más renegacionista, sobre todo en los que refiere al marxismo. Pero la sustancia de los textos que motivan la carta es posterior (1970-1973) y el sentimiento de “injuria o traición” no refiere solo a los postulados sino también a los formatos y lugares donde Kolakowski agencia sus pensamientos a medida que transcurre su estadía en el Occidente. Si separamos el *excursus* contra la filosofía althusseriana publicado significativamente en *Socialist Register* en 1971 (Kolakowski, 1971c),²⁷ los textos que llegan a ser seleccionados por E. P. Thompson (EPT) “a partir de fragmentos” en los primeros años 70’ son tres:

1. Una entrevista publicada en la revista liberal británica *Encounter* en octubre de 1971, como producto de la transcripción que esta realizó de un reportaje realizado en la emisión radial RIAS Berlín, de la RFA, bajo el título de *Intellectuals, Hope & Heresy* (Kolakowski, 1971a);

2. Un artículo en la revista virginiana *Daedalus*, del verano de 1972 donde Kolakowski abordaba el tema del antintelectualismo de la izquierda occidental, bajo el título de *Intellectual against intellect* (Kolakowski, 1972);

²⁷ En más de un pasaje de *Poverty of Theory*, Thompson parece retornar a los temas ya esbozados por el filósofo polaco en este ensayo. Las alusiones explícitas del texto de Kolakowski, en la magna obra de Thompson contra la filosofía althusseriana, no son las únicas referencias, en tanto evidentes, de la influencia en las reflexiones del primero. Hay otras evidencias no explícitas en las sustancias del planteo, sobre todo en lo referente a la arbitraria separación entre el “joven” Marx y el maduro, aunque esto resulta paradójico a la luz de los textos posteriores del filósofo polaco. Retornamos sobre estas paradojas más adelante.

3. Una conferencia realizada conjuntamente con otros catedráticos en la Universidad de Reading en mayo de 1973 – bajo los auspicios de la Escuela Superior de Estudios Europeos contemporáneos –, que llevaba el título de *Is there anything wrong with the socialist idea?* El mimeografiado de la exposición de Kolakowski se tituló *The Myth of Human Self-Identity* (Kolakowski, 1976) y, posteriormente, el autor dio a conocer el texto en forma de ensayo, juntamente con otros trabajos. En esta intervención Kolakowski se preguntaba si los objetivos que los socialistas habían perseguido históricamente contenían las semillas de la “pesadilla” del socialismo real del este europeo abordando los orígenes del problema en el joven Marx.

Intentaremos no perseguir a Thompson en el zigzagueante orden lógico de su argumentación. Más allá de que intenta no entrar en una actitud “desesperada” y busca racionalizar los puntos que le interesa debatir. ¿Cuáles son los tópicos que, a través de la respuesta de Kolakowski, se ponen verdaderamente en debate? Trataremos de reorganizar su estructura procesando el texto “como si fuera en caliente”, ya que sospechamos que fue escrito en *allegro vivace* y con una gran carga emotiva. La respuesta de Leszek Kolakowski, su derecho a réplica en el volumen 11 de *Socialist Register*, fue mucho menos apasionado, donde el filósofo polaco toma distancia en forma definitiva de la idea de una “tradición marxista en común”, sin acceder a la “agenda” de camaradería que le había propuesto Thompson. Sin embargo, acepta acompañar a EPT en el traslado del “cadáver” de 1956 con una significativa advertencia expresada en una tajante frase que marca desde el comienzo la idea “del río no vadeable”: “No tengo ninguna cuenta personal que saldar con la ideología comunista o con el año 1956; eso fue saldado hace mucho: “Pero si usted insiste, Comencemos y llevemos encima este cadáver, cantando juntos” (Kolakowski, 2007a, p. 7).

De esta manera, “el antiguo camarada” desglosará los puntos “más controversiales”, pero advirtiendo desde el principio la toma de distancia (que se convierten en irrevocable a medida que la respuesta se extiende) sobre tres aspectos centrales del discurso Thompsoniano:

Aunque yo sea incompetente en su campo de estudios, conozco su reputación como erudito e historiador y encontré lamentable ver en su Carta tantos clichés izquierdistas que sobreviven en el discurso y en lo impreso debido a tres artificios: **primero, la negativa de analizar las palabras y el empleo de híbridos verbales especialmente diseñados para enredar las cuestiones; segundo, el empleo de patrones morales o sentimentales en algunos casos y de patrones políticos o históricos en otros casos similares; tercero, el rechazo a aceptar los hechos históricos como son.** Trataré de decir con más precisión lo que pienso (Kolakowski, 2007a, p. 7).

La primera aporía en debate refiere a la *tradición* marxista común al que se le agrega el saldo de la idea de “disidencia”. Thompson despliega un afán clasificatorio que lleva implícita la crítica a la posición que ha adoptado Kolakowski frente al marxismo en sus últimos trabajos. Así, al interior del marxismo es posible distinguir cuatro posiciones:

1. *El marxismo como doctrina*: en este caso, el marxismo es concebido como “cuerpo doctrinario autosuficiente, plenamente realizado en un conjunto de textos”. En general, este tipo de marxismo está asociado a alguna forma de institucionalización, una vez que se ha propuesto alguna instancia capaz de definir la doctrina genuina, responsable no sólo de los textos canónicos, sino también de sus interpretaciones justas. Conlleva una actitud mental inclinada a la aceptación de opiniones institucionalmente aprobadas, porque en su pensamiento subyace alguna instancia (un sacerdote, un comité, etc.) dotada de poder para establecer los textos canónicos y su correcta hermenéutica. Siendo la gran explicación mental del estalinismo (pero también del trotskismo y el maoísmo) como idea y como práctica, es un marxismo desacreditado, pero sobrevive con impresionante vitalidad. Como en gran medida constituye un *nonsense*, y a pesar de esto muestra una gran capacidad de supervivencia, nos dice Thompson, “debe satisfacer alguna necesidad humana” (Thompson, 2004, p. 23-26).

2. *El marxismo como método*: este marxismo, según EPT, aunque no se presente como doctrina, padece de una dificultad fundamental:

o no consigue definir con precisión suficiente las características del método de Marx que lo diferencia de los métodos de otros pensadores, o cuando lo hace, se torna algo rígido, elevándose al estatuto de doctrina. En este sentido, se cae en la rigidez del marxismo anterior, pues se pasa a suponer instancias autorizadas de validar el método. En suma, si el método es más que una tradición, conlleva una definición rigurosa de cómo proceder y tal marxismo incurre en el equívoco del primero. Presuponemos los atributos intelectuales de Althusser y gran parte del pensamiento de izquierda del “leguaje francés” como encajando en esta tipología (Thompson, 2004, p. 26-28).

3. *El marxismo como herencia*: este tipo de marxismo alega que el pensamiento de Marx, así como el pensamiento de todos los autores que constituyen una determinada ciencia, debe ser progresivamente asimilado en las ciencias sociales, conformando así una herencia común de la disciplina. Esta parece ser la idea finalmente adoptada por Kolakowski y Thompson se opone a ella, tanto por el oportunismo ecléctico en la que se sustenta, como porque esta perspectiva subestima la capacidad de la sociedad capitalista de generar y regenerar sus propias formaciones ideológicas defensivas. En otras palabras, presuponer que el marxismo podría ser gradualmente incorporado a la ciencia social, tal como existe y es requerido por las instituciones de la sociedad capitalista (notar la similitud con el diagnóstico de Anderson), es ignorar precisamente el carácter crítico del pensamiento marxiano, y en consecuencia la dificultad de la asimilación por parte de dichas instituciones. La idea del marxismo como herencia es imprecisa en grado suficiente como para encajar en aquel “oportunismo de supermercado de la cultura” en el cual “...toda idea es tan buena como cualquier otra, dependiendo de su utilidad para el consumidor”. Para EPT, al adoptar la noción de marxismo como herencia, Kolakowski muestra su ingenuidad en relación al modo de obrar con las ideas en el capitalismo y dicha crítica se coloca en sintonía con la “desafortunada” decisión de realizar las críticas inespecíficas a los ‘movimientos sociales del 68’ y al discurso “irracional”(más allá incluso de que como alude Thompson, podría

llegar a compartir este diagnóstico) de la izquierda *soixante-huitards* en revistas como *Encounter* o exposiciones en la Universidad de Reading, sin medir las consecuencias de su utilización antimarxista. En definitiva, este marxismo, imagina una fertilización rica en ideas propias del capitalismo, suponiendo casi el otro extremo de la idea de doctrina. Volveremos sobre esta tercera acepción en el último apartado de este texto (Thompson, 2004, p. 28-31).

4. *El marxismo como tradición*: Ya vimos que la utilización del marxismo como un espacio tradicional común no es nuevo en su pensamiento, sino que se remonta a sus primeros años como pensador marxista y más precisamente al rescate de la generación del 56' dentro del movimiento comunista. Entendido como tradición, el marxismo escapa a las objeciones hechas al tipo 3, ya que presupone la coexistencia de una "pluralidad de voces conflictivas, pero que discuten al interior de una tradición común". Aventura a la posición 2, ya que permite "...una gran dosis de variabilidad, sin convalidar la autodisolución desprovista de principios de la sostenida en el tipo 3" (Thompson, 2004, p. 31-32).

Con un recurso que se repite como método de muestrario en la *Open Letter*, Thompson elucida contra Kolakowski los significados de tradición marxista citando al mismo autor polaco, pero en sus reflexiones de los años 50'.²⁸ En este punto, el guante que lamentablemente Kolakowski ya no va a recoger, refiere a un punto central en el pensamiento Thompsoniano que será sujeto de debate en los años siguientes a la carta. La definición de tradición en el marxismo no atañe tanto al sentido de pertenencia a la misma, sino más bien a explicitar "donde se está posicionado dentro de ella" (Thompson, 2004, p. 32). Es decir, es un ámbito de producción de sentido, no una doctrina o un método a seguir y mucho más si dicha doctrina o dicho método consolidan su posición como criterios de verdad desde una usina institucionalizada. ¿Creerá Kolakowski, para estos años, que el marxismo es en sí mismo

²⁸ En concreto, en este caso, Thompson escoge dos citas del pensamiento de Kolakowski del artículo Kolakowski (1970c, p. 15 y 24-25).

una reflexión sobre la realidad que necesariamente conduce a la creación de estas dos acepciones? ¿Se sentirá incluido en esta cuarta visión del marxismo, entendida no como una *ecclesiae*, sino como un *ágora*? Ya no habrá respuestas concretas a estas preguntas en la demoledora respuesta de *Socialist Register*. Y, aunque Kolakowski, como aludíamos, no recoja este guante, podría ya suponerse que la respuesta sería lo suficientemente general y vaga como para no acordar con el afán clasificatorio de Thompson y mucho menos sentirse “invitado” a producir desde el marxismo entendido como el punto 4. Vale la pena citar en extenso:

Su propuesta de definirse a sí mismo (y a mí) por la lealtad hacia la **“tradición marxista”** (a diferencia del sistema, el método, la herencia) me parece vaga y evasiva. No estoy seguro del significado que le confiere a este accesorio a no ser que usted simplemente encuentre importante ser llamado “marxista”; pero dice que no. Yo tampoco. No estoy interesado en absoluto en ser un “marxista” o en ser llamado así. (...) Fácilmente admito que sin Marx nuestro pensar sobre la historia sería diferente y en muchos sentidos peor de lo que es. Decir esto es bastante trivial. De todos modos, pienso que muchos importantes principios de la **doctrina de Marx** son falsos, sin significado o verdaderos sólo en un sentido muy limitado. Pienso que la teoría del valor del trabajo es un dispositivo normativo sin ningún poder explicativo en absoluto; que ninguna de las bien conocidas fórmulas generales del materialismo histórico que se encuentran en los escritos de Marx es admisible y que esta **doctrina** es válida sólo en un sentido muy restringido; que su teoría de la conciencia de clase es falsa y que la mayor parte de sus predicciones demostraron ser erróneas (reconozco que ésta es una descripción general de lo que siento, no trato de justificar aquí mis conclusiones) (Thompson, 2004, p. 32).

Para Kolakowski el marxismo ya es una doctrina y aunque no “trate aquí de justificar sus conclusiones”, aloja en su pensamiento una idea de asimilación del marxismo con cierta institucionalidad sin la cual lo verídico de la doctrina no podría seguir adelante. Aunque sigue pensando

...las cuestiones históricas (ya no las filosóficas), en parte heredadas del legado marxista ¿acepto por ello una lealtad hacia la tradición marxista? Sólo en un sentido tan laxo que la misma declaración sería igualmente verdadera cuando substituyo por “marxista-cristiano”, “escéptico”, “empirista” (Kolakowski, 2007a, p. 18).

Pero aún sin poder colocar en debate las dos perspectivas podemos preguntar: ¿Cómo se posiciona Thompson dentro de la tradición marxista a comienzos de los años 70? ¿Cuáles serían los atributos necesarios para incluirse aún en el marxismo tal como se desprende de su cuarta acepción?

Aquí comienza a aparecer, como lo hará a lo largo de toda la carta, la perspectiva de un historiador que ha realizado ya su obra monumental con *The making of the English working class* y que de un tiempo a esta parte observa – no sin una sensación de cierto aislamiento intelectual –, cómo las perspectivas (sobre todo las continentales) del marxismo europeo (posteriormente a la edición de los *Grundrisse*) elevan sus alas hacia la filosofía, al parecer, sin que los conceptos que se desprenden de dichas concepciones teóricas estén sujetos a “verificaciones” y “controles empíricos”. Hace ya un tiempo que:

el énfasis dado en varios agrupamientos marxistas a la organización estructural de los conceptos de Marx y a su función como revelación de relaciones sociales ‘ocultas’ (en oposición a manifiestas), es válida y, de hecho, familiar; lo que no es válido es la suposición de que éstas relaciones ocultas, se encuentren más allá del alcance de la crítica y de verificaciones empíricas (Thompson, 2004, p. 32).

O aún más y en clara referencia al cuerpo conceptual althusseriano: “...la inferencia de que una competencia en alguna filosofía ‘estructural’ otorgue acceso a una academia marxista superior sin relación con el choque de evidencias y las incómodas comparaciones de las experiencias” (Thompson, 2004, p. 32).

Se avecina aquí un segundo y mucho menos emparentado rival: la

filosofía althusseriana, cuatro años antes que su *The Poverty of Theory* saliera a la luz – y si observamos con detención a lo largo de todo el texto –, tras la filosofía apóstata de Kolakowski, Thompson advierte otra filosofía colocada como reverso “estalinista” de la primera. No se puede adherir a la entusiasta recepción que fue teniendo el filósofo francés en Gran Bretaña desde fines de los años 60’, sobre todo por cuestiones de “lenguaje”, donde el marxismo de 1956 permanece como horizonte deseado, pero es consciente de su extemporaneidad: “...en 1973, ser un comunista disidente o revisionista, o un sobreviviente de ésta tradición es tener una cualidad nula, un sello extranjero cancelado dos veces, no reutilizable y de ningún valor para un coleccionista” (Thompson, 2004, p. 15).²⁹ En resumen, control empírico del aparato conceptual recreado del marxismo, verificación a través del método historiográfico de Marx, aún sobre el propio “corpus” de la obra, es la consigna del momento para poder seguir perteneciendo a una tradición que posee una manifiesta cantidad de diversificaciones prospectivas y que la anuente producción de la filosofía marxista occidental ha multiplicado.

Concluamos este apartado con un cuadro de situación concerniente al primer aspecto del debate. Kolakowski formula una pregunta que se coloca en el centro del problema ya que indaga sobre quiénes y qué corrientes podrían pertenecer a la tradición marxista entendida como tribuna y como ágora familiar: “¿Piensa que toda la gente que de una u otra manera se llama marxista forma una familia (...) opuesta como tal al resto del mundo? ¿Y que esta familia es para usted (y debería serlo para mí) un lugar de identificación?” (Kolakowski, 2007a, p. 18). La

²⁹ No obstante, el diagnóstico de la historiografía marxista o materialismo histórico que realiza en *Poverty of Theory* – en el que Thompson siempre se ha incluido con entusiasmo – difiere de este diagnóstico de *rara avis*, que él tiene de sí mismo y sus camaradas en la *Open Letter*. En el primer capítulo del libro de 1978, ante la acusación de “empirismo” que Althusser les ha atribuido a los historiadores, Thompson resalta el camino transitado hasta ahora, ya que “El materialismo histórico es tal vez la disciplina más robusta procedente de la tradición marxista. Incluso durante el transcurso de mi vida como historiador – y en virtud de la obra de compatriotas míos –, los avances han sido considerables y uno había supuesto que se trataba de avances en lo que atañe al conocimiento”. ¿Qué ha sucedido con esa sensación de *rara avis* dentro de la geografía de la epistemología marxista?, Thompson (1981, p. 9).

pregunta parece pertinente, en la medida que el Thompson de 1973, a diferencia de los años venideros, duda en tomar una opción que deje a las posiciones marxistas (1 y 2) fuera de la tradición del pensamiento de Marx. La duda de Thompson, la intuimos a partir de que él mismo se pregunta: "...si gran parte del marxismo (1) es políticamente dañino y una caricatura del pensamiento racional, y si parte del marxismo (2) es intelectualmente limitadora y resistente al desenvolvimiento, ¿por qué, entonces debería mantenerse la lealtad a esta tradición?". La respuesta escandalizaría a Kolakowski, y se puede observar como en *Poverty of Theory*, Thompson ya no sostendrá la fragilidad de esta posición a riesgo de sumergir la tradición de 1956 "en un mar de dudas mayores" (Thompson, 2004, p. 39).³⁰

La defensa de la inclusión se basa en estos años, entonces en dos razones: una de tipo intelectual; simplemente no se puede expulsar de la familia marxista a los doctrinarios y metodólogos porque "...entraría en contradicción con el pensamiento propio". Pero también existe una razón política que no sobrevivirá a esas palabras: "...permanecen grandes compromisos políticos en la mayor parte de los marxismos, y puede suceder – de hecho sucede, en el caso de mi propia relación con los marxistas (1) de la corriente trotskista – a un marxista contraer fuertes compromisos políticos con marxistas con los cuales justamente la mayor fuente de desacuerdo es el marxismo mismo" (Thompson, 2004, p. 39-40). Si pensamos en sus fuertes lealtades al marxismo historiográfico con antiguos camaradas e historiadores que, como Eric Hobsbawm o Christopher Hill, permanecieron fieles a las estructuras del Partido Co-

³⁰ Thompson ve en la tradición del marxismo "...una variedad inmensa de discursos y varias subtradiciones completamente incompatibles unas con otras". Los hechos históricos referidos más arriba y la constatación del pensamiento de Althusser como 'idealismo' y 'estalinismo enmascarado', así como el impacto de su pensamiento en Gran Bretaña, lo llevan a pensar que "...ésta era una decisión inadecuada y evasiva". Así, la autocritica lo lleva al otro extremo: "Políticamente ha sido imposible durante mucho tiempo para las posiciones estalinistas y antiestalinistas coexistir unas con otras. Para mí hoy está claro, a partir de mi examen del althusserianismo (...), que ya no podemos seguir atribuyendo ninguna significación teórica a la idea de una tradición común", Thompson (1981, p. 289). Véase también las agudas críticas de Anderson (1985, p. 115-117).

munista británico, suponemos que se ilustra mejor la encrucijada existencial de estos años que la *Open Letter* nos sugiere. Bryan Palmer ha caracterizado con precisión este juego de ajedrez en el que se mueve Thompson al publicar su carta persiguiendo un doble movimiento: de salida de su aislamiento y de sostenimiento de “la familia” marxista como un ágora:

La “Carta abierta a Kolakowski” de Thompson señaló su salida del aislamiento, un intento de aclarar donde se había ido 1956 y cómo. Hasta este punto, Thompson permaneció en una posición ‘crítica y positiva’ a la tradición marxista, determinado en rehabilitar las energías utópicas dentro del socialismo, había mirado al Kolakowski de la década de 1950 en busca de inspiración y guía. Pero vio en los escritos y puntos de vista de los marxistas polacos de principios de los 70’, y en los lugares donde se proponían libremente o eran publicados esos pensamientos, como Encounter, una capitulación decepcionante para los cierres ideológicos de la guerra fría. Thompson reconoció en su discusión discursiva que había diferentes clases de marxismo, distintos marxismos. Sin embargo, su lealtad se mantuvo, después de 30 años, ‘a la tradición marxista’, en singular (Palmer, 1993, p. 36).

Mesianismos totalitarios y juicios morales a la Historia

¿Cuáles son entonces, según Thompson, los tópicos desde los cuales Kolakowski ha comenzado primero a revisar y luego a renegar de esta tradición en común?

Tres problemas en la obra de larga duración del filósofo polaco se encuentran presentes en el relevamiento que hace Thompson desde el análisis de su *Carta*; el primero refiere extrañamiento de la tradición socialista que gradualmente Kolakowski hace consiente en sus escritos, impulsado por la interpretación del aspecto mesiánico y soteriológico de la obra de Marx; el segundo, vinculado íntimamente al primero, es la imposibilidad, según Kolakowski, de que la historia otorgue, por medio de un procedimiento inmanente, significado a los

hechos y procesos que analiza prescindiendo del arbitrio subjetivo del historiador, como operando desde un auto de fe en sus interpretaciones. Por último, se desprende del análisis Kolakowskiano una definitiva y anticipada separación entre los aspectos morales y las decisiones vinculadas al análisis histórico, entendido como un proceso con una lógica temporal y espacial propia. De estos tres grandes problemas que llevan a Kolakowski a alejarse de la idea socialista, Thompson desarrollará lo sustancial de la crítica y de su agenda de discusión. En ninguno de los tres, con cierto grado de excepción del tercero, Kolakowski va a intentar abrir explícitamente el debate. Su filosa respuesta de comienzos de 1974 contiene un registro que Thompson, intentando despejar el “desespero” y “racionalizar” la discusión, hubiera querido obviar. La respuesta de Kolakowski fue mucho más expresada desde el sentido común que desde un sesgo científicamente inteligible, pero aun así conviene recorrer “los puentes rotos”.

Para iniciar “racionalmente” el debate, Thompson desarrolla un seguimiento de la idea Kolakowskiana sobre la imposibilidad del otorgamiento de inteligibilidad a los hechos históricos desde la historia misma como un elemento científico inmanente. Se sirve primero del texto *El sacerdote y el bufón*, de 1959, y luego de uno de esos textos que calificábamos de transición más arriba: *La comprensión histórica y la inteligibilidad en la Historia*, de 1966 (Kolakowski, 1970d; Kolakowski 1971d). En ambos (sobre todo en el segundo) el disidente polaco concluye que los proyectos de pensamientos sistémicos (como Husserl, Hegel o Marx) que utilizan a la historia para argumentar sus conclusiones le atribuyeron un determinado significado a la misma (por ejemplo, el desarrollo de la “autobiografía del espíritu”), ya que ésta carece de procedimientos inmanentes para esclarecer hacia dónde y por qué sus mismas sustancias (los hechos y procesos) se encaminan donde se encaminan. En forma naturalizada, estas interpretaciones exteriores son “...potencias no empíricas (esencias) que se factualizan a través del significado que se le atribuye a la Historia”. Entonces, la atribución exterior al objeto e interior a la subjetividad humana despojada de sentido epistemológico,

podríamos decir ahora, según Kolakowski, es “un acto de fe”, “creativo y fértil”: es una proyección que da al pasado su significado” (Kolakowski 1971d, p. 103-117). Sin embargo, nos aclara Thompson refiriéndose a los dos momentos de los artículos citados, “...en aquel momento usted no desarrolló el argumento en relación al pensamiento de Marx” (Thompson, 2004, p. 53).

Este es el punto de partida del desglosamiento y la crítica del planteo de Kolakowski. El objeto de las diferencias se dan sobre todo desde la pregunta que establece en la Conferencia en la Universidad de Reading en mayo de 1973, donde, como aludíamos, se apunta a desentrañar la permanencia en la realidad de los sistemas socialistas del “mito soteriológico” de Marx forjado, según Kolakowski, en su juventud, en donde la “emancipación humana” se expresa allí “...aún en forma filosófica y embrionaria y no en términos de clase”, pero donde, a su vez,

la misma visión del hombre retornando a la unidad perfecta, experimentando directamente su vida personal como fuerza social compone el plano de fundación del socialismo marxiano. En todos los escritos posteriores (...) permanece el mismo concepto escatológico del hombre unificado (Kolakowski, 1976, p. 5).

La hipótesis es la confirmación de la continuidad de este mito, continuidad expresada históricamente en las variantes totalitarias del socialismo y las razones por las que es impracticable. El argumento Kolakowskiano transita por un camino que no reviste novedades a comienzos de los años 70’y ya había sido atravesado por otros, entre ellos Norberto Bobbio³¹: a partir de la distinción hegeliana entre sociedad civil y sociedad política se pueden indicar las tesis que las diversas concepciones filosóficas-políticas que influyeron sobre Marx sostuvieron al respecto. Hegel y Lasalle defendieron la separación de ambas sociedades, así co-

³¹ Véase conjuntamente con estudios posteriores, Bobbio, Norberto, “Marx e lo Stato”, publicado inicialmente como voz “Marxismo”, en Bobbio (1983, p. 634-640). Pero la distinción entre las concepciones de la sociedad civil y política en Hegel y Marx son hipótesis de los años 60’.

mo su permanencia. En este punto coincidieron con ellos los liberales clásicos, quienes, sin embargo, no daban al Estado un valor absoluto y metafísico, sino que lo concebían de manera puramente utilitarista.

