

Francisco Fernández Buey\*

## Marx e os marxismos. Uma reflexão para o século XXI\*\*

\*Catedrático de Filosofia do Direito, Moral e Política da Universidade Pompeu Fabra, Barcelona (Espanha).

\*\* Tradução de Simone Rezende da Silva

Karl Marx foi, sem dúvida, um dos faróis intelectuais do século XX. Muitos trabalhadores chegaram a entender, por meio da palavra de Marx, pelo menos uma parte de seus sofrimentos cotidianos, aquela que tem relação com a vida social do assalariado. Muitos operários, que apenas sabiam ler, o adoraram. Em seu nome fizeram-se quase todas as revoluções político-sociais de nosso século. Em nome de sua doutrina elevou-se também a barbárie do stalinismo. E contra a doutrina que se criou em seu nome apoiaram-se quase todos os movimentos reacionários do século XX.

Praticamente toda forma de poder que tenha navegado durante estes cem anos sob a bandeira do comunismo já morreu. Seria presunçoso antecipar o que será dito no século XXI sobre esta parte da história do século XX. Porém, uma coisa parece certa: quando se ler Marx, ler-se-á como se lê um clássico.

Às vezes se diz: os clássicos não envelhecem. Entretanto, isso é uma impertinência: os clássicos também envelhecem. Ainda que, certamente, de outra maneira. Um clássico é um autor cuja obra, ao cabo do tempo, envelheceu *bem* (inclusive apesar de seus devotos, dos templos levantados em seu nome ou dos embalsamamentos acadêmicos).

Marx é um clássico. Um clássico interdisciplinar. Um clássico da filosofia mundanizada, da historiografia com idéias, da sociologia crítica, da teoria política com ponto de vista; e, sobretudo, um clássico da economia. Contra o que às vezes é dito, Marx não foi quem exaltou o papel essencial do econômico no mundo moderno. Ele tomou nota do que estava ocorrendo diante de seus olhos no capitalismo do século XIX. Foi ele que escreveu que era necessário rebelar-se contra as determinações do econômico. Foi ele que chamou a atenção dos contemporâneos

sobre as alienações implicadas na mercantilização de todo o humano. Lêem Marx ao revés os que reduzem suas obras ao determinismo econômico. Como leram Maquiavel ao revés os que somente viram em sua obra desprezo da ética em favor da razão de Estado.

Marx não cabe em nenhuma das gavetas nas quais o saber universitário se dividiu neste fim de século. Entretanto, está sempre aí, ao fundo, como o clássico com o qual é necessário dialogar e discutir cada vez que se abre uma destas gavetas do saber classificado: economia, sociologia, história, filosofia.

Quando alguém entra na biblioteca de Marx a imagem com que sai é de que ali viveu e trabalhou um “homem do Renascimento”. Tal é a diversidade de temas e assuntos que o interessaram. E isso é o que ele chamava “a ciência”, sua pesquisa sócio econômica das leis ou tendências do desenvolvimento do capitalismo, foi feita, quase toda, em uma biblioteca que não era a sua: a do Museu Britânico.

Uma obra que não cabe nas gavetas classificatórias de nossos saberes é sempre uma obra incômoda e problemática. E ante ela há duas atitudes tão típicas quanto freqüentes. Uma é a dos devotos. Consiste em proclamar que o Verdadeiro e Autêntico Saber é, contra as classificações estabelecidas pela Academia, o de nosso Herói. A outra atitude consiste em agarrar-se às gavetas e desprezar o saber incômodo, como dizendo: “se alguém não foi filósofo profissional, nem economista matemático, nem sociólogo do ramo, nem historiador de arquivos, nem neutro teorizador do político, não foi nada, ou quase nada”. A primeira atitude converte o clássico em um santo; a segunda atitude menospreza o clássico e recomenda aos jovens que não percam tempo lendo-o (ainda que logo estes acabem revisitando-o quase às escondidas).

Se o clássico tem relação, ademais, com a luta de classes e tomou partido nela, como é o caso, a coisa complica-se. Pois os hagiógrafos converterão a Ciência de nosso Herói em Templo e os acadêmicos lhe imputarão a responsabilidade por toda vilania cometida em seu nome desde o dia de sua morte. Por isso, e contra isso, Bertolt Brecht, que era dos que fazem pedagogia a partir da Companhia Laica da Solidão, pôde dizer com razão: “Escreveu-se tanto sobre Marx que este acabou sendo um desconhecido”.

E o que dizer de um conhecido tão desconhecido sobre o qual já se disse de tudo e tudo contrário? Pois, uma vez mais, o melhor é lê-lo. Como se não fosse dos nossos, como se não fosse dos seus. Como se lê qualquer outro clássico cujo amor o próprio Marx compartilhou com outros que não compartilhavam suas idéias: Shakespeare, Diderot, Goethe, Lessing, Spinoza, Hegel. Tratando-se de Marx convém especificar: lê-lo, não “relê-lo”, como se pretende tantas vezes quando se fala dos clássicos. Porque para reler de verdade um clássico é necessário partir de certa tradição na leitura. E no caso de Marx, aqui, entre nós e na Espanha, não há apenas tradição. Somente houve um esboço, produzido por Manuel Sacristán, faz agora trinta anos. E, na Espanha, esse esboço de tradição ficou truncado. Falando de Marx, quase tudo foram leituras fragmentadas e intermitentes, leituras instrumentais, leituras à procura de citações convenientes, leituras trazidas ou levadas pelos cabelos para degolar com *ismos* os outros ou para demonstrar ao próximo, com outros *ismos*, que tem que arrepender-se e pôr-se de joelhos ante isso que agora se chama pensamento único. Isto que digo da Espanha vale também, quiçá, para América Latina.

Marx sem *ismos*, pois. É preciso entender Marx sem os *ismos* que se criaram em seu nome e contra seu nome.

