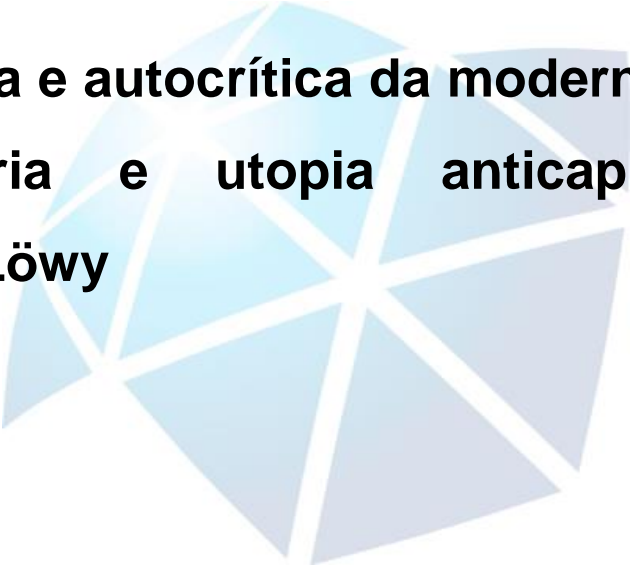


UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

Fabio Mascaro Querido



**Crítica e autocrítica da modernidade: crise
civilizatória e utopia anticapitalista em
Michael Löwy**

Araraquara – S.P.
MARÇO/2011

Fabio Mascaro Querido

Crítica e autocrítica da modernidade: crise civilizatória e utopia anticapitalista em Michael Löwy.

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - À FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS (FCL), UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (UNESP, ARARAQUARA) -, COMO REQUISITO PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM SOCIOLOGIA.

LINHA DE PESQUISA: SOCIEDADE CIVIL, TRABALHO E MOVIMENTOS SOCIAIS
ORIENTADOR (A): PROF. DRA. MARIA ORLANDA PINASSI

BOLSA: FAPESP

ARARAQUARA – S.P.
2011

DATA DA DEFESA: 15/03/2011

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

PROFA. DRA. MARIA ORLANDA PINASSI

PRESIDENTE E ORIENTADOR (A): DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA, UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA, ARARAQUARA - SP.

PROFA. ISABEL MARIA F. R. LOUREIRO

MEMBRO TITULAR: DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA, UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA, MARÍLIA - SP.

PROFA. ELIANA MARIA DE MELO SOUZA

MEMBRO TITULAR: DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA, UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA, ARARAQUARA - SP.

PROFA. LUCILA SCAVONE

MEMBRO SUPLENTE: DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA, UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA, ARARAQUARA – SP.

PROF. MARCELO SIQUEIRA RIDENTI

MEMBRO SUPLENTE: DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – SP.

LOCAL: FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS
UNESP – CAMPUS DE ARARAQUARA

“Transformar o mundo, disse Marx; mudar a vida, disse Rimbaud: estas duas palavras-de-order para nós são uma só”. André Breton. *Discurso no Congresso dos Escritores* - 1935.

“Ser crítico implica elevar o pensamento tão acima de todas as conexões a tal ponto que, por assim dizer magicamente, da compreensão da falsidade das conexões, surgiria o conhecimento da verdade”. Walter Benjamin. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*.

Agradecimentos

Como de praxe, deve-se ressaltar que este trabalho não seria possível sem a contribuição e o apoio constante de algumas pessoas. Diretamente envolvida, agradeço primeiramente à minha orientadora Maria Orlanda Pinassi, cujo compromisso com os “de baixo” sempre lhe prescreveu a capacidade de nos ajudar a caminhar para muito além das meras impositões acadêmicas. Sem o seu apoio constante, além de sua disponibilidade para com as tentativas de compreender os impasses do presente, este trabalho seria, no mínimo, um intento mais empobrecido, desprovido do espírito crítico característico daqueles para quem a racionalidade capitalista atual não é, e nem poderia ser, o horizonte insuperável da humanidade.

Além disso, manifesto minha gratidão com as professoras Eliana Maria de Melo e Souza e Isabel Loureiro, cujas críticas e sugestões contribuíram efetivamente para a constituição do texto final. A Isabel Loureiro, em especial, devo também agradecer pela leitura crítica constante de textos e resenhas de minha autoria, auxiliando de modo decisivo a consumação deste trabalho. A ela, todos os meus reconhecimentos. Deve-se mencionar, também, o importante apoio dado à pesquisa pelo próprio “objeto”, quer dizer, pelo próprio Michael Löwy, cuja generosidade e presença de espírito intelectuais constituíram um estímulo a mais na realização da pesquisa. Sem, deliberadamente, nunca interferir diretamente no conteúdo do trabalho em andamento, Löwy colocou-se sempre em total disposição para ajudar no possível, inclusive no que se refere às abordagens metodológicas possíveis num trabalho desta natureza, isto é, uma análise “sociológica” de uma trajetória intelectual singular.

Agradeço igualmente, enfim, além de meus pais, aos amigos que sempre me acompanharam, e cuja confiança e camaradagem contribuíram decisivamente para a convicção de que o trabalho ora apresentado tinha alguma razão de existir. Dentre estes, destacam-se especialmente, dentre outros, meus amigos de toda vida Luiz Henrique Féquer (“Pitu”), Públio Valle, Rubens Junior, Lucas Belilacqua, Renata e Bruna Tãno, sem falar em todos aqueles que comigo dividiram experiências ao longo de uma trajetória acadêmica e política comum, como Afonso, Bruno Rubiatti, André, Adriana, entre vários outros. Em particular, agradeço a Maria Teresa Mherib pelas sugestões de revisão que, certamente,

contribuíram para um texto menos truncado, e mais atinado com a forma adequada à exposição do conteúdo desejado. Muitos outros nomes – amigos e professores – poderiam ser mencionados, os quais ajudaram, de uma forma ou de outra, na andamento e na consumação da pesquisa.

Por fim, agradeço à FAPESP pelas bolsas de Iniciação Científica e de Mestrado concedidas, as quais foram de vital importância para a realização da pesquisa.

RESUMO: Em toda a sua trajetória, Michael Löwy notabilizou-se pela flagrante disposição em reler diversos autores e visões de mundo do passado à luz das condições de possibilidade do cenário histórico contemporâneo - caracterizado, entre outras coisas, por um esgotamento do “progresso” capitalista e do modelo civilizatório vigente, como sugere a emergência vertiginosa da crise ecológica. Partindo desta constatação, o objetivo desta dissertação é apresentar e problematizar a defesa teórica e política de Michael Löwy da necessidade de uma ruptura do marxismo com as ideologias do progresso e com o paradigma civilizatório capitalista-moderno. A hipótese central é a de que o tema da crítica da modernidade – que se manifesta concretamente nos debates em torno do eco-socialismo – é o eixo a partir do qual se torna possível conferir concretude histórica à trajetória intelectual de Löwy: de seus primeiros trabalhos na década de 1960 até suas incursões mais recentes por diferentes expressões da recusa crítica e/ou utópica da modernidade, tais como a crítica benjaminiana da temporalidade histórica do “progresso” dos vencedores, a crítica weberiana e romântica da modernidade e, por fim, a rejeição utópico-religiosa do capitalismo moderno, presente em algumas expressões do messianismo judaico na Europa Central ou do cristianismo de libertação latino-americano.

PALAVRAS-CHAVE: Michael Löwy; crítica da modernidade; eco-socialismo; crítica do progresso; Walter Benjamin; romantismo; utopia anticapitalista; marxismo libertário.

ABSTRACT: Throughout his career, Michael Löwy was most notable by rereading several authors and worldviews from the past to the brightening possibilities of the actual times - characterized, among others, by the increasing lack of capitalist “progress” and the current model of civilization, as suggested by the vertiginous emergency of the ecological crisis. From this viewpoint, this dissertation’s goal is to present and discuss Michael Löwy’s theoretical and political defense of the rupture necessity of marxism from the progress ideologies and the modern-capitalism civilizational paradigm. The central hypothesis is that the subject-matter of modernity’s critique - which concret expression may be found on debates on eco-socialism - is the center line in which it will be possible to check out on

Michael Löwy's career its concret intellectual history: from his first works in the 60's till his most recent incursions on different expressions of critical and/or utopical modernity's refusal, such as benjaminian critiques to the winners "progressive" temporality, weberian and romantic critiques to modernity and, at last, the utopian-religious rejection of modern capitalism, present in some Central Europe jewish messianism expressions and in latin-american liberating christianity.

KEYWORDS: Michael Löwy; critique of modernity; eco-socialism; critical of the progress; Walter Benjamin; romanticism; anti-capitalist utopia; libertarian marxisme.

APRESENTAÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1	20
CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO, CRISE ECOLÓGICA, CRISE CIVILIZATÓRIA: ECO-SOCIALISMO E RENOVAÇÃO DO MARXISMO	20
1.1. Eco-socialismo e crítica da modernidade em Michael Löwy	23
CAPÍTULO 2	45
UMA TRAJETÓRIA INDISCIPLINADA: A FORMAÇÃO INTELECTUAL DE MICHAEL LÖWY	45
2.1. Marxismo ou a dialética da totalidade: o método e o primado da práxis	58
CAPÍTULO 3	67
WALTER BENJAMIN E A CRÍTICA MARXISTA DO PROGRESSO.....	67
3.1. A tradição dos oprimidos na contramão da temporalidade “vazia e homogênea” do progresso.....	74
3.2. A história como catástrofe permanente ou a dialética do progresso	91
CAPÍTULO 4	97
EM BUSCA DE UMA LEITURA ANTICAPITALISTA DE MAX WEBER.....	97
4.1. A valorização dialética do Kulturpessimismus weberiano.....	102
4.2. O “marxismo weberiano” ou a radicalização anticapitalista de Weber.....	106
4.3. Marx, Weber e a crítica do capitalismo: subsunção dialética ou concessão teórica?112	
CAPÍTULO 5	122
TEMPORALIDADE HISTÓRICA, ROMANTISMO E MARXISMO EM MICHAEL LÖWY	122
5.1. A retomada marxista do anticapitalismo romântico	124
5.2. O marxismo e as ambivalências do anticapitalismo.....	148
CAPÍTULO 6	155
MARXISMO, POLÍTICA E TEOLOGIA: A REVALORIZAÇÃO DAS UTOPIAS155	
6.1. Utopias libertárias e messianismo judaico.....	159
6.2. Teologia e Libertação na América Latina	166
6.3. As utopias do marxismo de Michael Löwy	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
CRÍTICA E UTOPIA: O “MARXISMO LIBERTÁRIO” DE MICHAEL LÖWY ..	181
BIBLIOGRAFIA.....	189
ANEXO	209
SOBRE O AUTOR OU PEQUENA BIOGRAFIA DE AUXÍLIO.....	209

APRESENTAÇÃO

Em *A semana*, conjunto de crônicas escritas entre 1892 e 1900, Machado de Assis afirmou: “Desconfiai de doutrinas que nascem à maneira de minerva, completas e armadas. Confiai nas que crescem com o tempo”. Ora, a advertência machadiana, sempre bem vinda, pode ser tomada como uma das convicções que regem este livro sobre Michael Löwy, intelectual cuja trajetória caracteriza-se exatamente por um movimento “ascendente”; neste caminho, ao mesmo tempo em que manteve uma mesma perspectiva teórica e política marxista original, sua obra “cresceu com o tempo”, potencializando gradativamente as virtualidades que já pareciam estar em germe desde seus primórdios. Na trajetória de Michael Löwy, a incorporação de novas inspirações teóricas não significa o abandono das referências anteriores; ao contrário, a descoberta do novo enriquece a forma de apropriação do antigo, elevando-o a outro patamar, capaz de responder aos desafios sempre renovados do real. Com isso, o acúmulo é não apenas quantitativo como, sobretudo, qualitativo, à medida que transforma cada nova influência em elemento de atualização das inspirações precedentes.

Desde o princípio de sua trajetória, Michael Löwy destacou-se pela disposição em percorrer as mais variadas linhagens do marxismo e do pensamento anticapitalista, sem falar em sua tentativa de dialogar criticamente com diferentes campos das ciências sociais acadêmicas. Crescendo com o tempo, a obra de Löwy atingiu seu ponto mais alto especialmente após a incorporação substantiva de aspectos centrais do “marxismo romântico” de Walter Benjamin, momento a partir do qual se tornou possível estabelecer uma espécie de síntese de toda sua bagagem anterior, redimensionando-a à luz da atual fase da hegemonia capitalista e das transformações nas formas de luta das classes oprimidas. Por isso, sua leitura do marxismo foi se resignificando com o tempo, e seus trabalhos mais longínquos aparecem, então, como etapa fundamental de um itinerário que, agora mais do que nunca, parece capaz de reunir as condições para o enfrentamento teórico e político dos desafios decisivos do mundo contemporâneo.