Los anarquistas, por su parte, buscaban la desaparición de la sociedad política, mientras que los comunistas preconizaban la destrucción de la sociedad civil. Kolakowski nos dice que las ideas de Marx acerca de las relaciones entre ambas sociedades tomaron forma en su crítica de estas doctrinas. Tras de resumir los argumentos principales usados por Marx al refutar dichas doctrinas, principalmente por su hasta entonces "ignorancia histórica", el autor caracteriza esquemáticamente la tesis ideológica construida en *El Capital*, la que llama "...el mito de la autoidentidad humana" (Kolakowski, 1976, p. 7). En su aspecto social, según Kolakowski, dicha tesis negaría la permanencia de la escisión entre la sociedad civil y la sociedad política. En la fase socialista éstas "...se unirán formando una comunidad en la que, desaparecidos los conflictos de clase, los órganos políticos serán innecesarios". En este sentido, el aspecto caliente del desarrollo Kolakowskiano se centra en que "...en el nivel individual la división entre sujeto privado y ciudadano, entre existencia personal y existencia colectiva será abolida" (Kolakowski, 1976, p. 10), lo que supondría que la perspectiva marxiana, viciada de una mirada escatológica, intenta anular cualquier tipo de contradicción en el pasaje histórico-mítico del hombre individual al hombre esencial-colectivo convirtiéndolo en cardinal de su pensamiento utópico. Las tensiones entre los intereses personales del ser humano y sus lealtades sociales habrían, según esta lectura de la soteriología de Marx, desaparecido.

Eliminado el interés privado, la práctica marxista engendrará un "crecimiento canceroso de la burocracia cuasi-onnipotente" muy lejano a la prometida fusión de la sociedad civil y política, tendiente en este sentido, al carácter despótico del régimen político (Kolakowski, 1976, p. 23). Por último, a Kolakowski le parece difícil de imaginar qué razones podrían darse para creer que, una vez abolidas las clases sociales, desaparecerá "el conflicto de intereses privados". Ciertamente surgirían otros

órganos políticos de control de la producción que generarían estratos sociales que buscarían incrementar sus privilegios, "a menos... qué predigamos una repentina restauración de la naturaleza angelical en la especie humana". En síntesis, el error de Marx fue admitir dos premisas falsas muy comunes analizadas permanentemente en el universo productivo Kolakowskiano: que todo mal humano se origina en las circunstancias sociales (distintas a las naturales) y que todos los conflictos humanos se reducen a luchas de clase y agrega la inevitabilidad lógica del *constructo* del pensamiento marxiano: "...sin ellas Marx no hubiera podido sostener su creencia en el hombre unificado" (Kolakowski, 1976, p. 24).

La reconstrucción de la respuesta de Thompson a las premisas de *The Myth of Human Self-Identity* conforma un cuerpo disperso y zigzagante de una escritura "en caliente" que recorre gran parte de la *Carta Abierta*. Tratemos de armar algunos ítems que suponemos conectados a la desazón que produjo el complejo viraje hacia la apostasía de la izquierda y la caricaturización de las intenciones utópicas de Marx expresadas por Kolakowski. En primer lugar, el abordaje Thompsoniano aboga por una distinción analítica del Marx joven anterior a 1848 y el Marx maduro que ha reformulado, a partir del desglosamiento de la economía política y los desarrollos del materialismo histórico los conceptos de *alienación*, *sociedad civil* y *sociedad política*, colocados en la perspectiva histórica de una obra en construcción. En contraste, el aislamiento de la idea de "alienación" en el joven Marx, propio de ciertos análisis filosóficos (por ejemplo, el Marcuse posterior a 1956) desacopló la obra gradual de Marx concebida como un todo. Esta tendencia es criticada por Kolakowski en la obra citada donde interpreta la totalidad de la utopía marxiana con un arsenal categorial del Marx temprano proyectado a toda la obra posterior bajo la acusación de crear "el mito de la autoidentidad humana", que no resiste el análisis empírico. Nos dice Thompson al respecto:

Rastrear un concepto de alienación o como en este caso, un 'mito de autoidentidad humana' desde los escritos inmaduros hasta el pensamiento maduro y sistemático de Marx,

omitiendo, al mismo tiempo de establecer los significados dados a estos conceptos dentro del contexto total del materialismo histórico, es embarcarse en una refutación filosófica demasiado fácil (Thompson, 2004, p. 65).

En segundo lugar, Thompson, caminando ahora en el terreno más confiable de la historia, percibe que en la explicación de Kolakowski "...el capitalismo en tanto sistema nunca aparece con la totalidad de su peso". Aspecto insoslayable en las intenciones utópicas de Marx, el sistema capitalista y su posible superación, fueron las premisas para la formulación de una potencia socialista cuyo desenlace es "...una aspiración que exige un examen tanto lógico como histórico". En otros términos, no es posible, simplemente atribuir una teleología histórico-mítica determinada al socialismo que se desprenda del carácter teórico de la formulación de Marx, porque los desarrollos del socialismo como utopía con sus logros y fracasos se encuentran en los conflictos y las contradicciones de la vida social misma (por ejemplo la lucha del proletariado por su emancipación en su amplia diversidad formal) y no son pasajes atribuibles en el desarrollo histórico a la valoración utópica (o mesiánica en el caso de la caracterización Kolakowskiana de Marx) de un pensamiento en particular. Como nos dice Thompson, la potencia socialista de superación del capitalismo "...puede ser vista simultáneamente como factualidad inmanente y como aspiración, o sea no debe ser vista sólo como una aspiración teórica expresada en algunos pasajes de los escritos de Marx" (Thompson, 2004, p. 69). Ya inscripto en el terreno de la historia, el socialismo como potencia de superación del sistema capitalista, insistimos en las palabras de Thompson: no es producto de una visión filosófica aplicada, sino que aparece registrado empíricamente en la historia, como aspiración y como conflicto en la vida social misma.

Ahora bien, en este punto, Thompson advierte que los nudos del planteo Kolakowskiano sobre la obra de Marx no se encuentran sólo en los bordes o en las formas del tratamiento formal de dichas producciones, sino en las interpretaciones morales y filosóficas que le atribuye:

por lo tanto, la necesidad de una respuesta “más larga” a la Conferencia de la Universidad de Reading y al artículo de *Encounter* implica, en principio, formular una pregunta en el terreno mismo de la formulación escatológica a la que fue arrojada la potencia socialista como “progreso” y no sólo como “proceso”. Ya que el filósofo polaco le atribuye una determinada unificación de la esencia humana al proyecto socialista presente en la obra marxiana, de entre los hechos de la historia que son portadores de acciones que conllevan juicios de valor tanto para el “bien” como para el “mal”: “¿Existe alguna razón para que seleccionemos de entre las posibilidades reveladas por la historia un conjunto en particular que pueda declararse como **potentia** verdaderamente humana?” (Thompson, 2004, p. 72). ¿Se trata sólo de un auto de fe del observador que escoge arbitrariamente entre valores para juzgar la necesidad histórica de dicha potencia o existe algún núcleo racional en el camino hacia el socialismo? Y, en forma concomitante, ¿Son excluyentes la elección de valores situados histórica y socialmente con la demostración empírica de la necesidad que los hombres y las mujeres den un paso hacia la disolución de las clases? Según Thompson el núcleo racional existe y el observador no está fuera, sino que en cuanto ser racional es generado por la potencia elegida:

puedo decir que, por una cuestión de ‘fe’, escojo identificar-me con esta potencia y no con otras, y puedo decir como investigador histórico que la potencia escogida es una de las posibilidades de elección empíricamente observables, y puedo entonces añadir, que soy al escoger y evaluar la naturaleza, un producto de esta potencia (Thompson, 2004, p. 72).

Siguiendo la significativa elaboración de Alasdair MacIntyre, a la que aludíamos más arriba, quien atribuye la elección de valores a las necesidades (o el pasaje de lo que “es” a lo que “debería ser”) a través de conectores como “querer”, “precisar”, etc., y estos, a su vez, determinados por contextos sociales precisos; Thompson concluye el apartado recurriendo al conocido y efectivo planteo de la inmanencia del investigador (y el militante) en el devenir de su objeto:

Un socialista podría decir correctamente que, en sus aspiraciones, él recurre a una potencia inmanente (y pasible de ser descubierta empíricamente) en la Historia; pero lo haría no como un agente independiente extra-histórico y libre de valores que escoge un valor de entre varias alternativas, sino siendo el mismo el producto de esta potencia y condicionado por ella en sus valores (Thompson, 2004, p. 75).

Elección situada de valores, determinación social en la elección de los mismos, inmanencia en la construcción de la sociedad que esos valores denotan de parte del observador y posibilidad de verificación empírica de cada uno de ellos, son las aporías interpuestas por Thompson para contrarrestar la idea de escatología y (o sea, los fines arbitrarios y míticos de la “unificación” y la “autoidentidad humana”) de la obra de Marx, bajo la lupa del Kolakowski de *The Myth*.

Y es aquí donde los problemas epistemológicos del conocimiento histórico desde el punto de vista Thompsoniano (o tal como lo concibe la crítica de Thomson) se conjugan con más rigurosidad con la potencia socialista que, en el caso de nuestro autor, la vimos parabolizarse a través de su humanismo socialista nacido en 1956, transversalizar sus mejores contribuciones historiográficas – como *The Making of the English Working Class* o *The Peculiarities of the English* en el transcurso de los 60’ – y la veremos desplegarse como recuperación de una tradición asediada con énfasis corrosivo en la discursividad de *Poverty of Theory* unos años después. A través de la argumentación de MacIntyre en *Notes from the Moral Wilderness*, Thompson intenta llenar de contenido, frente al argumento imposibilitador de Kolakowski, la famosa frase de Marx donde esboza los alcances históricos y metafísicos de la potencia, es decir la idea del “pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad” (Thompson, 2004, p. 76).³² MacIntyre

³² Thompson alude al párrafo siguiente: “El reino de la libertad solo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los

asume el punto de vista que enuncia el descubrimiento de Marx de que la naturaleza humana se expresa a través de la lucha de clases en la medida que a partir del capitalismo las premisas para la unificación entre la solvencia de las necesidades individuales y las apetencia por la administración de las personas y los recursos sociales han desarrollado un nivel suficiente para tal fin.

Estas premisas no sólo se constatan en el crecimiento inusitado de la producción, sino también, según MacIntyre, en “la experiencia de igualdad y unidad humana que se fomenta en la vida de la clase trabajadora industrial” y se torna un prerrequisito para superar “...la alienación de los hombres del sistema y de sí mismos” (MacIntyre, 1959, p. 95). Dicho argumento, suficientemente conocido por demás en los distintos niveles del saber occidental, se complementa con otra reflexión, esta sí no suficientemente retomada por el marxismo y permanentemente desplazada del análisis por el pensamiento liberal (y por el mismo Kolakowski). La posibilidad del pasaje al “reino de la libertad en el capitalismo” posee un estatuto praxístico y axiomático, no escatológico, ni es “...el resultado previsible de las leyes que gobiernan el desenvolvimiento humano independientemente de las voluntades y aspiraciones humanas”. Por lo tanto, la formulación de Marx no sólo necesita verificación empírica sino aspectos volitivos donde ingresa el estatuto de la fe en la potencia que se persigue, pero reformulado ahora por las premisas del capitalismo. Marx no era un predicador ni

posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo este un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo” (Marx, 1986, vol. III, sección séptima, cap. XLVIII, p. 759).

un profeta,³³ sino un militante. Citemos a Thompson al respecto:

De modo que el punto crítico de la potencia permanece siendo una fe: la de que los hombres puedan pasar de una necesidad determinada por el proceso a la 'libertad' de intencionalidad racional. Como nos muestra MacIntyre, no hay ninguna 'ley' histórica previsible que implique certeza de que esto acontecerá así. Pero la fe exigida no es ilimitada o arbitraria. No es una fe en una definición particular de la potencia, para cuya definición puede haber muchas fes. Es simplemente una fe en la capacidad final de los hombres de manifestarse a sí mismos como agentes racionales y morales (Thompson, 2004, p. 82).

El tercer aspecto en relación con el carácter de la obra de Marx analizada por Kolakowski refiere a todo un espectro de conclusiones histórico-proyectivas más o menos sistemáticas sobre la relación entre la filosofía marxiana y la construcción del "socialismo real" en la URSS y Europa del Este. A medida que los textos Kolakowskianos repasados por Thompson se alejan de la reflexión filosófica y se introducen en el terreno del análisis histórico para fundamentar la relación mencionada, la apostasía y la caricaturización van amplificándose sostenidas sobre bases teóricas cada vez menos sólidas.

Pero lo más interesante de este apartado refiere al hecho que, a diferencia de los puntos anteriores y de otros que recorreremos en las páginas que siguen, Kolakowski intenta refutar la *Open Letter*... en su carta de respuesta. En la mayoría de la respuesta Kolakowskiana predomina el registro experiencial del "yo lo viví, lo sufrí, los conozco", sumado a una separación constante entre análisis histórico y crítica a la inmoralidad de las decisiones políticas, que nos devuelve a los debates

³³ La idea misma de potencia en Marx, nos aclara MacIntyre, establece la diferencia entre ésta y predicción: "Pero, ¿no dicen los marxistas que esto (el pasaje del reino de la necesidad al de la libertad) podría suceder y no que lo hará? Si así lo dicen, no lo están prediciendo. Están reafirmando la creencia de Marx de que la potencialidad humana es de tal orden que los hombres darán este nuevo paso y esta afirmación se distingue de una predicción. Pues la visión marxista de la Historia (history) podría ser descripta finalmente como la historia (story) de como el ideal humano fue, luego de muchas vicisitudes, traspasado a la realidad humana" (MacIntyre, 1958-59, p. 100).

que hemos constatado en los años 50'. Se le agrega como consecuencia de esta última característica, por último, un registro que podríamos llamar caricaturesco y antihistórico, donde Kolakowski se niega a pensar las experiencias históricas con carácter procesual, contradictorio y colectivo, para desarrollar en cada apartado que Thompson critica un parámetro meramente ético e individual.³⁴ En consecuencia, es aquí donde aparecen con más evidencia las divergencias epistemológicas entre el análisis racional de la interpretación de la historia y la sentencia moral de los procesos históricos signados por la tragedia.

¿Puede el relato histórico explicar la experiencia humana marcada por la tragedia en los cuerpos y el entendimiento? ¿Puede la temporalidad y los conceptos históricos aplicados al pasado ser pensados racionalmente como parámetros explicativos del curso futuro? Para ejemplificar la sustancia del debate en este punto tomemos dos ejemplos donde efectivamente la historia como relato racional y explicativo del pasado del hombre se pone en tensión. Relacionando como aludíamos la obra marxiana con las características totalitarias y burocráticas de los estados del "socialismo real" en Europa del Este, Kolakowski alude en *The Myth* que "...el comunismo real aparece solamente en forma totalitaria, o sea como tendencia a substituir todas las cristalizaciones de la sociedad civil por órganos coercitivos del estado".

Como vemos, el primer problema se conecta con la omisión del desarrollo histórico real y su sustitución por la escatología conceptual de Marx. En este sentido, agrega Thompson:

usted supone que los conceptos marxistas pueden por sí mismos 'engendrar esta consecuencia', este 'crecimiento

³⁴ Notemos de paso que se han profundizado en las respuestas ofrecidas por Kolakowski aquellas características que Alasdair MacIntyre había previsto hacia 1957 en el ya citado artículo de *New Reasoner*, sobre la voz moral aislada e individual que caracterizaba a los disidentes comunistas de la Polonia de Gomulka y que los "...alejaba de poder vislumbrar a la historia como un proceso contradictorio (no previsualizado por ninguna ley positiva), observado más bien como una serie no concatenada de acontecimientos que suponen a cada paso un juicio de valor de un observador exterior" (MacIntyre, 1959, p. 90).

cancerígeno de la casi omnipotente burocracia' (...) y que el sueño de Marx 'no era inocente': no podría jamás 'volverse realidad a no ser en la forma de un cruel despotismo' (Kolakowski, 1976, p. 19).

Pero el proceso histórico concreto, en ciertos pasajes, no se omite, sino que se moraliza de tal manera que la pregunta por los sujetos concretos de la historia y sus intereses quedan reducidos a reflexiones sobre el déficit del diagnóstico de Marx con relación a la "naturaleza humana". Así, por ejemplo,

La lucha de clases en la sociedad capitalista es una forma histórica de lucha por la distribución de la producción del excedente. ¿Por qué deberíamos presumir que esta misma lucha por la producción excedente no sucederá en una economía basada en la propiedad pública?" (Kolakowski, 1976, p. 19).

La adopción de tal postura supondría para Kolakowski "...una restauración inmediata de la naturaleza angelical de la raza humana". Es decir, detrás de las aporías marxianas sobre el pasaje al reino de la libertad hay un elemento ético no contemplado de la naturaleza humana, "...la posibilidad de utilizar el mal más allá de la superación del conflicto de clase". La ironía de Thompson ante esta perspectiva de la "naturaleza humana" aparece justificada por entender que se ha desencajado el análisis del hombre histórico-cultural real y se ha ubicado "...en un territorio antiguo y preliberal muy familiar (...) en el territorio de la anti-potentia humana, de la mala fe innata del hombre constreñida por la ley y por artificios institucionales" (Thompson, 2004, p. 84). En consecuencia, a través de la inserción de la maldad y agresividad trascendentes de la humanidad más allá de los contextos sociales que explicasen ciertos aspectos de estos atributos del obrar moral del hombre, Kolakowski extiende la crítica hacia un nivel que supone contemplar, en detrimento de la racionalidad de la explicación histórica de los procesos y bajo la crítica a dos falsas premisas de Marx, ciertas características "permanentes de la especie". ¿Cuáles son esas falsas premisas del pensamiento marxista? "...que todo mal humano está enraizado en circunstancias sociales

(distintas a las biológicas) y que todos los conflictos humanos, en última instancia (...), son reducibles a antagonismos de clase. Por tanto, él ignoró por completo las posibilidades que algunas fuentes de conflicto y agresión pudiesen ser inherentes a las características permanentes de la especie y difícilmente pasibles de ser erradicadas por cambios institucionales" (Kolakowski, 1976, p. 25).

La respuesta de Thompson a estas sentencias remiten a una crítica en primer lugar a las analogías conceptuales o ecuaciones diferentes: "...usted piensa en el mal y en los conflictos sociales como si fueran rábanos", ironiza y a su vez intenta colocar los conceptos marxistas en términos más justos: "...la ecuación 'conflictos humanos' = 'antagonismos de clase' tampoco es algo que deje contento a un marxista", lo más acertado sería constatar la aseveración de Marx de que todos los conflictos humanos "son observables sólo en contextos específicos" (Thompson, 2004, p. 86) y aquí una vez más la falta de especificidad de la indagación de Kolakowski pasa a primer plano. Tampoco está ausente la crítica a la idea de naturaleza humana que se desprende de la sentencia Kolakowskiana antes citada, ya que si se piensa en el nivel de "las características permanentes de la especie" o en el mal humano enraizado en lo biológico diferente de las circunstancias sociales y omitido por Marx, lo que se intenta analizar es el hombre biológico, el bípedo desnudo, y éste, nos dice Thompson, "...no es un contexto que podamos jamás observar, porque la propia idea de hombre (en oposición a su antecesor antropeide) es coincidente con la cultura" (Thompson, 2004, p. 86). Tampoco Kolakowski expresa en su "abstracción irreal" qué clases están luchando en el capitalismo, con lo que podríamos pensar "... la premisa oculta que la ganancia por la mayor parte de la producción simplemente subyace a todas las 'formas históricas'".

La historia del hombre racional, concreto, situado socialmente y observable va quedando reducida a una sola premisa "...la de la naturaleza del hombre de ser codicioso y agresivo, aunque tal vez moderado por una 'conciencia religiosa'— la única otra parte 'insustituible' de la

cultura humana sobre la cual usted acepta a hablar”. La peligrosidad del argumento Kolakowskiano no es sólo una interpretación caricaturesca del pasado, sino una aserción principalmente postulada para la sociedad socialista en el futuro, así pues, nos dice Thompson, el juicio moral deshistorizado de Kolakowski “continuará siendo así en cualquier sociedad posible” (Thompson, 2004, p. 88).

En el segundo ejemplo, los contendientes nos adentran en la dicotomía entre la historia interpretada como un proceso social y cultural complejo con una cierta temporalidad necesaria para llevar a buen puerto la inteligibilidad racional del pasado y la historia interpretada como una experiencia vivencial individual, en general determinada por las acciones que generan la tragedia y el juicio moral a la misma.³⁵

Las vivencias de Kolakowski como exiliado y perseguido por el régimen comunista polaco lo han llevado a caracterizar, como vimos, al “socialismo real” como regímenes que han surgido desde el principio del proceso revolucionario con atributos donde operan la malignidad humana y una irresoluble justificación de acciones atroces impulsadas por la consecución de fines “moralmente justos” como el progreso social y la igualdad. Las consecuencias históricas de este diagnóstico fueron la burocratización, el parasitismo y el estatismo despótico extremo. A esta explicación barrada subjetivamente por la tragedia, Thompson intenta contestar con tres argumentos racionales que se desprenden de su mirada como historiador para salvar el hecho que Kolakowski “...no nos ayuda a ver el socialismo ni como sistema ni como proceso y tampoco a explicar la base racional de las formas particulares de estatismo que se han sufrido” (Thompson, 2004, p. 89). El primero es la mirada racional sobre la temporalidad de los procesos sociales en Europa Oriental y la URSS en comparación con la temporalidad del capitalismo. A pesar de

³⁵ Aquí “individual” debe interpretarse como contrapuesta a la idea de “proceso social” como un resultado social abstraído en sus determinaciones y no contrapuesto a un proceso “colectivo”, expresado en un conjunto indeterminado de personas. No es el número de experiencias lo que está en juego, sino la operatividad de la formulación teórica de los abstractos concretos que expliquen los procesos sociales.

ser consciente de las personas que sufren los avatares de los regímenes comunistas

para un historiador, cincuenta años es un período de tiempo muy corto de tiempo para juzgar un nuevo sistema social, si su surgimiento aún está en curso. La comparación, está claro, es con los acontecimientos prolongados y contradictorios que marcaran la llegada al escenario del capitalismo-como-sistema (Thompson, 2004, p. 89).

El segundo argumento intenta penetrar por medio de la razón y sus dificultades en el argumento de los “conceptos marxistas generadores inevitables del régimen despótico”. A diferencia del planteo del filósofo polaco, EPT va a hacer hincapié en que para explicar las líneas en curso pasadas y futuras habría que tomar en cuenta los procesos y de ellos:

...la cantidad de contingencias limitadoras y constrictoras en las cuales las primeras revoluciones socialistas fueron realizadas. Cualquier relato total de esta historia nos enfrenta a una dificultad tremenda para extraer una lógica del proceso socialista o una lógica innata del marxismo como ideología de circunstancias tan poderosas e inmediatas, de contingencias, accidentes, acontecimientos y de la lógica de las polaridades en un mundo dividido” (Thompson, 2004, p. 89-90).

El tercer argumento es una línea de interpretación ya enunciada. Thompson se pregunta en relación a la burocracia y el estatismo despótico “¿...qué definiciones y qué evidencias tenemos del socialismo como sistema y como proceso?” (Thompson, 2004, p. 90). Unos párrafos más adelante, intentará, con un largo *excursus*, mostrar algunas claves para explicar históricamente el proceso burocrático y estatista de los regímenes del Este europeo, pero ya los puentes ideológicos están definitivamente rotos. La apostasía de izquierda, la caricaturización de los regímenes y la desnivelación de los registros del debate campean de aquí en más.

Metodología de indagación histórica aplicada hacia el pasado y conjeturas racionales en perspectiva versus juicios morales a la historia y

a una filosofía de la Historia. ¿Reflexiona Kolakowski sobre la imposibilidad del diálogo así formulado en su respuesta a la *Open Letter*? La respuesta es negativa en la medida que lo que dicta la mirada de los hechos no es su desglosamiento analítico sino su juicio moral individual, signado por las circunstancias de la adaptación a la vida académica británica de *All Souls*, pero también, y en términos más sociológicos, al sostenimiento de un pensamiento determinado por la mediación que MacIntyre había interpuesto a finales de los años 50': La disidencia comunista se ha quedado sin amparo teórico para explicar su propio mundo en el campo socialista y lo ha encontrado en el campo liberal con sus infinitas matizaciones, más en Europa del Este que en Europa Occidental. El cambio de perspectiva no es sólo político sino también epistemológico.

Veamos que contesta Kolakowski a los tres argumentos Thompsonianos. Sobre las dificultades de la temporalidad para el historiador Kolakowski opina que Thompson no aplica la misma vara de medición para los procesos moralmente sancionables dentro del sistema capitalista, a los que los sanciona como "moralmente injustos" que, a los socialistas, a los que les aplica la lógica del entendimiento "como sistema y como proceso". Citemos un corrosivo párrafo de entre muchos:

Por tanto, ¿qué son cincuenta años para un historiador? ¿Cincuenta años abarcan la vida del oscuro trabajador ruso Marchenko o de un todavía más oscuro estudiante lituano que no escribió un libro? No nos apresuremos con la valoración de "un nuevo sistema social". Ciertamente yo podría preguntarle cuantos años necesitó usted para juzgar los méritos de los nuevos regímenes militares en Chile o en Grecia, pero conozco su respuesta: no existe analogía, Chile y Grecia permanecen dentro del capitalismo (las fábricas son de propiedad privada) mientras que en Rusia comenzó una nueva "sociedad alternativa" (las fábricas son propiedad del Estado y, por lo tanto, éste posee también la tierra y todos sus habitantes). Como genuinos historiadores, podemos esperar otro siglo y reservar nuestra ligeramente melancólica, pero cautelosamente optimista, sabiduría histórica (Kolakowski, 2007a, p. 9).

