

# DO ÂNGULO DO MARXISMO

## comentários ao ensaio “o novo movimento teórico” de Jeffrey C. Alexander

**Carlos Nelson Coutinho**

Valho-me da terminologia do Prof. Alexander para começar dizendo que o "discurso" que irá fornecer os pressupostos de minhas brevíssimas observações sobre o seu trabalho são fornecidos pela teoria marxista - e, mais particularmente, por uma corrente do marxismo que se inspira sobretudo nas reflexões de Lukács e de Gramsci.

Dito isso, gostaria de registrar que me sinto plenamente identificado com as críticas de Alexander a um positivismo estreito, que submete a busca da verdade nas ciências sociais a critérios empiristas de verificação e falsificabilidade. Com grande acuidade, Alexander nos mostra que a própria definição do que é empírico, do que é ou não relevante no mundo inesgotável da empiria, depende de alguns pressupostos não diretamente empíricos, assumidos por todo pesquisador social, e que dependem do que ele chama de "discurso".

Como se sabe - e como o próprio Alexander registra -, a noção de "discurso" ganhou grande difusão nas ciências sociais contemporâneas graças à obra de Michel Foucault. Para Foucault, o discurso é a manifestação prática de uma "episteme", ou seja, de um conjunto de regras de pensamento que valem para todos os indivíduos de uma época, impondo-lhes até mesmo os critérios de definição do que é ou não empírico, do que pode e do que não pode ser pensado. Em suas últimas obras, Foucault ligou estreitamente o "discurso" ao "poder" e, de certo modo, deslocou o eixo de suas reflexões do plano estritamente epistemológico (adotado, por exemplo, em *Les mots e les choses*) para o plano das instituições reais, elaborando o que se chamou de "microfísica do poder".

Alexander não parece seguir Foucault nesse seu segundo e arriscado movimento: para ele, o "discurso" não tem esse caráter "totalitário" (se me permitem a expressão) com que se apresenta na obra foucaultiana, mas se limita - cito suas palavras - a "modos de argumentação que são mais consistentemente generalizados e especulativos do que as discussões científicas normais". Para Alexander, os "discursos" se expressariam em determinados "pressupostos" *a priori*, com os quais todos os cientistas sociais abordam a realidade. Tais pressupostos se manifestam em noções sobre "a natureza da ação" (se essa seria ou não "racional") e sobre "o problema da ordem" (quando se daria uma distinção entre individualistas e coletivistas). Talvez seja precisamente essa acepção mais restrita do "discurso" que leva Alexander a afirmar, contra Foucault, que cada época histórica possui não *um* discurso, mas diferentes discursos, ligados a diferentes tradições da reflexão social. Por outro lado, Alexander diz que essa pluralidade de discursos é algo inevitável - e também fecundo - no processo evolutivo das ciências sociais.

Contudo, embora mais "realista" do que a posição de Foucault, a colocação de Alexander também nos estimula - de um ângulo marxista - a formular uma primeira indagação: qual é a gênese real dos "discursos"? As "epistemes" de Foucault, como se sabe, possuem uma gênese que o próprio Foucault considera "enigmática": não resultam nem de uma evolução imanente do espírito (como as "figuras da consciência" de Hegel), nem da práxis histórico-concreta dos homens (como as "concepções do mundo" no marxismo). Parece-me que também Alexander deixa de lado essa

questão - que me parece fundamental - acerca da gênese dos "discursos". Ele fala, por exemplo, em "pressupostos" individualistas e coletivistas que estariam na base dos diferentes "discursos" sobre o "problema da ordem". Pois bem: o individualismo e o coletivismo são "epistemes" *a priori*, oferecidas à escolha arbitrária de cada cientista social, em qualquer época, ou, ao contrário, são generalizações teóricas e axiológicas de experiências históricas vividas a partir de diferentes pontos de vista de classe?