Em um pequeno e interessante ensaio sobre Michael Löwy, Roberto Schwarz sugere a possibilidade de divisão da obra de Löwy em três “blocos” centrais, os quais diferem entre si em virtude não somente das disposições intrínsecas, “internas”, da obra do autor,

senão também devido aos próprios desdobramentos e transformações da (pós) modernidade capitalista, antes e após a *débâcle* definitiva do chamado *socialismo realmente existente*. Segundo o esquema de Schwarz, o primeiro conjunto temático corresponde aos trabalhos teóricos de Löwy redigidos nas décadas de 1960 e 1970, nos quais se estabelece uma compreensão original e inventiva de autores “clássicos” do marxismo, tais como Marx, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Georg Lukács, Ernesto “Che” Guevara, dentre outros. Pode-se destacar, neste momento, além da tese sobre a *teoria da revolução* no jovem Marx (defendida sob orientação de Lucien Goldmann em 1964, na Sorbonne, em Paris), a instigante análise da *evolução política de Lukács*, em que Löwy buscou revelar as potencialidades revolucionárias imanente às conflagrações e ambigüidades da trajetória do filósofo húngaro, da juventude romântica até a adesão explosiva ao comunismo.

O segundo “bloco” teórico e temático concentra-se na tentativa de Michael Löwy de fundamentar uma espécie de sociologia *marxista* do conhecimento, defendendo a superioridade metodológica do marxismo em função de seus vínculos com a classe social revolucionária do presente histórico: o proletariado, a um só tempo sujeito e objeto do conhecimento, eixo sob o qual poderia emergir uma compreensão (“crítico-prática”, retomando as letras de Marx e Engels n’*A Ideologia Alemã*) dos alicerces básicos da totalidade, em suas múltiplas determinações concretas¹. Resultaram daí seus inúmeros textos dedicados à sociologia do conhecimento, em cujas premissas argumentativas pode-se perceber com nitidez a influência não só do Lukács de *História e consciência de classe* (HCC), ou das considerações metodológicas de Lucien Goldmann, mas também, em certa medida, do verdadeiro *fundador* da sociologia do conhecimento Karl Mannheim.

O terceiro momento do percurso intelectual de Michael Löwy, de acordo com Schwarz, além de mais complexo e polêmico, caracteriza-se pela consecução concreta da busca pela redefinição do lugar do marxismo em face das complexidades do mundo contemporâneo. Desde então, delineia-se uma ênfase na necessidade de atualização crítica do marxismo a partir de um franco diálogo com as mais diversas expressões da crítica à modernidade capitalista.

¹ Em *História e consciência de classe*, Georg Lukács afirmou: “Não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa: é o ponto de vista da totalidade”. Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.105.

“Daí sua incursão em grande escala pelos territórios do romantismo anticapitalista, do utopismo e do messianismo judaicos, em cuja crítica do progresso ele encontra um elemento de verdade contemporânea, importante para uma atualização do marxismo”².

Löwy dedica-se, então, à reavaliação marxista das inúmeras manifestações - teóricas, políticas e artísticas - de crítica (negativa) da modernidade: dos românticos ao “judaísmo libertário da Europa Central”, dos surrealistas aos recentes movimentos ecológicos.

Do ponto de vista teórico e político, o momento chave, quer dizer, o auge deste “bloco temático” repousa na “descoberta” de Walter Benjamin, cuja obra conferiu a Löwy a possibilidade de extrair todas as consequências de aspectos teóricos que, até então, permaneciam latentes, estimulando-o a uma significativa ampliação temática de seus trabalhos. Com a obra de Benjamin, Löwy intensifica a busca por elementos teóricos e políticos necessários à radicalização da crítica marxista da modernidade e do “progresso”, mudança que se justifica pela tentativa de enfrentar diretamente o contexto histórico e cultural dos tempos contemporâneos.

Não por acaso, à diferença do primeiro e do segundo blocos – que estavam diretamente envolvidos na disputa ideológica em curso, “e tinham algo de fla-flu doutrinário”³ – o terceiro “momento” da trajetória de Löwy vincula-se intimamente aos impasses históricos dos outros dois e, conseqüentemente, aos desafios do presente. Consolida-se, neste momento, a convicção – de ordem teórica e política – de que o marxismo “[...] precisa, para enfrentar os problemas atuais, radicalizar sua crítica da modernidade, do paradigma da civilização ocidental, industrial, moderna, burguesa”⁴, propondo um novo desfecho para a crise, historicamente necessária, do *discurso filosófico da modernidade*. Eis porque, diz Schwarz, os escritos deste período desenvolvem-se sob um prisma mais problematizador, o que lhes garante “uma indiscutível superioridade literária”⁵.

² Roberto Schwarz, “Aos olhos de um velho amigo”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski, *As utopias de Michael Löwy. Reflexões sobre um marxista insubordinado*, São Paulo: Boitempo, 2007, pp.155-160. (p.159).

³ Idem, p.159.

⁴ Michael Löwy, “Marxismo: resistência e utopia”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, pp.241-247. (p.242).

⁵ Roberto Schwarz, “Aos olhos de um velho amigo”, op.cit., 2007, p.159.

Concretamente, pode-se dizer que a perspectiva da crítica radical da civilização capitalista-moderna, que dá o tom deste terceiro bloco, manifesta-se em toda a sua plenitude na forma específica assumida pela adesão contemporânea de Michael Löwy ao eco-socialismo. Com o eco-socialismo, a defesa de uma crítica marxista da modernidade é vinculada à reivindicação política de uma alternativa socialista em ruptura com o progresso destrutivo e com o paradigma civilizatório capitalista-moderno - tal como, aliás, Benjamin reivindica nas *Teses sobre o conceito da História* e/ou no *Projeto das Passagens*. No contexto da obra de Löwy, o eco-socialismo constitui, por isso mesmo, uma mediação concreta através da qual ele articula sua postura em face de questões eminentemente contemporâneas como a crise ecológica ou, melhor dizendo, a crise civilizatória vigente.

Neste percurso, é como se a análise crítica do capitalismo moderno – cuja densidade teórica foi composta através da leitura de *HCC* – atingisse agora um novo patamar, a partir do qual Löwy reúne condições teóricas para enfrentar de forma mais problematizadora as novas formas de realização do capitalismo contemporâneo, marcado pelo esgotamento histórico do “progresso” e do discurso filosófico da modernidade. Enquanto seus trabalhos das décadas de 1960 e 1970, que consolidam uma leitura humanista e *historicista* do marxismo (compreendido, antes de tudo, como *filosofia da práxis*), constituíam parte das disputas teóricas e políticas de um período em que ainda soavam os ecos revolucionários do “68” francês e das demais movimentações revolucionárias no centro e na periferia do capitalismo, os seus trabalhos mais recentes, que extrapolam os limites do marxismo, vinculam-se diretamente às condições políticas e ideológicas do capitalismo contemporâneo, marcado pela deslegitimação de toda e qualquer “grande narrativa” emancipatória.

Por isso mesmo, é a partir do presente, ou seja, das condições de possibilidade do capitalismo – e das lutas anticapitalistas – do “tempo-de-agora” (como diria Benjamin), que se torna possível estabelecer um fio condutor que atravessa o conjunto da obra de Löwy, e que se expressa em todas as suas consequências após os anos 1980. Do seu ponto mais desenvolvido, quer dizer, quando sua trajetória atinge uma espécie de cume intelectual, torna-se possível visualizar com melhor precisão os diversos momentos de constituição teórica da obra de Michael Löwy. A insistência na necessidade de radicalização da ruptura do marxismo com toda forma de crença no progresso e no paradigma civilizatório

capitalista-moderno – insistência que assume características concretas com a reivindicação da perspectiva eco-socialista - constitui, no limite, um parâmetro a partir do qual se pode melhor avaliar a obra de Michael Löwy à luz dos desafios de um presente caracterizado pela baixa mundial do marxismo e pelo declínio relativo das outrora absolutas certezas do progresso.

Partindo do presente, o objetivo deste livro é, então, traçar uma relação dialética entre o desenvolvimento *interno* da obra de Michael Löwy e as transformações do cenário histórico a qual se vincula, desde sua formação intelectual no Brasil da segunda metade da década de 1950 até sua trajetória na Europa, particularmente na França, onde assistira a emergência fulminante dos (pós) estruturalistas, cujas teses tornaram-se a ponta de lança filosófica do discurso pós-modernista. A resposta às transformações do cenário histórico contemporâneo constitui o “ponto de chegada” da trajetória de Löwy – que se expressa politicamente nas discussões sobre o eco-socialismo -, ponto a partir do qual se ampliam as possibilidades de compreensão de sua obra desde o período de sua formação, ou seja, desde o seu “ponto de partida”. É exatamente por encarar sob um ponto de vista fundamentalmente marxista os desafios teóricos e práticos da atual etapa do capitalismo que Löwy assume um lugar de destaque no marxismo contemporâneo, ao lado de figuras como István Mészáros, Daniel Bensaïd, Alex Callinicos, Fredric Jameson, dentre outros.

Na introdução do seu livro *Le Dieu Caché*, em que sistematiza os pressupostos metodológicos do trabalho sociológico, Lucien Goldmann afirmou: “O pensamento é apenas um aspecto parcial de uma realidade menos abstrata: o homem vivo e inteiro. E este, por sua vez, é apenas um elemento do conjunto que é o grupo social”. Com efeito, “uma ideia, uma obra só recebe sua verdadeira significação quando é integrada ao conjunto de uma vida e de um comportamento”⁶. Esta advertência metodológica, universalmente válida, parece ainda mais imprescindível em relação ao marxismo, uma vez que este, enquanto visão social de mundo específica, vincula seu horizonte último (uma comunidade humana autêntica) ao destino prático de uma classe social concreta (o proletariado e as classes subalternas de forma geral). Não por acaso, como alertou Perry Anderson algumas décadas atrás, qualquer estudo sobre o pensamento marxista implica a necessidade, mais do que da

⁶ Lucien Goldmann, “Introdução”. In: *Dialética e Cultura*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, pp.1-26. (p.8).

análise das possibilidades e dos bloqueios *internos* da própria teoria em si, de uma investigação mais ampla sobre a trajetória da prática popular e da história à qual esta teoria está vinculada. Teoria da história, o marxismo projeta também uma história da teoria, construída a partir da apreensão das características e das transformações concretas do capitalismo.

Ao definir suas conquistas teóricas como expressões cognitivas do “movimento real das coisas”, e não de um “estado ideal de coisas”, Marx e Engels já haviam sugerido que o destino de suas formulações teóricas ligava-se aos desdobramentos da “intrincada trama da luta de classes nacionais e internacionais que o caracterizam”⁷. Como teoria crítica do capitalismo que busca oferecer uma inteligibilidade reflexiva do seu próprio desenvolvimento (e por isso inclui uma concepção autocrítica), o marxismo reconhece a importância das explicações extrínsecas de suas possibilidades concretas. A análise *interna* da teoria deve ser relacionada, então, com a história concreta sob a qual ela se desenvolve.

No caso aqui em questão, a tentativa de interpretar o marxismo de Michael Löwy através do tema da *crítica da modernidade* (que perpassa todo o seu itinerário, notadamente suas reflexões sobre o eco-socialismo) justifica-se pela hipótese de que é exatamente por meio deste tema básico que ele elabora a sua forma relativamente específica de conceber a revitalização da crítica marxista do capitalismo contemporâneo. A exigência de que o marxismo se constitua, em última análise, como crítica “*moderna*” da modernidade parece compor parte de uma tentativa mais ampla de renovação do pensamento marxista frente às atuais formas de realização do capitalismo e dos seus impactos sobre as “narrativas” da modernidade, particularmente a partir de meados da década de 1970. Conforme sugeriu certa vez Fredric Jameson:

“Os marxismos (os movimentos políticos, bem como as formas de resistência intelectual e teórica) que emergirem do atual sistema capitalista, da pós-modernidade, da terceira fase do capitalismo informacional e multinacional de Mandel, serão necessariamente diferentes dos que se desenvolveram no período moderno, no segundo estágio, a era do imperialismo. Eles terão um relacionamento radicalmente diferente com a globalização e também, em contraste com o marxismo mais antigo, parecerão ter caráter mais cultural, girando fundamentalmente em torno de fenômenos até então conhecidos como reificação da mercadoria e consumismo”⁸.