Y en el plano de las “contingencias históricas de las primeras revoluciones socialistas”, la contraposición del juicio moral aparece con sumo esplendor:

Su modo de interpretar los modestos cincuenta años (ahora cincuenta y siete) de la nueva sociedad alternativa se revela también en sus ocasionales comentarios acerca del ‘rostro más humano del comunismo’ entre 1917 y principios de los años 20 y entre Stalingrado y 1946. ¿Qué quiere decir usted con el “rostro humano” en el primer caso? ¿La tentativa de regular toda la economía por medio de la policía y el ejército, causando el hambre de masas con incontables víctimas, en los varios cientos de rebeliones campesinas, todas ahogadas en sangre (un total desastre económico, como Lenin admitiría más tarde, después de haber matado y encarcelado un número indefinido de mencheviques y S.R. por haber predicho lo que ocurriría)? ¿O piensa en la invasión armada de siete países no rusos que habían formado gobiernos independientes, algunos socialistas, otros no —Georgia, Armenia, Azerbaiyán, Ucrania, Lituania, Letonia, Estonia... (¡Oh Dios!, en dónde viven todas estas curiosas tribus)? ¿O piensa usted en la dispersión por los soldados del único Parlamento democráticamente elegido de la historia rusa, antes de que pudiera pronunciarse una sola palabra? ¿O en la supresión por la violencia de todos los partidos políticos, incluyendo algunos socialistas, la abolición de la prensa no bolchevique y, por encima de todo, el reemplazo de la ley por el poder absoluto del Partido y su policía en la matanza, la tortura y el encarcelamiento de cualquiera que se deseara? ¿O en la masiva represión de la Iglesia? ¿O en el levantamiento de Kronstadt? ¿Y cómo fue la mayor parte del rostro humano entre 1942 y 1946? ¿Piensa usted en la deportación de ocho nacionalidades enteras (digamos siete, no ocho: una fue deportada poco antes de Stalingrado) de la Unión Soviética con unos cientos de miles de víctimas? ¿Piensa en el envió a campos de concentración de unos cientos de los miles de prisioneros de guerra soviéticos entregados por los Aliados? ¿Piensa usted en la supuesta colectivización de los países bálticos, si es que tiene una idea sobre la realidad de esa palabra? (Kolakowski, 2007a, p. 9-10).

En el sustrato argumentativo de Kolakowski, más allá de tratarse de una respuesta “en caliente y definitiva”, subyace también una noción sobre el poder explicativo y epistemológico de la historia, así como del historiador y una visión del intelectual-militante en dichas operaciones del pensamiento. Veamos brevemente de que se trata.

Observadores interestelares

Abordemos ahora las discusiones más gnoseológicas planteadas por ambos autores. El objeto de la crítica de Thompson ahora retrocede en el tiempo hacia aquel escrito “transicional” de la obra de Kolakowski, publicado en polaco hacia 1966 y en inglés hacia 1971. Se trata del texto *Comprensión histórica y la inteligibilidad de la Historia*, texto breve pero ilustrativo del pasaje fuertemente antihistórico que el filósofo polaco fue construyendo a partir de, por un lado, la crítica a los desarrollos concretos de la *Realpolitik* comunista en Europa del Este, como veíamos cimentadas en la crítica a la idea de progreso e igualdad humana unificada, y por el otro, de la mirada antiobjetivista de la historia que Kolakowski interpuso en sus estudios desde su profundización de los efectos religiosos aplicados a la vida social. A diferencia de las confrontaciones entre el predominio del sujeto o la estructura que con múltiples versiones se fue dando al interior del marxismo de los años 60, luego de asimilada la visión estructural por parte de la filosofía socialista y que será uno de los centros de la crítica Thompsoniana a las concepciones de Althusser unos años más adelante, el debate gnoseológico de la historia con Kolakowski se centra, a partir de la *Open Letter*, en el clásico problema positivista entre la objetividad y la subjetividad aplicadas a la inteligibilidad histórica y por tanto a la oposición entre conocimiento natural y conocimiento social así como sus estatutos epistemológicos.

Como aludíamos en el apartado anterior, en *Comprensión histórica...*, Kolakowski separa el relato histórico universal de cualquier posibilidad de explicación inmanente por intermedio del conocimiento del pasado. Relato y significado son bifurcados violentamente empen-

diendo el primero una Anábasis que culminará en los años 80' con las hermenéuticas contemporáneas en las que se verifica "...la ausencia de significado del relato estatuido como una narrativa más y separada de cualquier noción de cientificidad y objetivismo" (Duayer, 2004, p. 85).

El relato del historiador que pretende otorgar sentido explicativo a los hechos "...debe presuponer una potencia no empírica que se factualiza a sí misma gracias a la Historia, pero que se posiciona fuera de ella y, por tanto, no puede ser inferida o deducida a partir del conocimiento histórico" (Kolakowski, 1971d, p. 110). La Historia se torna entonces una sucesión de esencias (el espíritu, por ejemplo) factualizadas en sucesión temporo-espacial, donde no hay posibilidad de inteligibilidad inmanente, por un lado, y una atribución de significado por medio de un acto de fe y una escala de valores de parte del observador, por otro; no es, por tanto, "un procedimiento científico" (Duayer, 2004, p. 111).³⁶

En consecuencia, Kolakowski cree que sin la atribución de significado por parte del historiador la Historia es "...un proceso natural similar a la evolución de los sistemas estelares e igualmente imposible de ser comprendido" (Duayer, 2004, p. 112). Cerrando el vallado sobre el proceso histórico, Kolakowski aboga por una disyuntora epistemológica aparentemente irresoluble. O se le quita el estatuto objetivo a la significación de los procesos históricos, introduciéndonos en un indeterminado cúmulo de valores individuales (que constituyen la intención de factualizar la esencia) en función de otorgar significado u objetivamos una secuencia histórica donde el estatuto epistemológico es el de las ciencias naturales y olvidamos cualquier esperanza de significación inmanente del relato.

Dos son los supuestos del planteo de Kolakowski que Thompson va a desarrollar en su crítica para destrabar la encrucijada: uno atañe

³⁶ Parecería claro que, hacia mediados de la década del 60', algunos de los planteos de Kolakowski son producto de la lectura de Karl Popper, de los que culminarán con sus trabajos sobre las corrientes del marxismo. La idea del marxismo "como doctrina autoconfirmatoria", pero a su vez "carente de valor científico", parece avalar esta hipótesis (Kolakowski, 1980, vol. I, p. 366).

a la infeliz comparación entre procesos sociales y procesos naturales, así como a su estatuto epistemológico; y el segundo al papel del sujeto observador aparentemente ajeno de la estatura epistemológica del objeto. En el camino de la supuesta objetividad del estudio interestelar, Thompson parece al principio intentar con ironía aclarar lo obvio:

Las estrellas no son criaturas conscientes, no alcanzan los atributos de agentes morales o seres racionales. Si así fuese, no sería posible y hacer una descripción coherente de la evolución del sistema estelar sin que la propia evidencia impusiese en el observador más neutro problemas de explicación de un orden distinto del que comúnmente se presupone a partir del término natural (Thompson, 2004, p. 56).

Está claro, entonces que el objeto de la Historia, conformado por la acción humana de sujetos (individuales y colectivos) morales y por agentes racionales, y a diferencia de las estrellas, incidirá necesariamente en la sustancia de las opiniones que se viertan sobre ellos en la medida que observemos el pasado.

Ahora bien, ¿Cuál es la opinión de Thomson sobre el estatuto objetivo de las ciencias naturales frente a las ciencias sociales como la Historia? EPT nos lo aclara concediendo a Kolakowski la diferencia entre una y otra:

Es verdad que este observador (el del sistema estelar) no precisa compartir en ningún momento las significancias atribuidas a sí mismas por las estrellas. Su explicación de la evolución del significado puede ser hecha enteramente en términos de las propias auto-atruciones del sistema (Thompson, 2004, p. 57).

¿Es esto realmente así? ¿Quiénes y bajo qué criterios no subjetivos se enuncian las auto atribuciones del sistema? ¿Es que el estudio de las estrellas se construye con parámetros no subjetivos? Mario Duayer, que ha analizado con detenimiento esta secuencia del debate, nos advierte que Thompson deja pasar la oportunidad de establecer con más claridad dudas que hoy resultan evidentes sobre el paradigma de la

supuesta neutralidad (sin el estatuto interpretativo del investigador) y la supuesta objetividad de la ciencia natural. Plantea con certeza que en nuestros días, después de las observaciones de Khun y de Lakatos, por ejemplo, "...nadie alimenta la ilusión subyacente en la concepción de Kolakowski, a saber, que las ciencias naturales son positivas, libres de juicio, y por consiguiente, no involucran la interpretación del cientista".³⁷

La omisión de Thompson de referirse al acercamiento de los estatutos epistemológicos de ambos campos científicos a partir de una mirada objetivista (pero, como veremos, no cualquier objetivismo) y no conceder a Kolakowski una división tan drástica de la posición del investigador ante ambos objetos, le oscurece la mirada de una crítica más radical al positivismo más rancio que, a lo Popper, coloca a la Historia epistemológicamente en el centro de una investigación vinculada a la metafísica o en el mejor de los casos al historicismo de Collingwood.³⁸ Pero las omisiones del primer supuesto no palidecen la justeza de la crítica del segundo. En dos segmentos de los más destacados de su *Open Letter*, Thompson desarticula el *rigor mortis* atribuido a la inteligibilidad histórica siguiendo la crítica al estatuto que Kolakowski le atribuye a nuestro observador interestelar (o al historiador). Y es que, lejos de ser un observador por fuera del sistema que observa, el historiador es él parte constitutiva del sistema de valores que está historiando y en este sentido debe tener "...una mente y una sensibilidad que sean, ellas mismas, productos del propio proceso de evolución por él investigado: él en sí mismo es consecuencia del proceso, y su naturaleza

³⁷ Duayer (2004, p. 91). El trabajo de Mario Duayer tiene la lucidez de haber planteado en sus justos términos la relación que existe entre el planteo de Kolakowski y las lecturas historiográficas que hacia los años 80' comenzaron a plantear la crítica a los grandes relatos históricos como carentes de posibilidades de otorgarles objetividad y donde relato y significación se separaban irremediabilmente. También queda claro que el principal perjudicado de todas estas operaciones serían las nociones epistemológicas del materialismo histórico. Adolece, sin embargo, de una conexión más reticular entre estas aporías de Kolakowski y su visión de la historia como una sucesión de estadios morales determinados por una atribución de sentido "ético-religioso" a la inteligibilidad histórica.

³⁸ Sobre todo, formulada a través de una lectura del "historicismo", véase Popper (1961, p. 7 y ss.).

es exactamente una de las posibilidades que se desenvolverán". Y del investigador pasamos al producto de su investigación: "Por tanto, los propios significados que él puede atribuir a la evolución son una selección de entre los productos de esta evolución", y aun cuando consiga llevar su investigación hasta un estado 'extra estelar' y cada uno de los significados que logre hayan sido destruidos de significación, aun así, "...él estará engañando, pues estará demostrando solo que una de las posibilidades en proceso del cual su conciencia es un resultado es, precisamente, la que su propia evolución histórica puede ser vista de esta forma" (Thompson, 2004, p. 57).

En otros términos, la inmanencia de la explicación histórica viene dada por la posición inmanente del relator que la enuncia o el investigador que la investiga. Dos ejemplos que determinan la significación atribuida por el historiador a una época nos la da Thompson cuando analiza que antes de las guerras mundiales, la mayoría atribuían al capitalismo impulsado por el rasgo unánime del progreso, esa misma opinión no pudo ser mantenida cuando la tragedia de las conflagraciones mundiales y luego la Guerra Fría destruyeron cualquier posibilidad de caracterizarlos de esta forma, pasando a primer plano el carácter de la decadencia (*devalued*). Y nos dice Thompson:

En ambos casos el historiador está proyectando en la Historia, en retrospectiva, una atribución de significado. No es que en el primer caso haga esto y en el segundo rechace estoicamente este consuelo, ya que el estoicismo del segundo caso, y de hecho sus propias categorías de significado, son por sí solas derivadas de una matriz experiencial en un determinado punto de esta evolución. Así, en ambos casos, lo que el observador proyecta en la Historia es una marca de valor que está entre las posibilidades dadas a él por aquella Historia.

Aun cuando no aceptemos que la Historia tenga significado, la estaremos valorando desde algún supuesto de valor que la misma sociedad y su historia nos ha mostrado.

Cuando observamos el proceso natural, la construcción del significado no surge; cuando observamos la Historia, surge compulsivamente, no sólo en función de su sujeto (seres valoradores (*valuing*) y conscientes, sino también porque el observador es, por su propia naturaleza, moral e intelectual, una criatura de estas compulsiones. Negar significado a la Historia no es adoptar una postura 'neutra' o científica, extra-histórica: es hacer un determinado tipo de declaración de valor.

La objetividad es posible porque el historiador ha proyectado valores que son ellos mismos emergentes de la Historia investigada. Ahora bien, no es cualquier objetividad:

Podemos alcanzar la objetividad; lo que no podemos alcanzar es una objetividad interestelar, extra-humana, que sería por tanto extra-sensorial, extra-moral y extra-racional. El historiador puede escoger entre valores, pero no puede escoger vivir sin valores, porque no puede escoger sentarse en algún lugar más allá de las puertas de su propia naturaleza humana históricamente constituida (Thompson, 2004, p. 58).

En definitiva, los supuestos que llevaron a Kolakowski a través de las 'esencias factualizadas' atribuidas a la obra de Marx y al materialismo histórico y desplazaban del seno de la inteligibilidad cualquier Historia en sí misma, son puestos a discusión por la crítica de Thompson. Kolakowski tampoco replicará estos apartados, pero tendrá palabras de rigor para el siguiente: el papel de los intelectuales en el contexto avanzado de la Guerra Fría, la razón universal y la relación del saber con las fuerzas sociales.

Experiencias y oscilaciones de dos intelectuales en los avatares de la Guerra Fría

No debería resultar extraño que tratándose de un intercambio epistolar de dos grandes generadores de saber el intercambio más enfurecido y más marcado por el dolor de ya no ser entre Thompson y Kolakowski termine orientándose hacia un balance sobre el papel

de los intelectuales y su relación con las fuerzas sociales. En definitiva, uno de los sustratos posibles para comprender el intercambio de dos ex camaradas, podría ser que se trató de poner blanco sobre negro (sobre todo de parte de Thompson) sobre cuál era de allí en más su posicionamiento o su concepción del mundo a partir de pensarse como intelectuales. En consonancia con esta premisa, este apartado intenta desentrañar a la vez los motivos más profundos (los motivos etiológicos, podríamos decir) que determinaron la publicación de una carta abierta dirigida en términos personales por parte de Thompson, como las grandes divergencias que ambos fueron construyendo en las nociones que interpelan la relación entre intelectualidad y cultura, sobre todo la cultura popular.

La posición tercermundista de algunos intelectuales occidentales y de los movimientos juveniles radicales de finales de los años 60' y comienzos de los años 70' dio otra oportunidad a Leszek Kolkowski para publicar en el verano de 1972. Esta vez, en la revista *Daedalus* – dependiente de la Academia Americana de Artes y Ciencias –, un artículo en el que colisionaba de frente contra el antintelectualismo de los movimientos en curso y acusaba a ciertos intelectuales occidentales de “humillarse ante el esplendor del sonido del barbarismo” (Kolakowski, 1972, p. 12). Se denostaba a estos últimos por comprometerse políticamente descartando cualquier posibilidad de heredabilidad con respecto a lo que el filósofo polaco, con un exceso de generalización, llamaba “la universalidad de la razón” atribuida a los “los valores de la civilización burguesa universal” (Kolakowski, 1972, p. 14). En dicho artículo, que llevaba el significativo nombre de *Intelectuales contra el intelecto*, Kolakowski discurre entonces sobre los distintos movimientos en que los “...oprimidos y las clases no educadas sospechan de la racionalidad por ser el instrumento de sus opresores” y, en consecuencia “...oponen su propia pobreza espiritual como marca de superioridad al orden social existente” (Kolakowski, 1972, p. 2). Pero el verdadero objeto del trabajo es el seguimiento de la actitud de los intelectuales a través del tiempo y su permanente necesidad de vincularse a los apa-

ratos de poder y movimientos antiuniversalistas. Esta actitud tendría su génesis en un principio que, a la luz del planteo Kolakowskiano, amén de repetirse en numerosos escritos de la época, apoya su explicación en una tendencia irresoluble:

Es indiscutible que la posición de los intelectuales es una forma de privilegio, y que los que ven su ideal en la igualdad absoluta de la humanidad en todos los aspectos deben exigir la destrucción de la cultura. Si la igualdad en todos los aspectos es el valor más alto, la tarea más importante de la sociedad es presionar a todas las personas hasta el nivel de sus zonas menos iluminadas (Kolakowski, 1972, p. 9-10).

Kolakowski marca un quiebre dentro del campo del marxismo desde el momento en que desde la misma obra de Marx y de los marxistas de la primera parte del siglo XX (tanto los socialistas europeos, como la oposición rusa y europea de izquierda fundadora de la III Internacional), apoyando la causa del movimiento obrero industrial, concibieron al socialismo "...como una continuación de la obra espiritual de la humanidad, como heredero y no el destructor de la cultura burguesa existente, en sus dimensiones intelectuales, artísticas y tecnológicas." (Kolakowski, 1972, p. 10). En alusión a los intelectuales marcusianos o sartreanos, Kolakowski les atribuye una "una involución de dicho pensamiento". El estado soviético estalinista de la posguerra y luego las variantes tercermundistas (sobre todo el maoísmo) asimilaron, según su perspectiva, una actitud antiintelectualista y antiuniversalista, que se derivan de "El entusiasmo actual de los intelectuales por los movimientos campesinos y del lumpenproletariado o por los movimientos inspirados en la ideología de las minorías nacionales...", y seleccionan aquello "...que es reaccionario y hostil a la cultura en esos movimientos, por su desdén por el conocimiento, por el culto a la violencia, por el espíritu de venganza, por el racismo, etc." (Kolakowski, 1972, p. 13). En este sentido, el rechazo a la "cultura de los opresores", supone como principio de la persecución de la igualdad la creación "ex nihilo" de una nueva cultura que deseche la totalidad

del universalismo racional burgués. El artículo sobre la “traición de los intelectuales” culmina con una conclusión que será retomada desde otro ángulo en la entrevista de *Encounter* y ampliada en la Conferencia de Reading: “...la idea de que la humanidad debería ‘libertarse’ de su herencia intelectual y generar una nueva ciencia o lógica ‘cualitativamente diferentes’ es un soporte para el despotismo obscurantista” (Kolakowski, 1972, p. 16). Aparece con claridad la idea de las disciplinas, las ciencias y las artes que Thompson incluía en su apartado clasificatorio tratando de inventariar los tipos de marxismo que podían estar actuando dentro de una misma tradición. Es evidente que este artículo terminó de cerrar para EPT esta idea de cómo Kolakowski inscribía al marxismo intentando “dilatarlo” en el campo de las disciplinas específicas. Vale la pena citar un tanto más en extenso un párrafo de *Intellectuals...*, el cual reafirma el papel deseado para los intelectuales como una manera de conjurar la posibilidad de caída por fuera de la herencia mencionada:

Los intelectuales no son de ninguna manera llamados a gobernar el mundo. Su función más importante es mantener y transmitir el stock acumulado de la cultura espiritual del ser humano como acciones ordinarias, es decir, su trabajo sólo tiene sentido en términos de la hipótesis de que, a pesar de todas las luchas y conflictos de la especie humana, ésta participa, esencialmente, de la misma estructura intelectual, y que todos los conflictos del mundo no destruyen la continuidad y la unidad de esfuerzo intelectual humano. La idea de la universalidad de la razón implica que el concepto de verdad es diferente del concepto de validez que se aplican a los valores, las instituciones, las mitologías, la moral (Kolakowski, 1972, p. 15).

Pues bien, para Thompson, más allá que puede estar de acuerdo con el diagnóstico de “irracionalidad” de ciertas posiciones políticas de la generación del 68’, las premisas epistemológicas para dichas aseveraciones son del todo importantes. En primer lugar, Kolakowski parte de una diferenciación analítica en la que “El conjunto de la cultura espiritual y tecnológica de nuestro mundo” tiende a creer en la “universalidad

de la razón” en dos registros: el primero remite a la uniformidad de las reglas en la lógica bivalente y en las de verificación empírica frente a “...a todas las preguntas que puedan ocurrir a la mente humana”. Y la segunda se desprende del hecho de comprender que la validez del conocimiento está totalmente determinada “...por la correcta aplicación de estas normas, independientemente de su origen étnico, social, religioso o psicológico, y que todos los seres humanos son capaces, en principio, a ponerse de acuerdo sobre las mismas reglas. Esto significa que en todas las cuestiones en las que es posible el uso de la razón, la comunicación, la discusión y el diálogo son también posibles” (Kolakowski, 1972, p. 2). Ambas acepciones de la creencia “universalista de la razón” que no es suficientemente criticada en el artículo, suponen, a su vez, dos proposiciones que atañen al desglosamiento de la forma que la intelectualidad desde “su lugar de privilegio en la sociedad”, se opone a dicha uniformidad. La primera es que Kolakowski traza una diferencia radical entre la crítica a la razón universal como criterio de verdad o de falsedad de los enunciados sujetos de razonamiento y la crítica que puede provenir del compromiso con valores (religiosos, morales, míticos y/o políticos) que convierten las ideas en “falsa conciencia” a partir de negar los principios de universalidad e iluminar los específicos de los grupos que la enuncian: “El sentimiento de compromiso total nos permite afirmar que lo que parece mal desde el punto de vista de los criterios universales supuestos del pensamiento puede ser correcto o puede llegar a ser una verdad más elevada desde la perspectiva de los valores supremos. La totalidad de los grupos militantes – ya sean religiosos o políticos, ya sean de un *establishment* bajo amenaza o un movimiento revolucionario –, a menudo producen esta tendencia a negar cualquier tipo de universalidad” (Kolakowski, 1972, p. 14). En el ancho camino de la razón bivalente los valores y las ideas no corresponden, o no deberían corresponder al campo de lo verdadero o de lo falso, sino al de lo válido o lo inválido. En resumen, lo que se desprende de este primer presupuesto, es que ante la reticencia de rigor histórico para describir los márgenes, las formas y las intenciones sociales de la “uniformidad

de la razón” así como sus críticas en las distintas etapas históricas (sobre todo en la sociedad capitalista),³⁹ en una palabra ante el “discurso no sistemático y desintegrador” (Thompson 2004, p. 104),⁴⁰ como alude Thompson, se desliza en el artículo una separación entre cultura intelectual en tanto racionalidad y cultura intelectual en tanto ideología. La muralla erigida entre ciencia e ideología, esbozada en los años 60’ por Althusser en el campo del marxismo, vuelve aparecer en la ingeniería liberal de Kolakowski, tal vez más subrepticamente.

El segundo presupuesto de la diatriba de Kolakowski es la continuidad de un pensamiento que observa a los sujetos sociales como “vehículos, esperando ser guiados por los intelectuales”, “...recién salidos de la línea de montaje, aguardando ser entregados a los conductores ideológicos” (Thompson, 2004, p. 104). Esta concepción torpemente iluminista del desarrollo de las ideas en la sociedad en movimiento proviene del tipo de análisis antedicho, en el que ningún sujeto histórico concreto es verificado dialécticamente “desde el sistema y como proceso”. Thompson llega entonces a uno de los centros de la visión crudamente antipopulista de Kolakowski. Integrada a una exposición donde los sujetos sociales son despojados de su capacidad de generar ideas, y aguardando la capacidad de la intelectualidad para llenar de contenido sus partes “no iluminadas”, fuerza la idea de lo que Kolakowski entiende por “cultura” aparece tácitamente en la coexistencia y la indiferenciación entre cultura intelectual (cultura creada por los intelect-

³⁹ Ya queda claro que Kolakowski desdeña cualquier tipo de rigurosidad epistemológica que provenga de un análisis de matriz historiográfica y que la Historia queda reducida a una sucesión de compromisos éticos en disputa. Thompson cita, en este sentido, un párrafo de *The Myth*, que marca, a su vez, las diferencias que lo separan del filósofo polaco con respecto a la formación de las ideologías. Para demostrar que estas no son reducibles a los aparatos políticos que las viabilizan, sino que estos son más amplios y aplicarlo al “...marxismo, como a cualquier otra ideología, podemos prescindir del conocimiento histórico”, Kolakowski (1976, p. 6). Volveremos un poco más adelante sobre las concepciones de ideología.

⁴⁰ Thompson completa en el mismo párrafo: “Su pensamiento es desordenado, con suposiciones espeluznantes y no verificadas sobre la realidad que pueden ser fácilmente identificadas como la moneda desvalorizada de la ideología – y no del pensamiento-burguesa corriente”, Thompson (2004, p. 104).

tuales desde una determinada función social) y cultura en sus sentidos antropológicos. Sensible ante su experiencia como historiador de los sectores populares, así como varios de sus colegas, Thompson ataca de frente la concepción del filósofo polaco:

No encuentro en la experiencia de la clase trabajadora británica ningún 'nihilo', sino un proceso cultural activo y formador de valores. No veo que la 'cultura espiritual' de los pobres sea siempre inferior a la de los intelectuales; por el contrario, una intelectualidad válida puede coexistir con la extrema pobreza.