Não é difícil perceber que, como marxista, minha resposta se orienta para a segunda alternativa. Ou seja: penso que a explicação para a pluralidade de "discursos", bem como a chave para entender a natureza interna de cada um deles, devem ser buscadas na existência de grupos e classes que generalizam de modo diverso a sua experiência da realidade social global e a sua busca de auto-identidade coletiva. Nesse sentido, eu diria que os "discursos" - ou, numa outra terminologia, as "visões do mundo", as sínteses abrangentes entre noções sobre o real e normas de conduta delas derivadas, como diria Gramsci, - têm uma relação necessária com as ideologias, no sentido marxista da expressão. Trata-se de cristalizações, mais ou menos sistemáticas, do modo pelo qual grupos e classes sociais, em diferentes etapas de sua história, concebem e avaliam não só a si mesmos enquanto sujeitos coletivos, mas também a realidade global em que estão inseridos.

Deixando de lado a riqueza de determinações e variações que o conceito de ideologia assume na história do marxismo, adoto aqui - por motivos de brevidade - a definição de ideologia dada pelo lukacsiano Lucien Goldmann: a ideologia é um ponto de vista globalizante mas necessariamente parcial. E, ao afirmar a presença ineliminável da ideologia nas ciências sociais, Goldmann concorda com Alexander quando este diz que, em tais ciências, "há uma relação simbiótica entre descrição e avaliação". Para Goldmann, as ciências humanas jamais podem se libertar inteiramente de seus vínculos com a filosofia, algo que as faz substancialmente diversas das ciências da natureza. Mas Goldmann também nos adverte para o fato de que, se é verdade que a ciência social tem sempre um componente ideológico (ou, na terminologia de Alexander, "discursivo"), isso não significa que todas as ideologias ou "discursos" possuam uma mesma capacidade de fornecer explicações abrangentes e verdadeiras sobre a realidade. A aceitação do condicionamento histórico-social do pensamento não deve implicar a afirmação de um relativismo radical. A depender da situação histórica de uma classe, de seu lugar na totalidade social etc., sua ideologia - sua concepção do mundo - poderá fornecer um ponto de vista mais ou menos abrangente e verídico sobre a realidade social e suas leis. Se isso é correto, então podemos compatibilizar a onipresença da ideologia com o ideal de cientificidade: um ideal liberto naturalmente do empirismo estreito, mas não do compromisso de reproduzir de modo desantropomorfizador (isto é, sem projeções do sujeito que conhece na realidade que quer conhecer) a objetividade social, embora essa seja, ontologicamente, fruto da própria ação dos homens.

Tentarei dar um exemplo sumário e esquemático. Se um pesquisador se coloca, do ponto de vista da circulação de mercadorias - ou seja, se concebe o mundo da economia mercantil generalizada como um dado "eterno" -, é natural que conceba a ordem social como fruto de um contrato entre indivíduos, isto é, que veja no indivíduo e em suas motivações "racionais" a realidade social última. Em outras palavras: é natural que os seus "pressupostos discursivos" sejam os do individualismo. O ponto de vista adotado é parcial, está embebido de ideologia, mas isso não conduz simplesmente ao erro: generalizando uma experiência real, os contratualistas clássicos registraram o fato novo de que o capitalismo trouxe consigo uma ampla autonomia individual, libertando a pessoa singular de seus vínculos quase naturais com o estamento ou a corporação, como ocorria no feudalismo. Mas esse ponto de vista individualista, sem ser falso, aparece como parcial e limitado do ângulo de quem examina o real a partir da esfera da *produção*: se, ao invés de privilegiar a troca mercantil imediata, o foco se dirige para a peculiar troca entre capital e força-de-trabalho, pode-se ver que o indivíduo, no capitalismo, está submetido a determinadas coerções estruturais, que limitam a sua liberdade e autonomia. Ou, em outras palavras, esse ângulo permite chegar à generalização a que chegou Marx: "os homens fazem sua história", diz ele, "mas não nas condições que escolheram, e sim nas que lhes foram legadas pelo passado". É possível, em suma, chegar a uma visão do mundo que, na análise do "problema da ordem", articule organicamente o papel da ação humana com as determinações estruturais. O ponto de vista de Marx é mais abrangente do que o ponto de vista do contradualismo "individualista", não porque o negue simplesmente, mas porque o incorpora e aprofunda.