⁷ Perry Anderson, *A crise da crise do marxismo*, 2ª. edição, São Paulo: Brasiliense, 1985, p.16.

⁸ Fredric Jameson, “Cinco teses sobre o marxismo realmente existente”. In: Ellen Wood & John Bellamy Foster (orgs.), *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p.193.

Para Jameson, a etapa “pós-moderna” do capitalismo revela a emergência de uma lógica cultural parcialmente nova, estreitamente vinculada à expansão global da formamercadoria e das consequências do processo de reificação. No âmbito mais propriamente simbólico, o capitalismo “pós-moderno” caracteriza-se, entre outras manifestações, por um congestionamento histórico das ideologias da modernização que até então embalavam as “grandes narrativas” conservadoras ou revolucionárias. Segundo Jameson, “o pós-modernismo é o que se tem quando o processo de modernização está completo e a natureza se foi para sempre”⁹. Neste contexto, a revitalização do marxismo contemporâneo depende da sua capacidade de efetuar uma crítica anticapitalista deste processo de esgotamento da modernização – um esgotamento que comprova, no mais, a falência da crença, comum especialmente no marxismo vulgar dos países periféricos, de que a conclusão dos esforços da modernização poderia impulsionar, quase inevitavelmente, a emancipação vislumbrada no futuro.

Ora, ao reconhecer a necessidade da crítica radical da totalidade dos elementos – materiais e psíquicos – que compõem a civilização capitalista-moderna, e transformar este imperativo em eixo fundamental de sua trajetória mais recente, Michael Löwy não deixa de ser, de certo modo, uma expressão deste “marxismo da terceira fase do capitalismo” de que fala Jameson. Muito além de uma crítica da economia política, que tenta forjar uma estratégia alternativa no espectro da modernização capitalista, o marxismo é então concebido como crítica radical das bases da civilização moderna, crítica desferida não só às manifestações atuais, senão também aos alicerces da legitimidade histórica do progresso capitalista ao longo dos séculos. É sob este fundo teórico e político que Michael Löwy unifica e fornece expressão coerente à valorização de manifestações tão diversas da crítica da modernidade como a perspectiva eco-socialista, a crítica benjaminiana do progresso, o *pessimismo* sociológico weberiano, o anticapitalismo romântico e as utopias libertárias e religiosas.

⁹ Fredric Jameson, *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2007, p.13.

Em certa medida, o trabalho de composição deste livro (originalmente concebido como uma dissertação de mestrado em sociologia) pode ser definido como uma forma de “montagem”, na medida em que as transformações na estrutura interna do texto – com seus inevitáveis deslocamentos na ordem dos capítulos – envolvem sempre a modificação relativa do sentido original, agrupando-se em outro contexto. Os capítulos, relativamente autônomos, inibem ou potencializam sua função dentro do texto conforme sua localização interna, motivo pelo qual o seu deslocamento implica sempre a reflexão substancial do autor, que deve meditar sobre o efeito destes deslocamentos na estrutura interna do texto. A forma interna do texto explica, com alguma precisão, a perspectiva interpretativa geral do conteúdo abordado.

O trabalho ora apresentado divide-se em seis capítulos, cuja disposição interna pretende estabelecer a forma mais interessante para a exposição do conteúdo almejado. O primeiro capítulo (*Capitalismo contemporâneo, crise ecológica, crise civilizatória: o eco-socialismo e a renovação do marxismo*) apresenta a inserção específica de Michael Löwy nos debates em torno do eco-socialismo. Temática eminentemente contemporânea e vinculada aos desafios do presente, os debates sobre o eco-socialismo permitem definir um parâmetro a partir do qual o itinerário de Löwy aparece em seu ponto mais alto, com a defesa da revitalização do marxismo como crítica radical da modernidade capitalista.

No segundo capítulo, intitulado *Uma trajetória indisciplinada: a formação intelectual de Michael Löwy*, depois de já realizada a apresentação de sua defesa de uma renovação eco-socialista do marxismo, busca-se retomar os principais aspectos da formação intelectual de Löwy, desde seus primórdios no Brasil da segunda metade da década de 1950 até sua inserção no contexto intelectual francês (e europeu) a partir de meados da década de 1960, inserção que perdura até os tempos atuais. Parte-se da hipótese de que a análise das singularidades da formação intelectual de Löwy, ao revelar sua compreensão inventiva do marxismo, permite visualizar alguns traços de sua trajetória mais recente, em que dá centralidade à reivindicação por um marxismo crítico em ruptura com a idéia iluminista-burguesa de progresso.

O terceiro capítulo (*Walter Benjamin e a crítica marxista do progresso*) aborda, por sua vez, a leitura de Michael Löwy de um pensador cuja obra forneceu as principais fontes de inspiração para a constituição de um marxismo renovado, capaz de enfrentar os novos

desafios do nosso presente histórico: Walter Benjamin. A crítica benjaminiana das ideologias do progresso e da história dos vencedores informa de modo decisivo os argumentos de Löwy em torno da atualização do marxismo à luz da práxis histórica dos novos sujeitos potencialmente anticapitalistas no mundo contemporâneo.

A reivindicação löwyana de uma leitura *anticapitalista* do diagnóstico weberiano da modernidade é o tema do quarto capítulo, intitulado *Em busca de uma leitura anticapitalista de Marx Weber*. Nele, almeja-se problematizar a forma através da qual Löwy propõe a incorporação de alguns tópicos da análise clássica de Max Weber no quadro da crítica marxista-dialética da modernidade burguesa. A fim de conferir substância teórica ao debate, intenta-se recuperar algumas contribuições específicas de autores marxistas em relação à possibilidade de diálogo e incorporação da obra weberiana desde um ponto de vista dialético.

O quinto capítulo (*Temporalidade histórica, romantismo e marxismo em Michael Löwy*) é dedicado à valorização de Löwy da visão social de mundo romântica, especialmente do que ele compreende como “romantismo revolucionário”. Em Löwy, o resgate da dimensão revolucionária do romantismo visa potencializar o caráter anti-positivista e não-evolucionista do marxismo, reposicionando, simultaneamente, sua faceta utópica. O romantismo atua como mecanismo de ruptura com o culto moderno da temporalidade “vazia e homogênea” do progresso – como diria Walter Benjamin, ele também um “marxista romântico”.

A seguir, no sexto e último capítulo, intitulado *Marxismo, política e teologia: a revalorização das utopias*, apresenta-se as faces da valorização de Löwy das utopias anticapitalistas, inclusive religiosas, em cujas *consciências antecipatórias* se torna possível, para ele, retomar a dimensão imaginativa do marxismo, resgatando a capacidade de projeção de um outro mundo possível. Mais especificamente, aborda-se a análise de Michael Löwy das diversas facetas da religiosidade utópica, tais como o messianismo judaico - que se manifestou em diversos intelectuais da Europa Central na transição do século XIX para o XX -, e o cristianismo de libertação - tão importante na história mais recente da América Latina a partir da segunda metade do século XX.

Enfim, objetiva-se na conclusão (*Crítica e utopia: o “marxismo libertário” de Michael Löwy*) sintetizar os aspectos principais do “marxismo libertário” de Michael Löwy,

que se caracteriza, entre outras coisas, pela retomada do diálogo do marxismo com as mais diversas expressões das utopias anticapitalistas, a partir da oposição comum à racionalidade instrumental da modernidade capitalista. Ademais, pretende-se demonstrar o caráter eminentemente anticapitalista da crítica da modernidade reivindicada por Löwy, o que a diferencia substancialmente da rejeição pós-moderna das narrativas filosóficas da modernidade.

Ao final, em anexo, encontra-se ainda um pequeno cronograma com o ano das principais etapas da trajetória de Löwy e com a data exata da publicação original de seus livros.

CAPÍTULO 1

Capitalismo contemporâneo, crise ecológica, crise civilizatória: eco-socialismo e renovação do marxismo

Desde meados da década de 1970, é possível perceber a emergência vertiginosa de uma crise ecológica sem precedentes, resultado do ímpeto destrutivo do capitalismo que, naquele momento, reorganizava significativamente os seus parâmetros de acumulação e reprodução ampliada de capital. De lá para cá, os sinais de alerta provocados pela destruição do meio-ambiente anunciaram-se em escala crescente: do crescimento exponencial da poluição do ar, da água potável e do meio ambiente, à destruição vertiginosa das florestas tropicais e da biodiversidade, do esgotamento e desertificação do solo à drástica redução da biodiversidade pela extinção de milhares de espécies, dentre outras catástrofes potenciais, várias são os exemplos do caráter destrutivo do modelo civilizatório capitalista.

Desde então, como vêm destacando vários autores, as ameaças contra as condições de vida alcançaram uma dimensão muito mais trágica do que no começo do século XX¹⁰. Sob o predomínio de uma *produção destrutiva* cada vez maior e mais irremediável, assiste-se a emergência de uma verdadeira “crise civilizatória”, insolúvel, incontrolável e, mais importante, insuperável nos limites do sistema social estabelecido. Mais que uma mera crise econômica, à qual se seguem medidas mais ou menos eficazes de recuperação, trata-se agora de uma crise global da civilização capitalista, cuja expressão mais dramática é a deterioração incontrolável das condições naturais e sociais de produção¹¹. Vive-se, portanto, deste ponto de vista, um processo de múltiplas crises, “econômicas, ecológicas, sociais e políticas, que se determinam e se sobredeterminam¹²”.

Por isso, hoje em dia, por trás de palavras como “ecologia” e “meio-ambiente” escondem-se nada menos do que questões decisivas para a “continuidade das condições de reprodução social de certas classes, de certos povos e, inclusive, de certos países”¹³. Como

¹⁰ François Chesnais & Claude Serfati, “Ecologia e condições físicas de reprodução social: alguns fios condutores marxistas”. *Crítica Marxista*, São Paulo, n.16, 2003. p.68.

¹¹ Renan Vega Cantor, “Crisis civilizatória”. *Herramienta*, Buenos Aires, n.42, 2009. p.48.

¹² Frider Otto Wolf. “Crise écologique et théorie marxiste. Pour une problématique renouvelée”. In: Jean-Marie Harribey & Michael Löwy (orgs.). *Capital contre nature*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. pp.191-202. (p.202).

¹³ Idem, p.39.

bem observa Joel Kovel (responsável pela redação, junto com Michael Löwy, do primeiro manifesta internacional eco-socialista):

“A crise ecológica é uma abstração de uma série de fatos obstinados: que os distúrbios ‘ambientais’ estalam por toda parte; que ela está conectada de maneira peculiar com a condição contemporânea, e que coloca de modo claro uma ameaça maior para a integridade futura da sociedade e da natureza”¹⁴.

A esta verdadeira “mutação histórica do modo de acumulação capitalista”¹⁵ – que envolve uma significativa reorganização de suas formas de produção – corresponde um avanço impressionante da mercantilização da vida social em seu conjunto. Se o capitalismo sempre se caracterizou pela necessidade de expansão econômico-territorial, como destacou Rosa Luxemburgo, esta tendência se manifesta nos tempos atuais através da mercantilização de dimensões da vida humana outrora incomensuráveis, como os recursos naturais e até mesmo o corpo humano. Nas últimas décadas, o “progresso” da civilização capitalista, que sempre revelou um aspecto destrutivo e predatório (como assinalou Marx em sua crítica das formas assumidas pela acumulação *primitiva*), atinge proporções infinitamente mais trágicas, na medida mesma em que submete a quase totalidade das formas de existência à condição de mercadoria. Esta é a medida trágica do “progresso” na atualidade.

Sob este contexto – marcado pela expansão global da forma mercadoria, de tal forma que já não parece possível visualizar algum lugar “fora do sistema”, como outrora a natureza ou o inconsciente¹⁶ -, novos desafios teóricos e políticos se impõem ao pensamento crítico e, em particular, ao marxismo. Em alguma medida, a “crise” do culto moderno ao progresso significa, também, a “crise” de uma certa vertente do marxismo, cuja perspectiva teórica e política tradicional se apoiava na defesa da modernização e do progresso como etapas fundamentais da emancipação projetada para o futuro. Por isso, a superação desta

¹⁴ Joel Kovel, *El enemigo de la naturaleza. El fin del capitalismo o el fin del mundo?*. Buenos Aires, Asociación Civil Cultural Tesis 11, 2005, p.35. Conforme o mesmo autor: “A crise ecológica não se refere a algum prejuízo eco-sistêmico dado, como o aquecimento global, a extinção das espécies, a diminuição dos recursos naturais ou a extensão das intoxicações por novos produtos químicos. [...] Se refere ao fato de que este conjunto de coisas ocorrem todas juntas – que estão emergindo em e pertencem ao mesmo momento da história” (p.38).