## I

Karl Marx foi um revolucionário que quis pensar radicalmente, indo à raiz das coisas. Foi um ilustrado crepuscular: um ilustrado oposto a toda forma de despotismo, que sendo, como era, leitor assíduo de Goethe e de Lessing, nunca pôde suportar o ditado *tudo para o povo, mas sem o povo*. Karl Marx foi, quando jovem, um liberal que, com a idade e vendo o que acontecia ao seu redor (na Alemanha prussiana, na França liberal e na Inglaterra, o lar clássico do capitalismo), propôs-se dar forma à mais importante das heresias do liberalismo político do século XIX: o socialismo.

O jovem de Tréveris fez-se socialista e desejou e tentou convencer os trabalhadores de que o mundo podia mudar, de que o futuro seria socialista, porque no mundo que lhe coube viver (o das revoluções européias de 1848, o da libertação dos servos na Rússia, o das lutas contra o escravismo, o da guerra franco-prussiana, o da

Comuna de Paris, o da conversão dos Estados Unidos em potência econômica mundial) não havia mais remédio que ser –pensava ele– algo mais que liberal.

A partir dessa convicção, a idéia central que Marx legou ao século XX pode ser expressa da seguinte forma: o crescimento espontâneo, supostamente “livre”, das forças do mercado capitalista desemboca em concentração de capitais; esta cai no oligopólio e no monopólio; e este último acaba sendo negação não somente da liberdade de mercado mas também de todas as outras liberdades. O que se chama “mercado livre” leva em seu seio a serpente da contradição: uma nova forma de barbárie. Rosa Luxemburgo traduziu plasticamente esta idéia a disjuntiva: socialismo ou barbárie.

Como Marx era muito racionalista, como aspirava sempre à coerência lógica e como se manifestava quase sempre com muita contundência apaixonada, não é de estranhar que sua obra esteja cheia de contradições e de paradoxos. E como usava muito em seus escritos a metáfora esclarecedora e abusava dos exemplos, tampouco é de estranhar que alguns dos exemplos que usou para ilustrar suas idéias vingaram-se dele e que não poucas de suas metáforas tenham se tornado contrárias a ele. Assim é o mundo das idéias.

O próprio Marx chegou a ver algumas dessas contradições. Ele, que não pretendeu construir uma filosofia da história, e que assim o escreveu em 1874, teve que ver como a forma e a contundência que havia dado a suas afirmações sobre a história dos homens fizeram com que, já em vida, fosse considerado por seus seguidores sobretudo como um filósofo da história. Ele, que desprezava todo dogmatismo, que tinha como máxima que é necessário *duvidar de tudo* e que apresentava a crítica precisamente como forma de trazer à razão os dogmáticos, ainda teve tempo de ver como se construía um sistema filosófico para os que não tinham dúvida de nada e exaltavam seu método como chave mestra para abrir as portas da explicação de tudo.

Este Marx (sem *ismos*) tem algo de paradoxal grandeza e de conflito interior não assumido. Acreditou que a razão de sua vida era dar forma arquitetônica à investigação científica da sociedade, porém dedicou meses e meses a polemizar com outros sobre assuntos políticos que hoje nos parecem menores. Acreditou que a história avança dialeticamente por seu lado mau (e inclusive por seu lado pior), e talvez tenha acertado em geral, mas não pôde ou não soube prever que a verdade concreta, imediata, dessa

razão fosse ser outra forma de barbárie. Acaso podemos, entre humanos, falar de progresso tão geralmente?

Karl Marx amou tanto a razão ilustrada que se propôs, e propôs aos demais, o impossível: fazer do socialismo (ou seja, de um movimento, de um ideal) uma ciência. Hoje nos perguntamos se não teria sido melhor conservar para isso o velho nome de utopia, continuar chamando o socialismo como o chamavam o próprio Marx e seus amigos quando eram jovens: *paixão racional* ou razão *apaixonada*. Contudo, em um século tão positivista e tão cientificista como o que Marx maduro inaugurava, tampouco podia resultar estranho identificar a ciência com a esperança dos que nada tinham. Até é possível que por isso mesmo, por essa identificação, os de baixo lhe amaram tanto. E é certo que por isso quase todos os poderosos lhe odiaram e ainda lhe odeiam (quando não ficam com sua ciência e rechaçam sua política).

Marx queria o comunismo, está claro, porém não o queria cru, nivelador de talentos, pobre em necessidades; ainda que seu tom, às vezes profético como o do trovão, parecesse negar o epicúreo que havia nele. Será o escândalo moral que produz a observação das desigualdades sociais o que torna proféticos os epicúreos? Seja como for, Marx estabeleceu sem pestanejar que a violência é a parteira da história em tempos de crise; mas ao mesmo tempo criticou sem contemplações a pena de morte e outras violências. Marx postulou que a liberdade consiste em que o Estado deixe de ser um órgão superposto à sociedade para converter-se em órgão subordinado a ela, ainda que ao mesmo tempo acreditasse necessária a ditadura do proletariado para chegar ao comunismo, à sociedade de iguais.

Marx, o Marx que se lerá no século XXI, nunca teria imaginado que um dia, em um país distante cuja língua quis aprender já velho seria objeto de culto quase-religioso em nome do comunismo, ou que em outro país, ainda mais distante, e do qual quase nada soube, lhe compararia com o *sol vermelho que aquece nossos corações*. Porém, aquele tom com o qual em algumas ocasiões tentou comunicar sua ciência aos de baixo talvez implicasse isso. Ou talvez não. Talvez isso tenha ocorrido somente por consequência da tradução de seu pensamento para outras línguas, para outras culturas. Toda tradução é traição. E quem traduz para muitos trai mais.

Marx sem *ismos*, digo. Contudo, isso é possível? E isso não será desvirtuar a intenção última da obra de Marx? É possível separar Marx do que foi o marxismo e o comunismo modernos? Por acaso se pode escrever sobre Marx sem ter em conta o que foram os marxismos neste século? Não foi precisamente a intenção de Marx fundar um *ismo*, esse movimento o qual chamamos comunismo? E não é precisamente esta intenção, tão explicitamente declarada, o que diferenciou Marx de outros cientistas sociais do século XIX?

