

A HERANÇA DO FETICHISMO E O DESAFIO DA HEGEMONIA EM UMA ÉPOCA DE REBELDIA GENERALIZADA

Néstor Kohan*

Resumo

Este artigo faz a crítica das filosofias ditas pós-estruturalistas e pós-modernas. As vincula ao propalado fim do sujeito ou dos sujeitos. Destaca diversas roupagens dessa concepção que penetrou na vida acadêmica e na linguagem, possibilitando uma guinada liberal e metafísica. Essa situação é produto da derrota das lutas sociais e político-culturais dos anos 1960, mas tem uma possível origem na crítica teórica althusseriana do humanismo e do fetichismo. Só a recuperação da teoria do fetichismo e de uma visão integradora proposta por uma hegemonia socialista poderia contestar a metafísica pós dos fragmentos.

Palavras-chave: pós-estruturalismo, pós-modernismo, metafísica, fetichismo, hegemonia.

Abstract

This paper criticizes the so-called post-structuralist and post-modern Philosophies, linking them to the said end of subject or subjects. It highlights various presentations of this conception, which have entered the academic life and language, enabling a liberal and metaphysical turn. This situation is the outcome of the defeat of social, political and cultural battles of 60s, but may have a possible source in the Althusserian theoretical critics of Humanism and fetishism. Only the recovery of the fetishism theory and of an integral view proposed by a socialist hegemony could criticize the post Metaphysical of fragments.

Keywords: post-structuralism, Post-modernism, Metaphysics, fetishism, hegemony.

O que anuncia ser um projeto mais inclusivo que o socialismo tradicional na realidade o é menos. Em vez das aspirações universalistas do socialismo e a política integradora da luta contra a exploração de classes, temos uma pluralidade de lutas particulares desconectadas que conclui com uma submissão ao capitalismo.

O projeto socialista deve enriquecer-se com os recursos e os conhecimentos dos «novos movimentos sociais» – já não tão novos –, não se empobrece recorrendo a eles como uma desculpa para desintegrar a resistência ao capitalismo.

Ellen Meiksins Wood

Docente e investigador da Universidad de Buenos Aires (UBA); profesor da Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM). Autor de vários livros sobre marxismo, entre os quais se destacam *El capital: historia y método*; *Marx en su (Tercer) Mundo: de Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*; *Ernesto che Guevara: otro mundo es posible* e *Introducción al pensamiento marxista*.

BALANÇO CRÍTICO IMPOSTERGÁVEL

Atualmente, passados poucos anos do começo do novo século e do novo milênio sucedem-se dis-

<https://doi.org/10.36311/0102-5864.22.v0n48.4824>

tintas experiências de luta, enfrentamento e rebeldia contra a chamada “nova ordem mundial”: das mobilizações massivas e globais contra a guerra imperialista (no Iraque e Afeganistão) até a rejeição da intromissão norte-americana em diversos países latino-americanos (como na Venezuela, Cuba, Colômbia, etc.). Enquanto isso, recrudescer a oposição à Alça, encabeçada pelos sem terra no Brasil e acompanhada pelos piqueteiros na Argentina. Ao mesmo tempo, nas principais cidades do capitalismo metropolitano, continuam desenvolvendo-se os denominados “novos” – ainda que já tenham décadas de história – movimentos sociais (ecologistas, feministas, homossexuais e lésbicas, minorias étnicas, invasores de casas, ligas anti-repressivas, etc.).

Mas esse variado e colorido leque de lutas, valiosas por si mesmas, ainda não logrou conformar uma frente comum que as agrupe organicamente contra o capitalismo e o imperialismo. Os foros sociais mundiais foram uma primeira tentativa de diálogo, todavia demasiado débil. Sobrevive a dispersão, a fragmentação e a falta de uma autentica coordenação que permita elaborar estratégias comuns a longo prazo. Em termos políticos essa segmentação tira força aos reclamos.

Reconhecer isso como uma insuficiência e uma debilidade – acreditamos que transitórias – constitui um passo obrigatório e necessário se pretendemos avançar coletivamente com novos bríos numa direção com nível maior de confrontação com o sistema capitalista do imperialismo contemporâneo em escala mundial.

Mas para isso se torna necessário colocar em discussão determinados relatos teóricos que durante um quarto de século obstaculizaram – do nosso ponto de vista – a compreensão dessa debilidade. Não apenas atrasaram, mas pretenderam legitimar a fragmentação e a dispersão como “o melhor dos mundos possíveis”.

Se fizermos uma tentativa de inventário e de balanço crítico com o ponto de vista filosófico que predominou durante as décadas de 1980 e 1990, não lograremos observar, analisar, compreender e finalmente superar na prática as nossas limitações atuais. Esse escrito aponta, precisamente, para uma primeira tentativa de esboçar um inventário e de um impostergável ajuste de contas com aqueles relatos filosóficos. O objetivo perseguido consiste em

limpar o terreno para começar assim a discutir as novas tarefas que se abrem ante o “movimento dos movimentos” em luta por um mundo melhor. Um mundo que da nossa perspectiva deveria ser o socialismo em escala mundial.

FRAGMENTAÇÃO HERDADA E NECESSIDADE DE UMA TEORIA CRÍTICA

Em qualquer tipo de confrontação a divisão debilita a quem a experimenta, é uma verdade do sentido comum largamente conhecida. “Divide e reinarás”, diz a famosa palavra de ordem dos que necessitam manter o poder. Essa parece ter sido a estratégia do grande capital durante as últimas três décadas em todo o mundo. Cada leitor ou leitora poderá proporcionar exemplos de seu próprio país que ilustrem nesse sentido a vigência desta doutrina política. Já desde o terreno da intuição e o sentido comum pode-se captar essa estratégia dos poderosos do planeta.

Mas essa primeira aproximação intuitiva, ainda que necessária, poderá superar-se por um plano de aprofundamento crítico. A mera intuição e o sentido comum são demasiado limitados (muitas vezes estão impregnados por discursos do poder) e não bastam para dar conta da complexidade da dominação no mundo contemporâneo. Necessitamos outro tipo de ferramentas, mais refinadas e rigorosas.

Pois bem, a teoria crítica do fetichismo pode ser-nos de grande ajuda na hora de compreender e explicar essa prolongada segmentação e fragmentação que ainda hoje debilita a rebeldia popular e neutraliza os protestos contra o sistema capitalista. Essa teoria conta a seu favor com toda uma sedimentação acumulada de reflexões sociológicas e filosóficas e de experiências políticas ao longo de várias gerações de revolucionários.

Não obstante, durante as últimas décadas essa teoria crítica não gozou de “boa divulgação” nem de prestígio acadêmico no mundo da intelectualidade oficial. Uma casualidade? Cremos que não.

Em qualquer tipo de confrontação a divisão debilita a quem a experimenta, é uma verdade do sentido comum largamente conhecida.

□ ABANDONO
ACADÊMICO DA
TEMÁTICA DO
FETICHISMO

Quais foram as razões históricas, filosóficas e políticas que conduziram a um abandono total ou, em sua ausência, a uma utilização absolutamente colateral e marginal da teoria crítica do fetichismo no questionamento do sistema capitalista?

Na ordem filosófica, não cabe dúvida de que a arremetida althusseriana dos anos 1960 deixou uma marca profunda no pensamento da esquerda. Houve um antes e um depois. Ainda que os escritos de Louis Althusser e seus numerosos discípulos tenham



Louis Althusser

sido impugnados a partir de diferentes posições, deixaram assentado um precedente importante: questionou-se ao mensageiro, mas deixou-se passar a mensagem. A partir de então, apenas o fato de mencionar a categoria de fetichismo ou a de coisificação passou a ser sintoma de hegelianismo encoberto e, portanto, de idealismo filosófico ou ideologia burguesa disfarçada.

Salvo raríssimas e honrosas exceções que hoje vale a pena reler e recuperar, na maior parte da literatura filosófica européia aparecida posteriormente ao maio francês, pode-se rastrear uma progressiva e ininterrupta desaparecimento de referências à teoria marxiana do fetichismo (e de seu antecedente juvenil, a teoria crítica da alienação).

Para que determinados processos históricos sejam caracterizados como “fetichistas” devem-se dar certas condições prévias. Entre outros fenômenos fetichistas cabe mencionar a coisificação das relações sociais, a personificação dos objetos criados pelo trabalho humano, a inversão entre sujeito e objeto, a cristalização do trabalho social global em uma materialidade objetual que aparenta ser auto-suficiente e crescer por si mesma – por exemplo, o equivalente geral que se transforma em lucro –, a coexistência da racionalidade da parte com a

irracionalidade do conjunto e a fragmentação da totalidade social em segmentos desconexos, etc.

Algo análogo acontece com outros processos históricos que são adotados como sintomas de “alienação” (como a independência, a autonomia e a hostilidade dos objetos criados sobre seus próprios criadores ou ao completo estranhamento das relações sociais e a atividade

laboral diante das pessoas que a padecem como uma tortura, etc.).

Em ambos os casos, para caracterizar esse tipo de situações sociais e históricas como “fetichistas” e “alienadas” deve pressupor-se como condição que no âmbito social existam sujeitos autônomos que perdem sua autonomia, sua racionalidade, sua capacidade de planificar democraticamente as relações sociais e seu controle sobre suas condições de existência e convivência com o meio ambiente.

Contudo, a partir da proliferação acadêmica das metafísicas “pós” (pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-marxismo, etc.) o que se coloca em dúvida no terreno da filosofia e das ciências sociais das últimas três décadas é, precisamente, a própria existência desses sujeitos.

