

MICHAEL LÖWY E DANIEL BENSÄID: O MARXISMO E A CRÍTICA DA MODERNIDADE

FABIO MASCARO QUERIDOⁱ

Resumo: Partindo da acedência ideológica do conceito de modernidade, o artigo ora apresentado assenta-se na tentativa de antever alguns aspectos específicos da proposição, comum a Daniel Bensaïd e Michael Löwy, de que o marxismo deve se constituir como uma *crítica moderna da modernidade*. Neste trajeto, busca-se ressaltar as implicações teóricas e políticas de tal postura, conflagrada em um contexto marcado pela emergência de uma lógica cultural pós-moderna (JAMESON, 1996), a qual colocara em questão alguns dos fundamentos do *discurso filosófico da modernidade*. Para tanto, verifica-se as formas pelas quais tanto Bensaïd quanto Löwy articulam suas críticas (a partir de suas apropriações específicas da obra de Walter Benjamin) do “progresso” histórico da modernidade, com ênfase especial sobre a importância que eles conferem à luta ecológica, situando-a como momento indispensável da crítica anticapitalista à lógica destrutiva do paradigma produtivo e societário moderno – crítica que, diferenciando-se da simples recusa “pós-moderna” da modernidade, retém (rearticulando-as) algumas conquistas e potencialidades emancipatórias imanentes ao mundo moderno.

Palavras-chave: Marxismo. Crítica da modernidade. Daniel Bensaïd. Michael Löwy.

Abstract: In acceptance of the initial premise of the ideological concept of modernity, the present article attempts to anticipate specific aspects of the notion, common to Daniel Bensaïd and Michael Löwy, that Marxism should be regarded as a modern critique on modernity. This article seeks to emphasize the theoretical and political implications of this position, within a context of an emergent post-modern cultural logic (JAMESON, 1996), which has sparked debate on certain fundamentals of the philosophical discourse on modernity. It can be observed that the forms in which Bensaïd and Löwy articulate their critique (from their specific appropriations of the work of Walter Benjamin) of the historical “progress” of modernity, with special emphasis on the importance that they give to the ecological struggle, they are regarding it as an essential moment in anti-capitalist criticism against the destructive logic of the productive and social modern paradigm. A critique that, in being differentiated from the simple “post-modern” refusal of modernity, maintains (rearticulating it) some emancipated conquests and potentialities inherent in the modern world.

Keywords: Marxism. Criticism of modernity. Daniel Bensaïd. Michael Löwy.

INTRODUÇÃO

1848 E A EMERGÊNCIA DA MODERNIDADE

Desde os acontecimentos revolucionários de 1848, os imbróglis em torno da modernidade tomaram de assalto parte considerável da produção teórica nas ciências sociais e/ou na filosofia. De lá pra cá, verificou-se a emergência de inúmeras “narrativas” da modernidade, todas vinculadas a algum ponto de vista social, vale dizer, a uma postura determinada em face das contradições da modernidade capitalista. Bem entendido, a generalização teórica (e política) da noção de

modernidade é tributária, em ampla medida, da consolidação hegemônica do capitalismo sob níveis crescentemente internacionais, refletindo a ambição dos homens modernos em compreender a si mesmo, em antever minimamente a sua própria autoconstituição como seres propriamente modernos. Assim, “[...] o próprio conceito de modernidade é moderno e dramatiza as suas próprias pretensões” (JAMESON, 2005, p.46), e sua força ideológica foi tanto maior quanto mais se exacerbaram expressões divergentes quanto a seu destino, revigorando a profunda “capacidade de autocritica e de auto-renovação perpétuas”, próprias

da “experiência vital” da modernidade (BERMAN, 2007, p.17).

Sob tal perspectiva, o peso ideológico da noção de modernidade, enquanto categoria nuclear da definição do capitalismo ainda existente, teria se tornado tão grande, que, em última análise, só nos restaria compreendê-la, mergulhando em suas nuances e em suas formas distintas de narrativas, almejando assim visualizar por dentro os seus laços ideológicos, teóricos e políticos. Para Fredric Jameson (2005, p.23), de um ponto de vista marxista, “as idéias que se agrupam em torno da palavra ‘moderno’ [são] tão inevitáveis quanto inaceitáveis”, o que poderia supor, ainda mais em tempos de “crise” do mundo moderno, que o marxismo, como crítica do capitalismo, deve se constituir igualmente como uma forma de crítica da modernidade.

Pois bem: assentando-se na imponência teórica do conceito de modernidade, o objetivo mais geral deste texto é realçar alguns elementos especificamente comuns nas obras de Michael Löwy e de Daniel Bensaïd, especialmente a ênfase que eles conferem à luta ecológica e à crítica das ideologias do “progresso” e da “razão” históricas, configuradas em torno de uma crítica mais geral da civilização moderna. Vislumbra-se a hipótese de que, mesmo em suas particularidades, os dois autores aludem, de modo semelhante, à necessidade de renovação do marxismo como *crítica moderna* da modernidade, como paradigma de pesquisa coextensivo ao desenvolvimento do mundo moderno, *sombra projetada* de sua negação revolucionária. Sob tal critério básico, excursiona-se por alguns aspectos centrais das obras dos dois autores radicados na França, os quais são reveladores de suas formas específicas de compreender o marxismo, em tempos de “colapso da modernização” (KURZ, 1993), como método ainda profícuo à interpretação e – *quicá* – superação concreta da modernidade burguesa realmente existente, recusando ora o ímpeto “neoracionalista” de Habermas, ora as proclamações triunfantes da “emancipação virtual” do mundo pós-moderno.

O MARXISMO E A ATUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA CRÍTICA DA MODERNIDADE

Refletindo as novas condições do capitalismo contemporâneo, engendradas pela reorganização e *mundialização* do capital, assim como pela emergência vertiginosa de uma “crise ecológica” sem precedentes, Michael Löwy e Daniel Bensaïd sugerem que a renovação crítica do

marxismo depende em grande medida da sua capacidade em acertar contas com as impostações *economicistas* realizadas em seu nome, alavancadas por uma defesa fetichizada do crescimento das forças produtivas como critério *por excelência* do desenvolvimento humano. Sob um contexto em que as próprias correntes dominantes do pensamento social postulam a “crise” e a necessidade de “reconceituação” da modernidade¹, caberia ao marxismo, não uma busca desenfreada pela conservação piedosa de “um capital doutrinário” de antemão pré-estabelecido, mas sobretudo a tentativa “de enriquecer e transformar uma visão de mundo à prova de práticas renovadas”, tal qual diria Daniel Bensaïd (2008, p.22). Para estar à altura de tal empreitada, o marxismo “[...] precisa, para enfrentar os problemas atuais, radicalizar sua crítica da modernidade, do paradigma da civilização ocidental, industrial, moderna, burguesa” (LÖWY, 2000d, p.242), propondo um novo desfecho para a crise, historicamente necessária, da modernidade capitalista, um desfecho capaz de reter, superando-as dialeticamente, as possibilidades emancipatórias contidas nas correntes do Iluminismo revolucionário.