¹⁵ Daniel Bensaïd, *Uma nova época histórica*. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. p.41.

¹⁶ Fredric Jameson, *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2007.

“crise” deve implicar um esforço de “atualização” da crítica marxista da civilização capitalista, demonstrando a possibilidade efetiva de um marxismo em ruptura com o progresso – como reivindicou Benjamin nas *Passagens* –, dotando-o, assim, de capacidade teórica para renovar sua dimensão crítica e radical.

Nas palavras de Immanuel Wallerstein, que resume muito bem o que está em questão nesta problemática:

“se há uma ideia associada ao mundo moderno, é a noção de progresso [...]. A idéia de progresso justificou a transição do feudalismo para o capitalismo. Legitimou que a oposição remanescente à mercantilização de tudo fosse destruída e permitiu descartar os aspectos negativos do capitalismo com base na noção de que os benefícios superavam em muito os prejuízos. Logo, não é surpreendente que os liberais acreditassem no progresso. Surpreendente é que seus oponentes ideológicos, os marxistas – antiliberais, representantes das classes trabalhadoras oprimidas –, acreditassem no progresso com, pelo menos, a mesma paixão. [...] Ao mesmo tempo em que a idéia de progresso justificava o socialismo, também justificava o capitalismo. Era difícil aclamar o proletariado sem antes prestar homenagens à burguesia. [...] A adesão marxista ao modelo evolucionário do progresso tem sido uma enorme armadilha, da qual os socialistas só começaram a desconfiar recentemente, como um elemento da crise ideológica que é parte da crise estrutural global da economia mundial capitalista”¹⁷.

Ora, é precisamente a partir do enfrentamento aos desafios singulares de um presente caracterizado pelo esgotamento histórico do modelo civilizatório capitalista-moderno e dos paradigmas teóricos do progresso, que Michael Löwy constitui sua obra mais recente (a partir dos anos de 1980), em especial suas reflexões em torno do eco-socialismo. Até mesmo por envolver o imperativo de renovação e “atualização” da crítica marxista do capitalismo contemporâneo, a problemática do eco-socialismo manifesta em termos concretos, por assim dizer, os principais traços das proposições teóricas de Michael Löwy em defesa de um marxismo afinado como o tempo presente.

Compreendido, acima de tudo, como uma filosofia *da* práxis, e não como um sistema teórico abstrato e *fechado*, o marxismo deve renovar permanentemente sua crítica da ordem estabelecida, à luz das constantes transformações nas formas de realização do capitalismo. Deste ponto de vista, a temática do eco-socialismo, ao mesmo tempo em que

¹⁷ Immanuel Wallerstein, *Capitalismo histórico e civilização capitalista*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p.83, 84.

mobiliza aspectos centrais da obra mais recente de Löwy, permite vincular dialeticamente o constructo teórico do autor à sua reivindicação intelectual e política de um marxismo crítico, renovado e não-dogmático, capaz de enfrentar os desafios do mundo contemporâneo.

1.1. Eco-socialismo e crítica da modernidade em Michael Löwy

Mas, afinal, o que é o eco-socialismo? E, mais ainda, qual o lugar preciso ocupado por Michael Löwy nos debates em torno deste tema? Em outras palavras: qual o sentido concreto da problemática do eco-socialismo no conjunto mais amplo da obra de Löwy?

A emergência da perspectiva eco-socialista é praticamente contemporânea ao surgimento vertiginoso da crise ecológica na agenda política e social. Acima de tudo, ela nasceu a partir de debates e obras de diversos intelectuais, nas últimas quatro décadas, que contribuíram para a formação de uma “corrente de pensamento e de ação”, como diz Löwy, capaz de demarcar posição em defesa da renovação “ecológica” do marxismo¹⁸. Destacam-se, dentre estes intelectuais, os nomes de Manuel Sacristan, Raymond Williams, Rudolf Bahro e André Gorz, além dos mais contemporâneos James O’Connor (atual diretor da revista *Capitalism, Nature, Socialism*), Barry Commoner, John Bellamy Foster, John Clark e Joel Kovel nos EUA, Francisco Fernandez Beuy, Jorge Riechman e Juan Martinez Allier na Espanha, Jean-Paul Déléage, Michael Löwy e Jean Marie Harribey na França, Elmar Altvater e Frieder Otto Wolf na Alemanha.

Retomando o argumento destes diversos autores, Michael Löwy define genericamente o eco-socialismo como uma corrente de pensamento e de ação (e não um movimento político homogêneo e organizado) que engloba “as teorias e os movimentos que aspiram a subordinar o valor de troca ao valor de uso, organizando a produção em função das necessidades sociais e das exigências da proteção do meio-ambiente”¹⁹. Joel Kovel, na mesma perspectiva, anuncia o eco-socialismo “como uma luta pelo valor de uso e, através do valor de uso realizado, pelo valor intrínseco. Isto significa que é uma luta pelo lado qualitativo das coisas”²⁰. Predomínio do valor de uso e crítica do fetichismo da mercadoria:

¹⁸ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, São Paulo: Cortez, 2005, p.49

¹⁹ Idem, p.49.

²⁰ Joel Kovel, *El enemigo de la naturaleza*. Op.cit., 2005, p.204.

eis a articulação necessária à concepção e vivência prática de uma temporalidade qualitativa, bem diferente dos imperativos do tempo que reduz o homem à condição de sua carcaça, como disse Marx certa vez.

É com esta ampla perspectiva que se espera forjar um espaço de convergência entre os movimentos ecológicos e um marxismo renovado – atento à intensificação da lógica destrutiva do capitalismo. Composto basicamente por intelectuais mais ou menos próximos ao marxismo, o eco-socialismo é um parâmetro teórico-político a partir do qual se estabelece a possibilidade de um diálogo crítico com as demandas e reflexões dos movimentos ecológicos. De outro ângulo, é também uma estratégia de atualização teórica *interna* ao pensamento crítico, em geral, e ao marxismo, em particular. Se o eco-socialismo reivindica as “aquisições fundamentais do marxismo”, ele não hesita em se livrar “das suas escórias produtivistas”²¹. Trata-se, então, de uma releitura do socialismo que faz um acerto de contas radical com a herança do socialismo burocrático do leste europeu – responsável por níveis de devastação ecológica semelhantes aos das sociedades capitalista-ocidentais –, sem abandonar a perspectiva anticapitalista. Noutras palavras: “o eco-socialismo é mais que o socialismo tal qual o conhecemos tradicionalmente. Mas é também, definitivamente, socialista”²².

Esta releitura atualizada da tradição socialista passa, entre outras coisas, por uma revisão autocrítica de algumas concepções caras ao marxismo “clássico”, por assim dizer. Um novo diagnóstico de época, numa era de transformações substantivas do modo de funcionamento do sistema (assim como de seus virtuais oponentes), se não implica a fundação de um novo sistema teórico, supõe a necessidade não só de mais uma *análise concreta da situação concreta*, a partir de uma pretensão de verdade já pressuposta e de antemão legitimada; mais que isso, supõe uma reavaliação crítica do próprio instrumental teórico utilizado para a análise dos fenômenos sociais concretos: o marxismo.

O eco-socialismo manifesta, nesse sentido, um eixo concreto a partir do qual se torna possível delimitar os principais aspectos da atualização contemporânea do marxismo. Por isso ele é tão importante para a compreensão da obra mais recente de Michael Löwy, nos últimos trinta anos. Na temática do eco-socialismo, concentra-se a maioria dos

²¹ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., 2005, p.49.

²² Joel Kovel, *El enemigo de la naturaleza*. Op.cit., 2005, p.205.

argumentos do autor em torno da necessidade da radicalização da crítica marxista da civilização capitalista-moderna. Mais do que uma crítica da economia política, o marxismo se apresenta, então, para Löwy e para os eco-socialistas, como uma crítica radical desferida às bases da civilização moderna.

A necessidade da radicalização da crítica da civilização moderna confirma-se, por exemplo, na reivindicação eco-socialista de que a superação do capitalismo envolve a subversão do aparato produtivo, industrial e tecnológico vigente, cujas bases estão intimamente vinculadas à conformação histórica das relações sociais capitalistas. O aparelho produtivo e tecnológico capitalista é destrutivo não apenas porque está a serviço do capitalismo, livrando-se dele tão logo ocorra o desbloqueio das relações de produção estabelecidas; ao contrário, tal aparato produtivo é destrutivo exatamente porque suas formas de realização obedecem, até mesmo em seus alicerces internos, aos imperativos do capitalismo, motivo pelo qual ele não é, e nem poderia ser, neutro.

De um ponto de vista eco-socialista, o aparelho produtivo capitalista, “por sua natureza e estrutura [...], está a serviço da acumulação do capital e da expansão ilimitada do mercado”²³. Aliás, a alegação da neutralidade tecnológica constitui, ela mesma, um dos mais fortes pontos de apoio ideológico do capital. Subordinada às relações e estruturas sociais dominantes, “a tecnologia desenvolvida pelo capital, longe de ser neutra, é realmente, não importa quem opere, uma tecnologia eminentemente capitalista”²⁴. Da mesma forma, a ciência e a tecnologia funcionam, no capitalismo, em acordo às necessidades da reprodução do capital, que impõe à sociedade as condições necessárias de sua existência instável e predatória. Enfim, como afirma István Mészáros, “[...] a ciência e a tecnologia não são jogadores bem treinados e em boa forma que, sentados nos bancos de reservas, ficam à espera do chamado dos treinadores socialistas esclarecidos para virar o jogo”²⁵.

Na década de 1960, Herbert Marcuse afirmou, sem meias palavras:

“não somente sua aplicação mas já a técnica ela mesma é dominação (sobre a natureza e sobre os homens) [...] Determinados fins não são impostos apenas ‘posteriormente’ e exteriormente à técnica – mas eles

²³ Michael Löwy, op.cit., 2005, p.55.

²⁴ Victor Wallis, “[Progresso ou progresso? Definindo uma tecnologia socialista](#)”. *Crítica Marxista*, São Paulo, n.12, pp. 133-146. (p.141).

²⁵ István Mészáros, *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p.265.

participam da própria constituição do aparelho técnico; a técnica é sempre um *projeto* sócio-histórico; nela encontra-se projetado o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pretendem fazer com o homem e com as coisas”²⁶.

Até por isso, mais do que a emergência de um novo modo de produção, o eco-socialismo propõe uma *ruptura civilizatória*, quer dizer, uma transformação qualitativa do paradigma tecnológico e produtivo existente, cujas prerrogativas permaneceram praticamente intocadas ao longo das experiências dos países da ex-URSS. Trata-se da superação não somente do capitalismo, senão também da civilização industrial em sua totalidade²⁷. Nas palavras de Löwy, “o eco-socialismo implica uma *radicalização* da ruptura com a *civilização material capitalista*”. Nesta perspectiva, “o projeto socialista visa não somente uma nova sociedade e um novo modo de produção, mas também um *novo paradigma de civilização*”, que requer uma nova forma de relação entre os seres humanos e destes com a natureza²⁸. Ou, como diz Isabel Loureiro, sob inspiração marcusiana, mais além do fim da propriedade privada dos meios de produção,

“o socialismo [...] é a mudança da vida em sua totalidade, a emergência de uma outra civilização, a transformação da sensibilidade humana, em uma palavra, o fim da reificação para a qual a condição prévia é o fim da “mercantilização” dos homens e da natureza”²⁹.

Com efeito, o marxismo do século XXI deveria, “contra uma certa vulgata marxista, que concebe a mudança unicamente como supressão das relações sociais capitalistas” (compreendidas como obstáculos ao livre desenvolvimento das forças produtivas), “questionar a própria estrutura do processo de produção”³⁰. Para Joel Kovel, na mesma perspectiva, “é preciso reestruturar totalmente o sistema industrial, tendo como objetivo

²⁶ Herbert Marcuse, “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”. In: *Cultura e Sociedade*. Volume II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, pp.113-136. (p.132), tradução: Wolfgang Leo Maar.

²⁷ Renan Vega Cantor, “El *Manifiesto Comunista* y la urgencia de emprender una crítica marxista del progreso, *Herramienta*, Buenos Aires, n.8, 1998/1999.

²⁸ Michael Löwy, “Progrès destructif. Marx, Engels et l’écologie”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003. p.22.