No parágrafo anterior utilizamos a expressão “metafísica” para designar esses relatos acadêmicos preponderantes durante três décadas. Esclarecimento necessário: ainda que todas essas correntes tenham discursivamente vocação antimetafísica e sejam, em seu modo de apresentar-se na sociedade, críticas de qualquer fundamentação última da realidade, todas, cada uma a seu modo, acabam atribuindo a uma situação particular da história da sociedade capitalista ocidental – particularmente européia – um caráter absoluto. Outorgam qualidade “ontológica” ao que não é mais do que um momento historicamente determinado do capitalismo: aquele de onde se apagam muitas solidariedades e barreiras nacionais e se dissolvem identidades sociais, consolidadas durante as etapas prévias do capital. Deste modo, atribuem uma qualidade falsamente universal a uma realidade social – por exemplo, a proliferação de discursos políticos fragmentados e isolados, a dispersão dos movimentos sociais, a esquizofrenia das antigas subjetividades,

Para que determinados processos históricos sejam caracterizados como “fetichistas” devem-se dar certas condições prévias.

etc. – que é bem particular e característica dessa etapa da expansão do desenvolvimento capitalista.

Entendemos com Gramsci que toda afirmação filosófica que se postule como algo universal à margem da história e da política se converte em pura metafísica. As verdades da metafísica não têm tempo nem espaço, são (falsamente) universais e abstratas. Estão separadas da vida histórica da humanidade; em suas formulações fazem completa abstração de dita história e jamais explicitam os condicionamentos sociais dos quais surgem os termos propostos.¹

Tanto o pós-modernismo quanto o pós-estruturalismo e o pós-marxismo compartilham, apesar de seus acenos minimalistas e relativistas, esta metodologia de pensamento. Por isso consideramos que são metafísicas de “a pluralidade”, do “fluxo do desejo”, da “diversidade do outro”, de “os poderes locais”, etc.

Então, essas metafísicas gritam em uníssono: Já não há sujeito!. Com que os substituem? Por uma proliferação de multiplicidades ou “agentes” sem um sentido unitário que os articule ou os conforme como identidade coletiva a partir da consciência de classe e das experiências de luta.

Se fosse verdade que já não há sujeitos, então desapareceriam como por mágica toda a alienação, todo o isolamento obrigado, toda a solidão imposta, todo o sofrimento induzido, toda a manipulação midiática, todo o esmagamento das experiências de rebeldia radical, toda a repressão da cultura e da sexualidade, toda a proibição da cooperação social, toda a exploração e, certamente, todo o fetichismo.

O que permanece então? Apenas esquizofrenia, desordem lingüística, descentramento da consciência outorgadora de sentido e ruptura da cadeia significativa, predomínio do espaço aplainado da imagem por sobre o tempo profundo da história sobre a qual se estruturam a memória e a identidade (individual e coletiva).

Para essa singular maneira de abordar a filosofia e as disciplinas sociais, a luta de classes e a consciência de classe que se verificam e se constroem



Antonio Gramsci

na história se evaporam no insondável de uma mesma fotografia instantânea – ou melhor, atemporal ou alheia ao tempo – fora de foco, que se desmembra em mil imagens difusas e justapostas em uma *collage* e um pastiche sem contornos definidos. Com o esquecimento da história e o cancelamento da luta de classes também se evapora o sujeito, se anula sua identidade e se arquiva sua memória, isto é, desaparece toda possibilidade de

crítica e de oposição radical ao capitalismo e à sua vida medíocre, inautêntica, mercantilizada, serializada e coisificada.

O que impregna todo este empreendimento filosófico que pretende enterrar a dialética; que a partir das cômodas poltronas dos gabinetes universitários se atribui autoridade como para escrever o atestado de óbito de todo sujeito revolucionário; que propõe expurgar das ciências sociais a herança da lógica dialética das contradições explosivas; que tenta abandonar para sempre toda a perspectiva de confrontação com os Estados por seu caráter supostamente jacobino; que soa, ilusoriamente, com garantir o pluralismo sem propor-se a revolução é, em definitivo, uma visão política que renuncia à luta revolucionária contra o capitalismo. Não é senão a legitimação metafísica da impotência política.

Mas essa legitimação não se faz na linguagem ingênua do socialismo moderado de final do século XIX, mas por intermédio de toda uma série de giros e neologismos filosóficos, políticos, teóricos; repletos de eufemismos, acenos e colocação em cena, que não conseguem proporcionar uma nova teoria superior e com maior poder de explicação e de intervenção que o da tradição marxista.

Assim, rapidamente e sem tramites molestos, a literatura filosófica da Academia pós-1968 abandona de um só golpe as categorias críticas de estirpe marxista que questionam o fetichismo da socieda-

Entendemos com Gramsci

que toda afirmação filosófica que se postule como algo universal à margem da história e da política se converte em pura metafísica.

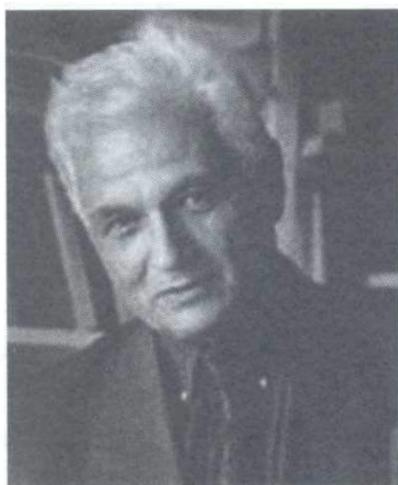
de mercantil capitalista e sua fragmentação social, hoje mundializada em limites extremos.

DA GRANDE TEORIA AO “GIRO LINGÜÍSTICO” E AO MICRORRELATO

O olhar crítico da dominação e da exploração capitalista se deslocou, a partir desses anos, da grande teoria – centrada, por exemplo, no conceito explicativo de “modo de produção” entendido como totalidade articulada de relações sociais históricas – ao relato micro, do questionamento do caráter classista do aparato de Estado à descrição do enfrentamento capilar e à “autonomia” da política, da tentativa de transcender politicamente à consciência imediata dos sujeitos sociais à apologia populista dos discursos específicos próprios de cada parcela da sociedade.

A mutação filosófica, contudo, não se deteve aí. No denominado “giro lingüístico” promovido pelas metafísicas “pós” – perspectiva que sem dúvida mantém

uma dívida permanente com a herança de Martín Heidegger e seus neologismos insofríveis –, o mundo social se torna pura imagem e representação, perdendo deste modo seu peso específico em benefício da linguagem e o mero discurso (seja consensual, como na comunicação moderna e ilustrada de Habermas, ou não-consensual, como na *différance* pós-estruturalista de Derrida). Dessa maneira, a práxis revolucionária e a transformação radical se dissolvem, por decreto filosófico, no ar volátil da pura discursividade. A sociedade capitalista fica sancionada, administrativamente e com o prestígio das metafísicas acadêmicas “pós”, como algo eterno. Resta-nos apenas continuar gritando e protestando no âmbito local e no micro mundo dos movimentos sociais; esse sim, com a condição de que cada um permaneça encerrado em sua própria problemática e todos se mantenham reciprocamente alheios.



Jacques Derrida

Diante desta descrição, pode-se talvez argüir que o pós-estruturalismo e o pós-modernismo são correntes diversas e que não convém confundí-las, incluindo-as sob o mesmo guarda-chuva. Pode ser. Nós, ao contrário, compartilamos a opinião de Fredric Jameson, que em 1989 sustentava que “continuo afirmando que a teoria contemporânea (isto é, o ‘pós-estruturalismo’ essencialmente), tem que ser compreendida como outro fenômeno pós-moderno a mais”.²

Também poderia se propor que mesmo dentro do pós-estruturalismo seria possível distinguir duas correntes: a daqueles que reduzem toda a realidade social a um plano unicamente textual (por exemplo, Derrida) e a daqueles outros que se admitem uma realidade extra-discursiva, que convivem o dito e o não dito (por exemplo, Foucault). Contudo, ambos têm um mesmo solo comum estruturado sobre o abandono da categoria de sujeito, na dificuldade para fundamentar uma oposição radical ao conjunto do sistema capitalista como totalidade e na ausência de uma teoria que permita pensar a práxis coletiva transformadora a partir de sua própria história.

□ TRISTE FETICHISMO DO FRAGMENTO ALEGRE

As instâncias e segmentos que conformam a armação do social se tornaram a partir de então absolutamente “autônomas”. O fragmento local ganhou vida própria. O micro começou a independizar-se e a dar as costas a toda lógica de um sentido global das lutas. A chave específica de cada rebeldia (do colonizado, da etnia, do povo ou da comunidade oprimida, a de gênero, a de minoria sexual, a geracional, etc.) já não reconhece nenhuma instância de articulação com as demais. Qualquer tentativa para integrar lutas diversas dentro de um arco comum era vista com desconfiança e como antiquada. “Ninguém pode falar pelos demais”, afirmava-se com orgulho. “Toda idéia de representação coletiva é totalitária.” Cada dominação que saltava aos olhos para se pôr em discussão podia ser impugnada a partir de sua própria intimidade, convertida em um gueto isolado e em um “jogo de linguagem” desconectado de todo horizonte global e de toda tradução universal.

As instâncias e segmentos que conformam a armação do social se tornaram a partir de então absolutamente “autônomas”.

Assim, com a ajuda dos grandes monopólios da comunicação que induziam e propagavam esse tipo de pensamento, acabou-se avalizando e enaltecendo como o máximo do possível a inorganicidade, o culto do “espontâneo”, a micro política do nicho e a falta de uma estratégia política comum mínima a longo prazo. As lutas pelas diferenças (culturais), ainda que justas em seus reclamos específicos acabavam deixando intacto o modo de produção capitalista em seu conjunto. Mexiam com o sistema – arrancando paulatinamente reformas que ampliavam a “tolerância” em relação aos novos sujeitos sociais –, mas não o feriam de morte em seu coração.