Para Michael Löwy, a negação anticapitalista da modernidade impele uma compreensão das contradições e das possibilidades históricas coextensivas ao mundo moderno. Em uma entrevista que nos concedeu em julho de 2008², o próprio Löwy sustenta:

A modernidade tem de ser vista dialeticamente, como já apontava a Escola de Frankfurt: por um lado, temos as conquistas da Filosofia das Luzes e da Revolução francesa, os valores modernos de liberdade, igualdade e fraternidade. Por outro lado, o “progresso” da civilização industrial capitalista moderna, que produziu Auschwitz e Hiroshima, e que está nos levando, com uma rapidez crescente, a um desastre ecológico de proporções inéditas.

¹ Para Fredric Jameson (1996), a emergência de uma lógica cultural pós-moderna, no espectro do terceiro estágio do capitalismo (tardio), anuncia a completude histórica dos processos e das ideologias “clássicas”, por assim dizer, da modernização capitalista. Em certa medida, portanto, a ascensão histórica do pós-modernismo é inversamente proporcional ao declínio das apoteoses do “progresso” e da modernização, inclusive em suas versões à esquerda. Daí a proliferação, no âmbito da nova literatura social “pós-moderna”, das várias tentativas de redefinir os termos que até outrora definiam o “discurso filosófico da modernidade”, seja para negá-lo ou ainda (no caso de Habermas, por exemplo) para revitalizar o seu “projeto inacabado”.

² Entrevista realizada por correio eletrônico em julho de 2008, após um contato inicial na cidade de São Paulo – SP, no dia 4 de julho de 2008.

A definição löwyana da modernidade, além de seu inconfundível pilar marxista, apropria-se criticamente de alguns dos tópicos weberianos³, almejando interpretá-los como instrumento de crítica – conquanto *negativa* e *resignada* – da racionalidade moderna, tarefa tanto mais necessária quanto melhor se vislumbra as potencialidades destrutivas subjacentes à lógica mercantil e ao “homem econômico”, responsáveis pela “crise ecológica” que vivemos (THOMPSON, 2005). Para o intelectual franco-brasileiro (1995, p.119), as análises de Weber e de Marx “são, se não convergentes, ao menos complementares”. Tal empresa segue à risca a crítica ao capitalismo moderno já presente em *História e Consciência de Classe* (HCC), redigido por Lukács em 1922/3, e considerado pelo próprio Löwy como a obra fundante de uma corrente substancial do marxismo ocidental, a saber: o “marxismo weberiano” (LÖWY, 1995). Segundo Löwy (1995):

“fusionando a categoria weberiana de racionalidade formal – caracterizada pela abstração e quantificação – com as categorias marxianas de trabalho abstrato e de valor de troca, Lukács reformulou a temática do sociólogo alemão na linguagem teórica marxista”.

No âmbito desta leitura, a consecução histórica da modernidade seria a expressão societária dos desígnios do livre-desenvolvimento do capitalismo moderno, cujos desdobramentos teriam impulsionado à formação - mais do que de um modo de produção capitalista - de uma verdadeira civilização burguesa-moderna⁴, em face

³ Explicita-se aqui a convicção, alimentada por Löwy (2002, p.20), de que o marxismo pode – e deve – deixar-se enriquecer “[...] pelas formas mais avançadas e mais produtivas do pensamento não-marxista – de Max Weber a Karl Mannheim, de Georg Simmel a Marcel Mauss, de Sigmund Freud a Jean Piaget [...] – assim como levar em conta resultados limitados, mas muitas vezes úteis a diversos ramos da ciência social universitária”; procedimento que, longe de se constituir em novidade absoluta, já teria sido realizado pelo próprio Marx, “que soube utilizar amplamente os trabalhos da filosofia e da ciência da sua época – não somente Hegel e Feuerbach, Ricardo e S. Simon, mas também economistas heterodoxos (como Quesnay, Ferguson, Sismondi, J. Stuart, Hodgskin), antropólogos fascinados pelo passado comunitário (como Maurer e Morgan), críticos românticos do capitalismo (como Carlyle e Cobbett) e socialistas heréticos (como Flora Tristan ou Pierre Leroux) -, sem que isso em nada diminua a unidade e a coerência teórica de sua obra”.

⁴ “Desta perspectiva, a modernidade seria a civilização capitalista-industrial baseada na economia de mercado, no valor de troca, na propriedade privada, na reificação (*Versachlichung*), na racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*), na quantificação, na legitimidade burocrática, no espírito de cálculo racional (*Rechenhaftigkeit*) e no desencantamento do mundo” (LÖWY; SAYRE, 1995, p.119).

da qual se define os contornos da própria crítica anticapitalista, romântica e/ou revolucionária.

Em Weber, especialmente, Löwy antevê, a despeito da neutralidade requerida pelo autor, elementos de um protesto de inspiração mais ou menos romântica contra a modernidade, os quais estariam subjacentes à herança do *Kulturpessimismus* alimentada pelo sociólogo de Heidelberg. No limite, tal legado teria fornecido a Weber subsídios para uma percepção – resignada, é bem verdade, mas nem por isso menos plausível – das contradições e dos limites da racionalidade moderna, do seu caráter formal/instrumental, e, tão importante quanto, da “[...] sua tendência a produzir efeitos que levam à derrubada das aspirações emancipatórias da modernidade” (LÖWY, 2000c, p.216). Segundo Löwy, pode-se encontrar, na obra do sociólogo alemão, um apurado diagnóstico da crise da modernidade, projeto amplamente retomado pela primeira geração da Escola de Frankfurt (especialmente nas figuras de Adorno, Horkheimer e Marcuse). Sob tais critérios, as tentativas de Habermas de reformular o conceito weberiano de racionalização - lançando mão de uma forma alternativa de racionalidade (“comunicativa” e não-instrumental) – expressariam, em última análise, um esvaziamento das potencialidades críticas contidas nas análises de Weber, na medida em que sinalizariam uma reconciliação definitiva “[...] com as normas da modernidade ‘realmente existente’” (LÖWY, 2000c, p.218)⁵. Mesmo de um ponto de vista marxista (que Löwy reivindica para si), “a constatação brutal de Weber a respeito da contradição irredutível dos valores”, assim como a “sua análise dos resultados alienantes da racionalidade instrumental”, constituem-se em um “[...] ponto de partida mais fecundo para a análise da sociedade moderna [do] que os sonhos de reconciliação lingüística dos valores de Habermas” (LÖWY, 2000c, p.222, 223). Afinal, “o mundo moderno parece muito mais com a ‘guerra dos deuses’ weberiana [do] que com uma amável ‘discussão pública’ dos interesses e valores opostos” (LÖWY, 2000c, p.223).

