

# THOMPSON E A TRADIÇÃO MARXISTA

RENAN SPRINGER DE FREITAS

Em seu *A Miséria da Teoria*, Thompson estabelece uma distinção entre marxismo e tradição marxista.<sup>1</sup> O primeiro termo refere-se a sistemas teóricos fechados que relêem a obra de Marx em busca de aprimoramentos conceituais e analíticos; o segundo a um conjunto de pesquisas empíricas que, sem preocupações de caráter exegético, empregam e desenvolvem conceitos originalmente formulados por Marx. No primeiro caso nos vemos diante de esquemas formais que ignoram a dimensão subjetiva da atividade humana e reificam as categorias centrais do pensamento de Marx. No segundo, em contraste, se resgata não só esta dimensão subjetiva como também a "vida" das categorias marxistas, na medida em que se introduz noções como "experiência" e "cultura". Assim, se o marxismo anula o chamado "sujeito", a tradição marxista o recupera. Ao incorporar as noções acima, ela (re)abre a possibilidade de se examinar o papel de motivações subjetivas na conformação de arranjos estruturais objetivos.

Ao estabelecer a distinção acima Thompson está chamando a atenção para o fato, evidentemente sabido, mas muito pouco explorado, de que Marx nos legou uma tradição de pesquisa. O objetivo deste artigo é examinar os elementos que respondem pela vitalidade desta tradição. Acredito, com Thompson, que apesar do marxismo ter se consumido inutilmente em "releituras", a tradição marxista exibe ainda alguma vitalidade. Entretanto, em diametral oposição a Thompson, vou argumentar que esta vitalidade nada tem a ver com esforços historiográficos recentes no sentido de recuperar a idéia de "sujeito" a partir do exame do impacto de experiências e valores morais partilhados. Tal vitalidade reside, antes, no

<sup>1</sup> Thompson, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro. Zahar, 1981, p. 186.

fato de estar havendo, dentro da tradição marxista, e completamente à margem das idéias de "sujeito", de "experiência", e de "cultura", uma redefinição da natureza do conflito de classes.

\*\*\*

Em que consiste uma tradição de pesquisa? Como ela se desenvolve? Como avaliar seu desempenho? Se é para levar a sério a idéia de que Marx nos legou uma tradição de pesquisa, indagações como essas têm que ser respondidas. Até onde estou informado, dois pensadores se ocuparam de tais questões, Lakatos<sup>2</sup> e Laudan<sup>3</sup>. Para Lakatos, uma tradição de pesquisa (ou "programa de pesquisa", para manter sua terminologia) consiste em uma série de teorias que compartilham alguns pressupostos básicos, cuja validade não precisa ser posta em questão. A validade dos pressupostos e a qualidade de cada teoria, se tomadas isoladamente, não importam. Importa, sim, que cada teoria suscite problemas novos para a posterior resolver. Enquanto há esta transferência de problemas, o programa pode ser considerado como "em ascensão"; do contrário, ele estará em "degenerescência". De acordo com este raciocínio, erros de predição comprometem a validade de teorias isoladas, mas não comprometem a validade de um programa. Assim, o fato em si mesmo de Marx ter errado ao prever uma revolução comunista na Inglaterra não compromete a tradição marxista. Como qualquer programa de pesquisa, ela está autorizada a recorrer a teorias auxiliares (ã teoria leninista do elo mais fraco da corrente imperialista, por exemplo) para solucionar tal problema. No entanto, argumenta Lakatos, teorias auxiliares não podem se limitar a absorver anomalias, elas não podem ser elaboradas "na esteira dos fatos". Ao contrário, elas precisam antecipar fatos novos, se não o programa estaciona. Em face de tal argumento, saber se determinado programa de pesquisa está ou não prosperando equivale a saber se ele está ou não antecipando fatos novos. Nesse sentido, avaliar a relevância das idéias de experiência e de cultura para a tradição marxista equivale a perguntar se tais idéias permitem a esta tradição antecipar fatos novos.

Laudan, conforme se verá, não vê razões para se postular tal critério. Como Popper, Khun, ou o próprio Lakatos, ele concebe a ciência como uma atividade de solução de problemas, seja empíricos ou conceitu-

<sup>2</sup> Lakatos, I. "O Falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa", In Lakatos & Musgrave. *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, São Paulo, Cultrix, 1979.

<sup>3</sup> Laudan, L. *Progress and Its Problems*. University of California Press, 1977.

ais. Tal atividade se ancora no que pode ser chamado um conjunto de compromissos pressuposicionais<sup>4</sup>, tais como "partículas só interagem por contato direto, nunca por ação à distância". Uma tradição de pesquisa surge quando sucessivas gerações de cientistas elaboram teorias apoiando-se em certos compromissos pressuposicionais. O compromisso acima mencionado, por exemplo, dá unidade ao que é hoje conhecido como a tradição da física cartesiana. A perspectiva de Laudan me parece mais adequada que a de Lakatos pelas seguintes razões:

- a) posto que os compromissos pressuposicionais têm um caráter muito geral, teorias inconsistentes entre si podem coexistir, ou mesmo competir, dentro de uma mesma tradição de pesquisa. Há inclusive a possibilidade de uma mesma teoria ser disputada e/ou apropriada por tradições diferentes. Na perspectiva de Lakatos, em contraste, duas teorias só poderiam coexistir em um mesmo programa se uma estivesse inequivocamente vinculada à outra;
- b) como em Lakatos, a idéia laudaniana de tradição de pesquisa supõe um conjunto de pressupostos cuja validade não é, em princípio, posta em questão. Entretanto, enquanto na visão de Lakatos esses pressupostos são fixos, na perspectiva de Laudan eles são revistos e gradualmente modificados em função dos problemas empíricos e conceituais que a tradição enfrenta. Laudan observa que tais problemas colocam o cientista diante de duas alternativas. Por um lado, ele pode descobrir que não há como resolvê-los a não ser rompendo com os compromissos de sua tradição. Nesse caso, a tradição é abandonada em favor de outra. Entretanto, o que acontece mais frequentemente, é a introdução de pequenas modificações neste núcleo básico de compromissos, de forma a resolver os problemas e manter o crucial da tradição intacto. A modificação típica consiste em destacar certos compromissos enquanto "mais centrais", e tornar outros residuais, ou periféricos, dentro da tradição. Nesta perspectiva, ao contrário do que acontece na visão de Lakatos (ou mesmo na de Khun), os núcleos pressuposicionais das tradições "aprendem" com a atividade de resolução de proble-