Para responder essas perguntas é necessário ir por partes. Marx foi *crítico do marxismo*. Assim o deixou escrito Maximilien Rubel (1977) no título de uma obra importante ainda que não muito lida. Rubel tinha razão. Que Marx tenha pretendido fundar uma coisa chamada marxismo é mais que duvidoso. Marx tinha seu ego, mas não era Narciso. É certo que enquanto Marx viveu havia quem lhe apreciasse o bastante para chamar a si mesmo marxista. Porém, também é verdade que ele mesmo disse “eu não sou marxista”.

Com o passar do tempo e da correspondente descontextualização, esta frase, tantas vezes citada, foi perdendo o significado que teve na boca de quem a pronunciou. Escrever sobre Marx sem *ismos* é, pois, para começar, restaurar o sentido originário daquele dizer de Marx. Restaurar o sentido de uma frase é como voltar a dar à pintura as cores que originalmente teve: lê-la em seu contexto. Quando Marx disse para Engels, ao aparecer um par de vezes entre 1880 e 1881, já em sua velhice, “eu não sou marxista”, estava protestando contra a leitura e aproveitamento que faziam de sua obra econômica e política pessoas como os “possibilistas” e guesdistas franceses, intelectuais e estudantes do partido operário alemão e “amigos” russos que interpretavam mecanicamente *O Capital*.

Pelo o que se sabe desse momento, por Engels, Marx disse aquilo rindo. Porém, além da brincadeira resta um assunto sério: Marx não gostava nada do que começava a navegar com o nome de marxismo. É claro, não podemos saber o que teria pensado de outras navegações posteriores. Mas, o que sabemos dá pé a restaurar o quadro de outra maneira. Não queria enganar ninguém: fazer-se restaurador tem alguns perigos, o principal deles é que, às vezes, inventam-se cores por demasiado vivas que talvez não fossem os da paleta do pintor, e sim as que nossos olhos amam. Tratando-se de texto escrito ocorre algo parecido. Entretanto enfrentar esse risco vale a pena. E enfrentá-lo

não implica necessariamente declarar-se marxista. Essa é outra questão. Não há por que entrar nela aqui. Da séria brincadeira do velho Marx somente podem deduzir-se razoavelmente duas coisas. Primeira: que ao dizer “eu não sou marxista” o autor da frase não pretendia desqualificar a totalidade de seus seguidores nem, menos ainda, renunciar às suas idéias ou influir em outros. Segunda: que para ler bem Marx não é necessário ser marxista. Quem queira sê-lo hoje terá que sê-lo, como pretendia o dramaturgo alemão Heine Müller, necessariamente por comparação com outras coisas. E com seus próprios argumentos.

### III

Fica ainda outra pergunta: pode-se escrever hoje em dia sobre Marx sem entrar no tema de sua herança política, isto é, fazendo pouco caso do que foi a história do comunismo no século XX? Minha resposta a essa pergunta é: não somente se pode (pois, obviamente, há quem o faça), e sim se deve. Se deve distinguir entre o que Marx fez e disse como comunista e o que disseram e fizeram outros, ao longo do tempo, em seu nome. Gostaria de argumentar um pouco sobre isto.

A substituição do nome da *coisa* de Marx, o comunismo moderno, não é responsabilidade de Marx. Muita gente pensa que sim e ironiza dizendo que Marx deveria pedir perdão aos trabalhadores. Penso que não. Direi por que. As tradições, como as famílias, criam vínculos muito fortes entre as pessoas que vivem nelas. A existência destes fortes vínculos tem quase sempre como conseqüência o esquecimento de quem é cada qual nessa tradição: as pessoas ficam somente com o sobrenome da família, que é o que se transmite, e perdem o nome próprio. Isto também ocorreu na história do comunismo. Porém, da mesma maneira que é injusto culpar os filhos que levam um mesmo sobrenome de delitos cometidos por seus pais, ou vice-versa, assim também seria uma injustiça histórica culpar o autor do *Manifesto comunista* com os erros e delitos dos que continuaram utilizando, com boa ou má fé, seu sobrenome.

Sejamos sensatos uma vez. A ninguém ocorreria hoje em dia jogar sobre os ombros de Jesus de Nazaré a responsabilidade dos delitos cometidos ao longo da história por todos aqueles que levaram o sobrenome de cristãos, desde Torquemada ao geral Pinochet passando pelo general Franco. E, com toda certeza, taxaríamos de sectário ou insensato a quem pretendesse estabelecer uma relação causal entre o Sermão

da Montanha e a Inquisição romana ou espanhola. Não sei se no século XVI alguém pensou que Jesus de Nazaré tinha que pedir perdão aos índios das Américas pelas barbaridades que os cristãos europeus fizeram com eles em nome de Cristo. Somente conheço um que, com valentia, escreveu algo parecido a isto. Porém esse alguém não disse que quem tinha que pedir perdão fosse Jesus de Nazaré; disse que deveriam ser perdoados por seus crimes eram os cristãos mandatários contemporâneos.

E, postas as comparações, acrescentarei que também há algo a ser aprendido da restauração historiográfica recente da vida e os feitos de Jesus de Nazaré, a saber: que existiram outros evangelhos, ademais dos canônicos, e que o estudo da documentação descoberta com relação aos últimos tempos (desde os evangelhos gnósticos a alguns dos Manuscritos do Mar Morto) mostra que talvez essas outras histórias da história sagrada estavam mais próximas da verdade que a verdade canonizada. Nessa odiosa comparação me inspirei para ler Marx através dos olhos de três autores que não foram nem comunistas ortodoxos, nem marxistas canônicos, nem evangelistas: Korsch, Rubel e Sacristán. Há várias coisas que diferenciam as leituras de Marx feitas por esses três. Porém, há outras, substanciais para mim, nas quais coincidem: o rigor filológico, a atenção aos contextos históricos e a total ausência de beataria não somente no que diz respeito a Marx, mas também no que tange a história do comunismo. Também eles teriam podido dizer (e, de fato, o disseram a sua maneira) que não eram marxistas. E, no entanto, poucas leituras de Marx continuam sendo tão estimulantes como a deles.