De aquí que la arbitraria conclusión de Kolakowski sobre las causas de aculturación que produce la búsqueda de la igualdad en un sistema de ideas encarnada por algún movimiento social, redunde en la construcción de una escala meritocrática intelectual abstracta donde "...el valor del ser humano (...) no es de modo alguno coincidente con su posicionamiento dentro de un conjunto particular de criterios intelectuales" (Thompson, 2004, p. 105). La idea iluminista del intelectual desplegada conlleva conocidas consecuencias: "fomenta en los intelectuales actitudes de autoaislamiento" (Thompson, 2004, p. 107) y, aunque no sea explícito este diagnóstico a la figura de Kolakowski, se puede entender claramente que Thompson está hablando del desarraigo de los intelectuales e incluye en uno de los polos al filósofo polaco quien busca, al respecto, amparo en las estructuras liberales del saber británicas. En este sentido, Thompson alega que la intelectualidad desde su aislamiento produce dos padrones prácticos, dos efectos que oscilan mediados por el alza y la baja de la lucha social. En primer lugar, el intelectual desarraigado justifica su ineficiencia, en momentos de paz social, por la "codicia y la agresividad humanas innatas" avocándose, influenciado por filósofos como Popper, al "...empirismo más modesto" (Thompson, 2004, p. 107); en segundo término, la lucha social en incremento balancea al intelectual que corre al otro extremo, al puro voluntarismo, tratando de quebrar su propia auto-victimización. Es entonces cuando "la cautela pusilánime da lugar al

voluntarismo irracional” y seguidamente observamos con nitidez que: “Los huesos del Che Guevara nos recuerdan que la historia es implacable. Lo que se hace sólo con voluntad no es una revolución, sino un mito...” (Thompson, 2004, p. 107). Si como corolario de una rígida visión burguesa de la función de los intelectuales como mantenedores y transmisores “del stock acumulado de la cultura espiritual del ser humano”, ambos autores difieren sustancialmente de la relación entre estos y las fuerzas sociales que determinan el pensamiento, también se bifurca sustancialmente sus visiones con respecto al concepto y a la generación de las ideologías. Thompson, en una exposición que recuerda las palabras del notable *Prefacio de The Making of the English Working Class* – cuando desarrolla los márgenes sociológicos de la apropiación y transformación de las ideas y los valores por las fuerzas sociales a través de la experiencia de clase en el nacimiento del capitalismo industrial (Thompson, 1989, p. XIII-XVIII) –, se desmarca de una noción donde, desde según la óptica de Kolakowski “...los órganos políticos personifican imperfectamente a la ideología y más de una vez las fuerzas sociales son “‘vehículos’ para los valores”. Insistamos, la crítica de Thompson va al hueso, en una lógica, que desde el punto de vista del historiador es más compleja y no sólo atañe a la génesis de la conversión de ideas y valores en ideologías, sino al “proceso” por el cual las fuerzas sociales se apropian y transforman los idearios a través del tiempo. En la apropiación de valor entre organismos políticos y fuerzas sociales se juega una cuestión de poder:

Los organismos políticos seleccionan del stock de ideas disponibles, aquellas que mejor sirven a sus intereses y que justifican (o mistifican) sus funciones, y, por lo tanto, reducen las ideas a ideología: y frecuentemente lo hacen con profundo éxito. Las fuerzas sociales no son ‘incidentalmente’ los ‘vehículos’ de las ideologías y los valores; ellas moldean las ideas en ideología, son selectoras de ideas y selectoras de valores. La ideología y las fuerzas sociales son, en ciertas ocasiones, coincidentes en fuerza; a veces, las fuerzas seleccionan para sí mismas una ideología insuficiente; y a veces (yo arriesgaría, más frecuentemente) una ideología se muestra más fuerte

que las fuerzas sociales que eran su matriz y sobrevive a ellas (Thompson, 2004, p. 108).

Las alternativas de esta relación en la Historia son múltiples y necesitan situadamente verificación empírica y rigor conceptual.

Para completar este apartado conviene referirnos brevemente a la respuesta de Kolakowski a la crítica Thompsoniana de *Intellectuals*. ¿Problematiza la crítica anti iluminista? ¿Reconsidera los presupuestos que hemos analizado? El hombre que ha sufrido el chauvinismo anti intelectual del régimen de Gomulka de 1968, antes de ser desvinculado de su trabajo y de su tierra, advierte también que ha observado como “espeluznante” las justificaciones y los medios elegidos para fines socialistas por parte de los estudiantes alemanes y norteamericanos en los *campi* universitarios “...declarando una huelga porque una lista de lecturas incluía a Platón, Descartes y otros burgueses idiotas, en vez de grandes filósofos relevantes como el Che Guevara y Mao” (Kolakowski, 2007a, p. 17). La clave de “Porque tengo razón en todo” es la no vuelta atrás y su respuesta supone la contestación de los apartados más ofensivos de Thompson más que una respuesta concienzuda. Así, Kolakowski se indigna porque Thompson cree ver en su crítica un sinsentido, pues él había realizado el análisis de la falta de educación de los sectores explotados como crítica al sistema: “...dije esto más bien para deplorar que para exaltar el hecho de que el explotado sea privado de acceso a la educación ¡y usted muestra su disgusto por el hecho de que, en mi opinión, la clase obrera carece de moral!” (Ídem, p. 17). ¿Y la concepción de las fuerzas sociales como vehículos de las ideologías?, ¿Y la razón universal actuando como gran episteme de la humanidad en espera de la heredabilidad de las ciencias y las artes del hombre? ¿Y la asimilación entre cultura intelectual y cultura antropológica? ¿Y el análisis del desarrollo histórico como método inmanente de verificación de su propio relato? Ya no habrá retorno, la separación tajante entre la Historia como proceso y como sistema por un lado y como esencias factualizadas, mediadas por secuencias de análisis moral en cada caso por el otro, ya no

tendrán puntos de encuentro. Kolakowski ha pasado resueltamente a la apostasía de la izquierda y la caricaturización del marxismo y lo ha hecho en los lugares donde ningún marxista disidente británico habría ni siquiera supuesto publicar sus ideas. En los años subsiguientes, momento en el cual Thompson se aboque a la ardua tarea de saldar cuentas con la difusión althusseriana en tierras británicas, Kolakowski publicará en tres copiosos volúmenes su magna obra en la que despacha definitivamente su relación con la obra de Marx y el marxismo. *Las principales corrientes del marxismo* incluyen un pequeño apartado en el capítulo final de su tercer tomo en el que analiza los derroteros teórico-políticos de la Nueva Izquierda de la Europa Occidental, así como su relación con el marxismo. Ni la figura política ni la dimensión intelectual de Thompson aparecerán en dicho apartado.⁴¹ El “río no vadeable” apareció entonces en 1974, después de quince años de cierta camaradería e intercambio, en toda su dimensión.

Consideraciones finales

“Permanezco en la tierra como una de las últimas grandes avutardas.”

(E.P. Thompson, “Carta Abierta a Leszek Kolakowski”, 1973).

Existe una tradición que observa el formato retórico de la carta abierta como eficacia interpelativa entre los sujetos hecha pública sobre lo que anteriormente permanecía en el registro de lo privado. En este sentido, Thompson terminará su *Open Letter* sacando a la luz, la común relación que los unía tanto en la amistad como en el diagnóstico político con el sociólogo de la Nueva Izquierda norteamericana Charles Wright Mills. En 1973 hacía once años que Mills había fallecido, el trípode inglés, norteamericano y polaco de la Nueva Izquierda antiestalinista se había desvanecido y por tanto saldar los cortocircuitos en el ámbito

⁴¹ El pequeño apartado se denomina *El marxismo y la Nueva Izquierda*, Kolakowski (1980, vol. III, p. 468-475).

público a través de una serie de cartas en *Socialist Register* implicaba, en principio, tratar de llegar a un acuerdo consciente sobre aquella vieja relación política recostada en el ámbito privado, estaba por lo menos en crisis. Aunque el vínculo de la Nueva Izquierda británica y, en particular, la militancia disidente que provenía de las filas del Partido Comunista (con los intelectuales de Europa del Este) representó un intercambio mutuo en los años de la ruptura húngara que confluyó en el ideario de un socialismo humanista. Las décadas siguientes dificultaron sustancialmente el mantenimiento de líneas políticas alternativas al capitalismo y al socialismo estalinista.

Aquí, hemos transitado a grandes rasgos esas dificultades que, siendo principalmente de raigambre política, tuvieron un impacto decisivo en la concepción teórica y en la producción epistemológica de sus protagonistas.

Esa conciencia política, notoria en Thompson, provenía de un diagnóstico de mayor alcance que la estricta relación intelectual con Kolakowski. Se trataba de su propia sensación de aislamiento como intelectual marxista y militante social frente a los fenómenos políticos que no le habían permitido desarrollar una línea novedosa contra comunismo soviético y al atlantismo de los países capitalistas occidentales. El estertor del 68', siendo un fenómeno planetario de primer orden, nunca fue digerido políticamente por Thompson como el laboratorio social de donde podría haber surgido dicha alternativa y es atendible la constatación de Perry Anderson cuando, en retrospectiva, plantea que Thompson, al igual que muchos militantes de la generación del 56' "... se quedaron sin línea internacional".

Una gran parte de la extensa carta del historiador inglés, transcurre en la explicación de los avatares de esta generación comunista en Gran Bretaña, cercada ahora no sólo por el tradicional autoritarismo y elitismo de la política Whig en las islas, sino también por un nuevo despliegue del marxismo filosófico continental en Gran Bretaña (donde el principal emergente teórico es Althusser, pero no el único) ajeno al lenguaje, a

las prácticas políticas y a las alianzas de clase establecidas por la Nueva Izquierda a finales de los años 50'. Frente a este cuadro de situación, en la *Open Letter*, Thompson, como en varias otras oportunidades, toma el camino del resistente; le cuenta a Kolakowski que ante ese lenguaje extraño del marxismo, carente de análisis histórico, en el fondo condescendiente con la disolución de la teoría revolucionaria en el eclecticismo de las domesticadas ciencias sociales y, a su vez, justificador teórico de la nueva política soviética, él se abocará a su trinchera y como las grandes avutardas perseguidas y en riesgo de extinción porque no pueden volar, permanecerá en tierra, alejado de esas águilas, que planean por París en busca de iluminación y de "grandes novedades". Como hemos aventurado, estos posicionamientos éticos de Thompson forman parte de una actitud que durante los años 70' se reiterarán hasta la definitiva escritura de *Poverty of Theory* en 1978 y por supuesto, irán más allá.

Después de todo, Thompson fue un enorme historiador social al que el marxismo moldeó para explicar el pasado, pero su formación y su perspectiva siempre fueron más allá de la obra de Marx, al que criticó su sacralización por diferentes epígonos durante toda su vida. Construyó, en este sentido, una *Agenda de historia radical* en momentos en que las herramientas del razonamiento de la izquierda británica sobre el pasado de los sectores populares y la clase obrera eran fruto del desguace de la reacción; y la construyó en el campo de la tradición de Marx, pero también de Blake, de Morris, de los metodistas revolucionarios, y del matrimonio Webb, es decir enlazando una tradición rebelde de los oprimidos que le precedía en la invención de las herramientas emancipadoras para mirar el pasado y transformar el futuro. Ahí están los artículos de *Tradición, revuelta y conciencia de clase* y *Costumbres en común* para acreditarlo. Y la disidencia comunista de Europa del Este, y en especial del Leszek Kolakowski de la Polonia de los años 50', cumplió también su papel en la formación del historiador social y el militante contra la Guerra Fría. En cierta manera, Thompson nunca abandonó su concepción del pasado del capitalismo industrial marcado por las relaciones y la experiencia de clase, las cuales, además de ser relaciones y experiencias

en la producción, expresan la lucha por el poder social y son relaciones de lucha por una nueva moralidad, donde los valores se cristalizan en ideas y estas en ideologías.

Aún en el peor momento de una relación personal, estas herencias, y la de Kolakowski en particular, tenía mucho para hacer pensar a Thompson, de ahí la escritura de una carta pública, de ahí la realización de un epistolario que pusiera blanco sobre negro lo que se había aprendido, lo que había permanecido como útil para el socialismo y lo que definitivamente había muerto entre dos camaradas.

BIBLIOGRAFÍA

ALVIRA, P. Epistemología y ciencia histórica en la polémica Thompson-Althusser. **Revista de Historia Actual**, v. 8, n. 8, 2010.

ANDERSON, P. **Teoría, política e historia**: un debate con E. P. Thompson. Madrid: Siglo XXI, 1985.

ANDERSON, P. **Consideraciones sobre el marxismo occidental**. Madrid: Siglo XXI, 1987.

BAMFORD, C. **The politics of commitment: the early new left in Britain (1956-1962)**. Thesis/PhD, University of Edinburgh, 1983.

BENÍTEZ MARTÍN, P. **E.P. Thompson y la historia**: un compromiso ético y político. Madrid: Talasa Ediciones, 1996.

BOBBIO, N. **Dizionario di politica**. Turín: Utet, 2a. ed., revisada y ampliada, 1983.

CLARK THURMAN, J. **The making of the first New Left in Britain**. Indiana: Indiana University, 2011.

DEUTSCHER, I. **La década de Jrushov**. Madrid: Alianza, 1971.

DUAYER, M. Desencanto revolucionário, ininteligibilidade da história e apostasia de esquerda: E. P. Thompson sobre L. Kolakowski. **Esboços**, Florianópolis: UFSC/PPGH, 2004.

DWORKIN, D. L. **Cultural marxism in postwar Britain**: history, the New

Left, and the origins of cultural studies. Durham: Duke Univ. Press, 1997.

ESTRELLA GONZALEZ, A. Política, teoría e historia: el William Morris de E. P. Thompson desde la sociología de los intelectuales. **Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales** [en línea], Enero-Junio, 2007.

FALK, B. J. **The dilemmas of dissidence in East-Central Europe:** citizen intellectuals and philosopher kings. Central European University Press, 2003.

FRYER, P., BROUE, P. & NAGY, B. **Hungría del 56'.** Buenos Aires: Ed. del IPS, 2006.

HALL, S. Notas sobre la desconstrucción de lo popular, en SAMUEL, R. **Historia popular y teoría socialista.** Barcelona: Crítica, 1984a.

HALL, S. En defensa de la teoría, en SAMUEL, R. **Historia popular y teoría socialista.** Barcelona: Crítica, 1984b.

HALL, S. Life and times of the first New Left. **New Left Review**, n. 61, enero-febrero, 2010.

HANSON, H. An Open Letter to Edward Thompson. **New Reasoner**, otoño, n. 2, 1957.

JOHNSON, R. Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History. **History Workshop**, otoño, n. 6, 1978.

JRUSHOV, N. **Informe Secreto al XX Congreso del PCUS**, 1956, en www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm.

KAYE, H. **Los historiadores marxistas británicos:** un análisis introductorio. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989.

KENNY, M. T. **The first New Left:** British intellectuals after Stalin. Londres: Lawrence & Wishart, 1995.

KOLAKOWSKI, L. Responsabilidad e historia, en KOLAKOWSKI, L. **El hombre sin alternativas.** Madrid: Alianza, 1970a.

KOLAKOWSKI, L. El significado del concepto "izquierda", en KOLAKOWSKI, L. **El hombre sin alternativas.** Madrid: Alianza, 1970b.

KOLAKOWSKI, L. Concepto actual y concepto no actual del

marxismo, en KOLAKOWSKI, L. **El hombre sin alternativas**. Madrid: Alianza, 1970c.

KOLAKOWSKI, L. El sacerdote y el bufón, en L. KOLAKOWSKI. **El hombre sin alternativas**. Madrid: Alianza, 1970d.

KOLAKOWSKI, L. "Intellectuals, Hope & Heresy", an Interview with Kolakowski. **Encounter**, Octubre, 1971a.

KOLAKOWSKI, L. A Leszek Kolakowski reader. **TriQuarterly**. Londres: Northwestern University Press, Issue 22, 1971b.

KOLAKOWSKI, L. Althusser's Marx. **Socialist Register**, v. 8, 1971c.

KOLAKOWSKI, L. Historical Understanding and the Intelligibility in History, en KOLAKOWSKI, L. A Leszek Kolakowski reader. **TriQuarterly**. Londres: Northwestern University Press, Issue 22, 1971d.

KOLAKOWSKI, L. Intellectuals against intellect. **Daedalus**, v. 101, n. 3, Intellectuals and Change, verano, 1972.

KOLAKOWSKI, L. **Las principales corrientes del marxismo**. 3 vols., Madrid: Alianza, 1980.

KOLAKOWSKI, L. **Por qué tengo razón en todo**. Barcelona: Melusina, 2007a.

KOLAKOWSKI, L. **Si Dios no existe**: sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión. 5. ed. Madrid: Tecnos, 2007b.

KOLAKOWSKI, L. y HAMPSHIRE S. **El mito de la autoidentidad humana**: la unidad de la sociedad civil y la sociedad política. Valencia: Universidad de Valencia, 1976.

KOSAK, M. How it all began: a footnote to History. **Socialist Register**, Londres, p. 264-285, 1995.

LABEDZ, L. Introduction, en KOLAKOWSKI, L. **Marxism and beyond**. Londres: Pall Mall Press, 1969.

MACINTYRE, A. **Marxism**: an interpretation. Londres: SCM Press, 1953.

MACINTYRE, A. Notes from the Moral Wilderness I. **New Reasoner**, invierno, n. 7, 1958-59.

MACINTYRE, A. Notes from the Moral Wilderness II. **New Reasoner**, primavera, n. 8, 1959.

MARX, K. **El capital**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

MATTHEWS, W. **The New Left, National Identity, and the Break-up of Britain**. Londres: Brill, 2013.

MEIKSINS WOOD, E. El concepto de clase en E. P. Thompson. **Cuadernos Políticos**, México: Ed. Era, n. 36, p. 87-105, abril-junio, 1983.

MICHNIK, A. Disidencia, breve examen retrospectivo, en B. SHEHLU, **Est-o-est: Cicle de conferències sobre la transició de L'Europa de l'est**. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 2001.

MILIBAND, R. y SAVILLE, J. Preface. **Socialist Register**, Londres, v. 1, 1964.

MODZELEWSKI, K. y KURON, J. Revolución política o poder burocrático. Polonia. **Cuadernos de Pasado y Presente**, Córdoba, n. 22, 1971.

NIELD, K. A Symptomatic Dispute? Notes on the Relation between Marxian Theory and Historical Practice in Britain. **Social Research**, v. 47, n. 3, otoño, 1980.

PALMER, B. Homage to Edward Thompson, Part II. **Labour/Le Travail**, n. 33, 1993.

PALMER, B. Reasoning Rebellion: E.P. Thompson, British Marxist Historians, and the Making of Dissident Political Mobilization. **Labour/Le Travail**, v. 50, 2002.

PALMER, B. **E. P. Thompson: objeciones y oposiciones**. Valencia: Universitat de València, 2004.

PATULA, J. **Europa del Este: del estalinismo a la democracia**. México: Siglo XXI Ed., 1993.

POPPER, K. **La miseria del historicismo**. Madrid: Taurus, 1961.

RUIZ JIMENEZ, J. A. **El desarme nuclear europeo (END). Movimiento social y diplomacia civil**. Granada: Universidad de Granada, 2006.

SAMUEL, R. **Historia popular y teoría socialista**. Barcelona: Crítica, 1984.

SEWELL, W. Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera,

en KAYE, Harvey J. and McCLELLAND, Keith (eds.). **E. P. Thompson: diálogos y controversias**. Valencia: Centro Francisco y Valiente UNED Alzira-Valencia. Fundación Instituto de Historia Social, 2008.

STEPHENSON, E. **The break-up of the Political Ice Age**: the legacy of the First New Left in Britain, 1956-1970. Londres: Northumbria University Department of Humanities, 2013.

STOLA, D. Anti-Zionism as a Multipurpose Policy Instrument: The Anti-Zionist Campaign in Poland, 1967-1968. **The Journal of Israeli History**, v. 25, n. 1, 2006.

SZACKI, J. Leszek Kołakowski (1927–2009): Remembrances and Some Comments, en KUCZYNSKI, J. **Dialogue and Universalism. The Journal of the International Society for Universal Dialogue**, v. 20, n. 7/8, p. 95-109, 2010.

TARGOWSKI, A. Leszek Kołakowski in the West and in Poland, en MIGASINSKI, J. **Leszek Kolakowski in memoriam**. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, v. 1, 2012, cf. www.peterlang.com.

TARNIEWSKI, M. **Fragmentos de la libertad**. París: Instytut Literacki, 1979.

TAYLOR, C. Marxism and Humanism. **New Reasoner**, otoño, n. 2, 1957.

THOMPSON, E. P. Socialist Humanism: an Epistle to the Philistines, Part I y II. **New Reasoner**, verano, n. 1, 1957a.

THOMPSON, E. P. Socialism and the intellectuals. **Universities & Left Review**, primavera, v. 1, n. 1, 1957b.

THOMPSON, E. P. Editorial. **New Reasoner**, verano, n. 1, 1957c.

THOMPSON, E. P. Agency and Choice I, a Reply to Criticism. **New Reasoner**, verano, n. 5, p. 89-106, 1958a.

THOMPSON, E. P. N.A.T.O.: Neutralism and Survival. **Universities & Left Review**, verano, n. 4, 1958b.

THOMPSON, E. P. A Pessay in Ephology. **New Reasoner**, otoño, n. 10, 1959a.

THOMPSON, E. P. The New Left. **New Reasoner**, verano, n. 9, 1959b.

THOMPSON, E. P. Open Letter to Leszek Kolakowski. **Socialist Register**, Londres, v. 10, 1973.

THOMPSON, E. P. **The Poverty of Theory and Other Essays**. Londres: Merlin Press, 1978.

THOMPSON, E. P. La sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases, en THOMPSON, E. P. **Tradición, revuelta y consciencia de clase**. Barcelona: Crítica, 1979 [Josep Fontana (Ed. y Prólogo)].

THOMPSON, E. P. **Miseria de la teoría**. Barcelona: Crítica, 1981.

THOMPSON, E. P. **Opción cero**. Barcelona: Crítica, 1983.

THOMPSON, E. P. La política de la teoría, en SAMUEL, R. **Historia popular y teoría socialista**. Barcelona: Crítica, 1984c.

THOMPSON, E. P. **William Morris, de romántico a revolucionario**. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1988.

THOMPSON, E. P. Prefacio, en THOMPSON, E. P. **La formación de la clase obrera en Inglaterra**. Barcelona: Crítica, 2 vols., 1989.

THOMPSON, E. P. Preface, en MACEWEN, M. **The Greening of a Red**. Londres: Pluto Press, 1991.

THOMPSON, E. P. **Las peculiaridades de lo inglés y otros ensayos**. Valencia: Fundación Instituto de Historia Social, 2002.

THOMPSON, E. P. **Carta Aberta a Leszek Kolakowski**. Florianópolis: UFSC/PPGH, 2004. Mimeo.

THOMPSON, E. P. **Humanismo socialista. Una epístola a los filisteos**. Rosario: Centro de Estudios de Historia Europea, Universidad Nacional de Rosario, 2013.

WALICKI, A. On writing intellectual history: Leszek Kolakowski and the Warsaw school of the history of ideas, en MIGASINSKI, J. **Leszek Kolakowski in memoriam**. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, v. 1, 2012. cf. www.peterlang.com.

WILLIAMS, R. **Cultura y sociedad: de 1780 a 1950**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

WORSLEY, P. et al. (s.f.). Introduction. Cf.: www.amielandmelburn.org.uk/collections/nr/index_frame.htm, 3.

DESENCANTO REVOLUCIONÁRIO, ININTELIGIBILIDADE DA HISTÓRIA E APOSTASIA DE ESQUERDA: E. P. THOMPSON SOBRE L. KOLAKOWSKI¹

Mario Duayer²

Todo evento acadêmico organizado para debater, aprofundar, sintetizar e, simultaneamente, celebrar, um autor ou conjunto de autores, uma escola de pensamento, uma corrente teórica, cumpre, consciente ou inconscientemente, a função corriqueira e necessária de presentificar parte do conhecimento social.

Em um seminário sobre E. P. Thompson, creio poder evocar as categorias marxianas de trabalho morto e trabalho vivo sem despertar a impaciência, a piedade ou o escárnio que, hoje em dia, são ativados com a simples menção do nome de Marx.

E se posso fazê-lo no conforto de um seminário de esquerda,

¹ Artigo publicado originalmente na revista *Esboços*, Florianópolis: PPGH/UFSC, v. 11, n. 12, p. 75-95, 2004. Foi revisto para a edição deste livro e para a mesa “Inteligibilidad de la historia y estatuto del marxismo en el debate de Edward Thompson y Leszek Kolakowski”, no Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2019/Niep Marx, Niterói: UFF, agosto 2019, sob a coordenação do Prof. Dr. Antonio Oliva, da Universidad de Rosario.

² Professor titular aposentado da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói/RJ.

lembraria o que todos aqui sabemos: o aprendizado e a educação, em qualquer uma de suas modalidades, nada mais são do que trabalho vivo presentificando o trabalho morto cristalizado na cultura, na ciência. Trabalho vivo que confere sentido ao trabalho morto plasmado em livros, artigos e tratados. Um curso, uma prova, uma monografia, uma tese, um artigo, uma resenha, um livro, um seminário, um congresso, não importa sua profundidade e originalidade, são maneiras pelas quais o *trabalho vivo se apropria do trabalho morto, atualizando-o*. São modos humanos de trazer para hoje as aquisições do passado. Pois aquele pensador genial que ficou inédito, jamais foi lido e comentado, nunca foi reescrito, não existe para nós. Seu trabalho foi inútil, não teve sentido, uma vez que não foi reativado pelo trabalho vivo.