²⁹ Isabel Loureiro, “Le marxisme écologique de Herbert Marcuse: il faut changer le sens du progrès”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.155-164. (p.161).

³⁰ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., 2005, p.76. Em certa medida, a transformação eco-socialista pode ser concebida como uma “revolução energética”, no interior da qual se consubstanciaria “a substituição das energias não-renováveis e responsáveis pela poluição e envenenamento do meio ambiente – carvão, petróleo e combustíveis nucleares – por energias ‘leves’ e renováveis: água, vento, sol”. Idem, p.55.

uma reestruturação radical das necessidades dos homens e uma transformação da relação com os bens de consumo capaz de fazer com que o valor de uso material coloque fim ao regime de troca – enfim, uma transformação social chamada eco-socialismo”³¹.

O eco-socialismo questiona, portanto, diretamente, o *fetichismo das forças produtivas* (conforme a expressão utilizada por Herbert Marcuse³²) que caracterizou parcela significativa da tradição marxista. Mesmo porque, nos tempos contemporâneos, as forças produtivas do capital revelam-se absolutamente destrutivas do ponto de vista do porvir da humanidade. Por isso, como sustenta Daniel Bensaïd, “a idéia de uma transformação das forças potencialmente produtivas em forças efetivamente destrutivas, num outro registro temporal, é sem dúvida mais fecunda” do que “o esquema mecanicista da oposição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção que a entram”³³.

Estas forças destrutivas não são o resultado do excesso de população ou da tecnologia em si, abstratamente, “nem tampouco da má vontade do gênero humano”. Antes, “trata-se de algo muito mais concreto” – tal qual anuncia Michael Löwy –, a saber: “das conseqüências do processo de acumulação do capital, em particular na sua forma atual, da globalização neoliberal sob a hegemonia do império norte-americano”. Este, e não outro, seria o “elemento essencial, motor desse processo e dessa lógica destrutiva que corresponde à necessidade de expansão ilimitada – aquilo que Hegel chamou ‘má infinitude’ -, um processo infinito de acumulação de mercadorias”, de capital e de lucro³⁴.

É exatamente devido à compreensão da crise ecológica como expressão intrínseca da lógica capitalista, que os eco-socialistas reafirmam a origem social da destruição do ecossistema. Crise ecológica e crise social possuem uma origem comum, qual seja: o capitalismo moderno. Em palavras do *Primeiro Manifesto Ecosocialista Internacional*, redigido por Löwy e Joel Kovel:

“Na nossa visão, as crises ecológicas e o colapso social estão profundamente relacionados e deveriam ser vistos como manifestações

³¹ Joel Kovel, “Un socialisme pour les temps nouveaux”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.149-154. (p.153).

³² Cf. Isabel Loureiro, op.cit., 2003, p.160.

³³ Daniel Bensaïd, *Marx Intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p.485.

³⁴ Michael Löwy, “A natureza e o meio-ambiente: os limites do planeta”. In: Marildo Menegat, Elaine Behring & Virgínia Fontes (orgs.), *Os dilemas da humanidade: diálogos entre civilizações*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2007, pp.77-86 (p.79).

diferentes das mesmas forças estruturais. As primeiras derivam, de uma maneira geral, da industrialização massiva, que ultrapassou a capacidade da Terra absorver e conter a instabilidade ecológica. O segundo deriva da forma de imperialismo conhecida como globalização, com seus efeitos desintegradores sobre as sociedades que se colocam em seu caminho. Ainda, essas forças subjacentes são essencialmente diferentes aspectos do mesmo movimento, devendo ser identificadas como a dinâmica central que move o todo: a expansão do sistema capitalista mundial”³⁵.

Desde o fim dos chamados “anos dourados” do capital, em meados da década de 1970, a conjunção entre a crise econômica mundial e a progressão acentuada da crise ecológica revelou a face mais perversa das novas formas de reprodução ampliada do capitalismo. “Horror econômico” e crise ambiental constituem momentos específicos de um mesmo processo estrutural, que remonta às tentativas do capital em ultrapassar suas próprias barreiras. Mas “a verdadeira barreira do capital é ele mesmo”; em sua tendência à universalização, o capital depara-se com os limites inerentes à sua própria natureza, de tal forma que, em última instância, a universalidade buscada torna-se uma “universalização truncada, que não cessa de se negar, chocando-se contra as barreiras do capital tornado em si mesmo seu próprio limite”³⁶. É o próprio capital que, em sua tendência e aspiração à criação de um mercado mundial (tendência “imediatamente implícita no próprio conceito de capital”, conforme sugeriu Marx nos *Grundrisse*), produz os seus próprios limites.

Não por acaso, como diz François Chesnais, “a conjunção entre a crise econômica mundial e a progressão da crise climática e sobretudo sua gravidade não é totalmente fortuita. As raízes destas duas crises são as mesmas, a saber, a natureza do capital e da produção capitalista”³⁷. A simultaneidade das catástrofes ecológicas e sociais é uma expressão da condensação destrutiva do processo de expansão mundial do capital. Para Paul Sweezy, uma parcela considerável da crise ecológica (assim como da própria “crise social”) “tem sua origem no funcionamento da economia mundial”, quer dizer, na forma como esta “se desenvolveu nos últimos três ou quatro séculos”³⁸. Em última instância, portanto, o que hoje se tornou conhecido como “crise ambiental” seria o “resultado

³⁵ In: Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., 2005, p.85.

³⁶ Daniel Bensaïd, *Marx Intempestivo*, op.cit., 1999, p.442.

³⁷ François Chesnais, “Les origines communes de la crise économique et de la crise écologique”. *Carré Rouge*, 2008. Disponível em: <http://www.carre-rouge.org/spip.php?article211>. s/p.

³⁸ Paul Sweezy, “Capitalismo e meio-ambiente”, *Margem Esquerda: ensaios marxistas*, n.12, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008. pp. 117-124. (p.119, 120).

acumulado” da expansão e reprodução ampliada do capitalismo, desde suas origens até os dias atuais. A diferença é que “muito do que costumava ser meramente considerado um inevitável viés negativo do progresso é agora visto como parte de uma alarmante ameaça à continuação da vida na Terra”³⁹.

Com efeito, se a proliferação da “crise ecológica” e dos desastres sociais constitui um produto historicamente necessário das formas de acumulação e reprodução global do capital, abre-se a possibilidade de uma fecundação recíproca entre a crítica marxista do capitalismo e a crítica ecológica do “produtivismo”.

“Se afirmamos que a simultaneidade dos desastres sociais e ecológicos não é fortuita, quer dizer que eles são o produto do desenvolvimento econômico impulsionado pela acumulação do capital em escala planetária, e, pior ainda, que eles são seu produto necessário, então se coloca a questão do encontro entre a crítica marxista do capitalismo e a crítica do produtivismo cara aos ecologistas”⁴⁰.

Mesmo porque, ao contrário do que acreditam significativas correntes da ecologismo social, a ecologia não é um “paradigma total”, que ultrapassa os antigos paradigmas centrados na luta pela transformação das relações sociais de produção – como se estas relações, e os antagonismos de classe que ela engendra, fossem coisa do tenro passado do século XIX. Na realidade, a recomposição da capacidade crítica dos movimentos ecológicos depende, em grande medida, de sua articulação com uma perspectiva social e política radical, capaz de colocar em questão os fundamentos das relações sociais capitalistas em suas múltiplas dimensões, responsáveis pela constituição de uma relação destrutiva do homem em relação à natureza. Crítica ecológica e crítica social coincidem, assim, na denúncia ao caráter destrutivo do capitalismo moderno. Daí que, segundo as palavras de Jean-Marie Harribey, professor da Universidade de Bordeaux IV: “nossa única chance de avançar em direção a uma sociedade mais justa e mais ecológica é de conceber uma articulação inédita entre estes dois pólos que são o social e o ecológico e portanto preparar a fusão”⁴¹.

³⁹ Idem, p.118, 119.

⁴⁰ Jean-Marie Harribey, “Rapports sociaux et écologie : hiérarchie ou dialectique?”. Congrès Marx International IV « Guerre impériale, guerre sociale », 29 septembre au 2 octobre 2004. Université Paris X-Nanterre, Actuel Marx. Disponível em: <http://actuelmarx.u-paris10.fr/m4harriecolo.htm>.

⁴¹ Idem, s/p. Pois, como assinala Pierre Rousset, “é o reencontro inevitável entre a ecologia e o social que, no fundo, permite interpretar o alcance das grandes polaridades, das clivagens estruturantes, dos conflitos de

Na práxis social realmente existente, todavia, não são poucos os obstáculos enfrentados pelas tentativas de se estabelecer uma aliança entre os movimentos ecológicos e o socialismo. Muito embora partilhem alguns pontos comuns⁴², o fato é que a articulação e, se muito, convergência entre “vermelhos” e “verdes” depende ainda de um difícil trabalho de construção. Se muitos marxistas vêem nos movimentos ecológicos tão-somente uma expressão da política pós-moderna, que teria mais a confundir do que ajudar, a maioria dos ecologistas, por sua vez, desconfia profundamente do ímpeto produtivista que, para eles, é imanente à abordagem marxista da história como desenvolvimento das forças produtivas do homem.

A concretização de tal aliança exige, acima de tudo, que os movimentos ecológicos compreendam a dimensão anticapitalista da sua luta, e, ao mesmo tempo, que o pensamento social revolucionário (no caso, o marxismo), seja capaz de reconhecer a extensão e a profundidade ecológica do enfrentamento ao capitalismo. Tal diálogo e, *quixá*, aliança, poderia provocar uma oxigenação mútua entre os movimentos ecológicos e os movimentos sociais anticapitalistas, contribuindo para a renovação concreta da perspectiva revolucionária. Não por acaso, para Michael Löwy, “a convergência dos dois e a formação de um pensamento socialista ecológico é um dos grandes desafios para a renovação do marxismo e do movimento revolucionário no século XXI”⁴³.

De um lado, a ecologia pode estimular a constituição de uma nova concepção do tempo, em ruptura com a temporalidade “vazia e homogênea” do progresso capitalista, visualizada a partir dos ritmos das necessidades sociais e naturais. Torna-se possível, assim, o desenvolvimento de uma concepção de planejamento contraposta ao imediatismo

interesses que se afirmam em torno das polêmicas engendradas por esta crise (ecológica)”. “Crise ecologique, internationalisme et anticapitalisme à l’heure de la mondialisation”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.203-214. (p.205).

⁴² “O socialismo e a ecologia – ou pelo menos algumas das suas correntes – têm objetivos comuns, que implicam questionar a autonomização da economia, do reino da quantificação, da produção como um objetivo em si mesmo, da ditadura do dinheiro, da redução do universo social ao cálculo das margens da rentabilidade e às necessidades da acumulação do capital. Ambos pedem valores qualitativos: o valor de uso, a satisfação das necessidades, a igualdade social para uns, a preservação da natureza, o equilíbrio ecológico para outros. Ambos concebem a economia como ‘inserida’ no meio ambiente: social para uns, natural para outros” (Löwy, 2005, p.42).

⁴³ Michael Löwy, “Luta Anticapitalista e Renovação do Marxismo”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.248-256. (p.248).

destrutivo da lógica mercantil⁴⁴. De outro, a insistência do marxismo na necessidade de uma crítica das raízes fundamentais do sistema capitalista pode contribuir para que os ecologistas reconheçam os condicionamentos sistêmicos e estruturais que envolvem a produção e reprodução do que ficou conhecido como “crise ecológica”. Mas a tarefa, como reconhece Michael Löwy, não é das mais fáceis. Pois ela implica,

“[...] que a ecologia renuncie às tentações do naturalismo anti-humanista e abandone sua pretensão de substituir ou absorver a crítica da economia política. Mas ela implica também que o marxismo se desvencilhe do produtivismo, substituindo o esquema mecanicista da oposição entre o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção que o entrava pela idéia, bem mais fecunda, de ‘uma transformação das forças potencialmente produtivas em forças efetivamente destrutivas’”⁴⁵.

Por isso mesmo, a construção de uma perspectiva eco-socialista ainda encontra pela frente inúmeros obstáculos, muitos dos quais oriundos não só dos movimentos ecológicos tradicionais (refratários à crítica social e política do capitalismo), senão também do próprio marxismo, ainda pouco capaz de se desvencilhar de uma vez por todas dos percalços economicistas e deterministas forjados em seu nome. “Hoje, ainda, o marxismo está longe de ter preenchido o seu atraso nessa área”⁴⁶. Porém, apesar de tudo, pode-se visualizar a emergência, nas últimas décadas, de reflexões teóricas e políticas que, em sua diversidade, apresentam em comum uma tentativa de estabelecer um vínculo substantivo entre as preocupações ecológicas e a luta anticapitalista, o que, por si só, já impõe a necessidade de renovação do marxismo. Aqui se encontra um dos eixos do desafio e, mais ainda, da aposta de Michael Löwy na reconstrução do pensamento social radical.