<sup>4</sup> Isto é, um conjunto de pressupostos sobre as entidades básicas no mundo, sobre como tais entidades interagem, e sobre os métodos apropriados para construir e testar teorias sobre estas entidades (Laudan, *op. cit.*, p. 97).

mas, eles se adaptam às exigências impostas por tal atividade, e desta forma permitem que a tradição evolua ao longo do tempo. Assim, se uma tradição de pesquisa supôs sempre um núcleo de compromissos, os compromissos assumidos não são sempre os mesmos. Isto permite entender que "o Cartesianismo de um Bernoulli, escrevendo um século após a morte de Descartes, é muito diferente do Cartesianismo de seu mestre", ou que "a tradição de pesquisa Newtoniana nas mãos de Michael Faraday está bem distante daquela dos primeiros seguidores de Newton;"<sup>5</sup>

- c) em decorrência do ponto anterior, a vitalidade de uma tradição de pesquisa não é mais dada pela crescente capacidade preditiva de suas teorias (como em Lakatos), mas pela sua capacidade de solucionar problemas empíricos que outras tradições são incapazes de resolver, e de exibir a força heurística de seu equipamento conceitual;
- d) disto se segue que a vitalidade de uma tradição de pesquisa é sempre avaliada em termos comparativos. Nesta perspectiva, quando um problema empírico se coloca, seja em razão de algum fato não ter sido antecipado por nenhuma teoria de uma dada tradição (por exemplo, a coexistência de inflação e recessão, fato não antecipado pela economia clássica), seja por um erro de predição, o que se exige de uma teoria auxiliar não é, como em Lakatos, a capacidade de antecipar fatos novos, mas que se mostre a mais conceptualmente equipada para absorver a anomalia. Assim, voltando ao exemplo da teoria do elo mais fraco da corrente, a pergunta que se faz não é se ela prevê ou não outras revoluções, mas se há ou não alguma teoria mais bem equipada conceptualmente em alguma outra tradição para explicar a Revolução Russa;
- e) uma tradição de pesquisa não é, portanto, capaz de acolher suas teorias a menos que exiba a força heurística e a integridade lógica de seu equipamento conceitual. Suponhamos, por exemplo, que se argumente, fora da tradição marxista, que em face das evidências nenhuma teoria da revolução pode prescindir de um conceito como o de carisma. A tradição marxista poderia acatar ou não tal asserção. Não acatar requereria, ou apontar ambigüidades e imprecisões do mencionado conceito, ou apresentá-lo como já subsumido por al-

<sup>5</sup> Laudan, *op. cit.*, p. 99.

guma categoria própria da tradição marxista, negando desta forma a pertinência de se tomar este conceito como variável independente. Acatar a afirmação acima, por outro lado, implicaria, ou assumir que a tradição que formulou a crítica está de fato mais apta para explicar revoluções, ou modificar o núcleo pressuposicional da tradição marxista de forma a acomodá-lo à idéia de carisma. Tal acomodação (como qualquer outra), por sua vez, requereria realçar certos compromissos e tornar outros periféricos. Isto pode, entretanto, ter custos bastante elevados. Em primeiro lugar, compromissos de apreciável valor heurístico poderiam ser "empurrados" para a periferia do núcleo da tradição marxista, o que diminuiria sua força no enfrentamento de outros problemas empíricos. Em segundo lugar, é fundamental que o novo compromisso assumido (no caso, o compromisso com a idéia de que carisma deva ser considerado uma variável independente) não venha a ganhar, na tradição que o assumiu, a mesma importância que ele tem em sua tradição de origem. Se isto ocorrer, ao assumir determinado compromisso, uma tradição se torna, em última análise, uma variante empobrecida da tradição rival, pois, se ambas partilham um mesmo compromisso, e se ambas conferem a este compromisso uma mesma importância, então estará em vantagem a tradição que estiver mais preparada para explorar as potencialidades heurísticas deste compromisso. Ora, a tradição mais preparada será a que, por assim dizer, já "nasceu" assumindo tal compromisso. Finalmente, a força do compromisso assumido pode não residir no compromisso mesmo, mas na relação que ele mantém com outros compromissos de sua tradição de origem. Por exemplo: a força do conceito de carisma pode residir na sua relação com as idéias de dominação racional e de dominação tradicional. Se for este o caso, ou assume-se todo um conjunto de novos compromissos (o que, em última análise, resultaria na adesão à tradição rival), ou o compromisso assumido isoladamente terá apenas um efeito retórico. Mais uma vez, a tradição rival sairia ganhando. Há então três maneiras de se resolver um problema conceitual (quer levantado por cientistas de tradições rivais, quer reconhecido como tal em razão de debates e reflexões internas). A primeira é um contra-ataque nos termos acima indicados. Pelo que expus acima, esta é, dentre as maneiras apresentadas, a que

mais contribui para o avanço de uma tradição, pois a obriga a refletir sobre suas vantagens e desvantagens em relação a tradições alternativas.<sup>6</sup> A segunda maneira é abrir mão do problema empírico que suscitou a objeção conceitual (é dar a batalha por perdida para tentar ganhar a guerra) e concentrar-se em problemas empíricos que estejam a salvo de tal objeção. Na impossibilidade de usar a primeira alternativa, esta segunda me parece a mais adequada. A terceira é assumir o compromisso evocado pela tradição que levantou a objeção. Procurei mostrar que isto pode ser de grande ajuda, mas os riscos são muito grandes. Dependendo da natureza do compromisso que se apresenta para ser assumido, de sua importância na tradição de origem e na tradição que vai assumi-lo, e da natureza do equipamento conceitual da tradição que vai assumi-lo, assumir um novo compromisso resultará, na melhor das hipóteses, inútil;<sup>7</sup>