A redefinição e a subsequente valorização löwyana do romantismo, igualmente, compõem parte da perspectiva mais ampla de atualização histórica da crítica à modernidade e às várias “ideologias do progresso”, em um contexto

⁵ “Dissociando-se de Weber, Habermas afasta-se também de Marx, para quem a dominação generalizada do valor de troca, a submissão de todas as relações sociais ao pagamento direto em moeda, a dissolução de todos os sentimentos humanos nas ‘águas geladas do cálculo egoísta’ são conseqüências necessárias e inevitáveis da economia capitalista de mercado” (LÖWY, 2000c, p.220).

marcado pela “crise” dos modelos da “modernização”, tanto no âmbito teórico quanto na concretude do real⁶. Em Löwy, a valorização das potencialidades revolucionárias do que ele compreende como “visão social de mundo romântica” coincide com a necessidade de se pensar a ruptura revolucionária como uma ruptura qualitativa com as formas de desenvolvimento propaladas pela modernidade burguesa⁷. Na entrevista que nos concedeu, o próprio Michael Löwy afiança que seu “interesse pelo romantismo decorre de seu potencial crítico em relação à modernidade burguesa e da riqueza de suas imagens de um outro mundo possível”.

A CRÍTICA DA RAZÃO HISTÓRICA E DA POSITIVIDADE CIENTÍFICA: UM MARX INTEMPESTIVO

O discurso filosófico da modernidade, tal qual sustenta Habermas (1990), teria sido “impregnado pelo pressentimento de que algo está prestes a acontecer”, elegendo o progresso ilimitado, erigido sob o escopo de uma *odisséia da razão*, como o seu desdobramento possível e necessário. A crença nas capacidades da História, do progresso e da razão, consubstanciou o eixo sob o qual os discursos (ou “narrativas”, como prefere Jameson) da modernidade se edificaram. Neste trajeto, o próprio repertório histórico-filosófico de categorias como “progresso” ou “razão” seria diluído em concepções evolucionistas, homogêneas, lineares e profundamente deterministas do desenvolvimento da história, enxergada quase como uma entidade metafísica. Eis aí, talvez, uma das principais razões

do vigor com que as teorias assim nomeadas *pós-modernas* empreenderam a crítica às noções de progresso e de razão típicas do *ethos* filosófico moderno, ou da “metafísica ocidental”, como diria Derrida⁸. Evidentemente, tais questionamentos dirigiram-se não somente aos postulados visivelmente *fatalistas* (e instrumentais) dos apoletas do progresso capitalista, senão também ao próprio marxismo e/ou diretamente à dialética em geral⁹, rejeitando-os em virtude de seus compromissos mal-sucedidos (vide o declínio em definitivo da URSS) com as normas “autoritárias” da razão, do sujeito, e da crença propriamente *moderna* no progresso histórico.

Em face de tal contexto, a revitalização crítica e revolucionária do marxismo deveria, em contraposição às acusações pós-modernas à Marx, resgatar aqueles elementos que, já na obra do filósofo alemão, colocavam-se em franca oposição aos desígnios da modernidade capitalista e de sua noção abstrata do progresso da História. Tratar-se-ia da recuperação de um Marx que esboçou “[...] uma ruptura profunda com a visão linear e homogênea da história, e com a noção de progresso em sua forma abstrata habitual”, conforme afirma o próprio Michael Löwy (2000e, p.264). Ou então, tal como desenvolve Daniel Bensaïd em *Marx: o intempestivo* (1999), de um Marx que tracejou uma nova escrita da história, centrada nos contratempos históricos e no desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo moderno. Para Bensaïd, ao contrário do que se acostumou a pensar, Marx “[...] rompe com a tradição especulativa de uma História universal portadora de uma mensagem

⁶ Conforme sustenta Löwy, longe de ser tão-somente uma escola literária do século XIX, como geralmente se pensou, o romantismo configura-se muito mais amplamente como uma forma de oposição ao mundo burguês/moderno. Em suas palavras, “a característica essencial do anticapitalismo romântico é uma crítica radical à moderna civilização industrial (*burguesa*) – incluindo os processos de produção e de trabalho – em nome de certos valores sociais e culturais pré-capitalistas”. Todavia, continua ele, “[...] a referência a um passado (real ou imaginário) não significa necessariamente que tenha uma orientação reacionária ou regressiva: pode ser revolucionária tanto quanto conservadora” (LÖWY, 1990, p.36 – grifos do original). Nesse sentido específico, o próprio marxismo, enquanto crítica radical à moderna civilização industrial (*burguesa*), também comportaria uma dimensão romântica, subscrevendo a constituição de uma corrente “marxista-romântica”, que vai de William Morris a Walter Benjamin, do jovem Lukács a Raymond Williams, passando por Ernst Bloch, Herbert Marcuse e por André Breton.

⁷ Henri Lefévre, citado por Löwy como uma das expressões do que ele concebe por “marxismo romântico”, valoriza o romantismo como uma forma de manter acesa a vocação revolucionária total do projeto socialista, opondo-se a toda tentativa de justificação “neoclássica” do poder e da norma histórica. Cf. LEFÉVRE (1969).

⁸ Paulo Arantes sustenta a hipótese de que a idéia geral do declínio das “grandes narrativas” e da “mudança de paradigma” constitui, a bem da verdade, uma estilização teoricamente fortuita do esgotamento real das ideologias evolucionistas do progresso e da modernização. Não obstante, afirma o intelectual brasileiro, “seria interessante deixar um pouco de lado” os debates sobre as mudanças de paradigma “e procurar entender o esgotamento histórico real” do qual eles são “apenas a sintomática desconversa” (ARANTES, 2000, p.367). Ora, a nosso ver, a crítica do progresso e da razão histórica, bem como a importância atribuída à luta ecológica, tanto em Bensaïd quanto em Löwy, constituem tentativas de compreender este “esgotamento histórico real” da modernidade realmente existente, almejando tirar daí as consequências necessárias para uma revitalização do marxismo.