#### IV

Recupero, então, a relação entre Marx e o comunismo moderno para mostrar que não somente me parece presunçoso, mas também manifestamente falso, deduzir da desaparecimento do comunismo *como Poder* a morte de toda forma de comunismo. Concluir tal coisa é uma afirmação contra os fatos: no mundo continuam existindo comunistas, pessoas, partidos e movimentos que se chamam assim. Encontramo-los na Europa e na América, na África e na Ásia. Nossos meios de comunicação, que publicaram numerosíssimas resenhas do *Livro negro do comunismo*, apenas se fixaram nele, mas, com motivo do 150º aniversário da aparição do *Manifesto Comunista*, nesse mesmo ano reuniram-se em Paris mil seiscentas pessoas, chegadas da Ásia e da África, das Américas e de todos os rincões da Europa, que coincidiam nisto: a idéia de comunismo



continua viva no mundo. Tampouco é habitual agora ter em conta a opinião de historiadores, filósofos e literatos que, como o russo Alexander Zinoviev ou o italiano Giorgio Galli, fazem hoje a defesa do comunismo, do outro *comunismo*, sem ser comunistas e depois de haver feito afirmações em décadas passadas, que lhes valeram a acusação de anticomunistas. São os outros ex-, dos quais quase nunca se fala, os que mudaram de outra maneira porque atenderam, contra a corrente, às outras verdades.

Antes de se oferecer como fiscal para a prática dos julgamentos sumários nos quais, por simplificação, mete-se em um mesmo saco as vítimas com os algozes, convém pôr a mão no coração e perguntar-se, sem preconceitos, por que, como dizia o título de uma película irônica, há pessoas que não se envergonham de haver tido pais comunistas, porque, apesar de tudo, continua havendo comunistas em um mundo como o nosso.

Se continua havendo comunistas neste mundo é porque o comunismo dos séculos XIX e XX, ou dos tataravôs, bisavós, avós e pais dos jovens de hoje, não foram somente poder e despotismo. Foi também ideário e movimento de liberação dos anônimos por antonomásia. Há um *Livro branco do comunismo* que se está por re-escrever. Muitas das páginas desse Livro, hoje quase desconhecido para os mais jovens, as rascunharam pessoas anônimas que deram o melhor de suas vidas na luta pela liberdade em países nos quais não havia liberdade; na luta pela universalização do sufrágio em países nos quais o sufrágio era limitado; na luta em favor da democracia em países nos quais não havia democracia; na luta em favor dos direitos sociais da maioria onde os direitos sociais eram ignorados ou outorgados somente a uma minoria. Muitas dessas pessoas anônimas, na Espanha e na Grécia, na Itália e na França, na Inglaterra e em Portugal, e em tantas outras partes do mundo, não tiveram nunca nenhum poder nem tiveram nada a ver com o stalinismo, nem oprimiram despoticamente seus semelhantes, nem justificaram a razão do Estado, nem mancharam as mãos com a apropriação privada do dinheiro público.

Ao dizer que o *Livro branco do comunismo* está por ser re-escrito não estou propondo a restauração de uma velha lenda para deixar de escanteio ou fazer esquecer outras verdades amargas contidas nos Livros Negros. Não é isso. Nem sequer estou falando de inocência. Como sugeriu Brecht em um poema célebre, tampouco o melhor do comunismo do século XX, ou daqueles que queriam ser amistosos com o próximo,

pôde, naquelas circunstâncias, ser amável. A história do comunismo do século XX deve ser vista como o que é, como uma tragédia. O século XX aprendeu demasiado sobre o fruto da árvore do Bem e do Mal para que alguém se atreva a empregar a palavra “inocência” sem mais. Falo, pois, de justiça. E a justiça, como ensinou Walter Benjamin, é também coisa da historiografia.

## V

Que historiografia se pode propor aos mais jovens? Como enlaçar a biografia intelectual de Karl Marx com as imprescindíveis preocupações do presente? Estas são perguntas que podem ser tomadas hoje em dia como um traço intelectual. Não creio que haja uma resposta única a essas perguntas. Há várias e talvez sejam complementares. Uma resposta possível nasce do assombro da consciência histórica ante a escassa atenção que se presta a Marx em um mundo bárbaro como o nosso. Os velhos tempos de Marx não voltaram. Contudo, poderiam voltar ao menos algumas de suas idéias para nos ajudar a sair do assombro.

Para os novos escravos da época da economia global (que, segundo disse o professor de Surrey, Kevin Bales, andarão rondando os trinta milhões), para os novos servos do XXI (que, segundo os informes de várias organizações internacionais são mais de trezentos milhões), para tantos e tantos imigrantes sem *papéis* os quais o capitalismo explora diariamente sem considerá-los cidadãos, para os proletários que estão obrigados a ver o mundo desde baixo (um terço da humanidade) e para alguns quantos milhares de pessoas sensíveis que decidiram olhar o mundo com os olhos destes outros (e sofrê-lo com eles), o velho Marx ainda tem algumas coisas a dizer. Inclusive depois que seu busto caísse dos pedestais que para seu culto construíram os adoradores de outros tempos.

Que coisas são essas? O que pode continuar vigente na obra do velho Marx depois que o renegaram até aqueles que haviam construído Estados em seu nome e de que chegara a nova era das bandeiras e das religiões globalizadas?