- f) isso posto, cabe, antes de ir adiante, uma última palavra sobre a natureza e a gênese dos problemas empíricos. Devo nesse ponto ressaltar uma importante diferença entre resolver um problema empírico e explicar um fato. Fatos ou eventos (a Revolução Russa, por exemplo) não constituem, por si só, problemas empíricos. Eles se transformam em problemas empíricos, ou quando contrariam alguma teoria (como já foi dito), ou quando alguém tem algum interesse em sua explicação. Por exemplo, o fascínio dos balineses pela briga de galos não contraria nenhuma teoria, mas Geertz reconheceu este fato como de grande interesse teórico e, com isto, o tornou um problema empírico. O *status* de "problema empírico" de determinado fato ou evento é entretanto reversível. Assim, o fato acima deixaria de

<sup>6</sup> Não quero com isto dizer que a incorporação de elementos de outras tradições não seja fundamental para o desenvolvimento de uma determinada tradição. Eu mesmo já discuti esse ponto em "What makes scientific endeavour into a progressive enterprise? The case of computerized diagnostic research", In I. Löwy (ed.) *Medicine and Change: Historical and Sociological Studies of Medical Innovation*. Paris, John Libbey Eurotext, pp. 263-284, 1993. Estou argumentando apenas que é necessário saber escolher que elemento incorporar.

<sup>7</sup> Há ainda uma alternativa que não mencionei por não se aplicar à presente discussão. Trata-se da fusão de tradições. A fusão de tradições, seja por mera justaposição de núcleos pressupostionais, seja pela seleção e ajuste de compromissos no sentido de estabelecer um novo núcleo, é, segundo Laudan, muito mais do que as chamadas "revoluções kuhnianas", a mola mestra do desenvolvimento científico. Entretanto, não se justifica tentar fundir tradições toda vez que um problema conceitual se coloca para uma determinada tradição de pesquisa.

ser um "problema empírico" se alguma tradição rival mostrasse que a interpretação de Geertz da briga de galos em Bali se aplica a qualquer esporte (ou jogo) violento em qualquer lugar, ou, alternativamente, que a briga de galo é apenas um, dentre os muitos costumes, que não só os balineses, mas também outros povos bem diferentes dos balineses, herdaram de tempos imemoriais. Nesse caso, não haveria qualquer interesse em tomá-lo como objeto de estudo. Laudan observa que boa parte do desenvolvimento da ciência repousa na criação e destruição de problemas empíricos.

\*\*\*

Ao estabelecer a distinção entre marxismo e tradição marxista Thompson se move em todas as direções acima consideradas. Ele busca introduzir modificações no núcleo pressuposicional da tradição marxista, no sentido de torná-la mais apta a resolver problemas empíricos e conceituais.

De acordo com Thompson, o principal problema dos teóricos marxistas está em não terem penetrado nos "verdadeiros silêncios" de Marx.<sup>8</sup> Para estes teóricos, Marx teria se calado sobre os mecanismos responsáveis pela articulação entre as categorias centrais de seu pensamento, entre estrutura econômica e superestrutura política, jurídica e ideológica; entre modo de produção e processo histórico real. Diagnosticado o problema, os marxistas trataram de resolvê-lo "relendo" Marx. O resultado, segundo Thompson, foi um "planetário de erros", um total "obscurantismo", expresso em idéias tais como "determinação em última instância" e "autonomia relativa". O "silêncio real" de Marx, argumenta Thompson, não está em ter se calado sobre os mecanismos acima mencionados, mas em não ter se ocupado de toda uma agenda de temas substantivos. A lista desses temas é, de fato, bem longa, do drama de Ésquilo à poesia de Marvell, passando por *rough music*<sup>9</sup>, pelos monastérios cistercienses, pelo revivalismo metodista e pelo simbolismo de Tyburn<sup>10</sup>. Thompson pleiteia que só depois de transformar esses temas em problemas empíricos, e de resolvê-los enquanto tais, é que se pode buscar entender o mecanismo responsável pela articu-

<sup>8</sup> Thompson, *op.cit.*, pp. 183 a 188.

<sup>9</sup> Esse termo aparece traduzido (em E. D. Thompson, *Tradicón, Revuelta y Consciencia de Clase*, Editorial Crítica, Barcelona, 1979) como "música escabrosa". Devo esclarecer que "escabrosa" é esta tradução. *Rough music* nada tem a ver com música. Este termo se refere à reação de toda uma comunidade contra alguém que tenha feito alguma coisa considerada moralmente reprovável; refere-se a punições coletivas tais como a tentativa de apedrejar Madalena.