Para Jean-Marie Harribey, a conjunção de três acontecimentos históricos, nas últimas décadas, reabriu as possibilidades de uma aproximação entre a perspectiva ecológica e a perspectiva anticapitalista. São eles: 1) o colapso dos modelos “socialistas” do leste europeu; 2) o processo de liberalização e desregulamentação do capitalismo contemporâneo, sob a condução dos mercados financeiros globais. Enfim, e talvez o mais importante: 3) a convergência das mobilizações populares e sociais contra a mundialização

⁴⁴ Pierre Rousset, “O ecológico e o social: combates, problemas, marxismos”, 2001. Disponível em www.ecossocialistas.org.br. Acesso em 23/06/2007.

⁴⁵ Michael Löwy, “Marx: a aventura continua”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, pp. 263-267. (p.267).

⁴⁶ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., p.44.

capitalista, que questionam tanto a dimensão social quanto a ecológica da crise do capital. Em conjunto, tais acontecimentos possibilitam a constituição de um novo fluxo de lutas sociais anticapitalistas, em ruptura com as antigas filiações do pensamento socialista às ideologias iluministas do progresso⁴⁷.

Mais do que uma empreitada meramente teórico-intelectual, são as próprias lutas sociais contemporâneas – ajuntadas sob o epíteto de movimentos *altermundialistas* – que, na prática, incorporam a dimensão ecológica como uma dimensão fundamental da luta contra as atuais formas de realização do capitalismo. Nos países da periferia do sistema, notadamente, pode-se perceber a emergência – aparentemente “espontânea” – de uma *ecologia dos pobres*, que estabelece vínculos duradouros entre a defesa da natureza e a luta contra a exploração e a opressão⁴⁸, como se viu na trajetória de Chico Mendes ou na recente “guerra da água”, que ocorreu em Cochabamba na Bolívia, em 2000⁴⁹. A “ecologia política dos pobres se opõe ao industrialismo e ao desenvolvimento que foram característicos do capitalismo histórico, mas se opõe igualmente à utilização mercantil do ecologismo”⁵⁰.

Enfim, como diz Michael Löwy:

“Hoje, no início do século XXI, a ecologia social se tornou um dos ingredientes mais importantes do vasto movimento contra a globalização capitalista neoliberal que está em processo de desenvolvimento, tanto no Norte, quanto no Sul do planeta. A presença maciça dos ecologistas foi uma das características chocantes da grande manifestação de Seattle

⁴⁷ Jean-Marie Harribey, “Rapports sociaux et écologie : hiérarchie ou dialectique?”. Congrès Marx International IV « Guerre impériale, guerre sociale », 29 septembre au 2 octobre 2004. Université Paris X-Nanterre, Actuel Marx. Disponível em: <http://actuelmarx.u-paris10.fr/m4harriecolo.htm>.

⁴⁸ Renan Vega Cantor, *El Caos Planetario: ensaios marxistas sobre la miseria de la mundialización capitalista*, Buenos Aires: Herramienta; Antídoto, 1999, p.78.

⁴⁹ Entre janeiro e abril de 2000, ocorreram inúmeros protestos populares contra a privatização da água em Cochabamba, a terceira maior cidade da Bolívia. A “guerra da água”, como ficou conhecida, mobilizou setores expressivos das camadas populares e indígenas contra a privatização – impulsionada pelo Banco Mundial – de um recurso natural (como a água) que sempre fora controlado, até então, basicamente, pelas próprias organizações das comunidades. Como observa Raúl Zibechi: “La célebre ‘guerra del agua’ sólo puede explicarse como resultado de una decisión comunitaria, de cientos de miles de personas, de defender un recurso que no fue ni creado ni gestionado por el Estado sino por las propias comunidades urbanas y rurales”. No limite, tratava-se exatamente de mais um capítulo da luta indígena e popular contra o “progresso” (neoliberal) na América Latina, o que certamente não surpreenderia a Benjamin. Raúl Zibechi, “Cochabamba. De la guerra a la gestión del agua”. *Herramienta*, n.41, 2009. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-41/cochabamba-de-la-guerra-la-gestion-del-agua>. Acesso em: 10/04/2010.

⁵⁰ Francisco Fernandez Buey, “En paix avec la nature: éthique, politique et écologie”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey (orgs.), *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.165-178. (p.176).

contra a Organização Mundial do Comércio em 1999. E no Fórum Social Mundial de Porto Alegre em 2001, um dos atos simbólicos fortes do evento foi a operação, levada a cabo pelos militantes do Movimento dos Sem-Terra brasileiros (MST) e pela Confederação Camponesa Francesa de José Bové, de arrancar uma plantação de milho transgênico da multinacional Monsanto”⁵¹.

O movimento altermundialista – que nasceu, na realidade, com o grito de *Ya Basta!* lançado pelos zapatistas em 1994⁵² - significa, nesse sentido, uma tentativa de atualização da perspectiva anti-sistêmica, à luz das transformações do capitalismo contemporâneo. O eco-socialismo é parte deste cenário ainda incerto, um tanto nebuloso, e carregado de novas potencialidades. Mas, ao mesmo tempo, na medida em que reafirmam a centralidade da luta contra o capitalismo, os eco-socialistas reconhecem nos trabalhadores e nas classes subalternas uma “força essencial” nas lutas sociais e ecológicas do presente e na revitalização teórica e política de uma perspectiva anticapitalista. “Ainda que critiquem a ideologia das correntes dominantes do movimento operário”, os eco-socialistas “sabem que os trabalhadores e as suas organizações são uma *força essencial* para qualquer transformação radical do sistema, e para o estabelecimento de uma nova sociedade, socialista e ecológica”⁵³.

Ora, deste ponto de vista, a força do altermundialismo “não reside na sua capacidade de substituir as lutas de classes tradicionais, mas na sua capacidade” de refundá-las sob novo contexto⁵⁴. O fetichismo da mercadoria, que está na base da transformação das relações humanas em coisas, estimula igualmente a transformação da natureza em coisa, em matéria-prima conforme a lógica mercantil. “O fetichismo da mercadoria não se contenta em mudar as relações humanas em coisas: ele degrada igualmente o natural à condição de bestial”⁵⁵. Assim, como demonstram os eco-socialistas e algumas correntes do movimento altermundialista, “uma ecologia que ignora ou negligencia o marxismo e sua crítica do fetichismo da mercadoria está condenada a não ser mais do que uma correção dos

⁵¹ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., p.65.

⁵² Michael Löwy, “Negatividade e Utopia do movimento altermundialista”. *Lutas Sociais*, São Paulo, n.19/20, pp.32-38. (p.34).

⁵³ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., p.47, 48.

⁵⁴ Jean-Marie Harribey, “Rapports sociaux...”, op.cit., 2004, s/p.

⁵⁵ Daniel Bensaid, *Marx, o Intempestivo*, op.cit., p.435.

‘excessos’ do produtivismo capitalismo”⁵⁶.

Entretanto, para responder às demandas do debate ecológico, o marxismo precisa realizar um acerto de contas definitivo com alguns dos preceitos historicamente formulados em seu nome. A partir dos desafios do “tempo-de-agora”, como diria Benjamin, deve-se “atualizar” o projeto anticapitalista, em ruptura com o progresso, atualização na qual “é imprescindível o componente eco-social, que requer uma nova forma de entender e assumir as relações não só entre os seres humanos senão entre estes e a natureza”⁵⁷. Caso contrário, o marxismo manter-se-á prisioneiro das críticas ecologistas ao suposto “gênio produtivista”⁵⁸ de Marx, sem que se consiga explicitar o reverso de sua concepção dialética: a crítica feroz do caráter violento e destrutivo do processo de expansão do progresso capitalista⁵⁹.

Para parcela considerável dos movimentos ecológicos, Marx foi um dos mais tenazes defensores do desenvolvimento das forças produtivas como um fim em si, cuja evolução determinaria as etapas do progresso da história. Alain Lipietz, por exemplo, para quem o paradigma *vermelho* deve ser substituído pelo *verde*, acredita que

“Marx vê a história como uma ‘artificialização’ progressiva do mundo, liberando a humanidade dos constrangimentos externos impostos por seu inadequado domínio da natureza. Isto o leva – e os marxistas que seguem o seu rastro – a uma tendência em subestimar o aspecto irredutível desses constrangimentos externos (os ecológicos, para ser mais exato). Nesse aspecto, Marx compartilha inteiramente da ideologia bíblico-cartesiana da conquista da natureza”⁶⁰.

Mesmo para Ted Benton, cuja crítica ecológica é inequivocamente anticapitalista, Marx, a despeito de sua “crítica moral sistemática e de sua análise da natureza transitória do capitalismo, [...] conserva uma visão otimista de seu papel histórico, na medida em que

⁵⁶ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., p.38.

⁵⁷ Renan Vega Cantor, “El *Manifiesto Comunista* y la urgencia de emprender una crítica marxista del progreso”, op.cit., p.33.

⁵⁸ Daniel Bensaid, *Marx, o Intempestivo*, op.cit., 1999, p.433.

⁵⁹ Basta ver o capítulo sobre a acumulação primitiva n’O Capital.

⁶⁰ Alain Lipietz, “A ecologia política e o futuro do marxismo”. *Ambiente & Sociedade* - Vol. V - no 2 - ago./dez. 2002 - Vol. VI - no 1 - jan./jul. 2003, pp.9-22. (p.14). Na opinião de Lipietz, o “paradigma verde” tem “uma grande vantagem sobre o vermelho: ele aparece após um século de ensaios e de equívocos”. Cf. Alain Lipietz, “Ecologie politique et mouvement ouvrier: similitude et différences”, *Politis – La Revue*, n.1, hiver 1992, p.60-61; ou ainda, do mesmo autor, *Vers Esperance*, Paris: La Découvert, 1993.

constitui as condições necessárias à emancipação futura do homem”⁶¹, razão pela qual eles jamais teriam admitido a possibilidade de existência de “limites naturais”, identificando os defensores desta perspectiva com o conservantismo reacionário (como se vê, particularmente, na crítica desferida à Malthus)⁶². Marx teria, portanto, subestimado a autonomia relativa das condições naturalmente dadas e não manipuláveis, resistindo à inclusão da contabilidade energética na sua teoria do valor-trabalho⁶³. Ele não teria percebido, assim, suficientemente, que “a natureza material dos meios de produção de trabalho e das matérias-primas coloca limites à sua utilização/transformabilidade pelas intenções do homem”⁶⁴.

Em consequência, do ponto de vista dos ecologistas, Marx visualizava na ciência e na tecnologia, assim como no desenvolvimento das forças produtivas em seu conjunto, uma capacidade ilimitada, “desconsiderando aquilo que atualmente se denomina ‘resultados imprevistos’ do uso tecnológico e também os potenciais limites físicos ao desenvolvimento econômico”, conforme comenta Guillermo Foladori⁶⁵. Para Benton, Marx e Engels partilhavam da “tendência a ver a ciência moderna como potencialmente favorável à emancipação do homem – eles a transformavam inclusive, na condição necessária desta emancipação”⁶⁶. Assim, tudo se passaria como se este modelo científico-tecnológico fosse neutro, atuando como potencializador da atividade trans-histórica do homem na direção da dominação da natureza.

Muito embora reafirme que “os conceitos econômicos marxianos constituem um ponto de partida indispensável” para toda investigação ecológica, Ted Benton não surpreende quando afirma que, “no materialismo histórico marxista [...], há muitas coisas que são incompatíveis com uma perspectiva ecológica”⁶⁷. Alain Lipietz aponta para a mesma direção, mas com um tom nitidamente mais incisivo. Diz ele: “a estrutura geral, a plataforma intelectual do paradigma marxista, junto com as soluções-chave que sugere,

⁶¹ Ted Benton, “Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologique”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey (orgs.), *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.23-55. (p.40).

⁶² Idem, p.40.

⁶³ Cf. Daniel Bensaïd, *Marx...*, op.cit., 1999, p.459-470.

⁶⁴ Ted Benton, “Marxisme...”, op.cit., 2003, p.37.

⁶⁵ Guillermo Foladori, “A questão ambiental em Marx”. *Crítica Marxista*, São Paulo: Xamã, 1997, pp.140-161. (p.142).