Se estivermos de acordo em relação a este imprudente esboço de uma lógica do desenvolvimento do conhecimento e da cultura, partiria dela para sugerir uma diferenciação no interior desse processo. Trata-se, neste caso, do *problema da historicidade no interior da própria historicidade*. A transmissão e aquisição de um patrimônio cognitivo produzem uma qualidade nova, a saber, uma consciência (social) capaz de compreender-se a si e, desse modo, atuar retroativamente sobre o próprio processo de sua autoconstituição. Ou seja, a partir de certo ponto, a conservação, a reelaboração, a expansão e a transformação daquele patrimônio adquirem também um momento de deliberação.

Creio que com essas preliminares já é possível defender a relevância deste Seminário sobre E. P. Thompson,³ e, em particular, de sua obra que pretendo focalizar, *An Open Letter to Leszek Kolakowski*.⁴ O Se-

³ Referência ao Seminário E. P. Thompson: Política e Paixão – realização coletiva dos Programas de Pós-graduação em Sociologia Política, História e Educação e do Diretório dos Estudantes de História da UFSC, em setembro de 2003 –, lembrando os 10 anos da morte de Thompson e para o qual o texto do Prof. Mario foi inicialmente elaborado. (N.E.)

⁴ Publicada originalmente na revista *Socialist Register*, v. 10, p. 1-100, 1973, e republicada em Thompson, E. P., *The Poverty of Theory and Other Essays*. London: Merlin Press, p. 93-192, 1978. Para simplificar as referências, a *Open Letter* será citada daqui em diante como *Carta*, e as páginas correspondentes se referem a essa última edição (1978). Da mesma forma, Edward Palmer Thompson também será citado como EPT. (N.E.)

minário, na interpretação acima, representa um esforço deliberado de atualizar (presentificar) o pensamento de Thompson e, por extensão, a tradição marxista. Tarefa que, todos sabemos, longe está de ser considerada indispensável. Para muitos a humanidade seria melhor se pudesse descartar por completo esta sua herança obsoleta e, sobretudo, maldita.

Como se sabe, tem sido costume exótico de nossa época lançar aquele olhar de desdém para qualquer coisa que exiba vestígios de Marx. Sob uma ótica supostamente moderna, superior, encara tais resquícios de séculos passados, de vidas passadas, como obsolescências a descartar. Não lhes concede nem mesmo o respeito solene que o arcaico costuma granjear. E o faz vivendo uma vida cujas categorias e formas de pensamento precedem, lógica e historicamente, o que qualifica de arcaico! Em vista deste comportamento maníaco-jubilatório,⁵ a revivificação da tradição marxista em geral e do pensamento de Thompson, em particular, torna-se ainda mais fundamental e urgente.

Pretendo concentrar-me exclusivamente em seu artigo, *An Open Letter to Leszek Kolakowski*, para demonstrar que ali, tomando Kolakowski como caso exemplar, Thompson não apenas antecipa as apostasias de esquerda que capilarmente abasteceram nas últimas décadas do século XX o afluyente curso de resignação e passividade, mas faz um inventário de suas razões teóricas, que, vistas de hoje, mais de 30 anos depois, são, abstraídos os seus ornamentos retóricos, assombrosamente as mesmas.⁶

Para fazer justiça a este magnífico trabalho, o mínimo que se poderia fazer seria traduzi-lo e divulgá-lo. Não qualquer tradução, é claro, mas uma tradução que pudesse transmitir plenamente o rigor, o humor,

⁵ Derrida, J. "Spectres of Marx", *New Left Review*, 205, May-June 1994, p. 31-58.

⁶ Cabe fazer aqui uma advertência preliminar. Ao se concentrar na obra mencionada de EPT, o presente artigo tem um objetivo muito específico, a saber, ressaltar **a crítica do autor às concepções de história que constituem o fundamento teórico das apostasias de "esquerda"**. Por esta razão, uma apreciação geral das posições teóricas de EPT está fora do alcance do artigo. Sobre a relevância da obra de Thompson e as polêmicas que suscita, ver, por exemplo, McNally, D., "E. P. Thompson: Class Struggle and Historical Materialism". *International Socialism Journal*, p. 75-89, Winter 1993.

a ironia e a força do original. Infelizmente, o presente artigo é muito menos do que este mínimo. Mas dado o esquecimento em que caiu o autor, entre tantos outros que deram contribuições de enorme alcance para a tradição marxista, alimento a expectativa de que o-menos-do-que-o-mínimo possa ter algum valor.

Pessoalmente, me sentirei gratificado se despertar o interesse de alguns para a crítica que, em sua *Carta*, Thompson elabora à ideia de Kolakowski de que a história não pode ser entendida e que, por isso, todo entendimento da história não passa da atribuição de valor (arbitrária) por parte do observador-pesquisador. Pretendo destacar que Thompson, a meu ver corretamente, percebe nesta concepção o primeiro passo de Kolakowski em direção à refutação total da herança marxiana e, por isso, a sua saída da tradição marxista. Focalizando quase exclusivamente neste ponto, o artigo tem o propósito de sustentar que Thompson antevê e refuta muitas das críticas às quais é submetido o pensamento de Marx nas últimas décadas por correntes supostamente libertárias, antiautoritárias, antitotalitárias.⁷ Em sua *Carta*, diria, Thompson articula argumentos contra as ideias pós-estruturalistas, pós-modernas e neopragmáticas, ideias que, como sabemos, teriam ainda que esperar alguns anos para ganhar circulação social generalizada. Lendo a *Carta*, não há como não constatar que Thompson, em sua crítica, já entrevê as ideias que comparecerão como refutação de toda “grande narrativa”, do sujeito (agora descentrado) como agente moral e racional, como defesa do perspectivismo, do relativismo ontológico, da historicidade singular irreduzível das “formas de vida”. Mas a relevância de Thompson não se afirma somente como crítica. Se hoje aquelas concepções, correntes e escolas de pensamento, meio combalidas, já não ostentam, com seu pretense ceticismo desencantado, aquele ar de infinita superioridade, a sua retirada de cena é mais aparente do que efetiva: continuam oferecendo sustentação a teorias e práticas, só que agora de maneira velada, como inconfessado espírito de época. Por

⁷ Sobre as debilidades da categoria de totalidade, ver Žizek, S. *Did Somebody Say Totalitarianism?* London: Verso, 2002.

isso, ao momento da crítica deve se seguir o momento da reconstrução, de afirmação do “sistema de crenças” alternativo. Material para tanto não falta na *Carta*.

A tragédia do stalinismo, o desencanto revolucionário e as apostasias de esquerda

Para comentar o conteúdo da *Carta* é preciso, antes de tudo, contextualizá-la. Que motivos levaram Thompson a se dar ao trabalho de dirigir esse “calhamaço” a Kolakowski? Sumariamente, Thompson dá vazão ali à indignação que sente ao constatar o movimento de Kolakowski em direção, senão à direita, ao menos rumo ao pensamento liberal-democrata.

Kolakowski era à época um conhecido dissidente polonês de esquerda, intelectual respeitado, e que se valeu de sua notoriedade para conduzir um combate frontal ao stalinismo. Segundo Thompson (p. 93-94), em 1956, e nas lutas e derrotas posteriores pela transformação das sociedades do Leste Europeu, ele e Kolakowski eram representantes do revisionismo comunista, estilhaços da fissão ideológica que teve lugar no período. Ambos lutavam para “reabilitar as energias utópicas na tradição socialista”. Se os revisionistas comunistas do Leste Europeu se defrontavam com a censura e a ameaça ostensiva do marxismo stalinista institucionalizado, o pequeno número de intelectuais britânicos comunistas pertencia, por sua vez, “a uma tradição derrotada e desacreditada”, como não deixavam de enfatizar os representantes da cultura britânica ortodoxa: “Não éramos hereges, mas bárbaros que, com sua presença, profanavam os altares dos deuses liberais”. Este era o ambiente social e intelectual em que se movimentavam os revisionistas comunistas, o que presume identidade e solidariedade entre os que lutavam contra o stalinismo no Leste e no Ocidente. Kolakowski, portanto, era com razão identificado como companheiro de luta pelos comunistas dissidentes britânicos, Thompson incluído.

Os pormenores da fragmentação da esquerda com o “sucesso” da repressão stalinista no Leste Europeu – descritos por Thompson – não vêm ao caso no momento. Importa apenas reter que a crítica de esquerda ao stalinismo já operava em tais circunstâncias históricas. E tinha que se equilibrar em meio à polaridade instaurada pela Guerra Fria, na qual a história parecia oferecer duas alternativas mutuamente excludentes: sistema capitalista ou stalinismo; ou seja, anticomunismo ou stalinismo. É sob este pano de fundo, mais sugerido em grandes traços do que desenhado em detalhe, que Thompson procura situar a evolução de Kolakowski em contraste com a sua própria (e a de outros intelectuais ingleses de esquerda). No período, o fenômeno observado é o efluxo de grandes proporções na esquerda, a Leste e a Oeste, em grande medida fruto da desilusão com o chamado socialismo real. Mas a história pessoal de Kolakowski, apesar de similar a muitas outras, é exemplar justamente pela inflexão teórica que envolveu, porque, por se tratar de um renomado intelectual de esquerda, suas opções teóricas e políticas não ocorreram como simples e irrefletida acomodação às novas circunstâncias. Vieram acompanhadas de uma justificação teórica.

Os comunistas dissidentes britânicos, orgulha-se Thompson, recusaram o surrado caminho da apostasia.⁸ Ilustra com a revolução húngara, cuja repressão fez com que o Partido Comunista Britânico perdesse um terço de seus membros. Mas “não encontro um que tenha assumido o papel aceito na sociedade capitalista liberal de delator público e renegado. Ninguém foi correndo à imprensa com revelações sobre conspiração comunista, nem escreveu ensaios elegantes nos jornais e periódicos publicados pelo Congresso pela Liberdade da Cultura (Congress for Cultural Freedom), reclamando que Deus havia falhado”.⁹ Tal

⁸ Sobre a diferença entre desencanto e apostasia, cf. Thompson, E. P. “Desencanto ou apostasia? Um sermão leigo”, in *Os Românticos: a Inglaterra na era revolucionária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 49-101 (ou: “Disenchantment or default: a lay sermon”, in *The Romantics: England in a revolutionary age*. New York: New Press, 1997, p. 33-74).

⁹ Denominação de uma operação secreta de propaganda anticomunista, hoje vastamente documentada, levada a cabo pela CIA durante a Guerra Fria. Constituiu uma vasta rede de financiamento direto e indireto de conferências, livros, periódicos e pes-

atitude, assinala EPT, fundamentava-se em razões políticas – porque a esquerda inglesa tinha sua própria experiência para se opor à sociedade capitalista –, e em razões intelectuais, uma vez que o seu vínculo à tradição marxista seria “independente de quaisquer loucuras ou equívocos do stalinismo”. Por isso, segundo Thompson (p. 95), “entre o aplauso liberal (...) e à ridicularização intelectual à qual estávamos acostumados”, os comunistas britânicos dissidentes optaram pelo último. Houve os que, exaustos, saíram da vida pública, mas nenhum adotou o figurino do renegado clássico. Pelo contrário, mantiveram a coerência, não como “fidelidade ao partido comunista como instituição ou ideologia”, mas como compromisso ao “movimento comunista em seu potencial humanista”. Fidelidade que só foi possível manter porque não aceitavam a interpretação do comunismo que omitia seus conflitos internos e a polarização absoluta do stalinismo em dois mundos, posições que se resolviam na aceitação romântica do comunismo e a consequente retirada purista da vida.

No que se refere à evolução de Kolakowski, Thompson admite que ele manteve e estendeu a posição como marxista revisionista de 1957 a 1966, ano em que foi expulso do Partido Comunista Polonês. No entanto, Thompson se sente menos seguro quanto à identidade de Kolakowski, a partir de seu exílio em 1968. Reconstruindo tal identidade de fragmentos de textos, Thompson (p. 98) concorda parcialmente com as negativas que têm em comum: “desprezo pela ortodoxia comunista, um não inequívoco a Althusser, uma franca objeção a *slogans* socialistas não examinados”. Mas se preocupa com o que resulta do conjunto de tais negativas: “um sentido geral de derrota e negação; com a ausência de qualificações; com a ausência, acima de tudo, de uma consciência (...) quanto às razões do poder e da ideologia capitalistas; com a ausência de expressões de companheirismo intelectual em relação a seus pares políticos e antigos camaradas”, e total omissão do fato de que parte da esquerda ocidental já havia tentado examinar algumas das objeções ao

quisas de pensadores e artistas ocidentais críticos do marxismo e da União Soviética. Dentre os periódicos financiados, estão o *Encounter* e o *New Reader*, entre outros.

socialismo revolucionário feitas por Kolakowski. Para Thompson, no entanto, os escritos do dissidente polonês publicados na revista *Encounter* vão muito além de eventuais divergências no interior da esquerda. Constituem uma ofensa e uma traição.

A despeito disso, Thompson ainda procura especular sobre as razões que teriam levado Kolakowski ao ponto de negação patente em tais escritos. Pensa no impacto provocado pelo clima cultural e político reinante no Ocidente por ocasião de seu exílio: o Maio de 68; a ascensão do movimento revolucionário alemão, o “radicalismo” californiano, etc., com o irracionalismo que irradiavam. Mesmo admitindo isso, Thompson acusa a pouca generosidade e a impaciência de Kolakowski, que não soube vislumbrar, sob os aspectos negativos de tais movimentos, o “entusiasmo generoso o suficiente para lutar contra o racismo, contra a guerra, contra o conformismo ideológico”. Kolakowski não compreendeu, sobretudo, o que EPT descreve como “lei de desenvolvimento” da vida intelectual do Ocidente no estágio de sociedade consumista competitiva: a moda cultural tem dinâmica semelhante à moda da alta costura. No caso da esquerda intelectual, esta lei se manifesta como oscilação irrefletida entre voluntarismo e determinismo. Nestas circunstâncias, “a coerência é uma velha incômoda”. Por isso, Kolakowski não entendeu o silêncio do próprio Thompson (p. 101): “a voz do chato está destinada a morrer no silêncio”. Ensurdecido por tal silêncio, avalia EPT, Kolakowski acreditou que a esquerda ocidental se resumia exclusivamente às tendências da moda intelectual, irracionalistas. E concluiu que a esquerda havia morrido de morte irracional.

E para este silêncio, continua Thompson, contribuiu a cisão na esquerda dissidente inglesa, que culmina com a retirada da velha guarda do comando da *New Left Review*. Não posso aqui sequer resumir a versão de Thompson sobre o episódio (p. 101-105). Desejo apenas salientar um ponto que me parece crucial para entender sua crítica a Kolakowski. Em uma palavra, para Thompson (p. 109) a modernização levada a cabo pelos novos editores da *NLR*, com Perry Anderson e Tom

Nairn à frente, presumia uma inadequação definitiva do idioma do pensamento dos antigos marxistas. Era pouco rigorosa e pouco frequentara o diálogo entre marxistas e existencialistas parisienses. Para adquirir o novo idioma era necessário atravessar o Canal da Mancha rumo a Paris. E os antigos marxistas eram abetardas, não podiam voar!

Enquanto dissidentes ingleses, e juntamente com eles, Kolakowski, “distendem suas asas no firmamento onde planam grandes águias como Kirkegaard, Husserl, Heidegger, Jaspers e Sartre”, Thompson, abetarda assumido, confessa que aguarda a extinção. Não que não tenha praticado “palavras como essência, sintagma, conjuntura, problemática, signo”, alega Thompson, mas suas asas não cresceram. Se tentasse voar até Paris, cairia no Canal da Mancha. Por isso, ficou preso à herança inglesa, “sua relutante anfitriã”. Com tais alusões a Paris, Heidegger, existencialismo, etc., Thompson (p. 109) refere-se ao processo de “modernização” pelo qual passa o marxismo inglês nos anos de 1960 e 70, e do qual discorda radicalmente. Tal processo de modernização, constata, é doloroso. Certos setores atrasados, não competitivos, têm mesmo que fechar as portas, pois não teria sentido “reclamar subsídios de Sartre e Althusser” para sua preservação. Apesar disso, Thompson (p. 110) insinua uma ponta de orgulho por sua teimosa resistência à assimilação.

Thompson (p. 110) concede que por algum tempo reconhece a voz de Kolakowski “dentre as vozes de um passado não assimilado”, como o seu próprio. Constata, entretanto, que tanto ele quanto Kolakowski mudaram. E se propõe a examinar como e porque. Como as mudanças, a partir de certo ponto, foram em sentidos opostos, Thompson considera necessário definir um marco para aferir esses movimentos relativos. Vão funcionar como análogos de marcos os corpos de idéias ou modos de pensamento que se apresentam como marxismo. É por referência a tal classificação que será possível cotejar as suas mudanças com as de Kolakowski, em particular porque anteriormente ambos tinham posições convergentes em relação à tradição marxista.

Em linhas gerais, de acordo com Thompson (p. 110-112), no interior do marxismo é possível distinguir quatro posições:

1. *Marxismo como doutrina* – neste caso, o marxismo é concebido como “corpo doutrinário auto-suficiente, plenamente realizado em um conjunto definido de textos”. Em geral, este tipo de marxismo está associado a alguma forma institucionalizada, uma vez que pressupõe uma instância capaz de definir a genuína doutrina, responsável pela designação não apenas dos textos canônicos, mas também de suas interpretações justas. Envolve uma atitude mental inclinada à aceitação de opiniões institucionalmente aprovadas, porque subentende alguma instância (um sacerdote, um comitê, etc.) dotada do poder de estabelecer os textos canônicos e sua correta interpretação. Creio que se pode concordar com Thompson que as desgraças envolvidas neste tipo de pensamento dispensam maiores comentários. É um marxismo desacreditado, mas sobrevive com impressionante vitalidade, diz Thompson. Como em grande parte constitui um *nonsense* e, a despeito disso, sobrevive, “deve satisfazer alguma necessidade humana”.

2. *Marxismo como método* – para EPT (p. 112-114), este marxismo, embora não se apresente como doutrina, padece de uma dificuldade fundamental, a saber: não consegue definir com precisão suficiente as características do método de Marx, que o diferenciam dos métodos de outros pensadores, ou, quando o fazem, tornam o método algo rígido, elevado à doutrina. Com isso, caem no problema do marxismo 1, pois passam a pressupor instâncias autorizadas a validar o método. Em suma, se método é mais do que tradição, se envolve a definição rigorosa de como proceder, tal marxismo incorre no equívoco do primeiro tipo de marxismo.

3. *Marxismo como herança* – este tipo de marxismo, descrito por EPT, advoga que o pensamento de Marx, assim como o pensamento de todos os autores que constituem uma determinada ciência, deve ser progressivamente assimilado nas ciências sociais, conformando assim uma herança comum da disciplina. Esta parece ser a ideia finalmente

adotada por Kolakowski. Thompson (p. 114-116) se opõe a este tipo de marxismo, seja pelo oportunismo eclético que referenda, seja porque subestima a capacidade de a sociedade capitalista gerar e regenerar suas próprias formações ideológicas defensivas. Em outras palavras, pressupor que o marxismo poderá ser gradualmente incorporado à ciência social, tal como existe e é requerida pelas instituições da sociedade capitalista, é ignorar precisamente o caráter crítico do pensamento marxiano e, em consequência, a dificuldade de sua assimilação por tais instituições. Na opinião de EPT, portanto, a ideia do marxismo como herança é imprecisa o suficiente para encorajar aquele tipo de oportunismo de supermercado da cultura, no qual “toda ideia é tão boa quanto qualquer outra, dependendo de sua utilidade para o consumidor”. Para Thompson, ao adotar a noção de marxismo como herança, Kolakowski mostra sua ingenuidade, para dizer o mínimo, em relação ao modo de operar das ideias no capitalismo. Imagina herança como rica fertilização recíproca de ideias, sem levar em conta os mecanismos sociais de seleção de espécies de ideias, próprios do capitalismo, que muitas vezes estão longe de promover cruzamentos heterodoxos.

4. *Marxismo como tradição* – entendido como tradição, o marxismo escapa das objeções feitas ao marxismo de tipo 3, visto que pressupõe a coexistência de uma “pluralidade de vozes conflitantes, mas que discutem no interior de uma tradição comum”. Traz vantagens em relação à tradição 2, já que permite uma “grande dose de ecletismo, sem convidar à autodissolução desprovida de princípios subentendida no tipo 3”.

Tomando ideias do próprio Kolakowski, EPT sugere que o marxismo como tradição se caracteriza:

pela tendência a enfatizar divisões sociais primárias mais influentes na determinação do desenvolvimento histórico; por certo historicismo que descarta a avaliação dos fenômenos históricos do ponto de vista de um moralizador que se posiciona como guardião de valores eternos; que não só é baseado em princípio geral de relatividade histórica dos temas sob estudo, mas também na convicção de que a natureza

humana é produto da história social do homem e de que nossa inteira concepção do mundo é “socialmente subjetiva”... (Kolakowski, apud EPT, *ibid.*, p. 117-118).

E que, sob esta perspectiva,

[...] não se refere à doutrina que tem que ser aceita como um todo, nem rejeitada como um todo. Não significa um sistema universal, mas uma vibrante inspiração filosófica que afeta nosso inteiro modo de olhar o mundo; um estímulo continuamente ativo na inteligência social e na memória social da humanidade. A sua validade permanente é uma consequência das novas e importantes perspectivas que abriu para nós: permitindo-nos analisar os problemas humanos sob o prisma da história universal; ver, por um lado, como o homem em sociedade é formado na luta contra a natureza, e, por outro, o processo simultâneo de humanização da natureza pelo trabalho humano; considerar o pensamento como produto da atividade prática; desmascarar os mitos da consciência como resultado de alienações recorrentes na existência social, remetendo-as às suas fontes específicas (p. 118).

A esta descrição do marxismo como tradição, Thompson (p. 118) só agrega que seria mais explícito com relação ao “método dialético de análise”, uma vez que constitui a “chave para milhares de significados ocultos; intuição sobre a duplicidade das coisas, o potencial no interior da forma, as contradições de processo, as consequências das consequências”. E, sobretudo, “o compromisso prático de Marx com o proletariado”.

Descritas as diferentes tradições do marxismo e constatadas as insuficiências das 3 primeiras tradições, pergunta-se Thompson: por que ainda manter a fidelidade à tradição marxista? E justifica: os marxismos 1 e 2, a despeito das críticas feitas, têm importantes compromissos políticos. Além disso, há também a necessidade de companheirismo, de compromisso, mesmo que acompanhados de críticas e qualificações. Por último, pela própria necessidade teórica de trabalhar no interior de uma tradição e não cair no ecletismo subentendido

no marxismo 3. Na opinião de EPT, Kolakowski parece pensar diferente. Demonstra acreditar que não há nada a preservar, não há compromissos a honrar. E é justamente aqui que aflora a diferença entre os dois revisionistas: um acredita ser possível e necessário continuar se reivindicando marxista; o outro dá mostras de progressiva dissociação de qualquer tradição marxista.

Para Thompson, a inflexão de Kolakowski pode ser em parte atribuída ao puro irracionalismo que este último identificou na esquerda ocidental, diagnóstico patente na seguinte declaração: “o entusiasmo cego pela ideia sem sentido de revolução global que encontrei – sobretudo nos Estados Unidos – foi especialmente repugnante para mim”.¹⁰ Embora concorde parcialmente com esta avaliação, nada provoca mais indignação em Thompson do que a afirmação de Kolakowski de que a New Left inglesa, sob o pretexto de se solidarizar com o movimento comunista nos países do Leste Europeu, apoiou a mais brutal repressão às manifestações por liberdades democráticas naqueles países e que, por isso, quando ouve falar em New Left tem a impressão de ver um filme cujo final já conhece. Segundo EPT, Kolakowski não pode imaginar o sentimento de dor que provocou com tais declarações, sobretudo quando dadas a uma revista de propaganda anticomunista. EPT sublinha que Kolakowski não se deu conta de que a crítica no Leste, ainda que exija coragem, é diferente da crítica no Ocidente. Ao fazer uma crítica indiscriminada à esquerda em um órgão de propaganda anticomunista, Kolakowski se comporta como apóstata, não como dissidente de esquerda. EPT recorda, a este propósito, que os intelectuais de todos os marxismos na Inglaterra tiveram que “aprender certas reticências e cortesias, justamente para não exercer suas críticas em momentos e locais inadequados, ocasiões em que funcionam não como crítica, mas como propaganda ideológica”. Em órgãos de direita, a crítica não opera como crítica, mas se converte em instrumento de luta ideológica, resolve-se em chavões do tipo: “toda a esquerda falhou, é brutal; todo marxismo é incoerente, etc.”

¹⁰ Declaração em artigo publicado na revista *Encounter*, em outubro de 1971.

Mais do que isto: quando tal crítica é proferida por uma autoridade de esquerda, constitui um “verdadeiro troféu a ser exposto no altar dos deuses estabelecidos”. Justamente por isso, para não ser aproveitada como trunfo do discurso de direita, a declaração pública de desvinculação de certo setor da esquerda precisa ser feita de maneira tão específica quanto possível. A não observância deste cuidado mínimo já revelaria, de acordo com Thompson (p. 125-126), a ruptura de Kolakowski, consciente ou não, com a tradição marxista. Agindo de tal maneira, o dissidente polonês desbordou o terreno da ironia, no qual a crítica se exerce, mas mantém o diálogo, e ingressou no terreno da caricatura, que anula qualquer possibilidade de diálogo.