<sup>10</sup> E. P. Thompson, *A miséria da teoria*, citado, p. 188.

lação entre estrutura e processo social. A chave para a resolução desses problemas, e conseqüentemente para se entender tal articulação, está, para Thompson, em ampliar o alcance do conceito de classe usualmente empregado pelos historiadores marxistas, mas em ampliar "muito", a ponto de dar a esse conceito "uma flexibilidade e indeterminação desautorizados tanto pelo marxismo quanto pela sociologia ortodoxa".<sup>11</sup>

Assim, o termo classe social não deve ser visto como se referindo apenas à inserção diferenciada de pessoas no processo produtivo, ao fato de existir um grupo de pessoas que dispõe, e de outro que não dispõe, dos meios materiais de produção. Classe refere-se, antes, a toda e qualquer experiência que venha a ser herdada ou vivida em comum por pessoas que partilham uma inserção comum na estrutura produtiva. Thompson acredita que em razão de tais experiências as pessoas "sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus."<sup>12</sup> Nessa perspectiva, experiências partilhadas respondem tanto por pautas comuns de valores (ou por uma cultura comum), quanto por disposições para se agir coletivamente (ou por solidariedade). Em razão disto, "experiência humana" seria o termo ausente do "planetário de erros" dos marxistas, seria o elo de ligação entre "estrutura" e "processo".

Ao proceder da forma acima descrita, Thompson acredita ter contribuído para a prosperidade da tradição marxista em todos os níveis discutidos anteriormente. Ele acredita, em primeiro lugar, ter resolvido um problema conceitual, a saber, o que entender por "classe social". Em segundo, ele acredita ter ampliado (ao introduzir a noção de experiência) a força heurística do núcleo pressuposicional da tradição marxista, sem ter comprometido a identidade desta tradição. Ele esclarece a este respeito que a experiência foi "em última instância, gerada na 'vida material', foi estruturada em termos de classe, e, conseqüentemente o 'ser social' determinou a 'consciência social'."<sup>13</sup> Finalmente, se ele ampliou a força heurística da tradição marxista, automaticamente ele a tornou particularmente bem preparada para resolver certos problemas empíricos — tais como os listados acima.

No que se segue quero argumentar que nada disto é verdade. Ao ampliar o conceito de classe social Thompson não resolveu nenhum problema conceitual dentro da tradição marxista. Ao contrário, tal ampliação

<sup>11</sup> Thompson, E. P. *op. cit.*, p. 188.

<sup>12</sup> E. P. Thompson. *A formação da classe operária inglesa*, vol. 1. São Paulo, Paz e Terra, 1987, p. 10.

<sup>13</sup> E. P. Thompson, *A Miséria da Teoria*, *op. cit.*, p. 189.



representa, em sentidos importantes, um retrocesso, não só em relação a tratamentos alternativos desse conceito, mas também em relação às concepções de classe social que Thompson rejeita. Quanto ao segundo ponto, ao introduzir a idéia de experiência, Thompson em nada contribuiu para a ampliação da força heurística do núcleo pressuposicional da tradição marxista. Ao contrário, em certo sentido ele a tornou uma versão empobrecida de tradições mais bem equipadas para lidar com as idéias de ação coletiva, solidariedade e cultura. Em decorrência desses dois pontos, ele não tornou a tradição marxista particularmente bem preparada para resolver os problemas empíricos por ele mencionados.

Início pelo primeiro ponto. Thompson, como já disse, se vangloria de ter ampliado o conceito de classe "com uma indeterminação que seria desautorizada pela sociologia ortodoxa". Não tenho procuração da "sociologia ortodoxa" para falar em seu nome, mas sinto-me autorizado a dizer que ela têm ótimas razões para "desautorizar" tal ampliação. Thompson se mostra preocupado em não reificar o conceito de classe; em, por exemplo, não tomar a classe operária como "tendo uma existência real, capaz de ser definida quase matematicamente — uma quantidade de homens que se encontra numa certa proporção com os meios de produção."<sup>14</sup> Classe social, argumenta ele, não é uma "coisa", mas sim uma relação que precisa estar sempre encarnada em pessoas e contextos reais: "não podemos ter amor sem amantes, nem submissão sem senhores rurais e camponeses."<sup>15</sup> Talvez seja verdade que o amor pressuponha amantes. Mas isto não significa que o conceito de amor deva ser ampliado a ponto de tornar duas pessoas que se amam o alter-ego uma da outra, a ponto de nos fazer ver, no que quer que uma das duas faça, uma resposta a alguma (presumida) expectativa da outra. Da mesma forma, não é necessário tornar camponeses e senhores rurais, plebeus e aristocratas, e trabalhadores e empresários, o alter-ego uns dos outros, para dizer que tais categorias não existem a não ser se concebidas de forma relacional, e como o resultado (histórico) de lutas sociais, políticas e ideológicas.<sup>16</sup> No pensamento de Max Weber, por

<sup>14</sup> Thompson, E. P. *A formação da classe operária Inglesa*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Na verdade, transformar a "classe dominada" no alter-ego da "classe dominante" é a forma que Thompson encontrou para converter pautas de conduta (ou manifestações culturais de um modo geral) da primeira em problemas empíricos. Assim, de acordo com Thompson, *rough music*, uma prática comum em comunidades plebéias, não deve ser vista apenas como uma forma execrável de controle social. Ela também representa "uma resistência à hegemonia que a *gentry* buscava impor aos plebeus" (*Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase*, *op. cit.*, p. 44). O mesmo raciocínio Thompson aplica para explicar o fato dos plebeus gostarem de tabernas — "é uma defesa contra as intromissões da *gentry* e do clero" (p. 50) —, e o fato dos amotinados de Tyburn, uma prisão inglesa, arriscarem suas vidas para impedir que