⁹ Cf., por exemplo, Toni Negri (1998, p.66), para o qual a compreensão do mundo contemporâneo requer, não uma reestruturação do método dialético (tal como teria feito, segundo ele, o historiador britânico E.P.Thompson), mas sim o seu abandono definitivo. Diz o autor italiano: “não há uma boa dialética frente a uma ruim: todas as dialéticas são ruins, por não saberem libertar-se da efetividade histórica e de seus sortilégios. A dialética – e até mesmo uma dialética ‘a partir de baixo’ – é incapaz de nos mostrar a inovação radical do processo histórico, a explosão da ‘potência de agir’ (o afeto) em toda a sua radicalidade”.

única" (BENSAÏD, 2000b, p.69). O presente histórico, na obra do filósofo alemão, deixa de ser um mero "[...] elo no encadeamento mecânico dos efeitos e das causas" para ser percebido como "uma atualidade repleta de possíveis, onde a política supera a história na decifração de tendências que não se fazem lei" (BENSAÏD, 1999, p.30). É como se a política, nos termos da célebre fórmula benjaminiana, passasse à frente da história, em um presente compreendido não como um "simples elo na cadeia dos tempos, mas [como] um momento de seleção dos possíveis" (BENSAÏD, 1999, p.109 – grifos nossos). Em *La discordance des temps*, o próprio Bensaïd (2000a, p.119) afiança que, "ao perder ligação com seu conteúdo social, a lei histórica geral se descaminha pela abstração. Todavia, produto incerto da luta e da necessidade, a história real não emite julgamentos definitivos".

O reverso básico e complementar dessa nova apreciação da história seria a construção de uma "nova escuta do tempo", em oposição radical à temporalidade abstrata conformada nos ciclos de reprodução global do capital. Em face do tempo abstrato e reificado oferecido pelo fetichismo do capital, Marx apresenta uma compreensão do tempo como "[...] relação social conflitual da produção e da troca" (BENSAÏD, 1999, p.109). A inspiração decisiva desta leitura, como não poderia deixar de ser, é a figura de Walter Benjamin, cujas críticas demolidoras do caráter evasivo e homogêneo do tempo moderno teriam anunciado, já há algum tempo, uma tentativa de superação marxista do caráter "autoritário" da razão moderna, alvo por excelência do anti-humanismo - "pós-estruturalista" - do pensamento francês a partir do final dos anos 60 (FERRY; RENAUT, 1988). Em Benjamin, assim como em Gramsci, "o tempo granuloso da história não é [...] nem o cumprimento de uma origem nem a perseguição de um fim" (BENSAÏD, 1999, p.131). Ao resgatar a dimensão radicalmente qualitativa da temporalidade social, em oposição à frieza abstrata do tempo da física clássica, "Benjamin opõe ao fetichismo da História sua politização" (BENSAÏD, 1999, p.135). O presente, enquanto tempo-de-agora, torna-se então a dimensão qualitativa da seleção dos possíveis, tanto do passado quanto do futuro; é o presente que se eterniza para rememorar o passado e jogar com as possibilidades abertas do futuro, em um processo sob o qual, no eixo de uma concepção radicalmente aberta da história, o passado e o futuro são abordados através das condições do presente: presente do passado - presente do futuro - presente do presente.

Essa crítica da razão histórica, da qual Marx teria sido um dos seus mais brilhantes pioneiros, constitui-se, conforme Daniel Bensaïd, em uma

"vasta causa", por onde confluem e se misturam elementos e estilhaços de crítica mística e crítica profana, de crítica romântica e crítica revolucionária. É o que se vê, por exemplo, em obras e autores tão diversos e ambivalentes: o Blanqui de *L'Éternité par les astres* (1871)¹⁰, o Nietzsche das *Considerações extemporâneas* (1871), o Sorel das *Illusions du progrès* (1908), além, é claro, da reverberação comunista de Karl Marx. Ainda assim, ninguém melhor que Walter Benjamin soube expressar essa miríade complexa, a um só tempo profana e mística, revolucionária e romântica.

Pois bem: aqui talvez seja exatamente o "ponto de encontro" do marxismo de Bensaïd com aquele desenvolvido por Michael Löwy, cujo epicentro fundamental não é outro, como vimos, senão a rejeição explícita das várias formas de ideologias do progresso e da "modernização". É justamente nas entranhas dessa "crítica da razão histórica" que Löwy pôde vislumbrar algumas possibilidades reais da ocorrência de "afinidades eletivas" entre o que ele concebe como "visão social de mundo" romântica e o socialismo moderno. Tanto o romantismo quanto o marxismo deveriam, se conseqüentes com sua proposta original, opor-se irreduzivelmente ao tempo vazio e homogêneo da modernidade.

Ora, a crítica da razão histórica, em Bensaïd, como também em Löwy¹¹, se completa no que o primeiro denomina "crítica da positividade científica". Para Bensaïd, seguramente, é possível encontrar em Marx elementos de uma certa ilusão quanto às possibilidades de previsão positiva da história e do progresso. "Com toda a certeza, seria anacrônico exonerar Marx das ilusões prometidas de seu tempo", reconhece Bensaïd (1999, p.433). Todavia - adverte ele -, tampouco poderíamos esquecer que "seria igualmente abusivo fazer dele um pregador descuidoso da industrialização a qualquer preço e do progresso em sentido único". Com efeito, longe de almejar a construção de uma ciência positiva da economia política, Marx "resiste à racionalidade fragmentada e unilateral da divisão do trabalho científico" (BENSAÏD, 1999, p.14). O próprio comportamento irregular do capital orienta-o para caminhos não percorridos e incognoscíveis nos termos da lógica das ciências modernas. "Considerando o capital como uma relação social

¹⁰ A propósito do "socialismo dissidente" ou do "comunismo herege" de Auguste Blanqui, os próprios Bensaïd e Löwy redigiram a quatro punhos um interessante ensaio. Cf. BENSAÏD & LÖWY, 2007.