A despeito disso, ou apesar de muitos alegarem que Kolakowski foi longe demais, que toda esperança de diálogo se perdeu, Thompson não faz o mesmo. E não o faz, alega, em respeito à antiga camaradagem. Soma-se a isso o fato de que sempre adota a atitude de não desesperar, porque, para ele, “quando se desespera se adiciona no mesmo instante uma nova partícula às razões do desespero”. No caso de Kolakowski, Thompson (p. 131) crê que o desespero fez uma incursão profunda: “arrombou as portas da razão”. E, “como desesperar é sofrer, e ninguém pode acusar um homem por seus sofrimentos, o que se pode fazer é raciocinar”. Com tal benevolência, Thompson (p. 131) se põe a raciocinar sobre as razões do sofrimento de Kolakowski e de sua renegação do marxismo como tradição.

É dispensável reproduzir em detalhe a crítica imanente à qual o pensamento de Kolakowski é submetido nas mãos de Thompson. A nosso ver, basta realçar um ponto que, além de central no próprio argumento de EPT, ocupa lugar fundamental no cenário teórico e prático contemporâneo. Trata-se, como mencionado anteriormente, da tese de Kolakowski segundo a qual todo entendimento da história pressupõe uma atribuição de valor subjetiva. Acompanhando a crítica de Thompson a esta tese é possível flagrar, em gestação, noções que nas últimas décadas do século XX se tornariam hegemônicas sob o auspício de cor-

rentes teóricas como o pós-modernismo e o neopragmatismo: a recusa por princípio de toda “grande narrativa”.

Thompson examina a tese, primeiramente, ao considerar as preocupações de Kolakowski com o perigo representado pelo elemento messiânico, segundo ele intrínseco à tradição marxista. Tal como o interpreto, este é, para Thompson, o fundamento teórico do qual parte Kolakowski para renegar o marxismo como tradição. Kolakowski aborda a questão com a ideia básica de que a “esperança mais comum da historiografia é identificar ou ajustar a essência do homem à sua existência, i.e., assegurar que aspirações humanas inalteráveis serão satisfeitas na realidade”.¹¹ Neste artigo, Kolakowski considera que tal “escatologia secular” está intimamente vinculada à tradição marxista, de modo que à história corrente é atribuído um movimento dotado de direção, ao fim do qual é possível vislumbrar aquele objetivo permanente, passível de ser definido, e no qual todos os conflitos existentes são inapelavelmente eliminados.

A referência ao pensamento de Marx vem aqui apenas subentendida, diz EPT, mas é explícita no artigo “Historical Understanding and the Intelligibility of History”, de 1966. Ali, procurando lidar com mais exatidão com os significados de “entendimento” – ao lado de demonstrar a falácia dos registros expressivos e behavioristas de “entendimento”, que operam estabelecendo analogias infundadas entre o comportamento de indivíduos e o processo social ou eventos históricos –, Kolakowski expressa com toda clareza – como demonstra Thompson (p. 132-33) –, a sua “nova” concepção sobre a história, na qual já está subentendida a impossibilidade de conhecimento objetivo. De acordo com tal concepção, se a história “deve ser inteligível, i.e., se pode ser ‘entendida’ como significância valorada e não como processo natural, tais valores devem ser inseridos pelo observador”. Não é difícil perceber o corolário desta tese: qualquer teoria, concepção, interpretação

¹¹ Citação do artigo de Kolakowski “The Priest and the Jester” (1959), reproduzida por EPT.

que confere uma significância universal à história humana “tem de pressupor uma *potência* não empírica que se efetiva a si mesma, graças à história, mas que se situa fora da história e, por isso, não pode ser inferida ou deduzida do conhecimento histórico”. Nenhuma concepção teórica do progresso, sustenta Kolakowski, pode ser elaborada sem referir a história a esta *potência* ou “essência”.

Em outros termos, isto significa que a história não possui uma “inteligibilidade imanente”, fórmula econômica encontrada por Kolakowski para enunciar sua “nova” concepção de história. Constatase, neste caso, uma ideia que é moeda corrente na circulação teórica contemporânea. Por esta razão, seguindo de perto a reconstrução do argumento de Kolakowski feito por EPT, é possível flagrar em gestação noções hoje bastante familiares, capturar a sua lógica e compreender seus fundamentos. Em primeiro lugar, não tendo a história uma inteligibilidade imanente, o conhecimento histórico, o significado que a disciplina imagina encontrar na própria história, nada mais é do que uma “atribuição de significância” que nós conferimos, por um “ato de fé”, à sucessão de episódios, fatos, sociedades, culturas. O entendimento histórico, enfim, é uma projeção nossa que “dá ao passado seu significado”. Esta significação do mundo, esta projeção de que consiste a história, é ao mesmo tempo um projeto que

[...] deve conter... a esperança de que é *realmente possível* e a fé de que suas possibilidades se apoiam no *eidos* pré-histórico de uma *humanitas*, cujo doloroso processo de encarnação nos é fornecido pela história. Mas o projeto é uma decisão sobre a escolha de valores. Por isso, não é um procedimento científico.¹²

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

¹² Citação do artigo de L. Kolakowski, “Historical Understanding and the Intelligibility of History”, 1966, apud Thompson, id., p. 133.

[os três autores] tinham plena consciência que, no momento em que escreveram sobre história, não estavam verdadeiramente escrevendo sobre história. Eles estavam escrevendo a autobiografia do espírito. Ao escrever, eles davam continuidade àquilo sobre o que estavam escrevendo.

No mesmo contexto, enfatizava que as “construções teóricas” daqueles autores, embora diferentes, exibiam uma “coincidência fundamental”, que se radica

[...] em seu ponto de vista anti-histórico, na convicção, portanto, de que uma essência do homem não efetivada (ou mesmo uma essência não humana da qual a humanidade constitui um estágio ou ‘momento’) está dada de tal maneira que se impõe à história, por assim dizer, a necessidade de sua efetivação.¹³

Este Marx anti-histórico, que se punha a escrever a autobiografia do espírito, Kolakowski vislumbra, como EPT descobre em outro artigo, “no ‘mito soteriológico’, salvacionista, oculto na tradicional antecipação marxista do socialismo baseada na identidade entre sociedade civil e sociedade política”. A sociedade comunista, vista por Marx como transcendência da separação histórica entre sociedade civil e sociedade política, é, para o dissidente polonês, a manifestação ostensiva de tal mito. Para ele, já na *Questão Judaica*,¹⁴ seria possível distinguir a matriz dessa “esperança primordial” no “futuro reino da liberdade”:

o conceito de “emancipação humana” carece de qualquer menção à luta de classe e à missão do proletariado. Todavia, a mesma visão do homem retornando à perfeita unidade, experienciando diretamente sua vida pessoal como uma

¹³ Cf. L. Kolakowski, “Historical Understanding...”, 1966, apud Thompson, id., ib.

¹⁴ A passagem de *A Questão Judaica* (1843) referida por Kolakowski é a seguinte: “Somente quando o ser humano individual real retoma em si o cidadão abstrato e, como ser humano individual em sua vida empírica, em seu trabalho individual, em suas relações individuais, é convertido em *ser genérico*; somente quando o ser humano tiver reconhecido e organizado suas ‘forces propres’ como forças sociais e, por isso, não mais separa de si a força social na figura da força política, somente então a emancipação humana está consumada” (Marx, K., MEW. Berlin: Dietz Verlag, 1976, p. 370).

força social, compõe o *background* filosófico do socialismo marxiano. Em todos os escritos posteriores... permanece o mesmo conceito escatológico do homem unificado.¹⁵

O núcleo do argumento de Kolakowski, como se pode perceber, é em tudo similar ao das críticas contemporâneas ao pensamento de Marx. A tese, em seu formato mais corriqueiro, é a seguinte: toda finalidade humana humanamente concebível é pura utopia,¹⁶ no mínimo, ou “totalitarismo”, no máximo. Na verdade, o “totalitarismo” é o destino seguro do projeto comunista marxiano, e isto em virtude de seu conceito (escatológico) de homem unificado.

Tal conceito, que, em Marx, expressa uma possibilidade no desenvolvimento do ser social – a superação da fratura do indivíduo em ser genérico e sujeito privado, isolado, fratura que intui claramente em suas primeiras obras como pensador comunista, mas cujos fundamentos concretos descobre ao investigar a natureza mercantil da sociabilidade do capital – é interpretado por Kolakowski como uma postulação arbitrária de uma unidade primeira, originária, do ser humano. Armado desta premissa – de um Marx anti-histórico –, o autor pode deduzir que no pensamento de Marx todas as “cristalizações [históricas] da sociedade civil”, porque antitéticas à sociedade política, são necessariamente depreciadas, tendendo, por isto, a ser substituídas por “órgãos coercitivos do Estado”. O “totalitarismo”, portanto, é mero corolário da tese.

Da tese principal, Kolakowski deduz outras supostas patologias do pensamento de Marx, inferências às quais quer emprestar algo como uma corroboração empírica, afirma EPT, pelas experiências do *comunismo real*. Como é difícil traçar a distinção entre “administração das coisas e governo das pessoas” e como a “administração da economia envolve comando sobre pessoas”, não há como distinguir o comando político

¹⁵ Citações de conferência proferida por Kolakowski na Universidade de Reading (mimeo.), reproduzidas por EPT, p. 133.

¹⁶ *Going transcendental*, como diria o neopragmático R. Rorty.

do econômico. Ademais, suprimido o lucro, toda a iniciativa econômica passa a depender do Estado, cujas tarefas se multiplicariam pela necessidade de administrar a economia. Equação que leva à conclusão subjacente às premissas, a saber: a perspectiva marxista de homem unificado mais provavelmente “gera o crescimento incontrolável de uma burocracia quase onipotente”. Kolakowski adiciona a isto, definitivo, um argumento aparentemente fulminante: “a abolição das classes não garante o fim do choque de interesses privados”.¹⁷ A soma destas razões, enfim, demonstraria que a “restauração da perfeita unidade de vida pessoal e vida comunitária”, supostamente advogada por Marx, é um mito. Resultado que contém um preceito encantador para a sociedade do capital: sendo todo projeto de futuro um mito irrealizável, deixe as coisas como estão; no máximo, tente aperfeiçoá-las. O que significa dizer: deixe o interesse privado cultivar as maravilhas da sociedade capitalista. Pois o “sonho (do homem unificado) não pode devir real, exceto na forma cruel de despotismo” (p. 135).

Reconstruída a linha de argumento de Kolakowski, e contra suas conclusões, Thompson (p. 135) a submete a uma rigorosa e detalhada crítica imanente. Em primeiro lugar, não concorda com a conclusão de Kolakowski segundo a qual, para um historicismo que

leva em conta somente o que está efetivamente dado no material histórico, a história é inexoravelmente ininteligível, totalmente opaca, [de modo que] o “entendimento” [quan-

¹⁷ Kolakowski, que pretende demonstrar o caráter anti-histórico do pensamento de Marx, distrai-se e não se dá conta que transforma assim os “interesses privados” em uma categoria anistórica. O interesse privado originário pressupõe, naturalmente, o indivíduo privado (isolado, independente etc.) originário, este mito constitutivo do pensamento liberal. E já que Kolakowski, anti-histórico, acusa Marx de anti-histórico, não custa examinar o que Marx pensa dos “interesses privados”: “A moral da história [história liberal, segundo a qual cada um, perseguindo seu interesse privado, promove o interesse geral/MD] reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução destas condições e meios. É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua efetivação, estão dados por condições sociais independentes de todos” (Marx, K. *Grundrisse*, in MEGA, Berlin: Dietz Verlag, 1976, p. 89).

do encarado como significância valorizada em lugar de reconstrução de um processo natural/EPT] deve se impor ao conhecimento como regra hermenêutica”, [i.e., como uma regra de interpretação imposta pelo intérprete/EPT].

Thompson (p. 135) observa que aqui estão presentes questões difíceis e técnicas, já que envolvem o que se compreende por *processo* social ou histórico, processo em que, “no curso efetivo de investigações empíricas, pode-se observar sequências de causa e efeito, e no qual é possível mostrar que regularidades de comportamento, de formação institucional e de expressão cultural ocorreram na vida social”.

Entretanto, a própria colocação desta questão levanta outras tantas, como, por exemplo, as relativas às noções de processo, causalidade. Em relação às últimas, EPT assinala que lhe parece legítimo dá-las por resolvidas, porque Kolakowski, assim como ele, admite sua existência objetiva, e, em seus textos, emprega expressões do tipo “tendência real no processo histórico”. Apesar disso, em um aparente paradoxo, sublinha Thompson (p. 135), Kolakowski se recusa a dignificar a descrição do processo histórico como “entendimento”. E isto porque, para ele, a história sem a atribuição de significância pelo observador é um processo natural similar à “evolução do sistema estelar e, portanto, incapaz de ser entendido”.

Thompson assume esta analogia com o sistema estelar e, oferecendo uma ilustração exemplar de crítica imanente, desmonta por completo a construção de Kolakowski. Inicia pelo óbvio: estrelas não são criaturas conscientes, não possuem os atributos de agentes morais ou de seres racionais. Caso as estrelas fossem agentes morais e seres racionais, mesmo o observador mais neutro estaria exposto a evidências que o fariam perceber que uma descrição coerente da evolução do sistema estelar não pode ser assimilada ao que em geral se entende por processo natural. Diante de tais evidências, afirma EPT, o observador não teria como não notar que as intenções de certos atores estelares são antagônicas em relação às intenções de outros,

que certos significados ganham hegemonia em relação a outros, que certos significados desaparecem “no espaço interestelar”. Mas se as significações dos agentes estelares sobre a sua própria evolução são propriedade objetiva da própria realidade estelar, o observador teria que incluí-las em sua “explicação”. Com isso, afirma EPT, a “explicação” se converteria em “entendimento”: não seria mais a descrição de um processo natural, mas de um processo que inclui as significâncias valoradas dos agentes.¹⁸

Até este ponto, as hipóteses implícitas na analogia são: um sistema estelar composto de estrelas com atributos morais e racionais e um observador não estelar imparcial. Nestas circunstâncias, mesmo considerando que os significados são momentos objetivos do sistema, a explicação da evolução do sistema (e de seus significados) pode ser inteiramente elaborada, sublinha Thompson (p. 136), com base nos significados do próprio sistema. Em outras palavras, o observador não precisa tomar partido das significâncias que as estrelas atribuem a si mesmas. Se, ao contrário, o observador assume uma atitude partidária, se “perfilha os significados daquele sol e despreza as intenções daquele planeta, estará projetando *na* história seus próprios critérios de inteligibilidade”.

Todavia, agrega EPT, a suposição de um observador extra-estelar torna claros os insuperáveis problemas da analogia com o sistema estelar. De fato, a menos que se postule a hipótese absurda de um observador existindo fora da realidade, tem-se de admitir que o investigador estelar, independente da atitude que termine por adotar, possui “uma mente e uma sensibilidade que são, elas próprias, produto do próprio processo de evolução que está investigando”. Em outros termos, tudo o que é – todos os seus atributos, toda a sua natureza, incluída aqui a sua capacidade de avaliar e julgar –, sendo resultado do próprio processo, constitui precisamente uma das possibilidades evo-

¹⁸ Neste caso, tratar-se de um processo que se realiza pela ação dos agentes estelares, que, por serem agentes morais e racionais, i. e., por serem *agentes*, têm que significar as suas ações. Em outros termos, agentes que agem com base em suas significações.

lutivas do processo que se efetivou. O mesmo vale para os próprios significados que o investigador possa atribuir à evolução da qual é resultado: são significados que a própria evolução faculta e necessita. (Porque, recorde-se, o movimento do sistema está predicado a agentes estelares que, como agentes, têm que significar o mundo). Em suma, Thompson parece sugerir (p. 136), os diferentes agentes com suas distintas concepções (significações) expressam as possibilidades evolutivas do sistema. Em razão disto, mesmo que o investigador estelar conseguisse

contorcer a sua consciência em um estado extra-estelar – de cujo ponto de vista todos os significados estelares podem ser vistos como fenômenos transitórios desprovidos de significância: i.e., como “processo natural” – ainda assim ele se ilude, porque ele apenas demonstra que uma das possibilidades no processo do qual a sua consciência é um resultado é precisamente que sua própria evolução possa ser vista desta maneira.

EPT oferece uma ilustração particularmente esclarecedora da objetividade da própria atribuição de significado. No século XIX, afirma, para os pensadores da Europa Ocidental, em presença da inovação tecnológica acelerada e a ascendente democracia burguesa, era fácil adotar a idéia de progresso; em meados do século XX, com a guerra, o terror, o fascismo e, na sequência, a *Realpolitik* focalizada no aparato estatal, era natural emergir a ideia de *devalued process*.¹⁹ Pode-se afirmar que, talvez, a crítica de EPT vale ainda mais para as concepções teóricas das últimas décadas. Com o desaparecimento patético do “socialismo real” – interpretado popperianamente como falseamento do projeto socialista – e o predomínio do sistema neoliberal de crenças – no qual, como afirma Anderson (2003), o capitalismo se apresenta como ponto final no desenvolvimento social –, é possível compreender a difusão das

¹⁹ Optamos por conservar a expressão de EPT no original. Não obstante, parece possível afirmar que o autor se refere a uma concepção do processo histórico desprovido de direção, ou que refuta qualquer noção de progresso, como uma atribuição de valor ilícita.

concepções que refutam toda “grande narrativa” e desqualificam toda tentativa de aprender algum processo objetivo na história.

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

Até este momento vimos acompanhando o argumento de EPT. Neste ponto, contudo, a análise do autor parece sugerir uma distância intransponível entre os processos naturais e os sociais e, em consequência, nos modos de seu conhecimento. Segundo Thompson (p. 137), no caso de um processo natural sequer se coloca a questão da significância valorada [*valued significance*]. Na história, ao contrário, tal questão se põe compulsivamente. E isto,

não apenas por causa de seu objeto (seres conscientes e valorantes [*valuing*]), mas porque o observador por sua própria natureza intelectual e moral é uma criatura dessas compulsões. Negar significância à história não é adotar uma postura “neutra”, científica, extra-histórica: ‘é fazer um tipo particular de declaração de valor’.²⁰

Se interpretamos corretamente a posição de Thompson, seu argumento exhibe aqui um equívoco que, por um lado, obscurece em lugar de esclarecer o ponto investigado, e, por outro, está em flagrante contradição com as inferências que ele próprio apresenta logo adiante. Para indicar tal equívoco, é preciso recordar que, anteriormente, EPT procurou demonstrar a objetividade das distintas significações (teóricas ou não) que os sujeitos formam sobre o seu mundo (in-

²⁰ A afirmação entre aspas simples, reproduzida por EPT, é do artigo “Determinism and Responsibility”, in Kolakowski, L. *Marxism and Beyond*, London: Pall Mall, 1969, com uma introdução de Leopold Lebedz. Cf. Thompson, p. 187.

cluindo estruturas, processos, relações etc.). E acrescenta: os sujeitos significam compulsivamente. Talvez se pudesse adicionar: significam tão compulsoriamente como se alimentam. E isto por uma razão muito simples: são sujeitos cujo agir é teleológico, intencional. Pôr uma finalidade e agir em conformidade pressupõe, evidentemente, uma figuração do mundo.

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

Como vimos, todo o argumento de EPT visa combater a concepção de Kolakowski, de acordo com a qual somente o conhecimento dos processos naturais é objetivo, porque o conhecimento dos processos históricos (leia-se sociais) pressupõe irremediavelmente uma interpretação do observador. Hoje em dia, naturalmente, com a difusão das ideias de Lakatos e Kuhn, por exemplo, ninguém mais alimenta a ilusão subjacente à concepção de Kolakowski, a saber, que as ciências naturais são *positivas*, livres de juízo e, por conseguinte, não envolvem a interpretação do cientista. Por isso, não é necessário nos estendermos sobre este ponto. O problema é que EPT, para refutar Kolakowski, em lugar de criticar aquela ilusão de extração positivista, se concentra nas diferenças ontológicas entre sociedade e natureza para, a partir daí, examinar os modos distintos de conhecimento que cada realidade admite. Mas é justamente ao tentar estabelecer aquelas diferenças que, em nossa opinião, EPT se equivoca.

Para demonstrar o equívoco, basta recorrer a seu próprio argumento.

Como vimos, EPT defende que todas as significações dos sujeitos são objetivas, vale dizer, são possibilidades interpretativas que resultam do próprio processo (de evolução social). Tem-se, assim, que o próprio processo assegura a plausibilidade de interpretações alternativas e, portanto, distintas. Se, além disso, concordamos que os sujeitos agem baseados em interpretações sobre a sua realidade e podem ser diferentes, segue-se que o processo como um todo, produto da síntese de infinitos agires deste tipo, não é teleológico. Em outras palavras, apesar de produto da prática social baseada em significações, em valorações, a totalidade do processo não é a realização de nenhum desígnio, destino, finalidade ou projeto. Neste sentido, a sua objetividade, com as devidas qualificações, é uma objetividade similar à objetividade dos processos naturais.²¹

Por não ter sido capaz de iluminar a especificidade do processo social em relação ao natural, EPT considera infeliz qualquer analogia entre eles, quando, na verdade, a analogia pode ser fecunda, quando seu emprego não se resolve na eliminação das diferenças dos dois domínios. No entanto, tem razão quando, referindo-se ao sistema estelar do qual tinha partido, repudia a metáfora do “observador extra-histórico, examinando a história como se ela fosse um fenômeno não humano”. Esta metáfora que, como se sabe, expressa a injunção positivista de neutralidade axiológica, deve ser repudiada igualmente na “observação” dos processos naturais, porque também estes últimos não podem

²¹ Para uma extensa análise destas questões, ver Lukács, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (capítulo sobre a Ontologia de Marx), Erster Halbband, Darmstadt: Luchterhand, 1984; e Bhaskar, R. *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso, 1986. Em sua obra, Lukács procura defender, no sentido exposto acima, a objetividade do desenvolvimento da sociedade. Bhaskar, por sua vez, na obra referida, sustenta a possibilidade de um certo naturalismo na sociedade. Os dois autores, é preciso frisar, defendem suas interpretações, muito próximas neste particular, partindo precisamente daquilo que é ontologicamente específico da sociedade, o fato de que ela se constitui e se transforma pelo agir intencional dos sujeitos. Significa dizer, sustentar o caráter não teleológico da história não é sinônimo de anular o papel da subjetividade. Muito pelo contrário.

ser objeto de um absurdo observador extra-humano. Por conseguinte, é exatamente porque os processos natural e social são objetivos e, em geral, existem independentemente das significações que lhes são atribuídas, que o conhecimento objetivo nos dois domínios é possível. Formulação a que chega também Thompson (p. 137), a despeito do equívoco acima apontado:

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

Tais considerações fecham, segundo EPT, o primeiro passo de sua crítica a Kolakowski.

O segundo passo inicia com a pergunta: Kolakowski tem razão quando afirma que qualquer interpretação que oferece significância universal à história humana tem que “pressupor uma *potência* não empírica que efetiva a si mesma, mas que se situa fora da história e, portanto, *não pode ser inferida ou deduzida do conhecimento histórico*”.²² Para oferecer uma resposta, EPT toma como objeto de análise a afirmação de Kolakowski – à guisa de corroboração factual de sua tese –, de que as construções teóricas de Husserl, Hegel e Marx apresentam uma “coincidência fundamental”, a saber, os três pensadores, por adotarem um ponto de vista anti-histórico, tinham consciência de que, quando escreviam sobre história, não estavam na verdade escrevendo sobre a história. Estavam escrevendo a autobiografia do espírito.

Tal declaração, afirma EPT, é simplesmente absurda. E absurda porque não há como nivelar, em termos de conhecimento histórico, autores como Marx e Hegel, com Husserl, cuja familiaridade com o material histórico era confessadamente insípido. Em seu caso, portanto,

²² Passagem do artigo de L. Kolakowski, “Historical Understanding and the Intelligibility of History”, 1966, citada e grifada por EPT.

pode-se admitir que quando escrevia sobre história narrava de fato a autobiografia do espírito. Espírito que, conforme demonstra Thompson (p. 138-40), nada mais era do que o espírito europeu, no qual todos os outros grupos humanos se miravam, em que todos os outros grupos humanos desejavam se transformar. Comparar este tipo de projeção de valores na história, quase pueril, com pensadores do porte de Hegel e Marx, pensadores que, a despeito das objeções que se possa fazer às suas construções teóricas, possuíam inegavelmente um vasto domínio do material histórico, é totalmente injustificável.

Como não é possível, a não ser nas ficções de inspiração positivista, apreender “fatos” históricos sem conceitos, a evidência histórica é sempre apreendida por meio de conceitos. Mas admitir que “o conceito deve ser trazido à história”, sustenta EPT, não equivale a defender que os conceitos “constroem” a história. Pois os conceitos devem sempre ser confrontados com a evidência histórica. É precisamente esta qualidade das construções teóricas de Hegel e Marx que as distingue das formuladas por Husserl, nas quais a projeção de valor na história simplesmente despreza toda evidência histórica. De fato, conforme Thompson (p. 139),

em Hegel há uma “tensão complexa (mas decrescente) entre a atribuição do ideal e a investigação do efetivo, no qual, todavia, o ideal sempre mantém a primazia sobre o efetivo e nunca pode ser reformado inteiramente pela autocritica empírica. Em Marx, que não era “ascético” [como Husserl] em seus estudos históricos e cujo engajamento com a evidência foi heróico e durou a vida toda, é empregado um método histórico no qual há uma interação dialética contínua entre conceito e efetividade – a seleção conceitual da evidência, a organização estrutural dos dados e, em seguida, a ruptura e remodelação de conceitos e estruturas do ponto de vista da crítica que a investigação empírica ulterior suscita.