⁶⁶ Ted Benton, “Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologique”, op.cit., p.24.

⁶⁷ Idem, p.28.

devem ser abandonadas; virtualmente, toda área do pensamento marxista deve ser reexaminada de forma completa a fim de que possa realmente ser usada”⁶⁸.

Dentre os marxistas, em particular aqueles direta ou indiretamente envolvidos no debate eco-socialista, a resposta às críticas dos ecologistas assumiram perspectivas variadas. Embora todos reconheçam a absoluta atualidade da crítica marxista do capitalismo em face da crise ecológica, pode-se notar diferentes posturas quanto às reais contribuições de Marx para a constituição de uma perspectiva a um só tempo socialista e ecológica. Para John Bellamy Foster, por exemplo, é possível visualizar uma significativa dimensão ecológica no próprio cerne do materialismo histórico construído por Marx. “O pensamento social de Marx, em outras palavras, está inextricavelmente atrelado a uma visão de mundo ecológica”. Inspirado pela obra de Epicuro (como demonstra sua tese de doutoramento), o materialismo de Marx, ao assinalar a transitoriedade de toda vida e existência, inclusive da natureza, já compõe traços decisivos para uma crítica ecológica rigorosa, de base científica. Por isso, como afirmou o geógrafo italiano Massimo Quaini, citado por Foster, “Marx denunciou a espoliação da natureza antes do nascimento da moderna consciência ecológica burguesa”⁶⁹.

François Chesnais e Claude Serfati, em perspectiva semelhante, também sustentam a necessidade de um “retorno à Marx”, capaz de elucidar os primeiros passos para uma crítica ecológica anticapitalista. Mas, para eles, mais do que para Foster, “retornar a Marx *não quer dizer* tentar sustentar que ele, bem como Engels, com ele e após ele, não tenham escrito coisas contraditórias ou defendido posições cuja conciliação nem sempre é evidente”⁷⁰. Eles reconhecem, então, a necessidade de uma “atualização” seletiva da obra do filósofo alemão:

“Hoje, ser fiel a Marx é relê-lo para procurar *com ele* (e não apenas em seu trabalho) todos os traços predatórios e parasitários, assim como todas as tendências à transformação das forças inicialmente ou potencialmente produtivas em forças destrutivas, que estavam inscritas nos fundamentos do capitalismo desde o início, mas cujo tempo de gestação e de maturação foi muito longo”⁷¹.

⁶⁸ Alain Lipietz, op.cit., 2002/2003, p.13.

⁶⁹ Cf. John Bellamy Foster, *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.23. (tradução de Maria Teresa Machado).

⁷⁰ François Chesnais & Claude Serfati, *Ecologia e condições físicas de reprodução social: alguns fios condutores marxistas*, op.cit., 2003, p.47.

⁷¹ Idem, p.50.

Neste contexto, recupera-se Marx “no quadro de uma crítica renovada do capitalismo que *vincularia*, de forma indissociável, a *exploração dos dominados* pelos possuidores de riqueza e a *destruição da natureza e da biosfera*”⁷². Mesmo porque, já nos *Manuscritos de 1844*, Marx⁷³ concebe o homem como “parte da natureza”, de tal forma que o comunismo, “enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo”, constitui-se na “*verdadeira* dissolução ao antagonismo do homem com a natureza e com o homem”⁷⁴.

No entanto, tanto John Bellamy Foster quanto François Chesnais são resistentes à necessidade da conceituação eco-socialista. Para o primeiro, as “tentativas dos ‘eco-socialistas’ de enxertar a Teoria Verde em Marx, ou Marx na Teoria Verde (...) jamais poderiam gerar a síntese ora necessária”⁷⁵. François Chesnais, por sua vez, acredita que, se a ideia de socialismo entrou em descrédito histórico em virtude do caráter destrutivo das experiências “socialistas” do leste europeu, o conteúdo da palavra socialismo continua válido, devendo ser “repensado a partir dos aportes de Marx sobre os ‘produtores associados’ e suas relações com a natureza”⁷⁶. Desta perspectiva, não haveria necessidade teórica e tampouco política para a adoção do idéia de eco-socialismo.

Do ponto de vista teórico, a posição de Michael Löwy coincide com as expostas acima. Mas sua postura é, digamos assim, mais nuançada, quer dizer, mais disposta a admitir certas tensões e até contradições na concepção do progresso em Marx, o que implica a possibilidade – e a necessidade – de constituição de uma perspectiva legitimamente *eco-socialista*, capaz de atualizar a crítica marxista a partir dos desafios do presente. Em suas palavras: “os temas ecológicos não ocupam um lugar central no dispositivo teórico marxiano”, e, até por isso, “os escritos de Marx e Engels sobre a relação

⁷² Idem, p.40.

⁷³ Karl Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, São Paulo: Boitempo, 2004, p.84.

⁷⁴ Idem, p.105. Nas palavras de Alan Bihr: “a utopia comunista deve romper com a concepção antropocêntrica da existência humana, baseando seu sentido não na separação entre o homem e a natureza, mas no pertencimento do homem à natureza, da qual é guardião e testemunha. Só assim o comunismo poderá significar a reconciliação do homem com a natureza, a naturalização do homem ao mesmo tempo que a humanização da natureza, para retomar as célebres fórmulas do jovem Marx”. *Da grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise*. 2ª. edição. São Paulo: Boitempo, 1999, p.141.

⁷⁵ John Bellamy Foster, *A ecologia...*, op.cit., 2005, p.23.

⁷⁶ François Chesnais, “Les origines communes de la crise économique et de la crise écologique”. Disponível em: http://www.carre-rouge.org/article.php3?id_article=212. Acesso em: 20/05/2009.

entre as sociedades humanas e a natureza estão longe de serem unívocos, e podem ser objeto de interpretações diferentes”⁷⁷. Ora, o desdobramento deste reconhecimento é inequívoco: mais do que tentar “provar” a existência de um Marx “anjo da guarda ecologista”⁷⁸, a constituição de uma “ecologia de inspiração marxista” deveria instalar-se nas próprias tensões e contradições existentes em sua obra, de forma a melhor transplantá-la criticamente para o presente - em um momento em que a crítica do capitalismo se constitui num “fundamento indispensável de uma perspectiva ecológica radical”⁷⁹.

Pois, como diz Daniel Bensaïd, “com toda a certeza, seria anacrônico exonerar Marx das ilusões prometidas de seu tempo”; mas “seria igualmente abusivo fazer dele um pregador descuidoso da industrialização a qualquer preço e do progresso em sentido único”⁸⁰. Para Michael Löwy, da mesma forma, como ponto de partida indispensável, Marx não apresenta em seus trabalhos a solução teórica para todos os novos desafios que emergiram com o atual estágio do capitalismo. Demasiadamente atado a uma perspectiva neo-iluminista, nem sempre ele pôde perceber as potencialidades destrutivas inscritas na imensa capacidade do capitalismo de desenvolver as forças produtivas, de fazer com que o sólido desmanche no ar, de acordo com a célebre fórmula do *Manifesto Comunista* – cujo culto da modernidade foi “positivamente” ressaltado por Marshall Berman⁸¹.

Neste quadro, para estar à altura do presente, a crítica marxista do capitalismo necessita ser depurada de seus aspectos mais decididamente legitimadores do progresso capitalista-moderno. A despeito dos seus limites, Marx não é, e nunca foi, um partidário incontestado do “discurso filosófico da modernidade”, com sua crença exacerbada no progresso linear. “Em ruptura como o otimismo tecnológico do seu tempo, Marx repele a

⁷⁷ Michael Löwy, “Progrès destructif. Marx, Engels et l’écologie”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.11-22 (p.11).

⁷⁸ Daniel Bensaïd, *Marx, o Intempestivo*, op.cit., 1999, p.433. “Que façam dele o responsável pelo produtivismo burocrático e suas catástrofes ou se pretenda torná-lo um partidário incontestado dos verdes, sempre se encontrarão em Marx trechos suscetíveis de alimentar um e outro discursos”. p.433.

⁷⁹ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., 2005, p.20. Como disse Bensaïd, “seria derrisório esboçar à força de citações um Marx produtivista contra um Marx ecologista antes da hora. É melhor instalar-se em suas contradições e lavá-las a sério”. Daniel Bensaïd, *Marx...*, p.453, 454. Evidentemente, tal *pelea* de citações não é o objetivo aqui.

⁸⁰ Daniel Bensaïd, *Marx...*, op.cit., p.433.

⁸¹ Marshall Berman, *Tudo o que é sólido desmancha no ar*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução: Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti.

idéia de um progresso homogêneo andando com passos regulares no sentido da história”⁸². É esta dimensão que, no presente, deve ser ressaltada, a fim de reverter a crença comum – estimulada por uma variedade sem igual de partidários de Marx - de que o marxismo é a forma mais radicalizada de esperança no movimento da história em direção ao último estágio do progresso: o comunismo – crença que, hoje em dia, é vista como mera falácia. Michael Löwy visualiza neste debate a oportunidade histórica para a necessária renovação teórica do marxismo. Reflexo da derrota, o momento também é profícuo à atualização crítica do pensar. Como bem observou Daniel Bensaïd, “quando se remove a crosta das ortodoxias, a hora é propícia para o despertar de virtualidades há muito desprezadas ou ignoradas”⁸³.

Da existência da “crise ecológica” – ou melhor, da crise do modelo civilizatório vigente – desdobra-se, portanto, um parâmetro a partir do qual se recolhe aportes para a renovação crítica do marxismo. “A questão ecológica é, na minha visão, o grande desafio para uma renovação do pensamento marxista no século XXI”⁸⁴. Sem responder concretamente a este desafio, o marxismo não poderá ser mais do que uma leitura importante para todo estudante de ciências humanas. Nestes debates em torno do eco-socialismo estão reunidas, então, as bases das reivindicações de Michael Löwy em defesa da necessidade de renovação (ou “atualização”, se quiserem) do marxismo.

Não por acaso, a análise da idéia de renovação eco-socialista do marxismo, tal como ela é teoricamente sustentada por Michael Löwy, se torna um momento privilegiado para a visualização do que, para o autor, constitui o “atual ainda ativo” da obra de Marx, assim como os aspectos da *démarche* marxiana que, segundo ele, precisam de uma *revisão* substancial. Ao mesmo tempo, é precisamente no âmbito desta leitura “seletiva” da obra de Marx - realizada a partir das condições do presente - que se pode perceber alguns elementos importantes que demarcam a originalidade crítica de Michael Löwy no campo da intelectualidade crítica contemporânea.

Para Michael Löwy, fundamentalmente, como método de pensamento e de luta, quer dizer, como *filosofia da práxis*, o marxismo não só mantém sua atualidade, “mas é o

⁸² Daniel Bensaïd, *Marx...*, p.448.

⁸³ Daniel Bensaïd, *Marx...*, op.cit., 1999, p.15.

⁸⁴ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., 2005, p.38.

único que pode nos servir de bússola neste confuso e inquietante início do século XXI”⁸⁵. Para falar com Sartre, o marxismo ainda é, para Löwy, “o horizonte intelectual insuperável de nossa época”. Ademais, em decorrência disto, o proletariado, em sentido amplo, permanece como uma das matrizes fundamentais dos sujeitos revolucionários⁸⁶. Em palavras de Löwy:

“Se a crítica do capital guarda todo o seu valor, é antes de tudo porque a realidade do capitalismo, como sistema mundial, apesar das mudanças inegáveis e profundas que ele conheceu depois de um século e meio, continua a ser aquela de um sistema baseado na exclusão da maioria da humanidade, a exploração do trabalho pelo capital, a alienação, a dominação, a hierarquia, a concentração de poderes e de privilégios, a quantificação da vida, a reificação das relações sociais, o exercício institucional da violência, a militarização, a guerra”⁸⁷.

A teoria da práxis – explicitada pela primeira vez, com as *Teses sobre Feuerbach*, e posteriormente desenvolvida por Lukács em *História e Consciência de Classe* -, ao superar dialeticamente a oposição entre o materialismo mecânico e o idealismo, continua como referência indispensável para solidificar a idéia de que a emancipação dos oprimidos só pode ser uma auto-emancipação, na qual a práxis revolucionária sinaliza a coincidência entre a mudança das circunstâncias objetivas e a transformação da consciência dos homens. Como diz Marx, na terceira tese sobre Feuerbach, “a coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária”⁸⁸. Nesta mirada, “a revolução, como práxis auto-libertadora, é simultaneamente a mudança radical das estruturas econômicas, sociais e políticas, e a

⁸⁵ In: Ivana Jinkings & Emir Sader, op.cit., 2004, p.16.