exemplo, classe social refere-se a cursos de ação orientados para a situação de mercado. Falar em classe social envolve falar de pessoas buscando melhorar sua condição de dispor de bens e serviços no mercado, nada mais que isto. Assim, quem dispõe de propriedade pode empregar pessoas, especular com produtos e emprestar dinheiro a juros. Quem não dispõe pode procurar emprego, boicotar produtos de preços elevados, e tomar dinheiro emprestado. Em um nível coletivo, pessoas podem se organizar para aumentar ou diminuir salários, para aumentar ou diminuir o preço de produtos, ou para elevar ou baixar taxas de juros. Fora dessas três possibilidades (credor ou devedor, especulador ou boicotador de produtos, patrão ou empregado) não há porque se falar em classe social. Se as lutas se orientam para o prestígio ou a estima social, se elas representam "disputas pela autoridade simbólica" (para tomar um termo de Thompson), está se falando de grupos de *status*; se o que se busca é o poder, está se falando de partidos. Um tipo de luta não envolve necessariamente o outro, e o resultado de uma luta pode ter impactos sobre a forma como outras (a luta de classes, por exemplo) irão se desenrolar. A distinção analítica estabelecida por Weber tem, portanto, a grande vantagem de permitir elaborar proposições sobre as relações que se estabelecem entre bases distintas de estruturação da vida social. Permite, por exemplo, indagar sobre as relações entre a exploração econômica e a dominação política, entre adotar certos valores culturais e se dispor a agir coletivamente para melhorar a situação de mercado (metodistas se organizam mais facilmente que católicos, por exemplo). Assim, ao restringir o conceito de classe social ao que se passa no âmbito do mercado (excluindo deste conceito qualquer "experiência partilhada" que diga respeito aos outros eixos de estruturação da vida social), Weber mantém a idéia de que classe é uma relação "historicamente constituída", e "sempre encarnada em pessoas e contextos reais", sem ter que descrever pautas de conduta e sistemas de valores comuns aos membros de uma classe, como estando necessariamente referidos a pautas de conduta e sistemas de valores comuns aos membros da outra classe. Ampliar o conceito de classe não é portanto um motivo para celebração. Se Thompson não fosse tão impaciente com a "sociologia ortodoxa", ele poderia ter aprendido que não se amplia a força heurística de um conceito ampliando o seu referente, e que

os corpos de seus colegas fossem dissecados em salas de cirurgia (p. 49). Nas palavras do próprio Thompson: "a chave que informa estes motins, em Tyburn em 1731 ou Manchester em 1832, não pode ser entendida simplesmente em termos de crenças sobre a morte e sobre a forma devida de tratá-la. Supoe também a solidariedade de classe e a hostilidade da plebe pela crueldade psíquica da justiça e a comercialização de valores primários (...) No caso da dissecação de cadáveres (...) uma classe estava deliberadamente, e como ato de terror, rompendo ou explorando os tabus da outra" (*Tradicón, Revuelta y Consciencia de Clase*, p.50).

para não reificar classe social não é necessário torná-la um fator privilegiado de alteridade, mesmo porque isto é também uma forma de reificação — é também uma forma (diga-se de passagem, menos apropriada do que a definição "quase matemática" que Thompson critica) de conceder que classe social tem uma existência real.

Isso posto, passemos ao segundo ponto. Em face do que foi dito, incorporar ao núcleo pressuposicional da tradição marxista a idéia de experiência (e a de cultura) seria vantajoso para esta tradição se se pudesse mostrar que a) tal incorporação a habilita a explorar o potencial heurístico de elementos mal ou sub-utilizados em seu interior; b) tal incorporação lhe permite introduzir modificações no seu núcleo pressuposicional de forma a torná-la particularmente bem equipada para resolver certos problemas empíricos, e, c) dada a natureza de seu núcleo, ela está, se comparada a tradições distintas, em melhores condições de incorporar estas idéias.

No que se refere ao item "a", Thompson acredita ter revitalizado, dentro da tradição marxista, as idéias de "consciência de classe" e de "hegemonia". A primeira em razão de ter desmistificado a pretensão marxista de deduzir os "verdadeiros" interesses de uma classe. Consciência de classe, argumenta ele, não é um atributo passível de ser deduzido logicamente a partir do conhecimento sobre posições que pessoas ocupam em uma estrutura dada, mas é a forma como experiências partilhadas pelos membros de uma mesma classe "são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais."<sup>17</sup> Quanto à hegemonia, Thompson reivindica ter mostrado os limites de seu simbolismo. Thompson associa hegemonia à "autoridade simbólica" de uma classe. Uma classe não pode dominar se não dispuser de um sistema de valores que em alguma extensão se imponha ao sistema de valores da outra. Mas, argumenta Thompson, tal imposição é bem mais limitada do que os marxistas tendem a permitir. A hegemonia "oferece a armação de uma estrutura de domínio e subordinação, mas dentro desta armação pode-se montar cenas muito distintas e traçados muito diversos."<sup>18</sup>

No que se refere ao item "b", Thompson reivindica, contra as perspectivas "economicistas", que as categorias-chaves do pensamento de Marx, a saber, "contradição", "necessidade" e "luta de classes", trazem embutida uma conotação moral. Assim, "toda contradição é um conflito de valor, tanto quanto um conflito de interesse; em cada 'necessidade' há um afeto, ou 'vontade', a caminho de se transformar num 'dever' (e vice-versa); toda luta de classes é ao mesmo tempo uma luta acerca de valores; e todo

<sup>17</sup> Thompson, *A formação da classe operária inglesa*, op. cit., p. 10.