Em virtude disso, não se pode simplesmente postular, como pretende Kolakowski, que nenhum conhecimento pode ser inferido da evidência histórica. No caso de Marx, assinala com razão EPT, não se pode

compreender seu pensamento se não se observa, ao longo de toda sua obra, a convicção de que o conhecimento objetivo da sociedade, de suas estruturas e processos, pode sim ser deduzido da evidência fornecida pela própria história.

Naturalmente, tal conhecimento capaz de ser deduzido da história é um conhecimento humano e, por conseguinte, “aproximado e relativo àquele ponto da história no qual está situado o observador”. Porém, do caráter aproximado e relativo de todo conhecimento, não se infere, como parece pretender Kolakowski, que é uma construção artificial, inteiramente subjetiva. Hoje, talvez mais do que ao tempo em que escrevia EPT (1973), estamos habituados a este novo tipo de idealismo. Novo porque, diferenciando-se de seus predecessores, não comete a ingenuidade de defender que as construções teóricas nada mais são que a expressão sistematizada de nossas impressões. Admite, como se pode notar nas formulações de Kolakowski, que as construções teóricas são ficções sobre o mundo, “malhas de crenças” tecidas com impressões e especulações. Do que pode deduzir, respeitando os trâmites da lógica, a equiparação de todas as construções teóricas. Em nossa interpretação, é justamente contra este tipo de dedução – para a qual se dirige resolutamente o argumento de Kolakowski e que fundamenta teoricamente a sua apostasia –, que Thompson (p. 141) aponta a sua crítica, como se pode notar na seguinte passagem:

[mesmo se concordarmos]... que a significância valorada não resulta da própria evidência histórica, mas de uma atribuição feita pelo observador, não é verdade que qualquer tipo de significância que qualquer um decida atribuir seja tão “boa” quanto qualquer outra. É preciso fazer uma distinção crucial entre as atribuições de um neófito... e a ininterrupta submissão daquela atribuição à crítica histórica. Eu ofereço Husserl como um exemplo do primeiro, e Marx como exemplar do segundo. Portanto, a questão sobre qualquer “projeção” que Marx fez na história é uma questão que tem de ser discutida com referência à evidência histórica.

Observações finais

Seria de todo impossível, no espaço de um artigo, apresentar uma síntese da terceira etapa da crítica de EPT a Kolakowski. No entanto, tendo em vista as questões que o presente artigo focaliza, é possível ao menos mostrar como ele completa aqui a crítica aos dois pressupostos do argumento de Kolakowski.

O primeiro, cuja crítica já sintetizamos, consiste em sustentar que a evidência histórica não permite qualquer conhecimento objetivo.

O segundo, derivado do anterior e já mencionado, consiste em postular que qualquer pensador que pretende oferecer uma “significância universal à história humana” tem de pressupor uma *potentia* originária, não empírica, anti-histórica – cuja ilustração mais emblemática seria proporcionada por Marx. A nosso ver, a crítica de EPT a esta concepção não poderia ser mais atual, tendo em vista o predomínio absoluto da ideia de que não é possível pensar o futuro fora da sociabilidade do capital.

Se o fundamento teórico de Kolakowski se apoia na afirmação de que Marx postula uma essência humana anterior à história, EPT retruca assinalando que esta questão tem de ser discutida com referência à evidência histórica. E, como a presumida essência humana não histórica pressuposta por Marx se refere, como vimos, aparece realizada na sociedade comunista, este mito soteriológico, salvacionista, que repõe, por assim dizer, a unidade entre indivíduo e sociedade, a tese de Kolakowski se resolve na seguinte questão: a aspiração socialista ou comunista, que o pensamento de Marx pretende armar teoricamente, é uma aspiração objetiva ou é uma “projeção” na história daquela essência originária inicialmente pressuposta?

Da análise de EPT, examinamos aqui exclusivamente as respostas que podem ser oferecidas a tal questão com base na admissão, analisada anteriormente, de que os sujeitos humanos são agentes morais e racionais. Como agentes morais, decidem entre o bom e o mau, o apreciável e o desprezível, entre o desejável e o indesejável. Enfim, são

sujeitos que valoram. Como agentes racionais, decidem entre o possível e o impossível, o realizável e o irrealizável. Enfim, analisam as possibilidades objetivas de alcançar o desejável.

Se, ademais, consideramos que as próprias valorações, assim como a capacidade de analisar as condições de realização do desejável, são, no domínio social, históricas como todo o resto, podemos recordar algo que já fora enfatizado por EPT, a saber, que, por um lado, as alternativas com as quais, a cada tempo, os sujeitos se confrontam, e que exigem sua decisão, são alternativas objetivas do próprio desenvolvimento da sociedade, e, por outro, as significações por meio das quais os sujeitos interpretam estas alternativas são identicamente objetivas, produtos de sua própria evolução.

Partindo dessas considerações – praticamente consensuais –, EPT indaga: a aspiração socialista é a projeção de uma essência humana anistórica ou é uma aspiração empírica que é produto da própria evolução da sociedade? Ou, para colocá-lo em termos da categoria do estranhamento de Marx: a aspiração (comunista) de que os sujeitos humanos possam vir a reconhecer a sua força social como sua própria força é a projeção de uma essência humana anterior e fora da história ou é a intuição ou (re)conhecimento desta força que se objetiva empiricamente na história e se apresenta como coisa que confronta e subjuga os sujeitos?

A resposta, afirma EPT, só pode ser analisada levando-se em conta a descoberta de Marx do modo de produção capitalista como sistema, o que inclui a “descoberta da luta de classes, de suas características formações ideológicas e morais e de sua contradição imanente”. Este modo de produção, como qualquer outro, abre possibilidades objetivas para a “natureza humana”. Por mais que tais possibilidades pareçam ilimitadas, dada a flexibilidade do modo de produção patente na variedade de sociedades burguesas que se cristaliza na história, “são limitadas pelo gênero, capitalismo”.

Por isso, sugere EPT, no capitalismo a realização “natureza humana” aparece de maneira contraditória: ao mesmo tempo é ilimitada e

limitada. É ilimitada pela força produtiva do trabalho social desenvolvido sob governo do capital. É limitada porque é constrangida pela forma capitalista. Ambas as tendências, assim como as aspirações que ativam, conclui EPT, são tendências empíricas produzidas pelo próprio desenvolvimento da sociedade. Tanto a aspiração inatingível de eliminar política ou administrativamente as contradições do capitalismo, como a aspiração de eliminar tais contradições pela transcendência da forma capitalista. Reformar ou transformar, para colocá-lo sinteticamente, com as antitéticas significações do mundo que subentendem, são possibilidades empíricas, objetivas. Nem por isso, como dissemos, são equivalentes. Pois admitida a objetividade do processo histórico, as significações que não o apreendem adequadamente frustram os sujeitos humanos como agentes morais e racionais.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, P. Ideias e ação política na mudança histórica. **Margem Esquerda**, n. 1, p. 79-92, 2003.

BHASKAR, R. **Scientific Realism and Human Emancipation**. London: Verso, 1986.

DERRIDA, J. Spectres of Marx. **New Left Review**, n. 205, p. 31-58, 1994.

LUKÁCS, G. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins** (Erster Teil). Darmstadt: Luchterhand, 1984.

MARX, K. **MEW**. Berlin: Dietz Verlag, 1976.

MARX, K. **Grundrisse**. In: MEGA. Berlin: Dietz Verlag, 1976.

MCNALLY, D. E. P. Thompson: Class Struggle and Historical Materialism. **International Socialism**, p. 75-89, Winter 1993.

THOMPSON, E. P. **The Poverty of Theory and Other Essays**. London: Merlin Press, 1978.

ZIZEK, S. **Did Somebody Say Totalitarianism?** London: Verso, 2002.

UM BREVE PANORAMA DA HISTÓRIA DO PERIÓDICO *SOCIALIST REGISTER*

George Zeidan Araújo¹

O Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte possui uma longa tradição de publicação de periódicos de discussão sobre política, arte e cultura, vários deles de caráter radical ou de esquerda. Dentre os mais importantes periódicos políticos desse tipo publicados no país ao longo dos últimos dois séculos se destacam: o *Westminster Review*, editado pelos chamados “radicais filosóficos”, de começos do século XIX; o *Commonweal* (1885-1890), editado pelo socialista romântico inglês William Morris; o periódico literário *New Age* (1907-1922), dirigido durante anos pelo modernista britânico Alfred Richard Orage; o *Left Review* (1934-1938), publicado pela seção britânica da União Internacional dos Escritores Revolucionários, organização associada à Comintern; o *New Statesman* (1913-)², fundado por membros da Sociedade Fabiana; o *Tribune* (1937-), fundado por dois membros da esquerda do Partido Trabalhista; o *International Socialism*, ligado ao Socialist Workers Party

¹ Doutor em História pelo PPGH da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e professor colaborador da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

² Em 1988, a *New Statesman* adquiriu o periódico *New Society*, fundado em 1962 e que publicava textos relacionados às Ciências Sociais (como sociologia, antropologia, psicologia, geografia, história etc.). Sobre a importância de *New Society* para setores da intelectualidade britânica no começo dos anos 1960, ver Hewison, R. [1986]. *Too much: art and society in the sixties*. Londres: Methuen, 1987. p. 283.

e publicado desde 1958; o *Marxism Today*, publicada pelo Partido Comunista da Grã-Bretanha (Communist Party of Great Britain – CPGB) de 1967 a 1991; e as duas revistas políticas que estiveram vinculadas a alguma das fases do movimento *New Left* na Grã-Bretanha: a *New Left Review*, publicada desde 1960, e a *Socialist Register*, desde 1964.

Algumas dessas publicações foram objeto de pesquisa de historiadores e cientistas sociais, enquanto outras carecem de estudos sobre sua trajetória política e intelectual. Um dos periódicos mencionados acima, e que se enquadra nessa última categoria, é justamente *Socialist Register*, uma das mais longevas e importantes revistas políticas ligadas à esquerda britânica. Durante muito tempo, *Socialist Register* foi considerada a principal publicação alternativa da “nova esquerda socialista britânica” à revista *New Left Review*, criada em 1960, a partir da fusão de dois outros periódicos – *Universities and Left Review* (ligada a intelectuais de esquerda recém-formados pela Universidade de Oxford) e *New Reasoner* (publicação mantida por E. P. Thompson e John Saville, uma continuação de *Reasoner*, que circulou quando ainda eram membros do CPGB). Inicialmente, a *New Left Review* funcionou como uma espécie de porta-voz dessa “nova esquerda”.

Com respeito ao periódico *Socialist Register*³ – que tinha como subtítulo “a survey of movements & ideas” –, encontramos apenas referências esparsas em obras sobre o movimento operário-social britânico ou sobre a história da imprensa e dos impressos no país, além de poucos artigos no próprio periódico. O primeiro deles, publicado em 1994 pelo sociólogo e cientista político Ralph Miliband (editor da revista durante várias décadas), consistia em um levantamento da direção política e produção do periódico em seus primeiros trinta anos. Miliband não fez um levantamento exaustivo de todos os textos publicados na *Socialist Register*, embora tenha destacado que mesmo em meio a to-

³ Devemos lembrar que *Socialist Register* continua sendo publicada em Londres pela The Merlin Press. É distribuída nos Estados Unidos pela *Monthly Review* (outra importante e tradicional revista e editora). Todos os números estão disponíveis na internet: <https://socialistregister.com> (site hospedado pela Universidade de Toronto). (N.E.)

das as dificuldades enfrentadas (como falta de recursos e pessoal) foram apresentadas contribuições importantes nos campos da história, teoria e prática política e filosofia. Para ele, entretanto, alguns temas receberam pouca atenção, especialmente discussões sobre literatura e artes em geral. Miliband ressaltou que o grupo responsável pela editoração era ciente da importância desses temas, mas “[...] os assuntos mais diretamente ‘políticos’ tendiam a desalojar todos os outros [...]”.⁴ Não obstante, Miliband (que faleceu pouco tempo depois), acreditava que a revista prestou um útil serviço à causa do socialismo e esperava que no futuro continuasse a desempenhar esse papel.

O segundo artigo foi escrito em 1995 pela viúva de Ralph Miliband, a ativista britânico-polonesa Marion Kozak. O pequeno relato de Kozak centrou-se nos eventos que antecederam a criação da *Socialist Register*. A autora mostrou as preocupações e as dificuldades de Miliband e do historiador John Saville para lançá-la, ressaltando que a publicação em pouco tempo havia se tornado a “voz política conjunta” (em alguns momentos dissonante) de alguns dos membros originais da *New Left* britânica, uma voz que temporariamente havia se “perdido”, após as mudanças e reformulações ocorridas no comitê editorial da *New Left Review*⁵ entre 1962 e 1963.⁶

⁴ Miliband, R. Thirty years of the *Socialist Register*. *Socialist Register*, v. 30, 1994. p. 18.

⁵ Uma série de dificuldades financeiras e organizacionais experimentadas pela *New Left* britânica a partir de meados de 1961 levou à substituição do comitê editorial da revista política *New Left Review*, então dirigida por Stuart Hall, para um grupo liderado por Perry Anderson, mais propenso ao debate intelectual e menos inclinado à intervenção política direta. Os termos da transferência da revista foram acertados em uma nebulosa reunião ocorrida no início de abril de 1963, e foi vista como um “golpe editorial” por alguns dos membros fundadores, originais, da revista. Alguns historiadores e ex-participantes do movimento sustentaram que essa passagem marcou o fim da *New Left* britânica, enquanto outros julgam mais adequado falar em uma “transição” – embora não tão tranquila quanto o grupo ligado a Anderson pretendia fazer parecer. Ver Thompson, D. *Pessimism of the intellect?: a history of the New Left Review*. Londres: Merlin Press, 2007. p. 8.

⁶ Kozak, M. How it all began: a footnote to history. *Socialist Register*, v. 31, 1995, p. 264-285. Os principais ensaios desse número discutiram a questão “Why not capitalism?”; teve como coeditores Ellen M. Wood e John Saville. Dedicou também artigos em homenagem a Ralph Miliband, falecido em 1994. (N.E.)

Em 2014, o economista político canadense Leo Panitch (coeditor da *Socialist Register* desde 1985) publicou um texto sobre os caminhos percorridos pelo periódico que completava meio século de existência. Panitch tampouco fez um levantamento exaustivo de todos os artigos publicados, mas relembrou várias das principais polêmicas que apareceram no periódico. Além disso, recordou todos os embaraços de quando assumiu a coedição da revista e sua decisão de criar um comitê editorial mais amplo, com autores de vários países, com o objetivo de facilitar o processo de editoração. Para Panitch, a publicação havia demonstrado “consistência” ao longo de sua trajetória, mas precisaria continuar a saber interpretar as cada vez mais complexas identidades de classe em um mundo em rápida transformação para que continuasse a ser politicamente relevante.⁷

Embora esses artigos iluminem alguns momentos importantes da história da *Socialist Register*, persiste a falta de estudos específicos sobre a trajetória da publicação. Assim, em um esforço por mitigar de alguma maneira essa situação, o objetivo deste trabalho é abordar sucintamente o surgimento e a trajetória da *Socialist Register*, além de pontuar algumas das principais polêmicas que tiveram lugar nas páginas da publicação.

Surgimento e primeiros anos do periódico *Socialist Register* (1964-1969)

As transições ocorridas na *New Left* britânica e no periódico *New Left Review* deixaram muitos membros do que ficou conhecido como “primeira *New Left*” descontentes com os novos rumos do movimento. Entre esses membros estavam E. P. Thompson, Ralph Miliband e John Saville. Logo após a reunião de abril de 1963, que efetivou a transferência do controle da *New Left Review* para o grupo de Perry Anderson, Miliband começou a articular com Saville (outro expoente da “primeira

⁷ Panitch, L. Registering class and politics: fifty years of the *Socialist Register*. *Socialist Register*, v. 50, 2014. p. XX.

New Left”) o lançamento de um novo periódico, provisoriamente intitulado *Socialist Annual*. Após a recusa de E. P. Thompson em ser coeditor da nova publicação, Miliband e Saville lançaram o periódico em 1964 com o nome de *Socialist Register*.

De acordo com seus editores, o foco da nova publicação socialista seria o conjunto de eventos, questões e ideias relacionado ao Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte, embora se comprometessem a abrir espaço também a temáticas internacionais e problemas de teoria e prática socialistas.⁸ O lançamento da nova revista política foi calorosamente saudado na *New Left Review*, sendo recomendado aos leitores que a adquirissem. Divergências à parte, foi considerada por seus editores como mais uma “valorosa publicação” de esquerda no país.⁹

O surgimento do periódico se deu no contexto do governo trabalhista de Harold Wilson (1964-1970), considerado um dos grandes marcos do Estado de bem-estar social no país.¹⁰ Contudo, a “moderação” de Wilson com respeito às reformas exigidas pela esquerda, a política externa que continuava a reboque dos EUA e as “insuficiências” de seu programa econômico desagradavam a esquerda mais radicalizada, que afirmava que o mandatário “nada havia feito” para instaurar uma efetiva “democracia social” no país. Na própria *Socialist Register*, por exemplo, o tom era de marcada insatisfação.

Do ponto de vista da esquerda, a performance do governo [Wilson] está fadada a parecer excessivamente desapontadora e os socialistas podem bem temer que piorará. Mesmo os legalistas [e apoiadores do governo trabalhista no campo da esquerda] [...] têm dificuldades em acreditar que o Sr. Wilson e seus colegas implantarão a *Commonwealth Socialista* tão logo a oportunidade apareça [...]. Sob qualquer avaliação razoável e levando-se em conta as circunstâncias que herdou, a atuação do governo até agora é claramente

⁸ Miliband, R; Saville, J. Preface. *Socialist Register*, v. 1, 1964. p. 7.

⁹ Wengraf, T. The *Socialist Register*. *New Left Review*, v. 1, n. 26, July-Aug. 1964. p. 93.

¹⁰ Sandbrook, D. [2006]. *White Heat: a history of Britain in the swinging sixties*. Londres: Hachette UK, 2015. p. 724.

marcada por uma profunda ortodoxia em seus propósitos e em suas políticas.¹¹

De qualquer forma, talvez o texto mais importante publicado nessa primeira fase do periódico tenha sido a resposta de E. P. Thompson¹² às críticas feitas por Tom Nairn e Perry Anderson nas páginas da *New Left Review* às concepções do autor presentes em *A Formação da Classe Operária Inglesa* (1963). Muito resumidamente, a polêmica dizia respeito às diferentes interpretações dos autores sobre a formação das classes sociais na Inglaterra e a configuração da sociedade britânica ao longo dos séculos. As teses defendidas por Tom Nairn e Perry Anderson valiam-se de modelos gerais e abstratos considerando, portanto, a experiência da classe trabalhadora inglesa como “incompleta”. Por sua vez, E. P. Thompson insistia na necessidade de que fossem levadas em conta as peculiaridades e particularidades de seu desenvolvimento histórico.¹³

Na segunda metade da década de 1960, a onda de radicalização política global chegou ao Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte na forma de tensões étnicas que envolviam britânicos e imigrantes oriundos de ex-colônias, conflitos nacionalistas e distúrbios religiosos na Irlanda do Norte que opunham unionistas protestantes e separatistas católicos, além do ativismo político-social estudantil e da oposição generalizada dos setores progressistas britânicos à Guerra do Vietnã. No fim dos anos 1960, houve um recrudescimento da militância de esquerda no país, crescimento influenciado principalmente pelo Maio de 68, pela Primavera de Praga e também pela crescente onda de repúdio da opinião pública mundial à atuação dos EUA na Guerra do Vietnã. Porém, esses eventos estranhamente não receberam grande destaque

¹¹ Miliband, R. What does the left want?, *Socialist Register*, v. 2, 1965. p. 184.

¹² Thompson, E. P. The peculiarities of the English. *Socialist Register*, v. 2, p. 311-362, 1965.

¹³ Sobre esse debate ver, por exemplo, Dalaqua, R. H. O debate no interior da *New Left* britânica: o significado da controvérsia entre Perry Anderson e EP Thompson. *História Social*, n. 16, 2009, p. 216. Disponível em: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/241. Acesso em: 11 out. 2017.

no *Socialist Register* e muitos anos depois Miliband afirmou que deliberadamente evitava publicar no periódico temas considerados por ele, à época, como “modismos” ou de “interesse passageiro”.¹⁴ Mas se os eventos internacionais de fins da década de 1960 não receberam grande espaço no periódico, a turbulenta dinâmica política e social britânica da década de 1970 ocupou várias de suas páginas.

Revolução, política revolucionária e socialismo: o *Socialist Register* durante a década de 1970

Apesar de a maioria das famílias britânicas ter desfrutado de uma vida relativamente confortável durante a década de 1970, o declínio econômico e política do Reino Unido podia ser verificado em praticamente todos os âmbitos: perda de prestígio internacional, certa decadência industrial e tecnológica, inflação alta, desemprego crescente, submissão aos ditames do FMI, greves frequentes, problemas sociais, tensões étnicas, violência religiosa e nacionalista etc. Para boa parte da população, uma combinação de “colapso econômico e desordem social” resumia bem uma época na qual tudo parecia dar errado. Esse estado de coisas favoreceu o crescimento de uma direita economicamente liberal e socialmente conservadora, culminando na vitória do Partido Conservador nas eleições de 1979 e a ascensão de Margaret Thatcher ao poder.

O contexto britânico da década de 1970 refletiu fortemente nas páginas de *Socialist Register*. Durante esse período, a revista também veiculou textos sobre a necessidade de que a esquerda socialista construísse uma alternativa socialista ao Partido Trabalhista, os movimentos progressistas ou revolucionários no chamado Terceiro Mundo e as perspectivas de revolução nos países desenvolvidos do Ocidente. Além disso, também apareceram críticas ao imperialismo das potências ocidentais e reflexões sobre o nacionalismo escocês, debateu-se sobre possíveis reformas nos países do Bloco Soviético e teoria socialista marxista.

¹⁴ Cf. Miliband, R. Thirty years of the *Socialist Register*. *Socialist Register*, v. 30, p. 1-19, 1994.

Com respeito às graves crises que assolavam o Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte, os editores do periódico destacaram duas temáticas: a questão do nacionalismo republicano irlandês e as lutas do movimento operário-social britânico. No que se referia à primeira temática, bastante polêmica, alguns textos condenaram a falta de debate sobre o tema na esquerda britânica, alertando sobre os perigos reais de uma desintegração política do Reino Unido,¹⁵ enquanto outros defenderam que os socialistas deveriam apoiar a saída da Irlanda do Norte do Reino Unido por entenderem que a disputa apenas colocava em riscos os direitos e liberdades civis de todos os britânicos devido à repressão cada vez mais truculenta aos separatistas por parte das autoridades.¹⁶ Também houve os que julgaram que era preciso levar em conta nessa discussão a “legítima demanda” de reunificação nacional do povo irlandês.¹⁷ Com relação ao movimento operário-social no país, basicamente argumentou-se que era preciso superar uma consciência meramente sindical e construir organizações de classe democráticas, que pudessem efetivamente desafiar e superar o capitalismo, uma vez que o Estado de bem-estar social e o Partido Trabalhista não iriam fazê-lo.

De qualquer maneira, fosse com relação aos problemas na Irlanda do Norte ou às perspectivas concretas do movimento operário-social britânico, a falta de uma alternativa socialista e o ascenso da direita neoliberal thatcherista acarretavam preocupações sobre o futuro. Assim, na *Socialist Register* também foram publicadas discussões teóricas e conceituais sobre gramscianismo, trotskismo e maoísmo. Para além disso, também foram veiculadas críticas ao eurocomunismo, que avançava igualmente entre as fileiras do CPGB. O eurocomunismo foi visto como um movimento que se tornava cada vez mais parecido com a social-democracia no que dizia respeito a táticas (disputa parlamen-

¹⁵ Arblaster, A. Britain in Ireland, Ireland in Britain. *Socialist Register*, v. 14, 1977.

¹⁶ Farrel, M. Northern Ireland: an anti-imperialist struggle. *Socialist Register*, v. 14, 1977.

¹⁷ Gibbon, P. Some basic problems of the contemporary situation. *Socialist Register*, v. 14, 1977.

tar e eleitoral) e propósitos (manutenção e administração do Estado capitalista).¹⁸

Mas se os editores do periódico estavam certos de que o eurocomunismo não levaria à revolução e à transformação socialista, tanto eles como vários dos autores que escreviam na *Socialist Register* pareciam se afastar da ideia de que uma “vanguarda esclarecida” poderia levar a cabo uma “transformação revolucionária socialista”. Porém, o problema era que muitos militantes e intelectuais de esquerda ainda enxergavam esse modelo como o único possível. Contudo, esse impasse era um dos elementos que impeliram os socialistas e os setores mais progressistas da esquerda britânica a buscarem um maior diálogo, nacional e internacionalmente. Isso era importante porque no Reino Unido e em muitos outros países a esquerda logo percebeu a necessidade de se reagrupar e articular estratégias defensivas conjuntas para resistir à ascensão da “direita neoliberal”.

Porém, no que dizia respeito às duas gerações da *New Left* britânica, esse esforço de reaproximação para uma atuação conjunta não significava que as diferenças entre elas tivessem desaparecido. De fato, parte das desavenças pode ser encontrada na importante discussão entre E. P. Thompson e Leszek Kolakowski, publicada na própria *Socialist Register* e abordada sucintamente a seguir.