Ainda que Marx seja já um clássico do pensamento sócio econômico e do pensamento político, ainda não é possível responder essas perguntas ao gosto de todos, como as responderíamos, talvez, no caso de algum outro clássico dos que cabem no cânon. E não é possível, porque Marx foi um clássico com um ponto de vista muito

explícito em uma das coisas que mais dividem os mortais: a valorização das lutas entre as classes sociais.

Isto obriga a uma restrição quando se quer falar do que ainda está vigente em Marx. E a restrição é grande. Falaremos de vigência somente para os assombrados, para os que continuam vendo o mundo a partir de baixo, com os olhos dos desgraçados, dos escravos, dos proletários, dos humilhados e ofendidos da Terra. Não é necessário ser marxista para ter esse olhar, mas sim é necessário algo que não andamos muito sobrados ultimamente: compaixão para com as vítimas da globalização neoliberal (que é por sua vez, capitalista, pré-capitalista e pós-moderna). E outra coisa: é necessário fixar-se em como vivem e em como lhes explora, independentemente de que tenham nascido em países de cultura islâmica, cristã, budista ou confuciana.

Para estes, Marx segue tão vigente como Shakespeare para os amantes da literatura. E têm suas razões. Vou dar algumas que poderiam aduzir estes seres anônimos que somente aparecem nos *meios de comunicação* nas estatísticas e nas páginas de sucessos, se deixassem de acreditar no velho conto das religiões institucionalizadas, dos deuses salvadores, dos tribunos que nunca vão às guerras e das bandeiras bordadas para que morram sob elas os pobres da terra.

Marx disse (no primeiro volume de *O capital* e em outros lugares) que ainda que o capitalismo tenha criado pela primeira vez na história a base técnica para a libertação da humanidade, justamente por sua lógica interna, este sistema ameaça transformar as forças de produção em forças de destruição. A ameaça fez-se realidade. E aí seguimos.

Marx disse (no primeiro volume de *O Capital* e em outros lugares) que todo progresso da agricultura capitalista é um “progresso” não somente na arte de depredar o trabalhador, mas também, e ao mesmo tempo, na arte de depredar o solo; e que todo progresso no aumento da fecundidade da terra para um prazo determinado é ao mesmo tempo um “progresso” na ruína das fontes duradouras dessa fecundidade. Agora, graças à ecologia e ao ecologismo, sabemos mais sobre essa ambivalência. Porém os milhões de camponeses proletarizados que sofrem por ela na América Latina, na Ásia e na África têm aumentado.

Marx disse (no *Manifesto comunista* e em outros lugares) que a causa principal da ameaça que transforma as forças produtivas em forças destrutivas e destrói assim as fontes de toda riqueza é a lógica do benefício privado, a tendência da cultura burguesa a

valorá-lo todo em dinheiro, ou viver nas “gélidas águas do cálculo egoísta”. Milhões de seres humanos, na África, Ásia e América, experimentam hoje que essas águas são piores, em todos os sentidos (não somente metafórico) que as que tiveram há anos. O confirmam os informes anuais da ONU e de várias organizações internacionais independentes.

Marx disse (em um célebre discurso aos operários londrinos) que o caráter ambivalente do progresso tecnocientífico acentua-se de tal maneira sob o capitalismo que ofusca as consciências dos homens, aliena o trabalhador em primeira instância e a grande parte da espécie humana por derivação; e que neste sistema “as vitórias da ciência parecem ser pagas com a perda de caráter e com a submissão dos homens por outros homens ou por sua própria vilania”. O disse com pesar, porque ele era um amante da ciência e da técnica. Porém, visto o ocorrido no século XX e o que levamos de século XXI, também nisto acertou.

Marx disse (nos *Grundrisse* e em outros lugares) que o ofuscamento da consciência e da extensão das alienações produz a cristalização repetitiva das formas ideológicas da cultura, em particular de duas de suas formas: a legitimação positivista do existente e o saudosismo romântico e religioso. Olho os jornais desse início de século e me vejo, e vejo os pobres desgraçados do mundo, aí mesmo, no mesmo lugar, entre essas duas formas de ofuscamento da consciência: aplaudindo por milhões a Papas ou a Emires que condenam os anticoncepcionais na época da AIDS, matando-se em nome de deuses que deixaram de existir depois de Auschwitz e consumindo por milhões a última inutilidade não necessária enquanto outros muitos mais milhões morrem de fome.

Marx disse (jovem, mas também velho) que para acabar com essa situação exasperante das formas repetitivas da cultura burguesa era necessária uma revolução e outra cultura. Não disse isto por amor à violência em si nem por desprezo da alta cultura burguesa, mas simplesmente com a convicção de que os de cima não cederão graciosamente os privilégios alcançados e com o convencimento de que os de abaixo também têm direito à cultura. Passaram-se cento cinquenta anos. Inutilmente tentou-se, por várias vias, que os de cima cedessem seus privilégios, mas todas essas tentativas fracassaram e quando os de abaixo tornaram realidade seu direito à cultura os de cima

começaram a chamar de cultura outra coisa. Dessa constatação nasce o fundamento da revolução.

Como Marx somente conheceu o começo da globalização e como era, ademais, um tanto eurocêntrico, quando falava de revolução pensava na Europa. E quando falava de cultura pensava na proletarização da cultura ilustrada. Agora, no século XXI, para falar com propriedade, deveria falar da necessidade de uma revolução mundial. E para falar de cultura, deveria valorizar o que houve de bom nas culturas dos “povos sem história”. Como de momento não se pode falar seriamente disto, porque aqueles que poderiam fazê-lo não têm sequer as proteínas necessárias para isso, as pessoas, em geral, voltam seus olhos novamente para as religiões. O que não se disse é que as religiões continuam sendo, como quando vivia Marx, “o suspiro da criatura abrumada”, “o sentimento de um mundo sem coração”, “o espírito dos tempos sem espírito”.

A esse olhar sobre o mundo desde baixo Marx chamou “materialismo histórico”.