Os casos emblemáticos do exército norte-americano – invasor genocida de vários países ao mesmo tempo e cão guardião dos grandes capitais – deixando homossexuais ingressar em suas fileiras e outorgando altas categorias hierárquicas a membros da comunidade latina ou afro-americana, permitindo que a tortura aos detidos nas prisões de Iraque sejam aplicadas também por mulheres norte-americanas estavam encaminhados na mesma direção que a adotada pelo governo republicano de George W. Bush quando designou uma mulher de raça negra como conselheira de segurança – isto é, portavoz pública da extrema direita imperialista. Todos esses casos resultam sumamente expressivos dessa política de “tolerância”, “pluralismo” e “respeito da diversidade”, reclamada com fervor... pelas metafísicas “pós”.

Os poderosos festejavam. Tinham conseguido conjurar – apenas momentaneamente, como depois ficou demonstrado – a ameaça da velha toupeira revolucionária que tanto os tinha molestado durante os anos sessenta.

Qualquer reclamação de gueto particular, se não aponta contra o sistema em seu conjunto, resulta perfeitamente neutralizável, integrável e assimilável em função da dominação!

Separando artificialmente a dominação patriarcal da dominação de classe, a opressão cultural dos povos coloniais e as comunidades indígenas do grande projeto econômico expansionista do imperialismo, o racismo do colonialismo, a destruição



Fredric Jameson

sistemática do meio ambiente da “racionalidade” irracional da acumulação capitalista; cada movimento social correu o risco de transformar-se em um micro grupo e numa micro seita, cada política em uma micro política, cada protesto em uma reclamação molecular, cada grito coletivo em um sussurro local. Repudiando a política de classes e todo tipo de organização política

transversal – não apenas as tradicionais, burocráticas e reformistas, mas toda política em geral – tratou-se por todos os meios de manter cada movimento social dentro de sua própria parcela e de seu trilho específico para que não toem as rédeas nos dentes.

Assim, mediante essa fetichização dos particularismos, podia ir-se neutralizando, cooptando e incorporando um a um, cada protesto que surgia, seccionado de qualquer possível periculosidade ou contágio anticapitalista com que podia se tê-la imediatamente ao lado.

Em 1990, em plena euforia neoliberal, David Harvey sintetizou essas posições ideológicas do seguinte modo:

O pós-modernismo nos induz a aceitar as reificações e demarcações, e na realidade celebra a atividade de mascaramento e ocultamento de todos os fetichismos de localidade, lugar ou agrupamento social, enquanto rechaça a classe da meta-teoria que pode explicar os processos econômico-políticos (fluxos monetários, divisões internacionais do trabalho, mercados financeiros, etc.) que são cada vez mais universalizantes pela profundidade, intensidade, alcance e poder que têm sobre a vida cotidiana.³

O pós-estruturalismo e seus derivados “pós-marxistas” se limitaram a pilhar sobre este ramallete de conflitos pontuais fetichizados, sem questionar jamais o modo de produção capitalista, a articulação que subsume e reproduz de maneira ampliada essas diversas opressões.

As lutas pelas diferenças (culturais), ainda que justas em seus reclamos específicos acabavam deixando intacto o modo de produção capitalista em seu conjunto.

Cabe perguntar: por que não podem questionar esse núcleo inconfessado, mas onipresente? Por que separaram, por um lado, a opressão de gênero, a discriminação em relação às nacionalidades, etnias e culturas oprimidas pelo imperialismo, a destruição do meio ambiente e o autoritarismo da instituição escolar que oprime aos jovens; e por outro, as dominações de classe, a exploração da força de trabalho, a subsunção de todas as formas de convivência humana sob o império absoluto do valor de troca, o dinheiro e o poder do capital?



Ludwig Wittgenstein

“PLURALISMO” OU TENTAÇÃO LIBERAL?

As metafísicas “pós” não fizeram mais do que girar e girar em torno da pluralidade de relações cristalizadas e congeladas em sua dispersão. Enalteceram-nas em seu caráter de singularidades irreduzíveis a toda convergência política que as articule contra um inimigo comum: a exploração generalizada, a subordinação (formal e real) e a dominação do capital.

Dessa maneira, sob a aparência de ter superado por ser antiquada a teoria marxista da luta de classes em função de uma teoria supostamente “radicalizada” da multiplicidade de pontos em fuga e uma variedade de ângulos dispersos, o que somente se obteve como resultado palpável foi uma nova frustração política ao não poder identificar um inimigo concreto contra o qual dirigir nossos embates e nossas lutas. As metafísicas “pós” elevaram a verdade universal, inclusive com qualidade ontológica, a impotência política de uma época histórica determinada.

Desta maneira, sob o dialeto “pluralista” e “libertário” acabou-se recriando em termos políticos a velha herança liberal que situava no âmbito do singular, a verdade última do real. Ao lado de uma gíria neo-anarquista meramente discursiva e puramente literária (que pouco ou nada tem a ver com a combatividade dos heróicos companheiros operários anarquistas que na Argentina, para dar apenas um exemplo, encabeçaram as rebeliões classistas da Patagônia durante os anos 1920 ou na Espanha durante os anos 1930) termina-se relegitimando o antigo credo liberal de rechaço a qualquer tipo de política global e de refúgio no âmbito aparentemente não contaminado da esfera privada.

Com menos inocência que no século XVIII, agora, esse liberalismo filosófico redivivo – que se vale da gíria libertária unicamente como alibi legitimamente para apresentar na bandeja “de esquerda” velhos lugares ideológicos da direita – já não se luta contra a nobreza nem contra a monarquia. Foca seus canhões com o fim de neutralizar ou prevenir toda tentativa que aponte a conformar no seio dos conflitos contemporâneos qualquer tipo de organi-

As metafísicas “pós” não fizeram mais do que girar e girar em torno da pluralidade de relações cristalizadas e congeladas em sua dispersão.

A resposta não é tão complexa, como poderia parecer quando se lêem as artificialmente complicadas elucubrações neolacanianas de Slavoj Žižek ou as referências ao último Ludwig Wittgenstein em Ernesto Laclau, ou em outros textos pós-estruturalistas. Nós pensamos que esse divórcio não é inocente nem acidental. Sob esse jargão, pretensiosamente erudito, distinto, presumido e aristocratizante, escondem-se verdades do sentido comum.

A razão se assenta em que para todos eles os conflitos terminam sendo externos e alheios ao coração das relações sociais do capitalismo. Portanto, solucionáveis e superáveis no horizonte de uma suposta e enigmática “democracia absoluta” – segundo Negri – ou “democracia radical” – segundo Laclau – que, oh casualidade!, deixam intacto o regime capitalista.

Para a maioria das correntes pós-modernas e pós-estruturalistas o capitalismo, em última instância, pode ser compatível com “o respeito ao outro”, “o diálogo democrático”, a “não discriminação”, etc.; a “radicalização da democracia” (capitalista) como último horizonte implica um abandono muito claro, nem sempre explicitado, sequer pelos “pós-marxistas”: a perspectiva da revolução socialista e a luta pelo poder para a transformação radical da sociedade desaparecem rapidamente da cena.

zação revolucionária que exceda a mera luta reivindicativa de gueto ou o inofensivo poder local.

Que muitos dos motivos ideológicos pós-estruturalistas, formalmente “neo-anarquistas”, correspondem na realidade ao liberalismo não constitui apenas nossa opinião. Alex Callinicos também o propôs, quando, referindo-se à controvertida leitura que Foucault faz sobre a rebelião europeia de 1968, sustenta que ela

implica uma interpretação particular de maio de 1968 que rechaça a tentativa de considerá-lo uma reivindicação do clássico projeto revolucionário socialista. Pelo contrário, sustenta Foucault: “o que ocorreu desde 1968 e, poderia argumentar-se, o que a fez possível é profundamente antimarxista” 1968 envolve a oposição descentralizada ao poder, mais que um esforço por substituir um conjunto de relações sociais por outro. Uma tentativa semelhante só podia ter logrado estabelecer um novo aparelho de poder-saber em lugar do antigo, como o demonstra a experiência da Rússia pós-revolucionária. Foucault busca dar a este argumento – em si mesmo pouco original, *pois se trata de um lugar comum do pensamento liberal* desde Tocqueville y Mill – um novo cariz, oferecendo uma explicação distintiva do poder.⁴

Mas de todos os modos, cabe fazer-lhe justiça e reconhecer que na obra teórica de Foucault existem alguns filões e reflexões – que os pós-moderanos acadêmicos se encarregam de passar elegantemente por cima –, completamente inassimiláveis às metafísicas “pós” que paradoxalmente ele próprio ajudou a construir. Estamos pensando, principalmente, em algumas passagens de *Vigiar e punir* e em algumas conferências de *A verdade e as formas jurídicas*. Em vários trechos desses escritos, Foucault se desmarca de a Metafísica do Poder (com maiúsculas e sem determinações de classe) que defende nas entrevistas de *Microfísica do poder* para situar historicamente as instituições de clausura e seqüestro, remetendo-as explicitamente ao extenso processo da acumulação originária do capital europeu.

Se apesar de toda sua bagagem pós-estruturalista em algumas de suas obras Foucault segue transitando pela reflexão marxista e deixando de lado a metafísica, bastante distinto é o caso dos denominados “novos filósofos” franceses. Estes ex-maoístas



Lucio Colletti

passaram rapidamente de seus antigos grupúsculos estudantis revolucionários de 1968 a denunciar em 1976 e 1977 o marxismo como “filosofia do Gulag”, para apoiar primeiro à social-democracia e logo incorporar-se com bumbos e pratos ao neo-liberalismo. Com amarga e irritada ironia, o próprio Callinicos os descreve do seguinte modo:

Os *nouveaux philophes* contribuíram para converter a intelectualidade parisiense, em sua maioria marxista desde a época da Frente Popular e da resistência à invasão alemã, ao liberalismo. A esquerda parlamentar chegou ao governo em 1981, pela primeira vez desde a Quarta República, em meio a um cenário político caracterizado pela debandada do marxismo. E enquanto os antigos membros do maoísmo se apressavam a assinar declarações a favor dos «contras» nicaragüenses, a esquerda em geral já estava disposta a acolher a Nietzsche e a Otan.⁵

Esse fenômeno de reconversão ideológica não foi privativo da cultura “pós” da França. Recordemos que na Itália, o grande inimigo filosófico da dialética hegeliano-marxista, Lucio Colletti, percorreu o mesmo caminho para terminar vergonhosamente nas fileiras políticas do célebre, culto e profundo pensador Berlusconi.