Então, nem todos os "discursos" se equivalem sob o aspecto gnosiológico: há "discursos" que permitem elaborar leis explicativas que dão conta de amplos processos histórico-sociais, que possibilitam transcender a aparência imediata dos fatos empíricos isolados e atingir camadas mais profundas da totalidade social. E, quando uso

a expressão 'totalidade social', creio que indico também o ideal de cientificidade próprio do marxismo: como dizia Lukács, "não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue de modo decisivo o marxismo da ciência burguesa, mas sim o ponto de vista da totalidade". Portanto, quanto mais os pressupostos de um "discurso" nas ciências sociais visarem à totalidade, tanto mais terão a possibilidade de fornecer leis explicativas abrangentes do decurso histórico. Não se trataria assim, como parece supor Alexander, de superar o empirismo mediante um acoplamento da "explicação" com o "discurso", o que, em última instância, levaria a um dualismo não dialético: trata-se, antes, de buscar um "discurso" - uma teoria geral da sociedade - que, por sua "intenção de totalidade" (Lukács), seja capaz de elaborar leis explicativas mais aderentes à dinâmica real dos fatos sociais. E não é só pelo seu maior ou menor poder explicativo que os "discursos" se distinguem: distinguem-se também pela sua capacidade de elaborar juízos de valor mais universais, mais correspondentes às possibilidades objetivas alcançadas pelo desenvolvimento do gênero humano em dada etapa do seu desenvolvimento. O juízo de valor que se expressa no nacionalismo é certamente menos valioso - porque menos universal- do que aquele que está contido na afirmação de que a democracia é hoje a ordem política mais adequada ao florescimento das potencialidades humanas.

E é precisamente aqui - nessa explícita intenção de totalidade - que me parece residir a superioridade do ponto de vista marxista na batalha por construir uma teoria geral da sociedade, teoria a cuja defesa está em grande parte dedicado o instigante trabalho de Alexander. É certo que também Alexander recusa o relativismo e parece indicar na busca da totalidade o critério de superioridade de um "discurso"; na parte final do seu ensaio, quando aponta as unilateralidades das abordagens "micro" e "macro", ele propõe um novo "discurso" que englobe tanto a "ação" quanto as "estruturas". Não posso aqui, evidentemente, me alongar sobre a questão: mas eu diria que consiste precisamente nisso o programa científico do marxismo. Quando Marx nos diz que "os homens fazem sua história, mas em condições que não escolheram", ele está justamente indicando esse duplo momento na análise do ser social. Ele vê a práxis humana em sua dimensão teleológica, como ação criadora de estruturas e sobre estruturas, mas a vê também em seu momento condicionado, causado, no qual as estruturas criadas pelos homens tornam-se uma força objetiva que atua sobre, e que determina, o comportamento deles.