Em 1973, E. P. Thompson resumira suas críticas à segunda geração da *New Left* em uma carta aberta endereçada ao filósofo e historiador polonês publicada na *Socialist Register*. Velho conhecido de E. P. Thompson, Kolakowski era um crítico do stalinismo e dos regimes do Leste Europeu, estando em franco processo de distanciamento do socialismo e do marxismo. Após elogiar o trabalho e a trajetória de Kolakowski, E. P. Thompson passou a polemizar com ele, criticá-lo e fazer paralelos entre sua trajetória e a da esquerda marxista britânica. Logo em seguida, resumiu suas críticas à geração da *New Left* que o havia sucedido na *New Left Review*.

¹⁸ Miliband, R. Constitutionalism and revolution: notes on eurocommunism. *Socialist Register*, v. 15, 1978.

Primeiro, houve uma exclusão real: a revista não apenas se desviou de seus fundadores, mas ignorou seu pensamento sem exame e negou veementemente que houvesse existido neste país quaisquer tradições marxistas sérias antes de (...) 1963. Segundo, embora, sem dúvida, a revista tenha expandido algumas dimensões internacionais, outras foram severamente limitadas, e em particular o interesse por (e por vezes o diálogo com) o revisionismo e a dissidência comunistas, que marcaram a tradição da *The New Reasoner*. (...). Em terceiro lugar, a intenção da revista de aprofundar e clarear a exegese marxista foi acompanhada de um estreitamento nítido nos referenciais intelectuais e do fechamento de certas áreas de investigação; ou seja, houve uma pressão insistente para reafirmar o marxismo como um tipo de doutrina – embora altamente sofisticada (...). Em quarto, isso foi acompanhado ainda de uma rejeição obrigatória ao modo empírico de investigação, em que, além da resistência ao empirismo e ao positivismo em si, foram descartados os controles empíricos (...). Desse modo, uma organização heurística e estrutural de conceitos passou a ter prioridade sobre a análise substantiva.¹⁹

Kolakowski respondeu a E. P. Thompson de maneira dura, em um texto ironicamente intitulado “Minhas opiniões corretas sobre tudo”, publicado também na *Socialist Register* em 1974. O polonês criticou E. P. Thompson por, entre outras coisas, pautar os termos do debate pelas ideias e eventos de 1956 (o que para Kolakowski não fazia mais sentido devido às mudanças no mundo e a suas próprias preferências políticas e ideológicas) e por aparentemente ver todos erros da URSS nas primeiras décadas do século XX como desculpáveis por terem sido parte do esforço inicial de construção do socialismo e da luta contra o nazifascismo.²⁰

É evidente que a carta aberta de E. P. Thompson a Kolakowski tinha como um de seus principais propósitos polemizar com a segunda geração da *New Left* britânica e procurar interlocutores dentro da tradição marxista que o ajudassem a romper o isolamento teórico e político

¹⁹ Thompson, E. P. An Open letter to Leszek Kolakowski. *Socialist Register*, v. 10, p. 1-100, 1973.

²⁰ Kolakowski, L. My correct views on everything. *Socialist Register*, v. 11, p. 1-20, 1974.

que acreditava vivenciar. Mas o tom excessivamente áspero com que se referiu à “segunda *New Left*” desagradou tanto a Miliband quanto a Saville. Além disso, tornou mais difícil o reestabelecimento de possíveis canais de diálogo com antigos aliados e também de conexões com novos nomes da esquerda britânica. Não obstante, o que o autor mais desejava naquele momento era deixar clara a distância entre suas posições e as da “[...] nova *New Left* e sua *New Left Review II*”.²¹

De fato, se E. P. Thompson não quis continuar a polêmica de meados dos anos 1960 com Anderson e Nairn sobre a história da Inglaterra – por supostamente não querer “aprofundar as divisões da esquerda britânica” –, estava claro que ainda havia muitas questões não resolvidas entre ele e a geração que o sucedeu na *New Left*. Uma dessas questões, talvez a principal delas, dizia respeito à presença de influências estruturalistas no pensamento de autores da “segunda *New Left*”, o que motivou E. P. Thompson a publicar *A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros* (1978). Essa obra que engendrou um importante debate no interior da esquerda britânica²² e uma conciliadora resposta de seu antigo rival-interlocutor Perry Anderson em *Arguments within English Marxism* (1980), o que culminou na reaproximação entre as duas gerações daquele movimento.

Tentando unir a esquerda britânica para resistir à onda da direita neoliberal: o *Socialist Register* durante a década de 1980

O movimento operário-social estava em um período de refluxo na maioria dos países durante a maior parte da década de 1980. Além disso, os partidos políticos de esquerda enfrentavam dificuldades e as

²¹ Hamilton, S. *The crisis of theory*: E. P. Thompson, the *New Left* and postwar British politics. Manchester: Manchester University Press, 2011. p. 143-145.

²² Ver Müller, R. G.; Moraes, M. C. M. de. “A Miséria da Teoria”: o debate de History Workshop. *Esboços*, Florianópolis, v. 12, n. 14, 2005. p. 26. Disponível em: periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/165/9932. Acesso em: 16 mai. 2016.

políticas públicas que geralmente defendiam (como a defesa do pleno emprego, criação e manutenção de redes de proteção social, estímulo à existência de sindicatos fortes, promoção de uma política econômica keynesiana etc.) estavam sob ataque de uma direita economicamente liberal e socialmente conservadora.

No Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte, a primeira-ministra Margaret Thatcher lançou sucessivos ataques aos sindicatos e movimentos sociais com o intuito de implementar um programa econômico neoliberal que modificou profundamente a paisagem socio-política, econômica e cultural britânica. Assim, para o que restava da *New Left* britânica (incluindo aqueles na *Socialist Register* e que ainda se identificavam com o movimento), quase toda a década de 1980 significou um período de constantes e efêmeros reagrupamentos. Diante da fragilidade da esquerda local, urgia que se buscasse o diálogo e um programa mínimo entre as diversas correntes. Também implicou a tentativa de se traçar estratégias defensivas para resistir aos ataques políticos, econômicos e ideológicos da direita economicamente neoliberal e melhor responder às alterações na dinâmica da Guerra Fria.

Nesse sentido, os editores do periódico (que a partir de 1984 passou a publicar edições com uma temática única) e os da *New Left Review* tentaram unir a esquerda socialista britânica em torno das seguintes bandeiras: democratização do socialismo do Bloco Soviético; oposição ao exterminismo da guerra nuclear; resistência à direita neoliberal e ao reformismo eurocomunista, e combate às influências do pós-estruturalismo e do pós-modernismo no campo teórico-filosófico. Mas esse esforço não foi muito eficaz devido à crise pela qual passava todo o conjunto da esquerda britânica (anarquistas, socialistas, social-democratas, comunistas e também a *New Left* em dissolução). O debilitamento da esquerda britânica, aliás, resultou em uma grave crise a partir de 1985.

Essa crise não se devia apenas a fatores autóctones, pois a dinâmica dos partidos e a das organizações da esquerda britânica também era afetada pelas transformações no *modus operandi* da URSS na Guerra

Fria durante o período. Durante um curto período, as reformas que o líder soviético Mikhail Gorbachev realizava pareciam ter o potencial de fazer com que se iniciassem as mudanças estruturais necessárias para que o país pudesse “[...] se aproximar do que poderia ser legitimamente chamado de uma democracia socialista”.²³ Contudo, o fracasso de tais reformas foi visto pelos editores de *Socialist Register* como a confirmação da necessidade de se buscar outros caminhos para o socialismo.

Tentando entender a ordem mundial pós-Guerra Fria: *Socialist Register* durante a década de 1990

De fato, a dramática mudança na ordem mundial entre 1989 e 1991, com o fim do Bloco Socialista e o colapso da União Soviética (processos que coincidiram com o término do processo de dissolução da *New Left* britânica), fizeram com que os editores do periódico refletissem sobre possíveis caminhos para o socialismo, incluindo o revolucionário. Apesar do pessimismo que imperava na esquerda, acreditavam que a ideia de revolução “com todos os seus problemas e dilemas”, permanecia uma questão “bastante contemporânea”.²⁴

Para além disso, *Socialist Register* fez parte do fórum de discussão que na prática sucedeu o que havia sido a *New Left* britânica. No periódico foi dado destaque ao combate contra o chamado “recuo dos intelectuais”. A edição de 1990, por exemplo, foi justamente dedicada à discussão sobre os significados desse recuo intelectual e político das posições socialistas por parte de vários intelectuais ligados à esquerda. Para Miliband e Panitch, ainda que disfarçada ou negada por alguns deles, essa tendência não só existia como era inclusive mais forte entre os próprios marxistas, embora também abarcasse um recuo geral no discurso da esquerda socialista sobre a natureza do capitalismo e incluísse a rejeição da defesa do socialismo como uma alternativa radical a esse

²³ Miliband, R.; Panitch, L.; Saville, J. Problems and promise of socialist renewal. *Socialist Register*, v. 24, 1988. p. 9.

²⁴ Miliband, R.; Panitch, L.; Saville, J. Preface. *Socialist Register*, v. 25, 1989. p. VI.

sistema. Os autores não negavam a necessidade de uma reavaliação após o desmonte dos regimes do Leste Europeu, mas questionavam a maneira como estava sendo feita, para quais lugares levava a intelectualidade de esquerda e se não era, muitas vezes, o simples abandono de alguns princípios filosóficos tidos como centrais para uma prática política emancipatória.²⁵ Tentando manter a esperança no “potencial do socialismo”, afirmaram no prefácio da *Socialist Register* de 1991 que a implantação de um “socialismo democrático” continuava a ser a “única alternativa” para a resolução dos problemas da humanidade, incluindo o constante perigo de autoaniquilação.²⁶

Mas a “alternativa da esquerda socialista” ou a “revolução social emancipadora” pareceriam absolutamente distantes e inexequíveis no começo da década de 1990. A situação era desalentadora para a esquerda mundial uma vez que as falências material, moral, política e econômica dos “regimes comunistas” não só potencializaram o recuo dos intelectuais, como também desmoralizaram os pensadores socialistas e ampliaram a marginalização dos partidos e organizações de esquerda das instâncias políticas decisórias em praticamente todos os principais países do Ocidente.

Após os eventos de 1989-1991, muitas pessoas proclamaram o fracasso de toda a teoria marxista e a confirmação da “superioridade definitiva” da fórmula “democracia liberal com neoliberalismo econômico” para a organização de todas as sociedades. Essa era a visão da direita neoliberal, que desejava eliminar qualquer oposição e questionamento a seu projeto econômico. Contudo, Panitch e Miliband defenderam que o momento pedia justamente que a esquerda refletisse sobre possíveis alternativas.²⁷

De fato, durante boa parte da década de 1990, o periódico So-

²⁵ Miliband, R.; Panitch, L. Preface. *Socialist Register*, v. 26, 1990. p. VII.

²⁶ Miliband, R.; Panitch, L.. Preface. *Socialist Register*, v. 27, 1991. p. V.

²⁷ Panitch, L.; Miliband, R. The New World Order and the socialist agenda. *Socialist Register*, v. 28, 1992. p. 1-2.

cialist Register dedicou grande espaço a tentar entender a “nova (des) ordem mundial do capitalismo globalizado” estabelecida após os acontecimentos de 1989-1991. Essa perspectiva exigia discutir as tensões entre a globalização financeira e os Estados nacionais,²⁸ e debater sobre as contradições do capitalismo não resolvidas por essa globalização. Isso era especialmente importante já que, segundo Leo Panitch e Colin Leys (coeditor do periódico a partir de 1998), a estratégia da esquerda de centrar suas reflexões sobre o potencial transformador de uma abstrata e idealizada sociedade civil havia se mostrado infrutífera.²⁹ Contudo, era algo difícil convencer as pessoas de que realmente havia alternativas àquele estado de coisas,³⁰ já que como observou Panitch em 1997, “pela primeira vez em mais de um século” não havia projetos políticos significativos e de amplo alcance que articulassem e lutassem por uma alternativa socialista ao sistema capitalista.³¹

Diga-se de passagem que, no plano interno, a ascensão de Tony Blair (expoente do movimento *New Labour*, o qual empreendeu mudanças significativas nas diretrizes e orientações do Partido Trabalhista entre 1994 e 2010) à liderança trabalhista foi vista como uma confirmação desse processo.

O debate partidário interno foi reduzido a um mínimo histórico. A política partidária agora é “revelada” na conferência anual do partido, e não mais decidida lá. Com efeito, o “*New Labour*” finalmente rompeu com qualquer ideia do partido como um veículo para as aspirações e ideias de um movimento social, ou como a expressão de qualquer sorte de vontade coletiva. De agora em diante será claramente dirigido por políticos profissionais que, quando muito, ocasionalmente terão uma relação plebiscitária com seus membros.³²

²⁸ Panitch, L.; Miliband, R. Preface. *Socialist Register*, v. 30, 1994. p. vii-viii.

²⁹ Panitch, L. Preface. *Socialist Register*, v. 35, 1999.

³⁰ Panitch, L. Preface. *Socialist Register*, v. 32, 1996.

³¹ Panitch, L. Preface. *Socialist Register*, v. 33, 1997. p. 1.

³² Leys, C. The British Labour Party's transition from socialism to capitalism. *Socialist Register*, v. 32, 1996. p. 27.

Outrossim, as políticas e práticas de Blair, que foi eleito primeiro-ministro em 1997 e governou durante dez anos, deram razão a esse prognóstico.

De qualquer forma, mesmo com as dificuldades encontradas em âmbito nacional e internacional, os editores de *Socialist Register* sentiam que era preciso continuar o debate sobre a ideia de socialismo e as possibilidades de transformação do ordenamento socioeconômico imposto pelo capital.

Renovar e manter vivo o sonho de um futuro socialista: o *Socialist Register* a partir do ano 2000

Apesar de originalmente ter dedicado mais espaço às temáticas britânicas, a partir do ano 2000 consolidou-se no periódico a tendência à abordagem de temas globais, iniciada em 1984 quando passou a publicar edições monotemáticas. Essa tendência, reforçada ao longo da década de 1990, estava em sintonia com as preocupações de uma esquerda que cada vez mais percebia a necessidade de encontrar interlocutores em todo o planeta para discutir um capitalismo cada vez mais globalizado, tentando renovar e manter viva a “utopia socialista”.³³

Nesse sentido, é verdade que desde o começo da década de 1990 boa parte da esquerda socialista mundial discutia uma renovação do socialismo em bases que também incluíssem perspectivas humanistas, internacionalistas, antirracistas, feministas, igualitárias, solidárias, democráticas e ecológicas. Mas os editores de *Socialist Register* sustentavam que tal renovação socialista – como já havia sido defendido inclusive por Ralph Miliband – deveria manter sua relação inextrincável com a problemática de classe. Tratava-se, então de contrapor-se a

[...] ao menos dois itens da atual sabedoria convencional acadêmica e política. Desafia a alegação [...] de que vivemos em uma era pós-classe, que a classe trabalhadora não existe

³³ Panitch, L.; Leys, C. Preface. *Socialist Register*, v. 36, 2000. p. VII-XI.

mais e que pensar em termos de classe é permanecer preso ao aparato mental do milênio passado [...]. Também desafia a tendência de muito do discurso acadêmico e político contemporâneo que considera a globalização como uma simples matéria de incremento da mobilidade do capital. Em nossa visão, isso leva a três erros interligados. Pensar o capital de forma fetichizada, esquecer que o capital necessariamente é sempre uma relação social, e ignorar (como) o crescimento do capital em geral é possível apenas através da expansão da extração de valor da força de trabalho.³⁴

Portanto, entender a globalização em curso implicava analisar as relações econômicas atreladas a um projeto de poder político. No caso, o novo imperialismo dos EUA em sua tentativa de reordenar politicamente o Oriente Médio para garantir seus suprimentos de matérias-primas, ao mesmo tempo em que mundialmente impunha valores e visão de mundo que muitas vezes estavam em conflito com identidades étnicas e religiosas locais. O exemplo mais claro disso foi a invasão e subsequente ocupação do Iraque em 2003.

Mas os editores do periódico também estavam preocupados com o que chamaram de “degeneração do discurso público”, que apresentava características cada vez mais semelhantes ao fascismo.³⁵ Levando-se em conta o atual aumento de propostas autoritárias em vários países, assim como aumento da xenofobia e dos conflitos étnicos, pode-se dizer que se confirmou mais uma das previsões feitas no periódico.

A partir de 2011, o periódico passou a ser dirigido por Leo Panitch e Gregory Albo (com a participação de Vivek Chibber em alguns números). Além disso, passou a contar com “editores-assistentes” em diversos países, o que confirmava a perspectiva internacionalista que sempre acompanhou a publicação. Não obstante, alguns temas britânicos receberam grande destaque, sendo o mais importante deles a ascensão do veterano Jeremy Corbyn à liderança do Partido Trabalhista, a despeito de todos os esforços da cúpula partidária (e de muitos membros do par-

³⁴ Panitch, L.; Leys, C.; Albo, G.; Coates, D. Preface. *Socialist Register*, v. 37, 2001. p. VIII-IX.

³⁵ Panitch, L.; Leys, C. Preface. *Socialist Register*, v. 43, 2006.

tido e também da imprensa favorável aos trabalhistas) para que isso não acontecesse. Corbyn, considerado um “radical” por suas ideias mais à esquerda, recebeu o apoio maciço da juventude. Isso fez com que no prefácio da edição de *Socialist Register* prevista para 2018 os editores refletissem sobre os limites da atuação de socialistas revolucionários no interior do Partido Trabalhista, retomando uma antiga e quase onipresente discussão no interior da esquerda britânica.³⁶

A edição de 2018, na verdade, foi pensada para compor um par com a de 2017, cujo tema foi “repensar a revolução”. Segundo os editores, há cem anos a Revolução Russa havia inspirado milhões de pessoas oprimidas em todo o mundo, tornando-se uma incontornável referência para os militantes e intelectuais socialistas. Mas muito mais que olhar para o passado, os editores desejavam refletir sobre o futuro, ponderando sobre a importância das experiências alternativas que pudessem ajudar a pensar uma sociabilidade diferente à qual o capital nos acostumou. Afinal, argumentaram, mesmo um “evento revolucionário” por si só dificilmente mudaria de maneira imediata todo o complexo conjunto de elementos éticos, morais, econômicos políticos, sociais e culturais que se supõe necessário para o estabelecimento de uma “democracia socialista”.³⁷

Considerações finais

Fundado no contexto específico do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte de meados da década de 1960, o periódico *Socialist Register* ocupa um lugar destacado nas revistas políticas de esquerda de todo o mundo. Ao longo de suas mais de cinco décadas de existência, não só alcançou um público muito maior e se tornou uma publicação de alcance global, como também tem demonstrado uma singular capacidade de publicar textos, ensaios, estudos e análises de destaca-

³⁶ Panitch, L.; Leys, C. Preface. *Socialist Register*, v. 54, 2018.

³⁷ Panitch, L.; Leys, C. Preface. *Socialist Register*, v. 53, 2017.

da qualidade e relevância sobre economia, política, sociologia, história etc. Uma amplitude temática que sempre esteve acompanhada de uma perspectiva crítica, não sectária, antidogmática, internacionalista e transdisciplinar.

Os editores do periódico sempre reafirmaram a necessidade de uma transformação socialista mundial. Mas o socialismo defendido pelos editores sempre significou o estabelecimento de um sistema de ordenamento político-social-econômico mais justo, livre, igualitário e democrático. Não obstante, tampouco desprezaram a luta por mais liberdades e direitos ou mesmo pela manutenção das liberdades e direitos existentes no modelo de sociedade atual.

Esse engajamento assume uma importância crítica para os dias atuais, nos quais perspectivas democratizantes ou de ampliação de direitos sociais e trabalhistas parecem extremamente distantes. Na verdade, de uma maneira geral, as tendências globais apontam para um aumento do autoritarismo político e do conservadorismo social, além da progressiva retirada de direitos trabalhistas e do aumento da desigualdade social. A necessidade de defesa de uma sociedade mais justa, igualitária e democrática continua atual. Nesse sentido, *Socialist Register* foi, é e continua sendo uma publicação relevante e necessária para o debate político.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, P. **Arguments within English marxism**. London: Merlin, 1980.

ARBLASTER, A. Britain in Ireland, Ireland in Britain. **Socialist Register**, v. 14, 1977.

DALAUQUA, R. H. O debate no interior da *New Left* britânica: o significado da controvérsia entre Perry Anderson e E. P. Thompson. **História Social**, Campinas, n. 16, p. 215-232, 2009.

FARRELL, M. Northern Ireland – an anti-imperialist Struggle. **Socialist Register**, v. 14, 1977.

GIBBON, P. Some basic problems of the contemporary situation. **Socialist Register**, v. 14, 1977.

HAMILTON, S. **The crisis of theory**: E. P. Thompson, the *New Left* and postwar British politics. Manchester: Manchester Univ. Press, 2011.

KOLAKOWSKI, L. My correct views on everything. **Socialist Register**, v. 11, p. 1-20, 1974.

KOZAK, M. How it all began: a footnote to history. **Socialist Register**, v. 31, p. 264-285, 1995.

LEYS, C. The British Labour Party's transition from socialism to capitalism. **Socialist Register**, v. 32, 1996.

MILIBAND, R. Constitutionalism and revolution: notes on eurocommunism. **Socialist Register**, v. 15, 1978.

MILIBAND, R. Thirty years of the *Socialist Register*. **Socialist Register**, v. 30, p. 1-19, 1994.

MILIBAND, R.; SAVILLE, J. Preface. **Socialist Register**, v. 1, 1964.

MILIBAND, R.; PANITCH, L.; SAVILLE, J. Preface. **Socialist Register**, v. 25, 1989.

MILIBAND, R.; PANITCH, L.; SAVILLE, J. Problems and promise of socialist renewal. **Socialist Register**, v. 24, 1988.

MÜLLER, R. G.; MORAES, M. C. M. de. "A Miséria da Teoria": o debate de History Workshop. **Esboços**, Florianópolis, v. 12, n. 14, 2005.

PANITCH, L. Preface. **Socialist Register**, v. 32, 1996.

PANITCH, L. Preface. **Socialist Register**, v. 33, 1997.

PANITCH, L. Preface. **Socialist Register**, v. 35, 1999.

PANITCH, L. Registering Class and Politics: Fifty years of the *Socialist Register*. **Socialist Register**, v. 50, 2014.

PANITCH, L.; LEYS, C. Preface. **Socialist Register**, v. 36, 2000.

PANITCH, L. Preface. **Socialist Register**, v. 43, 2006.

PANITCH, L. Preface. **Socialist Register**, v. 54, 2018.

PANITCH, L. Preface. **Socialist Register**, v. 53, 2017.

PANITCH, L.; LEYS, C.; ALBO, G.; COATES, D. Preface. **Socialist Register**, v. 37, 2001.

PANITCH, Leo; MILIBAND, R. The New World Order and the Socialist Agenda. **Socialist Register**, v. 28, 1992.

PANITCH, L.; MILIBAND, Ralph. Preface. **Socialist Register**, v. 30, 1994.

SANDBROOK, D. [2006]. **White Heat**: a history of Britain in the swinging sixties. Londres: Hachette UK, 2015.

THOMPSON, D. **Pessimism of the intellect?**: a history of the *New Left Review*. Londres: Merlin Press, 2007.

THOMPSON, E. P. An open letter to Leszek Kolakowski. **Socialist Register**, v. 10, p. 1-100, 1973.

THOMPSON, E. P. The peculiarities of the English. **Socialist Register**, v. 2, p. 311-362, 1965.

THOMPSON, E. P. **The Poverty of Theory and other essays**. London: Merlin, 1978.

WENGRAF, T. The *Socialist Register*. **New Left Review**, v. 1, n. 26, July-August 1964.

Lançamentos de 2018

Classes dominantes, política e capitalismo contemporâneo

Danilo Enrico Martuscelli

Uma caixa de Pandora: crítica à expansão do ensino superior catarinense no período 1960-2010

Maurício José Siewerdt

A caminhada de luta dos trabalhadores das empresas recuperadas

Maria Alejandra Paulucci

"Terra, trabalho e teto": Ocupação Amarildo de Souza e a luta por Reforma Agrária Popular na Grande Florianópolis

Fernando Calheiros

Trabalho e capital na virada do milênio

Paulo Sergio Tumolo

Ricardo Gaspar Müller

Professor titular aposentado do Dep. de Sociologia e Ciência Política e do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, ex-coordenador do Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro) na UFSC. Professor adjunto do Dep. de Comunicação Social da UFF (1980-1997). Graduado em Sociologia na UFF, mestre em Sociologia pela UFMG, doutor em História Social pela USP, fez pós-doutorado em Sociologia na UFRJ. Realizou estágios de pesquisa na Universidade de Nottingham, na UFF e na UERJ.

E-mail: rgasparmuller@gmail.com

Mario Duayer

Professor titular aposentado do Programa de Pós-graduação e da Faculdade de Economia da UFF. Foi professor visitante da Faculdade de Serviço Social da UERJ, do Dep. de Sociologia e Ciência Política e do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da UFSC. Graduado em Engenharia Industrial Mecânica pela UFF, mestre em Eng. de Produção/Sistemas Econômicos, COPPE/UFRJ, e doutor em Desenvolvimento e Transferência de Tecnologia, University of Manchester. Fez pós-doutorado na Duke University e na University of Massachusetts.

E-mail: mduayer@uol.com.br

Este livro apresenta traduções originais para a língua portuguesa da “Carta aberta de E. P. Thompson a Leszek Kolakowski”, de 1973, e da resposta de L. Kolakowski a E. P. Thompson, de 1974, ambas publicadas no periódico inglês *Socialist Register*. Além dessas traduções, oferece ainda outros ensaios que revelam o contexto histórico dos argumentos discutidos na correspondência dos dois autores e discutem seu significado com uma análise da importância teórica e política desse debate para a atualidade.



EDITORIA
EM DEBATE