□ AUGE “PÓS”... UM FILHO DA DERROTA

As metafísicas “pós” foram filhas de uma tríplice derrota.

Na Europa ocidental afluíram com os desencantados pela derrota do ano 1968, a desilusão eleitoral que sobreveio nos anos 1970 e a crise do eurocomunismo.

Nos Estados Unidos se tratou da derrota das rebeliões contra a dominação racial (onde o poder norte-americano assassinou sem piedade a seus principais líderes, dos radicais como Malcolm X até os moderados, como Martín Luther King) e também dos protestos estudantis dos 1960.

Toda planificação dos encontros e toda estratégia a longo prazo se tornou (não apenas política, mas também lógica e ontologicamente) impossível.

Na América Latina as repressões e genocídios militares – com dezenas de milhares de desaparecidos e torturados na Argentina, Chile, Guatemala, Perú, etc. – afogaram em sangue e fogo as insurreições armadas dos anos 1960 e 1970.

Após essa tríplice derrota dos anos 1970 estabeleceu-se a fragmentação. Ante a ausência de uma coordenação mais geral o único recurso disponível consistiu em manter a resistência de cada movimento social em seu próprio âmbito e em sua própria esfera, enquanto não aparecia no horizonte a possibilidade de sobrepassar esse limite. Essa disposição para as lutas, os isolamentos respectivos e a fragmentação política foram filhas da necessidade. Não surgiram como produto de um plano estratégico, mas como o resultado completamente fortuito, ao acaso e espontâneo do conflito social. Só depois que isto sucedeu vieram as legitimações *a posteriori*, *pós festum*, das metafísicas “pós” que transformaram a necessidade em virtude.

Na Europa ocidental – seu berço de nascimento originário – essa aceitação jubilosa e entusiasta do pós-modernismo e do pós-estruturalismo esteve vinculada ao mundo social de um novo segmento das camadas médias acomodadas e bem remuneradas (dedicada a tarefas de gerenciamento e supervisão com salários altos) que se beneficiava com uma política de sobre-consumo seletivo, típica da era Thatcher e seus acólitos continentais. Esses segmentos econômicos em ascensão – alguns deles se fizeram famosos como “yuppies” – eram legitimados acriticamente pelos “filhos de Marx e da Coca Cola”, tal como Alex Callinicos denomina a geração de jovens intelectuais desencantados com o fracasso de 1968 e reconvertidos aceleradamente ao sistema.

No caso dos Estados Unidos, a moda “pós” ingressou fundamentalmente na parceria acadêmica, anos depois de que as forças de repressão estatais lograram neutralizar a combativa oposição negra dos anos 1960 e de que decaísse o movimento de oposição à Guerra do Vietnam. Aí, no território norte-americano, a operação ideológica consistiu em despolitizar completamente a crítica cultural que tinha caracterizado tanto a Escola de Frankfurt (exi-

lada nos Estados Unidos diante da ascensão nazista) quanto o materialismo cultural de Raymond Williams e outros pensadores gramscianos do circuito anglo-saxão. Sem política, e sobretudo sem marxismo, a crítica socialista da cultura se transformava nos Estados Unidos nos inócuos “estudos culturais”, perfeitamente digeríveis pela Academia e seus censores de *papers* e insossas revistas com pareceristas.

Nos Estados Unidos, esse processo de pasteurização e assepsia forçada da teoria crítica chegou ao extremo com os estudos “pós-coloniais”, uma triste e miserável paródia do anticolonialismo militante de um Fanon, um Che Guevara ou um Ho Chi Minh, para não mencionar os Panteras Negras ou a Malcolm X. Estudos que seguiam proliferando como se no mundo não ocorresse nada de novo (e o colonialismo fosse apenas “uma triste recordação do passado”) enquanto os *marines* ianques continuavam invadindo países e mantendo dominações neocoloniais em defesa do petróleo por onde lhes dá a gana até o dia de hoje. Incluindo torturas massivas (Iraque, Guantanamo, etc.) como nas melhores “façanhas” no Vietnam ou na Argélia.

Na América Latina, ao contrário, esse fenômeno de expansão ideológica foi mais complexo. Se bem é certo que um bom número de aderentes às metafísicas “pós” se nutriram, durante toda a década dos anos 1980, dos circuitos acadêmicos crescidos no embalo das bolsas das fundações social-democratas européias que começavam a cooptar intelectuais, principalmente ex-esquerdistas agora arrependidos, outro bom setor cresceu durante os anos 1990 alentado pela proliferação das ONGs. Este segundo setor nem sempre provinha da academia latino-americana, mas bem mais da ex-militância de esquerda sobrevivente do genocídio ditatorial, em cujo seio calou muito forte a derrota da experiência sandinista em 1990, a momentânea solidão da revolução cubana, os ecos tardios do desmoronamento soviético e a desilusão das pomposamente denominadas “transições para a democracia” ocorridas após as retiradas das ditaduras militares dos anos 1970.

No caso das vertentes latino-americanas provenientes da militância, sem preocupar-se demasiado pela hermenêutica rigorosa dos escritos foucaultianos, derridianos ou deleuzianos, acabou-se repetindo de modo acrítico a gíria “pluralista”,

Na América Latina, ao contrário, esse fenômeno de expansão ideológica foi mais complexo.

pseudoliberal e questionadora do marxismo revolucionário das vertentes européias, comprou-se ingenuamente, sem nenhum balanço nem benefício de inventário, todo o pacote da desmoralização eurocomunista dos anos 1970. Ainda que nos anos 1990 tenha se tentado legitimar essa operação apelando à autoridade do zapatismo e a famosa “autonomia dos povos originários” das comunidades indígenas, essas correntes da América Latina terminaram falando submissamente a língua do ventríloquo europeu. Assim, com um filtro e lentes européias, se interpretou, por exemplo, a rebelião argentina de dezembro de 2001. Tinha que fazer entrar com fórceps, como se coubesse, toda rebelião latino-americana dentro do leito acadêmico de Procusto das metafísicas “pós”.

Com o falso pressuposto e o enganoso argumento de que os relatos hermenêuticos pós-modernos e as metafísicas acadêmicas pós-estruturalistas nascem do solo indígena e brotam das culturas originárias, uma vez mais, como havia ocorrido tantas outras vezes, se terminava adotando como próprio um discurso teórico forjado exclusivamente a partir de uma experiência política longínqua e alheia: a daquela geração européia derrotada em 1968, desiludida durante toda a década de 1970 e finalmente incorporada ao sistema durante os anos 1980.

As metafísicas “pós”, como ideologia legitimadora da impotência política, constituíram em âmbito global o espírito de uma época bem determinada: a da ofensiva neoliberal e a euforia capitalista. Uma época que, graças à rebeldia generalizada por todo o mundo desde meados dos anos 1990, finalmente deixou de ser a nossa.

HIPÓSTASIS FETICHISTA E PODER NAS METAFÍSICAS “PÓS”

Um dos mecanismos discursivos reconhecíveis, bastantes pueris por certo, que se puseram de moda nos estudos culturais e os escritos políticos (inclusive de esquerda) a partir da difusão das metafísicas “pós”, consiste em substituir os nomes singulares pelos plurais como se o simples e mecânico agregado de uma letra “s” proporcionasse uma nova maneira de compreender o mundo.

Deixa forma, a resistência se converte em “as resistências”; a alternativa em “as alternativas”; o capitalismo em “os capitalisms”; o imperialismo

em “os imperialisms”, e assim por diante. A moda dos “s” – que se agregam arbitrariamente em qualquer lugar, quando fazem falta e também quando não –, ao obscurecer em vez de esclarecer, constitui um dos tantos sintomas de frivolidade e superficialidade típicos do pensamento político que vem associado às metafísicas “pós”. Falamos nesse caso de “metafísicas” no plural, não para seguir essa moda que descrevemos, mas porque nesse caso realmente são muitas, ainda que todas se estruturam sobre um padrão similar. Frivolidade e superficialidade onde “o estilo é a mensagem” já que a forma literária, muitas vezes informal, derivativa e iconoclasta, termina por tornar opaco o conteúdo político de fundo.

Mas nem tudo é questão de estilo. Parte da operação fetichista pressuposta pelas diversas metafísicas “pós” remete a uma questão mais teórica. Esse conteúdo que excede à mera forma literária consiste em hipostasiar diversas instancias da vida e das relações sociais, isolando-as, separando-as do resto, outorgando-lhes um grau superlativo de existência por sobre o conjunto e, em lugar de localizá-las como parte integrante da totalidade social, termina-se convertendo-as no único Deus todo-poderoso que em sua absoluta exclusividade explicaria a reprodução da ordem social. Esse mecanismo de pensamento que gera a hipóstasis fetichista está presente em todos os empreendimentos “pós” nascidos em Paris nos anos 1970, consolidados durante os 1980 na Europa ocidental e difundidos por todo a orbe durante os anos 1990.

Em cada uma das metafísicas “pós” essa hipóstasis assume um nome distinto, mas a operação pressuposta é a mesma. Pode chamar-se *Ideologia* (no Althusser tardio); *Poder* (em Foucault); *Discurso* (em Laclau); *Diferença* (em Derrida); *Poder-potência constituinte* (em Negri); *Interpretação* (em Vattimo); *Desejo* (em Delleuze e Guattari), etc. Sempre escrito com maiúsculas.

A moda dos “s” – que se agregam arbitrariamente em qualquer lugar, quando fazem falta e também quando não –, ao obscurecer em vez de esclarecer, constitui um dos tantos sintomas de frivolidade e superficialidade típicos do pensamento político que vem associado às metafísicas “pós”.