Mas, se Alexander também visa à totalidade, por que se opõe tão claramente ao marxismo? Isso me parece resultar; antes de mais nada, de uma sua concepção restritiva do materialismo histórico. Em dado momento do seu ensaio, ele afirma que o "marxismo ortodoxo" é expressão de uma teoria racional-coletivista, que nega a autonomia do sujeito e afirma que a resposta do ator pode ser prevista a partir apenas da análise de seu ambiente externo. Alexander parece aqui ter deixado de lado a terceira *Tese sobre Feuerbach*, na qual Marx diz explicitamente: "A doutrina materialista das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens (...). A coincidência entre a mudança das circunstâncias e a atividade humana, ou a *autotransformação*, só pode ser concebida ou compreendida racionalmente como *práxis revolucionária*". Em *A Ideologia Alemã*, aliás, Marx diz explicitamente que "as circunstâncias fazem o homem na mesma medida em que os homens fazem as circunstâncias". Em suma: Marx não escreveu apenas *O Capital*, no qual examina sobretudo o modo pelo qual as estruturas- embora resultem da ação humana - condicionam fortemente essa ação; escreveu também *O 18 Brumário*, onde mostra como os homens - organizando-se enquanto sujeitos coletivos - atuam no sentido de modificar as estruturas e de criar sua própria história. E uma leitura atenta do próprio *O Capital* mostra como todas as estruturas objetivas são vistas por Marx como resultado da ação humana, ainda que muitas vezes essa seja uma ação inconsciente: o capítulo sobre o fetichismo da mercadoria, que é a chave para a compreensão do conceito dialético-materialista de objetividade social, indica como para Marx, por trás da aparência reificada da ordem social, escondem-se na verdade ações humanas concretas, relações entre sujeitos individuais e coletivos. O fato de que Marx conceba o homem não como indivíduo isolado, mas como "conjunto das relações sociais", é certamente uma manifestação de sua posição não individualista; isso, contudo, não anula a afirmação do papel ontológico central da ação humana na construção da ordem social.

Por outro lado, e em segundo lugar, é essa concepção restritiva que parece estar na origem das observações de Alexander acerca do esgotamento do marxismo nas ciências sociais de hoje. Tais observações resultam, entre outras coisas, do fato de que Alexander limita o marxismo da "época pós-funcionalista", como ele chama o período que se inicia no segundo após-guerra, à "leitura" estruturalista de Marx por Althusser, uma "leitura" curiosamente similar à do próprio Alexander, na medida em que nela é eliminada, em nome do combate ao humanismo, o papel ativo do sujeito na construção do ser social. Ora, é inegável que o althusserianismo está em crise; mas também é inegável que ele não esgota a riqueza da reflexão marxista ou neomarxista nos últimos anos. Bastaria aqui recordar que o marxismo "historicista" de Lukács e de Gramsci - que inspirou importantes reflexões na Europa, na América Latina e mesmo

nos Estados Unidos, reflexões que vão da sociologia da cultura e da literatura à teoria política e à historiografia - continua. a ser uma força viva e fecundante na renovação do pensamento social contemporâneo. Lembraria que as reflexões do último Poulantzas - no período em que ele se afasta substancialmente de Althusser e se reaproxima de Gramsci -, ao definirem o Estado contemporâneo como "condensação material de uma correlação de forças entre classes", resgatam ao mesmo tempo o momento estrutural (a "condensação material") e o momento da ação (a correlação de forças entre classes"). Por tudo isso, creio que o marxismo contém os elementos essenciais de uma teoria geral da sociedade - ou, como Lukács diria, de uma "ontologia do ser social" - capaz de dar conta tanto das dimensões subjetivas quanto das dimensões objetivas da práxis humana. E, nessa medida, o marxismo é, de modo simultâneo e dialético, uma teoria da ação e uma teoria da gênese da ordem.

Concluindo, gostaria de agradecer ao Prof. Alexander a oportunidade que me deu de aprender com suas brilhantes reflexões, mesmo que delas divergindo. Partilho como ele a convicção de que as ciências sociais só têm a ganhar com o diálogo entre diferentes "discursos". Decerto, a aceitação do pluralismo não nos deve levar ao relativismo, ao ecletismo. Mas, se Goethe estava certo ao dizer que as idéias em si não podem ser liberais, também sabia que o diálogo aberto e sem preconceitos é sem dúvida o melhor ambiente para que elas possam conviver e fecundar-se reciprocamente.

Comentários apresentados no X Encontro Anual da ANPOCS. Campos do Jordão, outubro de 1986.