¹¹ Lembremos-nos, por exemplo, dos inúmeros textos de Löwy voltados para a fundamentação de uma concepção marxista da teoria (ou "sociologia", na linha aberta por Karl Mannheim) do conhecimento. Cf. LÖWY, 1989, 1994.

dinâmica em desequilíbrio crônico, Marx entrevê, sem ainda poder decifrá-los, ‘os traços do caos sobre a areia do tempo’” (BENSAÏD, apud LEITE, 2000, p.18). Compreende-se aí a reivindicação marxiana da “ciência alemã”, tradição que, na contramão da ciência moderna clássica, permite ao autor alemão abordar as lógicas não lineares, as tendências e/ou as necessidades condicionais daquilo que Gramsci designaria como uma “nova imanência” (BENSAÏD, 1999, p.14). Nas palavras de Bensaïd (1999, p. 12):

Dividido em seu fascínio pelo modelo físico da ciência positiva e sua fidelidade a ‘ciência alemã’, entre o canto sedutor das sereias do progresso e a recusa dos seus paraísos artificiais, Marx desentende-se por um nada com sua própria sombra e esperneia nas mãos dos próprios espectros. Atravessado por contradições não resolvidas, seu pensamento não se mostra inteiramente homogêneo. Nem por isso é incoerente ou inconsistente. O núcleo do seu programa de pesquisa ainda permite que interroguemos nosso universo dentro da perspectiva de mudar o mundo. Nenhuma doutrina, portanto, mas a teoria de uma prática suscetível de várias leituras. Não de qualquer leitura¹².

Aliás, Bensaïd vislumbra nas acepções marxianas os indícios de uma concepção teórica fundamentalmente oposta ao racionalismo estreito dos discípulos de Auguste Comte. Para ele (BENSAÏD, 1999, p.109), essencialmente,

Comte e Marx são incompatíveis. Tudo os opõe. Um pensa o término da revolução e a consolidação da ordem. O outro pensa a subversão e a permanência da revolução. Os detratores de um Marx positivista fecham os olhos a essa evidência obstinada, como se a oposição radical entre a sociologia comtiana e a crítica da economia política pudesse ir de par com alguma convivência oculta!

O “PROGRESSO” E A “CRISE ECOLÓGICA”: ECOLOGIA E MARXISMO CONTRA O FETICHISMO MERCANTIL DA MODERNIDADE

Em Löwy, como em Bensaïd, a crítica da razão histórica, combinada - sob o eixo de uma constelação dialética - com a crítica radical do

positivismo, impele-os à constatação da dimensão potencialmente destrutiva da modernidade capitalista. Compreende-se, pois, a ênfase que os dois intelectuais contemporâneos atribuem a luta ecológica, a qual se anuncia como aspecto central da luta anticapitalista nos dias de hoje. Para os dois autores, a crítica ao progressismo abstrato da teleologia histórica deveria atingir seu termo máximo com a junção entre crítica ecológica do produtivismo e crítica revolucionária do sistema responsável pela “crise ecológica” a que estamos vivendo, a saber: o capitalismo. Conforme nos mostra Daniel Bensaïd, no mesmo *Marx: o intempestivo* (1999), marxismo e ecologia confrontam-se essencialmente contra um grande adversário em comum: o fetichismo mercantil, cujas prerrogativas temporais são absolutamente incompatíveis com os ritmos dos processos naturais e com o que há de natural no ser humano.

Para Bensaïd (1999, p.435), “o fetichismo da mercadoria não se contenta em mudar as relações humanas em coisas: ele degrada igualmente o natural à condição de ‘bestial’”, razão pela qual, em Marx, não haveria oposição real entre humanismo e naturalismo conseqüente, ao contrário do que sugere a extensa maioria da ecologia contemporânea. A bem dizer, “a negação da humanidade no homem coloca a reconquista de sua naturalidade como condição de sua emancipação” (BENSAÏD, 1999, p.435). Em acordo com a célebre tese do jovem Marx, sintetizada nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, o comunismo seria, em poucas palavras, um “naturalismo consumado” (BENSAÏD, 1999, p.435). Da mesma forma, a força de trabalho não seria outra coisa senão a “exteriorização de uma força natural”.

A um só tempo, o capital põe fim à divinização mágica da natureza e a coloca totalmente sob seu julgo, isto é, sob os imperativos de seu “sistema de exploração universal das propriedades humanas e naturais”, dando vazão a um novo paradigma civilizatório, cujo potencial produtivo foi acentuado pelo próprio Marx. Todavia, também aqui, o progresso faz-se sempre acompanhar de uma certa regressão. Não por acaso, nos *Grundrisse*, Marx recomenda “que não se tome o conceito de progresso sob sua forma abstrata habitual” (apud BENSAÏD, 1999, p.448), atinando com uma concepção não mecânica da matéria, centrada na troca orgânica, mediada pelo trabalho, entre homem e natureza. Retomando as palavras redigidas por Marx em 1844 (nos mesmos *Manuscritos econômico-filosóficos*), as quais anteviam que “a sociedade é o remate da unidade essencial do homem com a natureza” (apud BENSAÏD, 1999, p.

¹² Desta tensão – ativamente dialética, em Marx – segue-se a aparição histórica de uma variedade de “marxismos”, cada qual reivindicando para si a interpretação mais adequada. Assim: “A pluralidade contraditória dos ‘marxismos’ instituídos inscreve-se na dificuldade relativa de tomar decisões quanto a um texto que liga de modo indissolúvel a decifração crítica dos hieróglifos sociais e a subversão prática da ordem estabelecida” (BENSAÏD, 1999, p.12). Afinal, bem se sabe, definitivamente, que “as abordagens de Karl Kautsky ou de Rosa Luxemburgo, as de Nikolai Bukharin ou de Karl Korsch, as de Louis Althusser ou de Roman Rosdolsky, não conduzem ao mesmo Marx” (BENSAÏD, 1999, p.15).

489/490), Bensaïd rejeita ora a concepção lukaciana da extinção das determinações naturais no desenrolar do processo de socialização histórica (BENSAÏD, 1999, p.443), ora as várias feições do determinismo ecológico e energético, para os quais “a crítica da economia política submergeria então no oceano sem fundo nem praias da ecologia geral” (BENSAÏD, 1999, p.448).

É assim, portanto, que o autor francês se põe a descortinar as janelas de uma intervenção propriamente marxista no interior da “crise ecológica”. Após a tomada de consciência ecológica a partir de meados da década de 1970, em um contexto fortemente marcado pela “recessão, pela Guerra dos Seis Dias, pela alta do preço do petróleo” (BENSAÏD, 1999, p.474), o debate ecológico passou a enunciar aspectos essenciais dos debates políticos, econômicos e sociais que ocorreram desde então; “para além das peripécias eleitorais, o debate ecológico tem o mérito de colocar brutalmente questões de sociedade essenciais” (BENSAÏD, 1999, p.475), a despeito do caráter mais ou menos naturalista e abstrato de parte importante dos movimentos ecológicos. De qualquer forma, a própria abrangência do debate impeliu o marxismo, ou parte dele, a reavaliar alguns aspectos e categorias com que vinha até então pensando a relação entre forças produtivas e destrutivas no interior modo de produção capitalista.