Todas essas metafísicas se queixam, criticam e polemizam contra um suposto reducionismo marxista (típico em todo caso do velho stalinismo, há anos desvalorizado e sem grandes representantes no mundo dos debates científicos) que estaria centrado na economia. Contudo, por vias e caminhos diversos, essas metafísicas terminam substituindo o reducionismo do “fator” econômico por outros reducionismos homologáveis e equivalentes, sem poder superar o desmembramento fetichista que em sua calculada dispersão impede compreender o capitalismo como uma totalidade (articulada e histórica) de relações sociais.

A discutível metáfora arquitetônica de “base e superestrutura” – bastante inoperante, por certo, dado seu dualismo entre economia e política e seu esquematismo – foi substituída por outro tipo de metáforas igualmente questionáveis, cujos termos já não reconheciam nenhum centro, nenhuma condensação de enfrentamento nem planificação dos encontros diante do poder nas coordenadas do tempo e do espaço. Toda planificação dos encontros e toda estratégia a longo prazo se tornou (não apenas política, mas também lógica e ontologicamente) impossível.

Mais do que isso. As representações filosóficas e políticas desse período já nem sequer reconheciam um poder central contra o qual confrontar. Levando ao extremo esse exercício teórico, a lógica política se transformou em um cacho infinito de lógicas diversas, fragmentadas, brutalmente dispersas e estruturadas sobre linguagens reciprocamente intraduzíveis. Não há poder, há poderes!, se gritava com ênfase desde as proclamações filosóficas pós 1968 que como demonstrou David Harvey abriram a porta – com um trejeito contestatório e uma gíria de esquerda – ao conformismo pós-moderno.

Se já não há um poder central contra o qual lutar, se já não existe um espaço privilegiado de enfrentamento onde o variado conjunto de exploradores e opressores encontra uma trincheira comum para garantir a reprodução da ordem social, então não há maneira de propor-se uma oposição radical e mudanças totais de sistema. Já não há possibilidade de revolução, não porque momentanea-



Deleuze e Guattari

mente não tenhamos força suficiente, mas porque é logicamente impossível.

O que nos resta então? Resta-nos apenas a mesmice de cada movimento social dentro de seu próprio circuito e a luta por reformas pontuais nesses âmbitos. A política se privatiza e perde capacidade de generalizar-se e de lutar por uma emancipação para todos e todas. Com gestos “libertários” e com linguagem contestatória se acabam repisando as antigas e carunchadas doutrinas do reformismo social.

De que modo retorna o velho reformismo? Com outra vestimenta e disfarçado para a ocasião, argumentando que como não há maneira de enfrentar o poder, então nos convém evitar toda confrontação. Dado que não há modo de se construir uma estratégia de mudanças radicais, então conformemo-nos com o que existe ou, em suma, vamos avançando de reforma em reforma. As metafísicas “pós” chamam “radicais” a essas reformas, como se um mero exercício nominal pudesse mudar seu caráter político.

Devemos, pelo menos, reconhecer que o antigo reformismo de fim de século – por exemplo, de signo bernsteniano – era mais honesto: admitia sua debilidade perante o poder do capital argumentando que sua estratégia evolutiva evitava “a violência na história” e a perseguição do movimento operário ou sua ilegalização. Em troca, as novas formulações pós-modernas nem sequer têm a franqueza que Bernstein ainda conservava (quem, como bom reformista, era também um férreo opositor ao método dialético). Evitavam a realidade e a transformavam em um mero discurso, fazendo da necessidade virtude, da debilidade fortaleza, metamorfoseando o mais puro reformismo em uma suposta “nova radicalidade” (puramente terminológica, sem força política real).

A LÓGICA INTEGRADORA E GLOBALIZADA DO IMPERIALISMO

Paradoxalmente, ainda que na literatura filosófica acadêmica dos anos 1970, 1980 e 1990 se produziu o festival do fragmento e do relato micro e predominou a religião fetichista da parte isolada e

separada de toda lógica global que a compreenda e lhe outorgue sentido na vida econômica, política e militar, a ordem social do capitalismo tomava exatamente um sentido inverso.

Ainda que a partir de suas próprias origens o capitalismo constitua um sistema mundial em constante expansão (tanto em extensão como em profundidade, tanto generalizando as subsunções formais como as reais, tanto no âmbito geográfico como no âmbito social), nunca antes a história assistiu a semelhante onda expansiva das relações sociais mediadas pelo dinheiro e pelo capital.

Nas novas relações sociais que começaram a ser gestadas após a crise do petróleo no início dos anos 1970, a crise do dólar e o golpe de Estado do general Pinochet, que a partir da América Latina inaugura o neoliberalismo em escala mundial, o ritmo do movimento da sociedade mercantil capitalista se acelera de uma maneira inédita. Em menos de duas décadas o mercado mundial capitalista engoliu e contaminou todo o planeta, incorporando sob sua dominação global milhões e milhões de trabalhadores que até esse momento tentavam viver em regimes de transição pós-capitalista. Coisa alguma e ninguém ficou à margem do mercado mundial.

A partir de então o processo de expansão imperialista norte-americano possibilitou já não apenas no âmbito europeu ou latino-americano – seus tradicionais âmbitos geográficos de disputa –, mas em escala planetária a imposição autoritária do *american way of life*.

Segundo adverte lucidamente Frederic Jameson: “toda esta cultura pós-moderna, que poderíamos chamar estado-unidense, é a expressão interna e superestrutural de toda uma nova onda de dominação militar e econômica norte-americana de dimensões mundiais: neste sentido, como em toda a história das classes sociais, o sangue, a tortura, a morte e o horror constituem o pano de fundo da cultura.”⁶

Essa lógica global generaliza valores e interesses, estandardiza padrões de conduta, impõe um único idioma para os vínculos internacionais – o inglês como *lingua franca* do dinheiro e do poder – e instala em todos os confins da terra uma mesma maneira de ver e de situar-se no mundo que até esse momento tinham sido singulares a um Estado-nação e seus domínios específicos.

Enquanto a filosofia pós-moderna rende homenagem à “Diferença” e o liberalismo enaltece a tolerância em relação ao “Outro” (com maiúsculas), o mercado mundial capitalista homogeneiza e aplana toda diversidade. A identidade autoritária do mercado de capitais e a integração forçada no sistema-mundo começa a reinar, com bombardeios e invasões, por sobre todos os oponentes e dissidentes, enquanto filosoficamente se legitima – encobrindo e ocultando semelhante autoritarismo – em nome da “Diferença” e da “Tolerância”. O pluralismo metafísico e o relativismo antropológico constituem o verniz decorativo com que se encobrem os tanques e os caça-bombardeiros norte-americanos e as missões do FMI e do Banco Mundial.

Durante os anos 1980 e 1990, quando a filosofia universitária e o mercado editorial sancionavam o reinado do micro e do fragmento, fora das salas de aula e das livrarias sucedia exatamente todo o oposto: se debilitavam ou dissolviam as identidades particulares em benefício de uma lógica global, perversa e nefasta. O discurso das metafísicas “pós”, enamorado ilusoriamente da fragmentação e da dispersão em nome de um pseudopluralismo, invertia completamente a realidade. Tomava uma coisa por outra, encobria a explosiva transformação objetiva do mercado mundial suplantando-o discursivamente pelas representações subjetivas da Academia. Desse modo, legitimava a dominação social do capital.

Quase ao mesmo tempo em que no plano filosófico o pós-modernismo e o pós-estruturalismo tratavam durante os anos 1980 e 1990 de seduzir às distintas frações do campo popular com seu culto ao fragmento, ao micro e à luta dispersa e fechada em seus respectivos guetos, no terreno econômico os representantes da ideologia neoliberal recomendavam ao capital acelerar a globalização das relações mercantis em escala mundial.

Por baixo, nos sugeriam evitar ou diretamente aban-

Em menos de duas décadas o mercado mundial capitalista engoliu e contaminou todo o planeta, incorporando sob sua dominação global milhões e milhões de trabalhadores que até esse momento tentavam viver em regimes de transição pós-capitalista.

donar a luta pelo poder; por cima diziam que havia que endurecer a dominação, a força e o poder. Por baixo queriam convencer-nos de olhar unicamente nossos respectivos umbigos (os operários unicamente o problema salarial, as mulheres a dominação patriarcal, os ecologistas a destruição do meio ambiente, as minorias sexuais a imposição de um padrão único de preferências sexuais, etc.), sem poder cruzar os olhares; enquanto por cima lhes facilitavam o caminho para alcançar uma política global do mercado perante a sociedade. Desse lado, com a vista cada vez mais restringida ao micro e à ponta dos sapatos, do outro lado do muro da dominação, cada vez mais estreitas do macro.

Entre o “em cima” e o “em baixo”, entre o pós-modernismo e a mundialização neoliberal do capitalismo imperialista, entre o culto da diferença e a standardização implacável do mercado capitalista existe uma estreita relação. Segundo Frederic

Jameson, ambas “parecem estar vinculadas dialeticamente, ou ao menos ao modo de uma antinomia insolúvel”.

Como compreender essa coexistência temporal, combinada mas desnivelada e desigual, entre o discurso filosófico e o econômico, entre as metafísicas “pós” e o neoliberalismo?

Do nosso ponto de vista essa coexistência não é caprichosa nem uma mera

justaposição desconexa de discursos que apenas coincidem durante a mesma época cronológica. Entre a lógica do fragmento desgarrado e solitário e a lógica da integração multinacional do mercado mundial que contamina a totalidade da sociedade planetária existe uma interconexão e uma complementaridade íntima.