Não há dúvida de que desde então se produziram outros olhares, talvez mais finamente expressos. A pergunta que deveríamos nos fazer, ao menos os que estamos assombrados pelo que vemos agora, é esta: vamos produzir algo que dê mais esperança aos que não têm nada ou, no assombro, vamos acabar aceitando este *rosário da aurora da razão laica* ao qual nos convocam os neoconservadores do império e passamos todos às religiões “não-fundamentalistas” enquanto o mundo afunda-se na nova barbárie?

## VI

Outra forma possível de praticar o marxismo hoje, com Marx, mas “além de Marx”, é prolongar o projeto historicista e crítico de Antonio Gramsci. Como recordou Valentino Gerratana, que foi seu melhor conhecedor, Gramsci escreveu uma vez nos *Cadernos do cárcere* que o socialismo é a *principal heresia do liberalismo*. Eu acredito que já na época de Marx um socialista, um comunista ou um libertário tinham que ser “algo mais que liberais”. Esta era uma opinião geralmente compartilhada no movimento operário desde 1848. E completamente consolidada depois de 1871, como consequência da “barbárie liberal” contra a Comuna de Paris e os comuneiros de toda Europa. Tanto é assim que, nesse contexto, inclusive os liberais sérios, como J. S. Mill, duvidam e dão um tom socialista a seu liberalismo.

Desta forma, ser “algo mais que liberais” pode querer dizer, neste contexto, duas coisas distintas: antiliberais ou libertários. Ou movimento socialista inspirado por Marx oscilou entre essas duas coisas e no próprio Marx há essa oscilação. Quando se sabe que eram os “liberais” objeto do sarcasmo de Marx (em particular o “liberalismo” alemão ou os ideólogos do livrecambismo) se compreende bem a passagem do “algo mais que liberais” ao “antiliberais”. Porém, compreender não é aqui justificar.

Penso que o diálogo com a tradição liberal (com J. S. Mill para começar) é bom hoje em dia para os socialistas. Precisamente porque esse diálogo pode servir para acentuar a vertente libertária do socialismo, que, em minha opinião, é a saudável. Contudo, ademais, este diálogo pode servir para esclarecer o tremendo equívoco que há na aceitação de que o chamado “neoliberalismo” atual é o herdeiro da tradição liberal. Esta aceitação (por ativa ou por passiva) me parece um erro catastrófico derivado da ignorância. A herança do liberalismo histórico não deve ser buscada nos que hoje se chamam neoliberais; na cultura hispânica está em Bergamín, em Marichal e em seus herdeiros libertários. A partir da tradição socialista se pode fazer um exercício que, sem dúvida, resultará divertido aos amantes da história das idéias: ler Piero Gobetti ou *O socialismo liberal* de Carlo Roselli, que foi uma obra desprezada por ser “liberal” nos anos trinta, e compará-la com a maioria dos programas “socialistas” de agora, se verá, nessa comparação, como o liberalismo histórico que se abria ao socialismo estava muito mais à esquerda, por assim dizer, que o socialismo que agora se abre ao “neoliberalismo”, que as “terceiras vias” e todo esse palavrorio sem conceito.

Este diálogo pode servir para fechar, de passagem, a fratura histórica entre a tradição marxista e a tradição anarquista ou libertária que, em minha opinião, já não tem razão de ser. Tanto se pensamos no debate histórico sobre a melhor forma de organização dos de abaixo para sua libertação (ou seja, sobre se esta deve ser predominantemente política ou predominantemente sócio-sindical) como se pensamos na controvérsia sobre centralismo democrático e confederação, ou no debate entre espontaneidade voluntarista e direção consciente (que chega desde fora das classes trabalhadoras), ou no debate acerca da extinção ou abolição do Estado, ou na controvérsia entre Marx e Bakunin sobre a forma de entender a história e a natureza humana (que é o que está por baixo da controvérsia sobre dominação de classe), em todos os casos a conclusão a qual me parece necessário chegar é a mesma: faz muito

tempo que as posições sobre estes temas fizeram-se transversais e não correspondem propriamente às posições exclusivas de organizações marxistas e de organizações anarquistas.

Onde os velhos debates continuam estando em primeiro plano não há apenas realidade social com que enlaçar. E onde há realidade social com uma intenção transformadora (em alguns dos movimentos sociais críticos e alternativos do mundo atual) o que foi o ideário marxista e o que foi o ideário anarquista (ou libertário) foram afundando-se ou quase. Por isso em linhas gerais, há várias décadas que nem os meios de comunicação nem o que se costuma chamar “opinião pública” distinguem com clareza entre idéias e atuações anarquistas e idéias e atuações marxistas. Melhor dito, as confundem, confundem constantemente marxismo e anarquismo. Isto que digo já era muito patente nos anos setenta do século passado, durante o ciclo em que concluem as mobilizações de 1968.

Quase todas as coisas interessantes para um ponto de vista revolucionário que tomaram corpo por volta de 1968, tanto na Europa como nos EUA, são o resultado da integração de idéias marxistas e anarquistas; esta integração ou complementação produziu-se a partir da reconsideração crítica, então em curso, das ortodoxias tradicionais correspondentes. Esta reconsideração crítica afetou não somente à versão stalinista e pós-stalinista do comunismo marxista, mas também algumas das idéias-força do próprio Marx (por exemplo, a noção de “forças produtivas”) e de Bakunin (por exemplo, a idéia de “ação direta”).