Em ampla medida, é precisamente sob estes termos que se insere as recentes intervenções de Michael Löwy em defesa de uma resposta “ecossocialista” em face da “crise ecológica”. Tal qual ele nos expõe, o ecossocialismo constitui uma

[...] corrente de pensamento e de ação ecológica que faz suas as aquisições fundamentais do marxismo – ao mesmo tempo que o livra das suas escórias produtivistas. Para os ecossocialistas a lógica do mercado e do lucro – assim como a do autoritarismo burocrático de ferro e do ‘socialismo real’ – são incompatíveis com as exigências de preservação do meio ambiente natural (LÖWY, 2005, p. 47).

Com efeito, a possibilidade de uma convergência real entre os movimentos ecológicos e o marxismo, requer, antes de tudo, que os primeiros compreendam a dimensão anticapitalista do seu combate e que, por sua vez, o segundo saiba reconhecer a extensão ecológica da luta contra o capitalismo. A concretização de tal aliança implica, portanto,

[...] que a ecologia renuncie às tentações do naturalismo anti-humanista e abandone sua pretensão de substituir ou absorver a crítica da economia política. Mas ela implica também que o marxismo se desvincule do produtivismo, substituindo o esquema mecanicista da oposição entre o desenvolvimento das

forças produtivas e das relações de produção que o entrava pela idéia, bem mais fecunda, de ‘uma transformação das forças potencialmente produtivas em forças efetivamente destrutivas’ (LÖWY, 2000e, p. 267).

De um lado, a ecologia, inclusive nos países do “Sul”¹³, poderia proporcionar ao pensamento socialista novos elementos para se pensar o tempo de acordo com os ritmos das necessidades sociais e naturais, desenvolvendo uma concepção de planejamento contraposta ao imediatismo da lógica mercantil (ROUSSET, 2001); de outro, o marxismo poderia contribuir para que os ecologistas reconheçam as determinações sistêmicas e estruturais responsáveis pela crise ecológica, atentando para as potencialidades destrutivas (e, neste sentido, “anti-naturais”) do paradigma capitalista (ou mesmo em sua versão pretensamente “socialista”) de produção e acumulação de capital. Não por acaso, “a convergência dos dois e a formação de um pensamento socialista ecológico é um dos grandes desafios para a renovação do marxismo e do movimento revolucionário no século XXI” (LÖWY, 2000d, p.248).

O MARXISMO COMO CRÍTICA MODERNA DA MODERNIDADE

Michael Löwy e Daniel Bensaïd, em suas próprias especificidades, revelam preocupações e intervenções tão próximas, que, em certa medida, não seria exagero reconhecê-los como parte de uma problemática comum, voltada para a renovação do marxismo em meio às várias proclamações de sua morte final. Tal empreitada, a um só tempo teórica e política, emanou, além do mais, das próprias necessidades advindas de suas militâncias nas fileiras da LCF (Liga Comunista Francesa), seção francesa do Secretariado Unificado da IV Internacional. A sensibilidade daí decorrente lhes prescreveu uma arguta capacidade de reconhecimento das novas condições da hegemonia burguesa nos tempos contemporâneos, bem como dos andamentos sempre tortuosos das forças contra-hegemônicas. Não por acaso, é possível perceber, na obra dos

¹³ No “Sul” do planeta, os movimentos ecológicos (ou mesmo os “movimentos sociais de dimensão ecológica”) reagem à “exportação da poluição” pelos países imperialistas. Não raro, os movimentos sociais e ecológicos dos países periféricos adotaram, como estratégia elementar, a “defesa da agricultura, e do acesso comunal aos recursos naturais, ameaçados de destruição pela expansão agressiva do mercado (ou do Estado), bem como lutas contra a degradação do ambiente imediato provocada pela troca desigual, pela industrialização dependente, pelas manipulações genéticas e pelo desenvolvimento do capitalismo (o *agro-business*) nos campos” (LÖWY, 2005, p.63, 64).

dois autores, uma centralidade conferida às exigências de Walter Benjamin a propósito da necessidade de uma concepção radicalmente *aberta* da história (e, portanto, do próprio método de se pensar a história: o marxismo), capaz de demarcar a descontinuidade da barbárie no coração do progresso e, mais ainda, se de opor às famigeradas proclamações do “fim da história”. O marxismo, neste caso, mais do que uma crítica cientificamente *fechada* da economia política, seria concebido como um “*canteiro de obra*, sempre inacabado” (LÖWY, 2000f, p.67 – grifos do original), um marxismo que se reinventa nas lutas sociais, um “historicismo absoluto”, tal qual diria Gramsci.

A defesa do marxismo como um método de análise coextensivo ao desenvolvimento da modernidade, consubstanciou, por exemplo, uma compreensão das teorias assim chamadas pós-modernas não somente como um novo “assalto” ou “decadência” da razão, mas antes como uma lógica cultural que, ainda que distorcidamente, trouxe a público problemas reais até outrora desprezados pelo “marxismo oficial”, tais como a problemática dos negros, das mulheres, ou da ecologia. Assim, em face das “[...] loucuras nas quais o século XX foi pródigo [...]”, tratar-se-ia menos de um retorno desesperado ao ideal de verdade contido nas “[...] fontes intelectuais, racionalistas e republicanas da modernidade [...]” e mais de se “[...] encarar o desafio da pós-modernidade admitindo sua parte pertinente” (BENSAÏD, 2008, p.23)¹⁴; tão-somente assim seria possível restituir o sentido substantivo e dialético das categorias razão, progresso e história, colocando-as à prova da catástrofe e do desastre moderno. Afinal de contas, independentemente da veracidade e/ou falsidade – por assim dizer – “ontológica” dos fenômenos, o marxismo deveria “[...] considerar a produção dos discursos e das imagens [...]”, tais quais elas aparecem no atual estágio pós-modernista do capitalismo, como “[...] uma dimensão essencial da reprodução social e da dominação simbólica [...]”¹⁵, reconhecendo em suas interpelações o momento oportuno para uma

redefinição contemporânea da dialética do universal e do singular, da diferença e da alteridade.