Hoje em dia não basta assinalar unicamente essa convivência rara. Há que dar conta dela. Pois bem, existe uma possível explicação teórica dessa assimetria aparente entre os discursos legitimadores da dominação mundial e local, global e fragmentária. Essa explicação reside na teoria marxista do fetichismo, lida em chave eminentemente política. Essa teoria, estranhamente “esquecida” e arquivada

da pelos discursos acadêmicos da moda, pode nos permitir compreender essa defasagem aparente entre pós-modernismo e neoliberalismo, entre racionalidade do micro e lógica do macro.

A GÊNESE DA TEORIA DO FETICHISMO E SUA NOÇÃO DE SUJEITO

A partir do questionamento althusseriano clássico contra a teoria do fetichismo ficou assentado como um lugar comum indiscutido por todas as metafísicas “pós” que dita teoria corresponderia, supostamente, à ideologia “humanista” – uma má palavra para toda essa gíria – de um Marx juvenil, insuficientemente socialista e ainda inexperiente. Um Marx que ainda não tinha elaborado suas próprias categorias e conceitos, que girava sobre uma problemática feuerbachiana, segundo apontava Althusser. Durante várias décadas se assumiu esse dado como algo confiável e produto de uma leitura filológica rigorosa e estrita. Contudo, a gênese de dita teoria é mais complexa do que se crê.

Em espanhol, “fetiche” deriva do português “*feitico*”, que significa “feito pela mão do homem”. Marx utiliza pela primeira vez o termo no artigo “Debates sobre a lei castigando os roubos de lenha” (1842): “A província tem o direito de criar-se estes deuses, mas, uma vez que os criou, deve esquecer, como o adorador dos fetiches, que se trata de deuses saídos de suas mãos”. Posteriormente, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, retoma da *Fenomenologia do espírito* de Hegel a categoria de “alienação” e o processo de autoprodução do ser humano como espécie a partir do trabalho, entendido como mediação e negatividade. Depois, a partir dos *Grundrisse*,⁷ Marx desenvolve o questionamento do fetichismo, mas começando pelo fetiche do dinheiro, não pelo mercantil.

Em 1867, Karl Marx publica o primeiro tomo de *O capital*. Um lustro depois, entre 1872 e 1873, revisa e modifica novamente o texto para sua segunda edição alemã. Um dos segmentos que adquire relevo nessa segunda edição – precisamente a mais madura, a mais revisada, a mais meditada das que se publicaram em vida de Marx – é “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. O tema do fetichismo já estava na edição de 1867, mas na segunda edição seu autor o separa do resto do pri-

Como compreender essa coexistência temporal, combinada mas desnivelada e desigual, entre o discurso filosófico e o econômico, entre as metafísicas “pós” e o neoliberalismo?

meiro capítulo sobre a teoria do valor e lhe põe esse título específico para destacá-lo. Essa teoria, portanto, apesar da enviesada e unilateral exegese althusseriana que durante décadas se adotou como “o último grito” na filologia marxista, corresponde à última escritura da obra: a da maturidade.

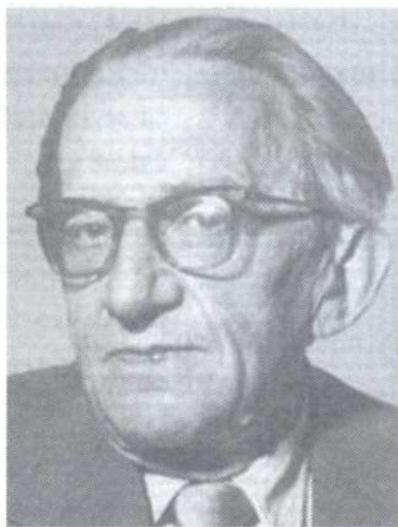
Aí ele formula um dos núcleos centrais com que *O capital* questiona o capitalismo, como sociedade, e a economia política, então seu principal saber legitimante.

Não é aleatório que durante o século XX, em *História e consciência de classe*, uma das principais obras do pensamento marxista em nível mundial, György Lukács tenha assinalado que o capítulo sobre o fetichismo contém e sintetiza todo o materialismo histórico, todo o autoconhecimento dos trabalhadores sobre o conhecimento da sociedade capitalista (quando Lukács formula essa tese ainda não tinha lido os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* que ainda não tinham sido publicados).

Filologicamente pode-se demonstrar que essa passagem da principal obra de Marx é um dos resultados finais, produto dos milhares de páginas manuscritas e das várias reelaborações de *O capital* (este livro teve pelo menos quatro redações. “O fetichismo da mercadoria e seu segredo” corresponde à última de todas).

Ainda que as teorias da alienação e do fetichismo tenham muito em comum (ambas descrevem a inversão de sujeito e objeto, personificação e coisificação), o fetichismo remete sua explicação exclusivamente às relações mercantis capitalistas. Nos textos de 1867-1873 Marx aborda processos análogos aos de 1844, mas eludindo qualquer referência a uma suposta “essência humana” perdida e alienada. Enquanto processo histórico que se pode superar na história, o fetichismo não tem nada a ver com nenhuma “essência”. Não está no coração do indivíduo metafísico.

Por isso resulta um gravíssimo erro das metafísicas “pós” atribuir à teoria marxiana do fetichismo uma noção comum, burguesa, fixa e liberal de “sujeito”. Para Marx a idéia de um sujeito livre e contratualista, cujas decisões são absoluta-



György Lukács

mente racionais, totalmente soberanas e plenamente autoconscientes é uma típica ficção jurídica (ele o remarca em inúmeras passagens de *O capital*). Essa é precisamente a atitude do sujeito moderno contratualista pressuposto pela economia política neoclássica e sua racionalidade calculadora e instrumental. O típico “sujeito livre” da ideologia burguesa, particularmente preferido pelo individualismo liberal opositor a toda forma de Estado (corrente

pela qual, seja dito de passagem, não poucas metafísicas “pós” sentem uma clara atração nunca confessada ainda que muitas delas se apresentam em uma linguagem libertária).

O sujeito do marxismo não é o sujeito cartesiano individual, proprietário burguês de mercadorias e capital, autônomo, soberano, racionalmente calculador e constituinte do contrato (isto é: o *homo economicus* eternamente pensado pela economia política neoclássica, o contratualismo liberal e a teoria da escola racional). O sujeito que Marx e seus partidários têm em mente não se reduz às determinações do varão, branco, cristão e burguês; o proprietário-cidadão-consumidor individual.

O sujeito do marxismo é um sujeito coletivo que se constitui como tal (incorporando as múltiplas individualidades e identidades de grupo) na luta contra seu inimigo histórico. É o conjunto da classe trabalhadora, por isso constitui um sujeito coletivo, não unicamente individual. Sua racionalidade não é instrumental nem calculadora. A teoria política que tenta defender os seus interesses estratégicos não é o contratualismo de fatura liberal nem sua ontologia social corresponde às mônadas isoladas e sem janelas (de origem leibniziana), onde cada pessoa se converte – por meio da selvagem mediação do mercado – em um lobo para o homem (Hobbes) e cujas trajetórias individuais mutuamente excludentes são organizadas pela “mão invisível” (de Adam Smith e seus discípulos contemporâneos).

Essa distinção elementar entre duas concepções diametralmente opostas e antagônicas acerca do sujeito deveria estar na base de toda discussão a respeito (se desaparece ou não, se as ciências sociais o dissolvem ou não, etc.) para evitar a suspeita ambigüidade e os numerosos mal-entendidos

sobre os quais se estrutura a maior parte das vezes o questionamento das metafísicas “pós” marxismo.

A TEORIA DO FETICHISMO, UMA REFLEXÃO “ESQUECIDA”

Em sua teoria crítica do fetichismo Marx sustenta que, a partir da acumulação originária e o intercâmbio generalizado de mercadorias, as condições de vida expropriadas às massas populares se autonomizam, cobrando vida própria como se fossem pessoas. Esse processo histórico gera que as condições de vida – transformadas em capital – se tornam sujeitos e os produtores expropriados se tornam objetos. A inversão fetichista consiste em que as coisas se personificam e os seres humanos, ajoelhados ante elas, se coisificam.

Todo processo fetichista combina historicamente a coisificação e a personificação, a aparente racionalidade da parte e a irracionalidade do conjunto social, a elevação à máxima categoria do que não é mais que um pequeno fragmento da realidade.

O fetichismo se caracteriza também por congelar e cristalizar qualquer processo de desenvolvimento, definindo discursiva ou ideologicamente alguma instância do social como se fosse fixa quando na vida real ela flui e se transforma. As relações sociais se evaporam subita-

mente e seu lugar é ocupado pelas coisas, as únicas mediadoras dos vínculos intersubjetivos em âmbito social. A aparente “objetividade absoluta” da ordem social termina predominando por sobre as subjetividades submetidas à ordem fetichista. As regras que regem a vida dessa objetividade que escapa a todo controle humano cobram autonomia absoluta e tomam o timão do barco social. Tornam-se independentes da consciência e da vontade coletivas. São as regras, os códigos e as leis sociais – alheias a todo controle racional e a toda planificação estratégica – que regem de maneira despótica o curso da vida humana.

Em *O capital* a teoria do fetichismo é a base da teoria do valor e da crítica da economia política. Se Adam Smith e David Ricardo se perguntaram em sua época pela quantidade do valor (quanto va-

lem as mercadorias? o tempo de trabalho socialmente necessário para reproduzi-las), em troca nunca se interrogaram por que o trabalho humano gera valor?

A resposta a esta pergunta inédita na história das ciências sociais remete precisamente à teoria crítica do fetichismo e ao trabalho abstrato (aquele tipo de trabalho humano vivo que se coisifica e cristaliza em seus produtos como valor porque foi produzido em condições mercantis).

A humildade de Marx sempre o conduziu, em seus livros e intervenções públicas e em sua correspondência privada, a reconhecer que ele não tinha inventado nem descoberto a luta de classes nem a apropriação do excedente econômico sob suas diversas formas de manifestação (renda da terra, juro bancário, lucro industrial) nem sequer o socialismo ou o comunismo.