<sup>18</sup> *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase*, op. cit., p. 59, tradução livre.

projeto do socialismo não está garantido POR NADA, e pode encontrar suas próprias garantias somente pela razão e por meio de uma ampla escolha de valores."<sup>19</sup>

No que se refere ao item "c", Thompson é, infelizmente, silencioso. Ele se consumiu em insultos contra Althusser e não deu atenção a outras tradições que, por assim dizer, já "nasceram" tratando da relação entre experiência, solidariedade e cultura. Em Durkheim, por exemplo, a solidariedade, (ou mesmo a predisposição para agir coletivamente), requer muito mais que o mero partilhamento de experiências. Requer uma cultura comum, cujo caráter coercitivo e recalitrante jamais pode ser explicado em termos de experiências partilhadas. Para tornar a tradição marxista mais "viva", isto é, capaz de lidar com as noções de solidariedade e de valores (ou de cultura), Thompson teria que mostrar que, ao incorporar o conceito de experiência, a tradição marxista torna-se capaz de dar a tais noções um alcance que elas não encontraram em outras tradições. Não acredito, entretanto, que Thompson pudesse ser bem sucedido em tal empresa. Sua tese central: "pessoas experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida 'tratam' essa experiência em sua consciência e sua cultura das mais complexas maneiras, e em seguida agem sobre sua situação determinada,"<sup>20</sup> soaria tosca fora da tradição marxista (ou mesmo dentro da tradição marxista alheia ao trabalho de Thompson). Nem Durkheim, nem Weber, por exemplo, aceitariam que necessidades são "experimentadas" enquanto tais para "em seguida" serem "tratadas" na cultura. Ao contrário, não há "necessidade" fora de uma cultura que a defina enquanto tal. Ao afirmar, como vimos acima, que para Marx "toda necessidade encerra um afeto", Thompson parece estar buscando compatibilizar a tradição marxista com o pressuposto acima. Isto não é entretanto suficiente para acomodar tal pressuposto ao núcleo pressuposicional da tradição marxista. A idéia de que necessidades são informadas culturalmente permanece bem mais clara e precisa fora da tradição marxista. Em Durkheim, por exemplo, tal idéia está, desde o início, e sem qualquer ambigüidade, assumida, porque ele rejeita, de saída, um elemento crucial do núcleo pressuposicional da tradição marxista, a saber, o compromisso com a idéia de que "para viver é preciso, antes de tudo, comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais."<sup>21</sup> Como sabemos, para Durkheim a vida não tem utilidade em si.

<sup>19</sup> Thompson, *A miséria da teoria*, pp. 189-190, letras maiúsculas no original.

<sup>20</sup> Thompson, *A miséria da teoria*, *op. cit.*, p. 182.

<sup>21</sup> K. Marx & F. Engels. *A ideologia alemã* (Feuerbach). São Paulo, Editorial Grijalbo, 1977, p. 39.

Em sua perspectiva, "o primeiro ato histórico", não é, como em Marx, a produção dos meios que permitam a satisfação de necessidades como comer, beber, etc. Aqui, o que o homem "precisa", "antes de tudo", é querer viver, é sentir-se moralmente coagido a viver. Resolvido este problema, que nada tem a ver com experiências, interesses, ou "necessidades", aí sim, ele pode pensar em produzir. Weber, por outro lado, não rejeitaria, tão enfaticamente, a idéia de que o "primeiro ato histórico" é a produção da vida material, mas ressaltaria que as maneiras pelas quais as pessoas produzem esta vida material (se trabalham muito ou pouco, sistemática ou indisciplinadamente) não se explica em termos de necessidades e sim de valores culturais. Estes dois exemplos mostram que, fora do compromisso com o pressuposto de que a vida tem utilidade em si, ou com o pressuposto de que necessidades materiais fazem o mundo girar, é muito mais fácil acomodar e explorar um conceito como o de cultura. A tradição marxista se ancora, entretanto, em tais compromissos. Nesse caso, duas alternativas se lhe colocam: ou ela segue destinando à cultura um papel residual (como o fez o próprio Marx),<sup>22</sup> ou ela "empurra" para a periferia do seu núcleo o compromisso com a idéia de "necessidade material". Thompson parece não estar disposto a fazer nada disto. Ele passa por cima do fato de que, em outras tradições, em Durkheim e em Weber, por exemplo, conceitos tais como "valores" e "cultura" aparecem atrelados a uma robusta sociologia da religião — algo que, na tradição marxista, está muito longe de existir. Esta sociologia da religião ensinou a ambos que conceitos como "classe", "ideologia" (no sentido de percepção deformada) e "modo de produção" são, se tanto, de importância residual para se entender como grupos se organizam ou se constituem enquanto tais (Durkheim), e como certas pautas de valores se estabelecem, se difundem e, algumas vezes, são desacreditadas e substituídas (Weber). Tornar a tradição marxista particularmente apta a lidar com estas questões, apta a competir com Durkheim no que se refere à primeira, e com Weber no que se refere à segunda, requereria muito mais do que Thompson tem a oferecer com seu conceito de experiência: uma revisão do alcance das idéias de consciência de classe e de hegemonia (item "a", acima), e apontar a dimensão, como ele mesmo diz, "moralista", do pensamento de Marx (item "b", acima).

<sup>22</sup> Thompson afirma que o conceito de cultura, tal como entendido hoje, não estava disponível a Marx (*A miséria da teoria*, p. 182). Não creio que isto seja verdade — Em *A questão judaica* Marx criticou Bruno Bauer por prestar atenção no "judeu dos sábados", ao invés de prestar atenção no judeu de todos os dias, aquele cujo "Deus mundano" é o dinheiro. Entretanto, ainda que o conceito de cultura estivesse "disponível" a Marx, Marx não teria o que fazer com ele. O "judeu dos sábados" não lhe interessa.