Esta perspectiva se aproxima em muito daquela sustentada por Fredric Jameson (1996)¹⁶. Para o marxista norte-americano, a crítica dialética da pós-modernidade deve buscar a visualização dos caminhos de uma crítica imanente ao dinamismo do objeto em questão, desvendando, de um lado, a “verdade parcial” – ou “validade setorial”, como diria Jameson¹⁷ - de algumas das críticas “pós-modernas” ao caráter autoritário do racionalismo e do positivismo modernos e, de outro, a insuficiência destas formas de crítica, na medida em que elas permanecem circunscritas nos limites da justificação da ordem estabelecida.

O esforço teórico de Daniel Bensaïd, assim como o de Michael Löwy¹⁸, de forma semelhante, parecem se voltar irresolutamente para o resgate da dimensão crítica do marxismo em relação à razão moderna, interpenetrada pelas influências positivistas. O retorno de Bensaïd a um “Marx extemporâneo”, ou as exigências löwyanas de que o marxismo se constitua como uma (auto) crítica moderna da modernidade, parecem almejar desfazer o imbróglio “pós-moderno”, que vincula toda a razão moderna, de Comte a Marx indistintivamente, aos imperativos “autoritários” do sujeito autocentrado da modernidade. Os dois autores buscam resgatar em Marx aqueles elementos em que se ratifica com mais facilidade o quanto, no próprio autor alemão, já haveria, por dentro da tradição moderna e iluminista, uma superação do caráter normativo e totalitário da razão moderna e/ou positivista. Uma superação, diga-se de passagem, que não abre mão – todavia – da potencialidade emancipatória do legado iluminista.

¹⁴ Mesmo porque, de um ponto de vista marxista, é imprescindível não perdermos de vista que, em última análise, “[...] modernidade e pós-modernidade constituem”, na verdade, “os dois pólos magnéticos da acumulação do Capital” (BENSAÏD, 2008, p.84).

¹⁵ Ora, tal premissa, de caráter substancialmente anti-determinista, jamais deixou de ser sublinhada por grandes autores vinculados ao marxismo. Mesmo Georg Lukács, cuja figura continua a suscitar as mais variadas reprovações, sempre reafirmou - partindo de sua compreensão “ontológica” de Marx - “[...] a função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de que elas, no plano ontológico geral, sejam falsas ou verdadeiras” (LUKÁCS, 1979, p.14).

¹⁶ O próprio Bensaïd (2008, p.92) assevera, resumindo uma postura que também parece ser a sua: “Jameson não pretende nem celebrar nem condenar uma pós-modernidade espartilhada entre a aversão neo-romântica e o fascínio fetichista da mercadoria. Ele se esforça para compreendê-la, de modo a melhor subvertê-la”.

¹⁷ Nas palavras de Jameson (1992, p.10): “No espírito de uma tradição dialética mais autêntica, o marxismo é [...] concebido como aquele ‘horizonte intransponível’ que subsume as operações críticas aparentemente antagônicas ou incomensuráveis, atribuindo-lhes uma indubitável validade setorial para si mesmo, assim cancelando-as e preservando-as simultaneamente”.

¹⁸ Com Jameson, em especial, Löwy compartilha uma valorização da utopia (decorrente em grande medida da influência da obra de Ernst Bloch), enquanto espaço de resistência – conquanto negativa – diante do realismo conservador decomposto nas entranhas da racionalidade instrumental. Mais ainda, os dois autores, cada qual a sua maneira, dispõem-se a resgatar os elementos utópicos que, imediatamente ocultos pelo predomínio da reificação, se postam no interior da “cultura de massa”. Cf. JAMESON, 1995.

Ora, evidentemente, o enfrentamento dialeticamente imanente das formas atualmente predominantes no pensamento social está sempre sujeito ao risco, tão inevitável como inaceitável, de se deixar sucumbir pelos termos do próprio *discurso* hegemônico, perdendo-se de vista os pilares teóricos necessários à manutenção da crítica a esses fenômenos¹⁹. Contudo, nos casos aqui discutidos, a tentativa de vasculhar de perto a materialidade e o sentido histórico da vulgata pós-moderna não exclui (ao contrário, o pressupõe) o intrincado trabalho de desmistificação daqueles aspectos mais decididamente contra-revolucionários sob os quais se erigiu as novas tendências do pensamento filosófico e social. Contra as proclamações grandiloquentes em defesa da micro-emancipação frente ao “totalitarismo” das “grandes narrativas” da modernidade, Bensaïd (2008, p. 13) assegura, por exemplo, “[...] que não é possível escapar, por simples decreto, dos efeitos concretos da subalternidade”, e, mais importante ainda, “[...] que não é possível escapar, por uma mudança de vocabulário, do léxico dos dominantes, se a realidade das relações de força não for alterada”. E, da mesma forma, diante da proliferação contemporânea de uma “recusa dogmática da totalidade”²⁰, Daniel Bensaïd sustenta a necessidade de uma nova “totalização aberta” (no sentido atribuído por Henri Lefévre), onde as classes sociais em luta contínua conformam-se no eixo gravitacional sob o qual se articulam e se definem estrategicamente as várias “identidades” - dos mais diversos “grupos sociais”, ou mesmo das chamadas “minorias”.

Não por acaso, ainda hoje, a despeito da proclamação do fim da centralidade das classes sociais no capitalismo contemporâneo, “o projeto de ‘mudar o mundo’ apóia-se em uma classe particular portadora de universalização concreta” (BENSAÏD, 2008, p.92), que reconhece e fornece expressão hegemônica à multiplicidade cada vez mais ampla dos novos movimentos sociais, incorporando-os como parte do conflito mais largo

contra as forças estruturais do capitalismo (ele próprio uma totalidade que requer um conhecimento totalizante). Para Bensaïd e Löwy, uma *diagonal de classes* percorre, sem confundi-las em suas especificidades, as múltiplas figuras dos conflitos sociais e/ou culturais. Daí a reivindicação da atualidade do marxismo, elemento indispensável, “horizonte intelectual de nossa época” (conforme a célebre formulação sartreana), antevisto como método ainda proveitoso à interpretação e à transformação do mundo. Nesse interim, diz Löwy (2000f, p. 66),

os novos paradigmas propostos atualmente – quer sejam a ecologia ‘pura’ ou a racionalidade discursiva cara a Habermas, para não falar da pós-modernidade, dos desconstrutivismo ou do ‘individualismo metodológico’ – aportam frequentemente contribuições, mas não constituem de forma alguma alternativas superiores ao marxismo em termos de compreensão da realidade, de universalidade crítica e de radicalidade emancipadora.