Se ele estava orgulhoso de ter descoberto a categoria de *plusvalor* em sua forma general (independentemente do lucro, renda e juros), a necessidade de um período de transição ao comunismo sob o poder da classe operária e o mais importante para a crítica da economia política: a diferença entre o trabalho concreto e o trabalho abstrato. Em *O capital* reconhece que “Fui o primeiro em expor criticamente essa natureza bifacética do trabalho contido na mercadoria [...] este ponto é o eixo em torno ao qual gira a compreensão da economia política”. Igualmente, em sua carta a Engels de 24-8-1867 ele confessa: “Os melhores pontos de meu livro são: o duplo caráter do trabalho, segundo que seja expressado em valor de uso ou em valor de troca (toda a compreensão dos fatos depende disto, se sublinha de imediato no primeiro capítulo) [...]”

Em outra carta a Engels, de 8-1-1868, ele agrega: “os economistas não têm advertido um simples ponto: que se a mercadoria tem um duplo caráter – valor de uso e valor de troca –, então o trabalho encarnado na mercadoria também deve ter um duplo caráter [...] Este é, com efeito, todo o segredo da concepção crítica.”

Se tê-lo descoberto tem tanta importância para seu autor, em que consiste pois o trabalho abstrato e que vínculo mantêm essa categoria com a teoria crítica do fetichismo?

O trabalho humano é “concreto” se produz “valores de uso”, objetos que satisfazem diretamente

Em *O capital* a teoria do fetichismo é a base da teoria do valor e da crítica da economia política.

uma necessidade. Em troca, se o trabalho humano produz objetos para o mercado, que só serão consumidos depois de terem sido intercambiados por dinheiro, nesse caso o trabalho é “abstrato”, e o objeto produzido é uma mercadoria que possui não apenas “valor de uso”, mas também “valor”. A sociabilidade do trabalho abstrato é indireta, está mediada pelo mercado. Ainda que no interior de cada unidade produtiva capitalista – por exemplo, um conglomerado multinacional de empresas – se realizam trabalhos privados, todos eles são fragmentos do mesmo trabalho social global. Mas essa sociabilidade indireta logo se manifesta no mercado. Ao funcionar cada conglomerado ou oligopólio de empresas de modo independente e em concorrência recíproca, não há planificação do conjunto social, pode-se ter planificação ou racionalidade parcial ao interior de cada conglomerado, mas isso não é extensível ao conjunto da sociedade capitalista mundial. Esta só é possível se se socializam completamente os meios de produção e se se exerce uma planificação democrática e participativa de toda a classe trabalhadora.

A categoria de “trabalho abstrato” está então estreitamente associada à teoria crítica do fetichismo porque é a sociabilidade indireta, *pós festum*, realizada *a posteriori* (isto é, depois de ter sido produzida) do trabalho social global a que se coisifica nos produtos que cobram vida própria e terminam reinando no capitalismo de nossos dias. Por exemplo, a suposta “bolha financeira” de um dinheiro global que assume vida própria e aparentemente começa a crescer por si mesma, sem a mediação produtiva de nenhum trabalho que a gere, é um típico produto de relações fetichistas. Esse dinheiro global não é nada mais do que a encarnação coisificada do trabalho social global realizado sob formas mercantis capitalistas. Ao não poder controlar seus mecanismos específicos de produção, distribuição e intercâmbio mercantil, os sujeitos coletivos da sociedade capitalista globalizada terminam subordinando-se aos avatares contingentes e caprichosos do dinheiro autonomizado.

RACIONALIDADE DA PARTE, IRRACIONALIDADE DO CONJUNTO

O processo de “dissolução do homem” que as metafísicas “pós” elevam a hipóstasis última da realidade e designam como sujeito borrado resulta ple-

namente explicável desde o ângulo da teoria crítica do fetichismo. Se os sujeitos sociais do capitalismo tardio não podem controlar suas práticas, não podem planificar racional e democraticamente a distribuição social do trabalho coletivo, de seus benefícios e seus fardos, nos distintos ramos e atividades sociais em escala global, isso não deriva de algum princípio inescrutável, insondável e metafísico.

Ao contrário, responde a um processo histórico e político estritamente verificável. É a sociedade mercantil capitalista – que hoje alcançou efetivamente dimensões mundiais, ainda que potencialmente as tivesse desde suas origens – que borra aos seres humanos, que cancela suas possibilidades de decidir racionalmente a ordem social, que aniquila sua soberania política e que exerce um controle despótico sobre sua vida cotidiana e sua saúde mental. Esses processos têm uma explicação mundana e terrestre. Por isso mesmo podem se combater. Sua ontologia é finita e fraca: depende tão apenas do poder do capital. Nada mais, nada menos que do poder do capital.

É a lógica fetichista do poder do capital que combina de modo desigual, mas complementar, a privatização da vida cotidiana com seu culto ao micro e ao gueto – típicos do pós-modernismo – com a expansão integradora e mundializada dos mercados globais – promovida pelo neoliberalismo –, os discursos das diferenças étnicas, religiosas e sexuais com a cultura serializada e homogeneizadora do mercado mundial.

Essa mesma lógica fetichista é a que articula a falsa racionalidade das micro-seitas de paróquia, fechadas em suas parcelas segmentadas e dispersas, cultivadoras de seus jogos de linguagem intraduzíveis, com a racionalidade mercantil do conjunto social que hoje funciona em escala internacional.

O micro e o macro, a lupa e o telescópio, o íntimo e o absolutamente impessoal, constituem duas caras da mesma moeda fetichista. Só acabando com a lógica fetichista se poderá superar esse dualismo lacerante que aparta com suas cisões e

O trabalho humano é
“concreto” se produz
“valores de uso”, objetos
que satisfazem
diretamente uma
necessidade.

alienações qualquer projeto político nos pólos antinômicos irresolvíveis.

Existem possibilidades realistas e viáveis para lográ-lo? Cremos que sim, com a condição de propormos a planificação de uma estratégia política de vasto fôlego e a longo prazo. Uma estratégia que deverá ser, ao mesmo tempo, antiimperialista e anticapitalista em escala nacional, regional e global.



Antonio Negri

RESISTÊNCIA E NOVAS TAREFAS

Afortunadamente já não estamos como nos anos 1980 ou nos começos dos anos 1990. Numerosas rebeliões (escrevemos no plural porque verdadeiramente foram muitas) generalizaram a resistência contra a chamada “nova ordem mundial”. Enquanto nos anos 1980 e no início dos anos 1990 falar de imperialismo parecia anacrônico e caduco, hoje o debate voltou ao centro da agenda política e teórica.

Como assinala Frederic Jameson: “essa resistência [à imposição norte-americana] define as tarefas fundamentais de todos os trabalhadores da cultura para o próximo decênio e pode constituir hoje, no novo sistema-mundo do capitalismo avançado um bom vetor para a reorganização da noção, também fora de moda e excêntrica, do imperialismo cultural, e até do imperialismo em geral.”⁸

A resistência ao imperialismo e ao capitalismo mundializado assume vertentes distintas. Da luta armada de povos invadidos pelo exército norte-americano e seus assessores (como Iraque, Afeganistão ou Colômbia) até mobilizações massivas contra a guerra nas principais cidades européias e inclusive em Nova York, passando pelas tomadas de terras e fazendas no Brasil, os cortes de estradas e as fábricas recuperadas na Argentina, a mobilização democrática na Venezuela e a continuidade de uma forma de convivência socialista em Cuba, entre muitos outros exemplos.

A essas formas de luta principais se agregam os diversos movimentos sociais que já mencionamos neste trabalho: a luta dos ecologistas, dos homossexuais e das lésbicas, a comunidade afro-americana, as comunidades indígenas, os coletivos anti-repressivos e ocupadores de moradias, as cadeias de contra informação, etc.

Foi um erro defender a legitimidade destes últimos movimentos, ainda que inicialmente tenham nascido e se desenvolvido isolados? De modo algum! Essa primeira forma de resistência, todavia dispersa e inorgânica, cumpriu o papel positivo de questionar nos fatos os aparatos políticos burocráticos, as hierarquias fictícias e o método administrativo e profundamente autoritário do conhecido “Ordeno e mando”. Nada mais longe do socialismo do futuro que o verticalismo burocrático que reproduz no interior de nossas filias o disciplinamento hierárquico da dominação capitalista.

Não obstante esse papel inicialmente progressivo, a cristalização dessa forma determinada de dispersão e sua perdurabilidade ao longo do tempo correm o risco de transformar o que nasceu como impulso de resistência em tempos de derrotas populares e avanço neoliberal do capital em algo estante, funcional ao sistema de dominação e exploração. Em outras palavras: ao institucionalizar como algo permanente, cristalizado e fixo o que correspondeu a um momento particular da história do conflito social, se termina eternizando a debilidade do movimento popular.

Se já não estamos dispostos a continuar festejando a dispersão nem seguir defendendo a atual fragmentação, qual é a alternativa?

Talvez a categoria de “multidão”, popularizada midiaticamente por Antonio Negri? Cremos que não. Em nossa opinião, este termo expressa uma falsa solução para sair do pântano teórico em que nos deixaram as metafísicas “pós”. Mais ainda, o próprio Negri constitui um herdeiro direto do último Althusser e um fiel continuador dessas metafísicas às quais não deixa de render homenagem em seu livro *Império*.⁹

Ainda que a cada duas orações Negri encubra associando-a com a repetição da palavra “comunismo” (um termo altissonante, mas que em sua prosa está completamente vazio), o conceito de “multidão” não é mais do que a derivação lógica da fragmentação pós-moderna: inorgânica, desarticulada, dispersa, sem estratégia política nem capacidade de organização nem planificação dos enfrentamentos com o capital a longo prazo.

Pensamos que a tradição marxista elaborou ao longo de sua história outra teoria (além da crítica do fetichismo) que pode nos resultar sumamente útil para este debate. Trata-se da teoria gramsciana da hegemonia, muitas vezes desprezada e muitas outras abastardada ou manipulada até o limite pelas correntes “pós”.