A coisa se faz ainda mais patente quando se tenta pensar em uma política cultural alternativa para o presente, que é o que alguns estão fazendo já no seio do atual *movimento de movimentos* ou movimento *alterglobalizador*, pois tal política deveria ter uma agenda própria, autônoma, não determinada pela imposição das modas culturais nem pelo politicismo eleitoral dos partidos políticos. E para essa tarefa pouco importa que, ao iniciá-la, alguns falem de conquista da hegemonia cultural e outros de aspiração à cultura libertária omnicompreensiva. O que na verdade importa é pôr-se de acordo sobre o que pode ser uma cultura alternativa dos que estão socialmente em pior situação, uma cultura autônoma que dê resposta ao modelo chamado “neoliberal” e ao que se chama habitualmente “pensamento único”. Por desgracia, a tradição politicista de alguns e a tradição ativista de outros não deixa muito tempo nem sequer para pensar no

que deveria ser a agenda de uma cultura alternativa. Dedicar-se muito mais tempo à crítica, por demais fácil, do consumismo e dos programas televisivos mais vistos. Dever-se-ia perguntar, ao contrário, como se sai em nossas sociedades do “mal estar cultural” e como se constrói uma nova cultura da solidariedade internacionalista, que redes de comunicação (mais ou menos subterrâneas ou minoritárias) existem e que redes seriam necessário criar para um uso alternativo dos meios de comunicação existentes.

Para isso seguramente necessitam-se “grupos de afinidade” distintos dos existentes. Estes, na maioria dos casos, foram induzidos pela cultura dominante: por razões técnicas (quando a afinidade fica reduzida ao uso de tais ou quais tecnologias da informação e da comunicação em constante expansão), ou por motivações estreitamente políticas (derivadas, ademais, da agenda eleitoral dos partidos políticos majoritários). Os “grupos de afinidade” que mais fazem falta agora teriam de arrancar justamente da experiência libertária, a qual põe o acento não no político, nem no uso de tal ou qual técnica, nem na limitação das atividades a um só assunto, mas sim no social e no cultural (em um sentido amplo); e que, de passagem, entende o pluralismo como pluralidade de idéias, como método para facilitar a inventiva e garantir a descentralização a partir de baixo, não como permanente cristalização da superposição de correntes.

## VII

A consciência histórica é, sem dúvida, uma via que não pode ser deixada de lado para tornar a enlaçar Marx. Porém, como disse antes, não é a única. Nem sequer é certo que seja suficiente para entabular o diálogo intergeracional que hoje se necessita. A tradição quebrou-se, e quando uma tradição se rompe não basta recuperar os conceitos que um dia serviram para fundá-la: é necessário encontrar novas formas de expressão, novas linguagens para a comunicação das idéias. Por isso a melhor maneira de entender Marx, a partir das preocupações deste começo de século, sobretudo se se quer atender às preocupações dos mais jovens, talvez não possa ser a simples reprodução de um grande relato linear que siga cronologicamente os momentos-chaves da história da Europa e do mundo no século XX como em uma novela de Balzac ou de Tolstoi.

Durante muito tempo essa foi, efetivamente, a forma, vamos dizer, “natural”, de compreensão das coisas; uma forma que quadrava bem com a importância



coletivamente concedida às tradições culturais e, sobretudo, à transmissão das idéias básicas de geração em geração. Contudo seguramente não é mais a forma adequada. Por aí apontava Pier Paolo Pasolini (1975) quando escreveu aquilo de que por burguesia não há que entender somente uma classe social, mas sim uma *enfermidade propriamente dita*; uma enfermidade que é, ademais muito contagiosa.

O grande relato linear não é, desde logo, o habitual no âmbito da narrativa. E é duvidoso que possa seguir sendo-o no campo da historiografia quando a cultura das imagens fragmentadas que oferecem o cinema, a televisão e o vídeo calou tão profundamente em nossas sociedades. O pós-modernismo é a etapa superior do capitalismo e, como escreveu John Berger com toda a razão, “o papel histórico do capitalismo é destruir a história, cortar todo vínculo com o passado e orientar todos os esforços e toda a imaginação para o que está a ponto de ocorrer” (Berger, 1992: 362). Assim foi. E assim é.

E se assim foi e assim é, então aos que se formaram na cultura das imagens fragmentadas há que fazer-lhes uma proposta distinta do grande relato cronológico para que se interessem pelo que Marx foi e fez; uma proposta que restaure, mediante imagens fragmentarias também, a persistência da centralidade da luta de classes em nossa época entre os claros escuros da tragédia do século XX.

Imaginemos um filme *sem fim* que projeta ininterruptamente imagens sobre uma tela. No momento em que chegamos à projeção uma voz em *off* lê as palavras do epílogo histórico a *Porca terra* de John Berger. São palavras que falam de tradição, sobrevivência e resistência, da lenta passagem do mundo rural ao mundo da indústria, da destruição de culturas pelo industrialismo e da resistência social a essa destruição. Estas palavras introduzem a imagem da tumba de Marx no cemitério londrino presidida pela grande cabeça de Karl, segundo uma seqüência do filme de Mike Leigh *Grandes ambições*, na qual o protagonista explica, na Inglaterra thatcheriana, “quando os operários apunhalavam-se a si mesmos pelas costas”, por que foi “grande” aquela cabeça. A seqüência acaba com um plano que vai dos olhos do protagonista ao alto do busto marmóreo de Marx enquanto a protagonista, a quem vai dirigida à explicação, se interessa pelas sempre vivas do cemitério (“e tivemos que olhar a natureza com impaciência”, diz Brecht aos por nascer; “em casa sempre tenho sempre vivas”, diz a protagonista do filme de Leigh).

A explicação da grandeza de Marx pelo protagonista de *Grandes ambições* casa-se bem com a reflexão de Berger e permite passar diretamente à seqüência final de *A terra da grande promessa* de A. Wajda, a da greve dos trabalhadores do têxtil em Lodz, que sintetiza em toda sua crueza as contradições do trânsito sócio-cultural do mundo rural ao mundo da indústria na época do primeiro capitalismo selvagem. Entre o Lodz de Wajda e o Londres de Leigh há cem anos de selvagerismo capitalista. Volta a imagem de Marx no cemitério londrino. Porém no filme sem fim montamos, sem solução de continuidade, outra imagem: a que inicia a longa seqüência de *Mirada de Ulisses* de Angelopoulos com o traslado de uma gigantesca estatua de Lênin em barcaça pelo Danúbio.