Quanto ao item "a", até onde minha vista alcança, a idéia de consciência de classe tem alguma utilidade se se for possível distinguir situações onde "consciência de classe" se faz presente com maior ou menor intensidade e, a partir daí, se examinar seu impacto (independente) sobre comportamentos. Há por exemplo alguma relação entre atitudes radicais e predisposição para se engajar em movimentos contestatórios? Thompson não está, evidentemente, preocupado com esse tipo de questão quando nos diz que consciência de classe é "a forma como experiências partilhadas pelos membros de uma mesma classe são tratadas em termos culturais". Não vejo, entretanto, na obra de Thompson, indicações sobre o tipo de questão que tal maneira de conceber "consciência de classe" pode ajudar a responder. No que se refere à hegemonia, não obstante Thompson ter criticado o marxismo por ter exagerado o alcance deste conceito, ele o mantém associado à idéia de "autoridade simbólica".<sup>23</sup> Uma vez mais, a tradição marxista está (comparativamente) muito mal equipada para falar em "autoridade simbólica". A título de comparação, em Weber a idéia de "autoridade simbólica" está ancorada em tudo o que falta à tradição marxista. Em primeiro lugar, uma sociologia da religião, onde se discute sistematicamente a forma como "imagens mundiais" e configurações unificadas de valores vêm a ser criadas e/ou apropriadas por certos grupos e, a partir daí, difundidas (e "enfrentadas") por populações inteiras. Em segundo lugar, a já mencionada distinção entre classe e grupos de *status*. Finalmente, uma robusta sociologia da dominação, em que se distinguem três formas de "autoridade simbólica" (a racional-legal, a tradicional e a carismática) e se detalham seus limites, suas tensões internas e suas formas de implementação. Claro está que, apesar dos esforços de Thompson, enquanto "autoridade simbólica" o conceito de hegemonia permanece um "primo pobre" do conceito weberiano de legitimidade.

No que se refere ao item "b" (a alegada dimensão "moralista" das categorias marxistas), a menos que se "empurre" para a periferia do núcleo da tradição marxista o compromisso com a idéia de "necessidade" (o que, acredito eu, teria custos apreciáveis), e que se a equipe com algo que possa equivaler funcionalmente às sociologias da religião de Durkheim e/ou de Weber, a tradição marxista vive melhor sem em prestar às suas categorias um conteúdo moral. Ela vive melhor sem se

<sup>23</sup> A propósito, tradicionalmente acredita-se que através do conceito de hegemonia a tradição marxista "resgatou o sujeito" que o marxismo deixou para trás. Acredita-se que este conceito permite à tradição marxista incorporar a idéia de ação orientada para valores, ou de adesão voluntária a valores. Vou argumentar que, independentemente do que Gramsci pudesse ter pensado a respeito, a importância do conceito de hegemonia nada tem a ver com isto.

ver obrigada a pensar que "toda contradição encerra conflito de valores", ou que "luta de classes é também uma luta por valores", ou ainda que "nada garante a revolução socialista".<sup>24</sup> Em uma palavra, a tradição marxista vive melhor (isto é, particularmente bem preparada para resolver certos problemas empíricos) mantendo, em lugar de destaque, dentro de seu núcleo pressuposicional, exatamente o compromisso que Thompson (e boa parte da chamada historiografia marxista) "empurrou" para a periferia, a saber, o compromisso com a idéia de que a infraestrutura econômica determina mesmo a superestrutura e ponto final.<sup>25</sup> Uma implicação desse compromisso é a proposição de que a sociedade capitalista é estruturada de forma a não requerer qualquer nexos de ordem moral, e que, portanto, explicar sua estabilidade e seus limites dispensa tanto o resgate do "sujeito" (entendido como ação motivada por valores últimos) quanto qualquer consideração sobre o que quer que diga respeito à "cultura".

Ao ler o *Manifesto Comunista* como um texto sociológico, e não como um panfleto político, Alexander<sup>26</sup> vislumbrou em Marx uma teoria muito bem amarrada sobre a estabilidade do sistema capitalista. A força do capitalismo, segundo Marx, reside em ter ele tornado irrelevante qualquer coisa que pudesse comprometer a eficiência da relação entre ator e ambiente. Por exemplo: no capitalismo, o amor de um pai por seu filho não o impede de obrigá-lo a trabalhar aos cinco anos de idade. O amor de um advogado por sua profissão não o impede de torná-la um negócio como qualquer outro. E assim por diante. No "fetichismo da mercadoria" esta idéia é retomada, no sentido de se dizer que tudo o que

<sup>24</sup> A primeira afirmação me parece, no mínimo, obscura. Por exemplo: que "conflito de valor" encerra a contradição básica que Marx aponta em sua discussão do trabalho alienado (quanto mais o operário trabalha menos ele tem)? Seria o conflito: "o trabalho é ou não dignificante"? Se é disto que Thompson está falando, a relação entre contradição e conflito de valor é uma questão empírica. Nesse caso, dizer que "toda contradição encerra um conflito de valor" seria, simplesmente, um equívoco. Por outro lado, se não é disto que Thompson está falando (na verdade, não me parece ser), não consigo entender do que é. Quanto às duas últimas afirmações, se o que Thompson tem em mente é a idéia de que o engajamento em atividade contestatória ou revolucionária depende da adesão a certos valores últimos, cuja validade não pode ser estabelecida cientificamente, isto está muito melhor formulado fora da tradição marxista, em Weber, por exemplo, que, como se sabe, dedicou boa parte de sua obra a esse ponto.