DA FRAGMENTAÇÃO À TEORIA DA HEGEMONIA

Contrariamente à caricatura economicista e “reducionista” do marxismo que os representantes das metafísicas “pós” construíram, a filosofia da práxis conta com uma reflexão de longo alcance que pode servir-nos para pensar uma saída estratégica perante as aporias entre o micro e o macro, e diante da impotência política do pós-modernismo. Essa reflexão está sintetizada na teoria gramsciana da hegemonia (a de Antonio Gramsci, não a de seus intérpretes pós-estruturalistas, unilaterais e social-democratas, como Ernesto Laclau).

Ao refletir sobre a hegemonia Gramsci adverte que a homogeneidade da consciência própria de um coletivo social e a desagregação de seu inimigo se realiza precisamente no terreno da batalha cultural. Eis aí sua tremenda atualidade para pensar e atuar nas condições abertas pela globalização capitalista, sua guerra ideológica contra toda dissidência radical, sua dominação cultural mundializada e sua fabricação industrial do consenso!

Gramsci não se adentra nos problemas da cultura para tentar legitimar a governabilidade consensual e “pluralista” do capitalismo, mas para derrubá-lo. Suas milhares de páginas têm um objetivo preciso: estudar a dominação cultural do sistema capitalista para poder resistir, gerar contra-hegemonia e poder vencer aos poderosos.

QUE É POIS A HEGEMONIA?

Começemos a explicá-la pelo que não é. A hegemonia não constitui um sistema formal, completo e fechado, de idéias puras, absolutamente homogêneo e articulado (estes esquemas nunca se dão na realidade prática, apenas no papel, por isso são tão cômodos, fáceis, abstratos e dissecados, mas nunca explicam o que sucede em uma formação social determinada).

A hegemonia, ao contrário, é um processo de articulação e unificação orgânica de diversas lutas fragmentárias, heterogêneas e dispersas, dentro das quais determinados grupos logram conformar uma perspectiva de confrontação unitária sobre a base de uma estratégia política e uma direção cultural. Por intermédio da hegemonia um grupo social coletivo (nacional ou internacional) logra generalizar a confrontação contra seu inimigo costurando múltiplas rebeldias particulares.

Esse processo de generalização expressa a consciência e os valores de determinadas classes sociais, organizadas praticamente por meio de significados e práticas sociais.

Como demonstrou Raymond Williams a hegemonia constitui um processo social – coletivo, mas que também impregna a subjetividade –, vivido de maneira contraditória, incompleta e até muitas vezes difusa.¹⁰

Para ser eficaz e suficientemente “elástica”, a dominação cultural das classes dominantes e dirigentes necessita incorporar sempre elementos da cultura dos setores dominados – por exemplo, o “pluralismo”, o culto à diferença ou o respeito ao “outro” – para torná-los resignados e subordiná-los dentro das hierarquias de poder existentes. Quando a hegemonia é exercida pelas classes subalternas e exploradas, o processo de articulação não tem porque manipular as demandas singulares dos grupos que integram a aliança estratégica contra-hegemônica.

A hegemonia é então idêntica à cultura, mas é algo mais do que a cultura, porque inclui necessariamente uma distribuição específica de poder e influência entre os grupos sociais.

Dentro do bloco histórico de forças contra-hegemônicas unidas por uma aliança estratégica nem todos os grupos têm uma equivalência política absoluta. Como demonstrou Meiksins Wood, nem todas as oposições ao regime capitalista podem alcançar a mesma potencialidade anti-sistêmica. Por exemplo, a luta contra a discriminação por moti-

Pensamos que a tradição marxista elaborou ao longo de sua história outra teoria (além da crítica do fetichismo) que pode nos resultar sumamente útil para este debate.

vos de raça ou por determinado tipo de preferência sexual, ainda que totalmente legítima e apesar de fazer parte insubstituível de um programa socialista de luta contra o sistema, não possui o mesmo grau de periculosidade e antagonismo que atravessa a contradição entre a classe trabalhadora e o capital.

Meiksins Wood sugere, com notável contundência, que o capitalismo pode permear certo pluralismo e ir integrando a política das diferenças. Mas o que ele não pode fazer jamais, ao risco de não poder seguir existindo e reproduzido-se, é abolir a exploração de classe. Precisamente por isto, dentro da aliança hegemônica de forças potencialmente anticapitalistas, ainda que todas as rebeldias contra a opressão tenham seu lugar e sua trincheira, o sujeito social coletivo que luta contra a dominação de classe deve jogar um papel aglutinador da única luta que possui a propriedade de ser totalmente generalizável: “enquanto todas as opressões podem ter as mesmas demandas morais, a exploração de classes tem uma condição histórica diferente, uma localização mais estratégica no centro do

capitalismo; e uma luta de classes pode ter um alcance mais universal, um maior potencial para impulsionar não apenas a emancipação da classe, mas também outras lutas de emancipação.”¹¹

Hegemonia não é apenas consenso (como algumas vezes se pensa em uma trivialização socialdemocrata do pensamento de Gramsci), também pressupõe violência e coerção sobre os inimigos. Para Gramsci não existe nem o consenso puro nem a violência pura. As principais instituições encarregadas de exercer a violência são os

Estados (polícias, forças armadas, serviços de inteligência, cárceres, etc.). As instituições onde se exerce o consenso fazem parte da sociedade civil (partidos políticos, sindicatos, igrejas, instituições educativas, associações vicinais, meios de comunicação, etc.). Sempre se articulam e complementam

entre si, predominando um ou outro segundo a conjuntura histórica.

Por último, a hegemonia nunca se aceita de forma passiva. Está sujeita à luta, à confrontação, à toda uma série de “redes”. Por isso quem a exerce deve renová-la, recriá-la, defendê-la e modificá-la o tempo todo, tentando neutralizar a seus adversários incorporando seus reclamos – como por exemplo o respeito às diferenças –, mas apartados de toda sua periculosidade.

Como a hegemonia não é então um sistema formal fechado, suas articulações internas são elásticas e deixam a possibilidade de operar sobre elas desde outro lado: desde a crítica ao sistema, desde a contra-hegemonia (à que permanentemente a hegemonia do capital deve contra-arrestar). Se a hegemonia fosse absolutamente determinante – excluindo toda contradição e toda tensão interna – seria impensável qualquer dissidência radical e qualquer mudança na sociedade.

Em termos políticos, a teoria marxista da hegemonia sustenta que os movimentos sociais e as organizações revolucionárias dos trabalhadores que não logrem ultrapassar a estreiteza de suas lutas locais e particulares terminam presos ao corporativismo, ou seja limitados a seus interesses imediatos.

DA METAFÍSICA E DO FETICHISMO AO DESAFIO DA HEGEMONIA

A construção de uma política centrada na busca da hegemonia socialista nos permitiria não apenas superar os relatos metafísicos nascidos sob o influxo da derrota popular, mas também recriar uma representação unificada do mundo e da vida, até agora fragmentada pela fetichização dos particularismos. Sem esta concepção totalizante se tornará impossível responder à ofensiva global do capital imperialista de nossos dias com um projeto altermundista, igualmente global, que articule e unifique as diversas rebeldias e emancipações diante de um inimigo comum.

O desafio consiste em tratar de consolidar a oposição radical ao capitalismo construindo certo grau de organicidade entre os movimentos sociais e políticos. A simples comunicação virtual já não basta. Jogou um papel importantíssimo e insubs-

Hegemonia não é apenas consenso (como algumas vezes se pensa em uma trivialização socialdemocrata do pensamento de Gramsci), também pressupõe violência e coerção sobre os inimigos.

tituível durante a primeira fase da resistência ao neoliberalismo, quando vínhamos do dilúvio e da dispersão absoluta. Mas hoje já não é suficiente. A oposição ao sistema, se pretende ser eficaz e modificar realmente as relações sociais de força em nível nacional, regional e mundial entre opressores e oprimidos(as), entre exploradores e explorados(as) deve assumir o desafio de construir uma força social e um bloco histórico, tendendo à convergência das mais diversas emancipações contra as mesmas relações sociais do capital.

NOTAS

- ¹ Cf. Antonio Gramsci, *Cuadernos del cárcel*, tomo 4, edição crítica de Valentino Gerratana (México: Era, 2000), p. 266.
- * Em francês no texto (nota do tradutor).
- * Em francês no texto (nota do tradutor).
- ² Cf. Frederic Jameson: "Marxismo y posmodernismo", em *Ensayos sobre el posmodernismo* (Buenos Aires: Imago Mundi, 1991), p.124.
- ³ Cf. David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (Buenos Aires: Amorrortu, 1998), p.138

- ⁴ Cf. Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo*, edição em espanhol de julho de 1993. No site da internet: http://www.socialismo-o-barbarie.org/formacion/formacion_callinicos_posmodernismo_00.htm
- * Em francês no texto (nota do tradutor).
- ⁵ Cf. Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo*, edição em espanhol de julho de 1993, cit.
- * Em inglês no texto (nota do tradutor).
- ⁶ Cf. Frederic Jameson: *El posmodernismo o la lógica cultural do capitalismo avanzado [tardío]* (Barcelona: Paidós, 1995), pp.18-19.
- ⁷ Os *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-1858*.
- ⁸ Cf. Frederic Jameson: "Nota sobre A mundialização como problema filosófico", em *Actuel Marx: A hegemonía norteamericana*, vol. III, (Buenos Aires, 2000), p. 76.
- ⁹ A esse respeito, ver o nosso *Toni Negri y los desafíos de "Imperio"* (Madrid: Campo de Ideas, 2002).
- ¹⁰ Cf. Raymond Williams, *Marxismo y literatura* (Barcelona: Península, 1980), p. 130.
- ¹¹ Cf. Ellen Meiksins Word, *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico* (México: Século XXI, 2000), pp. 304-305.