Bem entendido, a compreensão do *negativo* da situação existente e, mais ainda, das potencialidades subjacentes às contradições do mundo positivamente existente, seria ainda um suposto absolutamente necessário para se pensar os contornos das forças contra-hegemônicas, desde Marx até os dias atuais. No posfácio da segunda edição d’*O Capital*, redigido em 1873, o próprio Marx (1975, p.17) assevera que a dialética materialista, em sua forma racional,

[...] causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele; porque apreende, de acordo com seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, na sua essência, crítica e revolucionária”.

Afora algumas divergências²¹ que, embora importantes, não comprometem o enxerto da afinidade entre ambos, Löwy e Bensaïd lançam mão da “ponta afiada da negatividade marxista-crítica” (LÖWY, 2000g, p.260), de sorte a resgatar o

¹⁹ Leandro Konder (2003, p.182), por exemplo, ao comentar a conjugação, proposta por Jameson, de uma hermenêutica negativa (crítica das distorções ideológicas) e de uma hermenêutica positiva (voltada para a apreensão do “poder utópico” das construções culturais), sustenta a hipótese de que, malgrado a desenvoltura e a generosidade das análises do autor norte-americano, tal perspectiva leva-o frequentemente a alguns escorregões “ecleticos”, estimulados por um “[...] excesso de indulgência em face das distorções ideológicas”.

²⁰ “O fato de considerar ‘modestamente’ o capitalismo um conjunto incoerente, simples colagem de dominações justapostas, e não um todo governado por uma lógica imanente, permite conciliar as resistências parciais e pontuais com a subordinação global à dominação capitalista” (BENSAÏD, 2008, p.88).

²¹ Dentre essas divergências, o próprio Löwy, em uma resenha do livro de Bensaïd (*Marx, o intempestivo*), explicita que uma das limitações das anotações do intelectual francês sobre a crise ecológica refere-se a sua suposta “tendência – que encontramos também em muitos ecologistas políticos – de abordar o problema prioritariamente sob o ângulo do cálculo dos fluxos energéticos e da penúria de recursos naturais”, algo que, segundo Löwy, o teria levado, equivocadamente, a chegar à conclusão otimista de que “nós não estamos ameaçados por uma penúria absoluta de energia, pois ‘é sempre possível que a humanidade descubra outras fontes de energia’” (LÖWY, 2000e, p.267).

marxismo como teoria social capaz de se opor à crise de civilização em que vivemos - da qual a crise ecológica é seu estopim mais visível. Assim, apesar também de alguns imbróglis que existem entre eles a respeito do vínculo entre classes sociais e conhecimento social²², é possível inferi-los à busca comum pela renovação das “grandezas e misérias da aventura crítica” do marxismo, consubstanciando uma concepção, ao mesmo tempo utópica e realista, de que “o impossível hoje é justamente o objetivo de hoje e o possível de amanhã” (LEFÉBVRE, 1969, p. 148).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo. Entrevista. In: NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

BENSAÏD, Daniel. *La discordance des temps*. Paris: Éditions de la Passion, 1995.

_____. *Marx intempestivo*. Grandezas e miséria de uma aventura crítica. São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.

_____. Mundialização: nações, povos, etnias. In: BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2002a.

_____. Trabalhar para a incerteza. In: BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2002b.

²² Nos termos de Michael Löwy (2002e), uma das lacunas mais importantes do livro de Bensaïd (*Marx, o intempestivo*) situa-se na ausência de tentar refazer a relação entre a ciência marxiana propriamente dita e o ponto de vista do proletariado. Para Löwy, ao afirmar que “a imagem de uma classe representada pela crítica levanta, de fato, mais questões do que resolve” (BENSAÏD, 1999, p.334), Bensaïd estaria se abstendo de retomar o fio que liga o ponto de vista de classe de um autor às possibilidades do conhecimento da sociedade, tal como se encontra em *História e consciência de classe*, de Lukács, referência central na obra de Löwy. De fato, não são poucas às vezes em que Bensaïd se levanta contra o esforço lukacsiano em determinar socialmente a relação das classes sociais com o (auto) conhecimento da sociedade (C.f., BENSAÏD, 1999, p.334). Inspirando-se nas fecundas contribuições de E.P.Thompson, Bensaïd defende uma noção dinâmica das classes sociais, enquanto classes que se fazem tal no processo da luta social propriamente dita. Para ele, a abordagem de Marx do problema “recusa que se veja a classe como uma pessoa ou como um sujeito unificado e consciente, à imagem do sujeito racional da psicologia clássica. Não há classe senão na relação conflitual com outras classes [...] Sua coesão é irreduzível à unidade formal de uma simples coleção de indivíduos” (BENSAÏD, 1999, p.147/149).

_____. *Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. Auguste Blanqui, comunista herege. *Revista Margem Esquerda*, n.10. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.

HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *Modernidade singular: ensaios sobre a ontologia do presente*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2005.

_____. *O inconsciente político*. A narrativa como ato socialmente simbólico. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *As marcas do visível*. São Paulo: Graal, 1995.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEFEBVRE, Henri. *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LEITE, José. Correa. Um marxismo para o nosso século – apresentação. . In: BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.

LÖWY, Michael. A Dialética Marxista do Progresso. In: BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000a. pp.77-83.

_____. Barbárie e modernidade no século XX. In: BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000b. pp.46-57.

_____. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez Editora, 2005.

_____. *Figuras do marxismo weberiano*. Disponível em http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/lowy_01.html. Acesso: 23/04/2008.

_____. Habermas e Weber. In: BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000c. pp.216-223.

_____. Marxismo: resistência e utopia. In: BENZAÏD, D. & LÖWY, M. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000d. pp.241-247.

_____. Marx: a aventura continua. In: BENZAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000e. pp.263-267.

_____. *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____. Por um marxismo crítico. In: BENZAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000f. pp. 58-67.

_____. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1990.

_____. Sob os escombros, o recomeço. . In: BENZAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000g. pp.260-262.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: O romantismo na contramão da modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

KURZ, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1993. (tradução: Karen E. Barbosa).

MARX, Karl. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

NEGRI, A. *Exílio. Valor e Afeto*. Minas Gerais: Iluminuras, 1998.

ROUSSET, P. *O ecológico e o social: combates, problemas, marxismos*. Disponível em www.ecossocialistas.org.br. Acesso em 23/06/2007.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

desenvolve algumas hipóteses básicas de nossa pesquisa, constituindo uma versão condensada de parte do nosso próximo relatório científico.

ⁱ Graduando em Ciências Sociais, Faculdade de Ciências e Letras – Araraquara. FCLAr, UNESP. 14800-901. Bolsista FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), com o projeto *O ecossocialismo no limiar do século XXI: romantismo e marxismo em Michael Löwy*. O presente artigo