Esta é uma das seqüências mais interessantes do cinema europeu da última década, pelo que diz e pelo que sugere. Presenciamos, efetivamente, o final de um mundo, uma história que se acaba: o símbolo do grande mito do século XX navega agora deste Oeste pelo Danúbio para ser vendido pelos restos da nomenclatura aos colecionadores do capitalismo vencedor na terceira guerra mundial. É uma seqüência lenta e longa, de final incerto, que fica para sempre na retina de quem a contempla. A cortamos, de momento, para introduzir outra. Estamos vendo agora a seqüência chave de *Underground* de Emir Kusturica: a restauração do velho mito platônico da caverna como parábola do que um dia se chamou “socialismo real”. O intelectual burocrata conseguiu fazer crer ao herói da resistência antinazista, no subterrâneo, que a vida segue igual, que a resistência antinazista continua, e maneja os fios da história como em um grande teatro enquanto um personagem secundário, mas essencial, repete uma só palavra: “a catástrofe”.

Nenhuma outra imagem explicou melhor, e com mais verdade, que esta de Kusturica, a origem da catástrofe do “socialismo real”. Há muitas coisas importantes neste filme no qual os simplórios somente vêem ideologia pro-servia. Porém, fragmentamos *Underground* para voltar à *Mirada de Ulisses*, agora com outra verdade, a do pecado original do “socialismo real”. A barcaça segue deslizando pelo Danúbio com a gigantesca estatua de Lênin também fragmentada. O faz lentamente, muito lentamente. Desde a margem do grande rio as pessoas a acompanham, expectantes uns, em atitude de respeito religioso outros, seguramente assombrados outros. Dá tempo para pensar: o mundo da grande política mudou; uma época termina; mas não é o final da

história: os velhos costumes persistem no coração da Europa. Talvez não tudo era caverna naquele mundo. Cai a noite e a grande barcaça com sua estatua de Lênin montada para ser vendida entra no porto fluvial. Cortamos a seqüência ao cair da noite. Onde antes estava o Danúbio está agora o Adriático, há agora outro barco, o Partizani: é a seqüência final de *Lamerica* de Gianni Amelio com a imagem, impressionante, do barco repleto de albaneses pobres que fogem para a Itália enquanto o capitalismo torna, gozoso, a seus negócios e nosso protagonista conheceu um novo coração da noite. Premonição do que não havia de ser o hegeliano Final da História senão o começo de outra história, pelo demais muito parecida às outras histórias da História.

Fita sem *fim*. Outra vez as palavras de Berger, a cabeça de Marx no cemitério londrino, a grande estátua de Lênin navegando, lenta, muito lentamente, pelo Danúbio. Chega realmente a seu destino? Pode haver pensamento na fragmentação: a explicação de Leigh em *Grandes ambições*, que se repete: “Era um gigante. O que ele [Marx] fez foi pôr por escrito a verdade. O povo estava sendo explorado. Sem ele não teriam existido sindicatos, nem estado do bem estar, nem indústrias nacionalizadas”. O diz um trabalhador inglês de hoje que, ademais (e isso importa) não quer papéis ideológicos nem ama os sermões. E tampouco é a sua a última palavra. A fita segue. Fita sem *fim*.

Nessa fita está Marx. Houve muitas coisas no mundo que não couberam na cabeça de Marx. Coisas que não tem a ver com a luta de classes. Certo. Contudo, da mesma maneira que nunca se entenderá o que há no Museu do Prado sem a restauração historiográfica da cultura cristã tampouco se entenderá o grande cinema de nossa época, o cinema que fala dos grandes problemas dos homens anônimos, sem ter lido Marx. *Sem ismos*, é claro.

## BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, Walter 1973 “Tesis sobre el concepto de historia” em *Discursos interrumpidos I* (Madri: Taurus).
- Berger, John 1992 *Puerca tierra* (Madri: Alfaguara).
- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Brecht, Bertold 1980 *Diarios y Notas autobiográficas* (Barcelona: Crítica).
- Brecht, Bertold 1998 *Más de cien poemas* (Madri: Hiparión).

- Cohen, Gerald. A. 1986 *La teoría de la historia en Marx. Una defensa* (Madrid: Siglo XXI).
- Enzensberger, Hans Magnus 1974 *Conversaciones con Marx y Engels* (Barcelona: Anagrama).
- Fernández Buey, Francisco 1993 *Discursos para insumisos discretos* (Madrid: Ediciones Libertarias).
- Fernández Buey, Francisco 2004 *Marx (sin ismos)* (Barcelona: El viejo topo).
- Gobetti, Piero 2001 *La rivoluzione liberale* (Turin: Einaudi).
- Gramsci, Antonio 1977 *Quaderni del carcere* (Turín: Istituto Gramsci/Valentino Gerratana/Einaudi).
- Korsch, Karl 1981 *K. Marx* (Barcelona: Ariel).
- Marx, Karl 1976-1980 *El capital* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 40, 41, 42.
- Marx, Karl 1977 *Líneas fundamentales de la Crítica de la Economía Política [1857-1858]* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 21 y 22.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1973 *Manifiesto Comunista y otros escritos de 1847-1848* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 9.
- Moraes, Dênis de (org.) 2004 *Combates e utopias. Os intelectuais num mundo em crise* (Rio de Janeiro/São Paulo: Record).
- Pasolini, Pier Paolo 1975 *El caos. Contra el terror* (Barcelona: Crítica).
- Roselli, Carlo 1977 *Socialismo liberal* (México: Editores Mexicanos Unidos).
- Rubel, Maximilien 1974 *Marx critique du marxismo* (Paris: Payot).
- Sacristán, Manuel 1983 *Sobre Marx y marxismo* (Barcelona: Icaria).
- Shanin, Theodor 1990 *El Marx tardío y la via rusa* (Madrid: Editorial Revolución).
- Zinoviev, Alexander Alexandrovich 1999 *La caída del imperio del mal* (Barcelona: Ediciones Bellaterra).