<sup>25</sup> Alexander já sugeriu, corretamente na minha modesta opinião, que o chamado "marxismo vulgar" é mais profícuo que o "heterodoxo". Acredito, com ele, que é mais proveitoso assumir a perspectiva da determinação da "super-estrutura" pela estrutura e explorar as implicações de tal premissa, do que tentar "enriquecer" a tradição marxista com categorias para as quais ela não está devidamente equipada para operar. Veja-se Alexander, *J. Theoretical Logic in Sociology, vol. II, The Antinomies of Classical Thought: Durkheim and Marx*. Berkeley, University of California Press, 1982.

o sistema capitalista requer das pessoas é que elas ajam como se a mercadoria fosse a única forma que o produto do trabalho humano pudesse assumir. Agir assim implicaria ver a própria força de trabalho como mercadoria e, portanto, como naturalmente tendo um preço, o salário. Desde que se disponham a trabalhar por salário, as pessoas podem aderir a qualquer pauta de valor, podem assumir qualquer posição no espectro ideológico, podem se organizar em torno de qualquer bandeira, e nada disto terá qualquer impacto no que se refere à estabilidade do sistema. O capitalismo conheceria, entretanto, seus limites, se não se pudesse haver acordo sobre salários, ou se estes fossem elevados demais a ponto de comprometer a taxa de acumulação. Isto abre toda uma agenda de problemas empíricos, sendo que o problema básico pode ser formulado nos seguintes termos: como compatibilizar a melhoria crescente de padrão de vida da classe operária com a acumulação capitalista? A tradição marxista tem recentemente se debruçado sobre este problema.<sup>27</sup> Para tanto, ela empurrou para a periferia do seu núcleo pressuposicional uma premissa que Thompson conservou intacta: a de que o conflito de classes constitui um jogo de soma zero. Livrar a tradição marxista do compromisso com tal premissa implica deixar de ver interesses de classe como irremediavelmente antagônicos. Nessa perspectiva, patrões e empregados podem lucrar ao mesmo tempo se forem capazes de fazer as devidas concessões. Esta modificação em seu núcleo permite à tradição marxista recuperar a noção gramsciana de hegemonia sem torná-la, como o faz Thompson, uma versão empobrecida da idéia weberiana de legitimidade. Hegemonia, agora, nada tem a ver com "autoridade simbólica", mas com o fato de que decisões (sobre investimentos) tomadas privadamente por um grupo restrito de pessoas afetam toda a sociedade. Uma classe, nessa perspectiva, não é hegemônica porque dispõe de meios simbólicos para (em alguma medida) moldar o comportamento dos membros da outra classe, mas porque consegue concretizar interesses materiais dos assalariados.<sup>28</sup> Se Przeworsky e outros têm sido bem sucedidos na investigação dessas "bases materiais do consentimento" não importa aqui. Importa sim assinalar que, em face da centralidade que a tradição marxista concede ao

<sup>26</sup> J. Alexander, *op. cit.* na nota anterior.

<sup>27</sup> Veja-se, por exemplo, A. Przeworsky, *Capitalismo e Social Democracia*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989; A. Przeworsky e M. Wallerstein, "The structure of class conflict in democratic societies", *American Political Science Review*, 76, 1981 e J. Roemer, *General theory of exploitation and class*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

<sup>28</sup> Przeworsky, *op. cit.*, reivindica que este é o "verdadeiro" sentido do conceito gramsciano de hegemonia. Tal reivindicação me parece inteiramente desnecessária. Em minha opinião, tudo o que Przeworsky precisava dizer a esse respeito é que, se sua interpretação não é "fiel" a Gramsci, pior para Gramsci e seu conceito de hegemonia.



caráter instrumental da ação no sistema capitalista, ela se acha particularmente preparada para lidar com o problema acima.

\*\*\*

A perspectiva de Laudan nos desobriga a identificar um núcleo imutável de pressupostos que caracterizam uma tradição de pesquisa. Isto significa que, em princípio, nada proíbe à tradição marxista operar com conceitos que o próprio Marx nunca considerou — tal como o conceito de cultura. Significa também que não precisamos nos consumir em exegeses para saber se na obra de Marx há ou não, "em última análise", lugar para, digamos, "valores morais". ... entretanto, é necessário perguntar se tais idéias tornam a tradição marxista particularmente bem preparada para resolver algum problema empírico sem ao mesmo tempo lhe criar problemas conceituais<sup>29</sup>. Thompson estava ocupado demais com Althusser para se ocupar de tal questão. Procurei mostrar que a resposta é claramente negativa. Se há alguma coisa "arcaica" na tradição marxista, se há alguma coisa que milita contra sua prosperidade, não é sua desconsideração pela cultura (tal desconsideração é mais uma força do que uma debilidade), mas sua concepção de conflito de classes como um jogo de soma zero. Como Thompson não se livrou de tal compromisso, o riquíssimo material empírico que ele nos oferece permanece à espera de alguma tradição de pesquisa que seja capaz de aproveitá-lo devidamente.

RENAN SPRINGER DE FREITAS é professor de Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

<sup>29</sup> Em conexão com esse ponto, em sua resenha de *A formação da classe operária inglesa*, Antonio Augusto P. Prates argumenta que, não obstante os inegáveis méritos de Thompson na reconstituição de um movimento histórico, sua teoria se acha inteiramente descolada de suas reivindicações empíricas (*Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7(3):116-119, 1988).

## THOMPSON E A TRADIÇÃO MARXISTA

*RENAN SPRINGER DE FREITAS*

O autor critica o empreendimento teórico do historiador inglês E. P. Thompson de dar consistência analítica à noção marxista de "consciência de classe" recorrendo a idéias tais como as de "experiências comuns" e de "valores morais compartilhados. A vitalidade analítica do

marxismo só pode ser demonstrada aceitando-se a tese "marxista vulgar" da determinação da superestrutura pela estrutura econômica; e concentrando-se nos problemas empíricos que emergem das ações instrumentais de agentes no âmbito "infraestrutural".

### THOMPSON AND THE MARXIST TRADITION

*The author criticizes the theoretical endeavours of the British historian E. P. Thompson in order to give analytical consistency to the Marxist notion of "class consciousness" through ideas like "common experiences" and "shared moral values". He maintains that the only way to demonstrate the analytical vitality of Marxism is by accepting the "vulgar Marxist" thesis of the determination of the superstructure by the economic structure; and by concentrating on the empirical problems that arise from the instrumental action of the actors on the "infrastructural" level.*