⁸⁶ “É um fato que o mundo do trabalho conheceu transformações profundas, principalmente no curso das últimas décadas: declínio do proletariado industrial e desenvolvimento do setor de serviços, desemprego estrutural, formação (notadamente nos países do Terceiro Mundo) de uma massa de excluídos à margem do processo de produção – o ‘pobretariado’. [...] Mas o proletariado, no sentido amplo, isto é, aqueles que vivem da venda da sua força de trabalho – ou que tentam vender (os desempregados) – permanecem o principal componente da população trabalhadora e o conflito de classe entre o trabalho e o capital continua a ser a principal contradição social das formações capitalistas – assim como o eixo em torno do qual podem se articular os outros movimentos com vocação emancipatória”. Michael Löwy, “Por um marxismo crítico”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.58-67. (p.61-62).

⁸⁷ Michael Löwy, “Por um marxismo crítico”, op.cit., 2000, p.61.

⁸⁸ Karl Marx, “Teses sobre Feuerbach”. In: Karl Marx & F. Engels, *A Ideologia Alemã*, São Paulo: Boitempo, 2007, p.537, 538.

tomada de consciência, pelas vítimas do sistema, de seus verdadeiros interesses, a descoberta das idéias, aspirações e valores novos, radicais, libertários”⁸⁹.

Esta compreensão do marxismo, consolidada em seus primeiros trabalhos teórico-acadêmicos, sobre o jovem Marx, Lukács, Goldmann, Rosa Luxemburgo, Che Guevara, ainda nas décadas de 1960 e 1970, continua a ser sustentada por Michael Löwy até os dias atuais. Como teoria da práxis, sempre atenta aos desdobramentos da experiência concreta da luta de classes, o marxismo resiste à *débâcle* de suas versões “oficiais” e vulgarizadoras, mantendo-se como alicerce fundamental da luta anticapitalista em tempos contemporâneos. Em uma palavra: para Löwy, enquanto perdurar a dominação capitalista das relações sociais, o marxismo mantém sua atualidade como reverso e negação deste fetichismo mercantil universal, permanecendo um ponto de apoio indispensável para o horizonte de lutas e enfrentamentos das classes subalternas.

Mas a manutenção desta atualidade depende da capacidade do marxismo de reabrir – na contramão das leituras *fechadas e dogmáticas* - o debate sobre alguns aspectos polêmicos da sua arquitetura teórica, aspectos que, hoje em dia, parecem particularmente contestáveis. Na opinião de Löwy, “os aspectos mais discutíveis da herança marxista se situam na análise das relações da *produção* com a *vida social e cultural* e com o *ambiente natural*”⁹⁰. No primeiro caso, o intelectual franco-brasileiro reconhece a existência, em Marx, de “uma certa tendência à subestimar as formas não-econômicas e não-classistas de opressão: nacional, étnica ou sexual”⁹¹. Frente a isso, Löwy afirma a necessidade de uma leitura radicalmente anti-economicista do marxismo, condição *sino qua non* para o diálogo recíproco com “novos” movimentos sociais como o feminismo, os movimentos camponeses e indígenas, o movimento negro etc. Além do mais, o autor propõe a consideração rigorosa da autonomia relativa dos fatos culturais, como a religião ou a ética, que são irredutíveis às relações de produção. Este marxismo humanista e não-mecanicista, baseado na sustentação concreta da autonomia relativa da dimensão cultural e ideológica, encontra-se na base de vários estudos do autor franco-brasileiro, inclusive em sua defesa

⁸⁹ Idem, p.60.

⁹⁰ Michael Löwy, “Por um marxismo crítico”, op.cit., 2000, p.62.

⁹¹ Idem, p.62.

crítica – nos seus textos sobre a *sociologia do conhecimento*, na década de 1970 - da tese mannheiniana da relativa independência das camadas intelectuais.

O segundo “aspecto discutível” da herança marxista, a saber: a análise das relações de produção com o ambiente natural, está mais estreitamente vinculada com a forma concreta em torno da qual se deve mobilizar a renovação do marxismo, como pudemos ver. Aqui, precisamente, Löwy revela os principais aspectos de sua proposta de um marxismo atualizado, que adquirem concretude em sua inserção no debate eco-socialista. O tema do eco-socialismo sintetiza, por assim dizer, aspectos decisivos da trajetória intelectual e acadêmica mais recente de Michael Löwy, em particular, as múltiplas dimensões da idéia de crítica da modernidade, eixo sob o qual ele organiza seus argumentos pela revitalização crítica do marxismo revolucionário. É o que se vê, por exemplo, em seus trabalhos sobre o romantismo, sobre o diagnóstico weberiano da modernidade ou em sua valorização de utopias religiosas como a Teologia da Libertação e o messianismo judaico, em cujas recusas do padrão civilizatório capitalista o autor visualiza dimensões profícuas à revitalização da crítica marxista do capitalismo contemporâneo.

“Ponto de chegada” da trajetória de Löwy, a partir do qual se ampliam as possibilidades de compreensão do seu itinerário desde o período de sua formação, o eco-socialismo constitui aqui, exatamente por isso, o “ponto de chegada” teórico por meio do qual se pretende percorrer alguns dos principais momentos da trajetória do autor, especialmente no que se refere à sua proposição de uma renovação do marxismo como crítica radical da modernidade.

Pode-se destacar, nesta empreitada, a inspiração decisiva de Walter Benjamin. O filósofo alemão constitui, sem dúvida, a principal referência para as proposições de Löwy em torno da renovação *eco-socialista* do marxismo. Em alguma medida, como veremos mais adiante, Benjamin “antecipou”, por assim dizer, temas que hoje estão no centro dos debates eco-socialistas, tais como: a crítica do progresso e da temporalidade abstrata; a reinterpretação histórica do capitalismo a partir da resistência de distintas forças ao progresso; a crítica do aparelho produtivo (do trabalho abstrato) e tecnológico hegemônico; e, por fim, a concepção da revolução social como momento de ruptura (“freio de emergência”) do continuum da catástrofe.

Mais ainda: Benjamin estimulou uma significativa ampliação temática nas pesquisas teórico-acadêmicas de Löwy. Segundo suas próprias palavras: “É a partir de Benjamin que descobro o judaísmo e a religião”⁹². O ensaísta alemão tornou-se a fonte de inspiração essencial das tentativas de Löwy de re-ler *a contrapelo* diversas manifestações das utopias anticapitalistas, como a visão de mundo romântica, o messianismo judaico e a Teologia da Libertação. Através de sugestões recolhidas da obra de Benjamin, Michael Löwy buscou visualizar as potencialidades críticas e, *quiçá*, revolucionárias, destas múltiplas expressões da recusa crítica da modernidade capitalista. Pois, no limite, este diálogo crítico com outras tradições anticapitalistas é um dos imperativos fundamentais para a revitalização do marxismo:

“É necessário que os marxistas aprendam a ‘revisitar’ as outras correntes socialistas e emancipadoras – e inclusive aquelas que Marx e Engels ‘refutaram’ longamente – cujas intuições, ausentes ou pouco desenvolvidas no ‘socialismo científico’, revelaram-se frequentemente fecundas: os socialismos e feminismos ‘utópicos’ do século XIX (owenistas, saint-simonistas ou fourieristas), os socialismos libertários (anarquistas ou anarcosindicalistas), os socialismos religiosos, e em particular o que eu chamaria os *socialismos românticos*, os mais críticos face às ilusões do progresso: William Morris, Charles Péguy, Georges Sorel, Bernard Lazare, Gustav Landauer”⁹³.

Enfim, como se verá mais detalhadamente, Benjamin confere a Michael Löwy o preceito, de fundo metodológico e ético-político, de que a releitura do passado, dos autores e visões de mundo do passado, deve ser orientada a partir das necessidades e das possibilidades da crítica no presente. Como diria o próprio Benjamin, “é o presente que polariza o acontecimento em história anterior e história posterior”⁹⁴. Por isso toda leitura é necessariamente *seletiva*, na medida em que está condicionada pelos horizontes de possibilidade do presente. Partindo desta perspectiva, Löwy reinterpreta tradições esquecidas, menosprezadas pelo marxismo, buscando elementos cuja incorporação dialética possibilita uma oxigenação teórica profícua à renovação necessária. Além do mais, é do presente que o intelectual franco-brasileiro efetua sua leitura e interpretação dos próprios

⁹² Ângela de Castro Gomes e Daniel Aarão Reis, “Um intelectual marxista: entrevista com Michael Löwy”. *Tempo*, Rio de Janeiro, Vol.1, 1996, pp.166-183. (p.182).

⁹³ Michael Löwy, “Por um marxismo crítico”, op.cit., 2000, p.66.

⁹⁴ Walter Benjamin, “Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.513.

autores marxistas. Assim, por exemplo, Löwy é capaz de redescobrir em Rosa Luxemburgo aspectos que, levados às últimas consequências, aportam contribuições ao debate eco-socialista nos países da periferia do sistema⁹⁵. Ou ainda, de visualizar na obra de Max Weber elementos para a radicalização da crítica global da civilização capitalista-moderna.

Por isso, é também a partir do presente, mais precisamente, do debate contemporâneo sobre o eco-socialismo, que propomos investigar as principais “etapas” da consolidação teórica do marxismo de Michael Löwy. O presente é, pois, o horizonte sob o qual se torna possível compreender as singularidades do marxismo de Löwy desde seus primórdios, ainda quando era estudante de graduação em Ciências Sociais e militante luxemburguista em São Paulo, ao final da década de 1950.

⁹⁵ Michael Löwy se refere à crítica de Rosa Luxemburgo à destruição das comunidades tradicionais pela expansão do capitalismo como um dos aspectos que comprovam a atualidade, sobretudo latino-americana, da revolucionária polonesa. Na medida em que, ainda hoje, nos países da periferia do sistema, continuam a ocorrer lutas de resistência – social e ecológica - contra o avanço do “progresso” capitalista, Rosa reaparece como figura importante, talvez decisiva, para os movimentos sociais e ecológico-radicalizados contemporâneos. Ver, por exemplo, Michael Löwy, “A atualidade latino-americana de Rosa Luxemburgo. Entrevista concedida a Danilo César e Isabel Loureiro”. In: Isabel Loureiro (org.). *Socialismo ou barbárie. Rosa Luxemburgo no Brasil*, São Paulo: Instituto Rosa Luxemburgo, 2008, pp.33-46. A tal respeito, ver também: “Le communisme primitif dans les écrits économiques de Rosa Luxemburg”. In: C. Weill e G. Badia (orgs.), *Rosa Luxemburg aujourd’hui*, Paris: PUV, 1986.

CAPÍTULO 2

Uma trajetória *indisciplinada*: a formação intelectual de Michael Löwy

Filho de imigrantes vienenses, Michael Löwy nasceu em São Paulo em 1938, onde cresceu e se formou em Ciências Sociais no final da década de 1950. Sob orientação de Lucien Goldmann, defendeu em 1964 sua tese de doutorado sobre a teoria da revolução no jovem Marx, na Sorbonne, em Paris. Após temporadas em Israel e na Inglaterra, países onde lecionou, Löwy instalou-se em definitivo na capital francesa, cidade na qual reside até os dias que correm. Neste percurso, ratificou sua inserção intelectual e acadêmica na França, firmando-se como pesquisador do CNRS (*Centre National de Recherches Scientifiques*), prestigiada instituição de Paris. Sua trajetória, portanto, é bem mais européia – mais especificamente, francesa – do que brasileira, o que pode ser comprovado, aliás, por sua localização decisiva no cenário do marxismo contemporâneo, “atribuição” que dificilmente seria ocupada por um intelectual instalado em um país periférico como o Brasil.

Todavia, essa exitosa inserção nos círculos da intelectualidade crítica européia também é resultado, em grande medida, de uma *formação intelectual* singular, cujas raízes remontam ao Brasil da década de 1950, onde deu seus primeiros e já ambiciosos saltos teóricos e políticos. Por razões diversas, Löwy é expressão insólita de uma geração também singular no Brasil mais recente, uma geração que se formou sob a vigência da Constituição de 1946, visceralmente interrompida em 1964. Como muitos da sua geração, Michael Löwy é testemunha das transformações na composição social das camadas intelectuais, com a emergência de novos setores sociais como os descendentes de imigrantes, cuja inserção acadêmica acompanhava a relativa abertura do sistema educativo⁹⁶. Esta geração vivenciou as possibilidades que se abriam no âmbito das ambivalências do processo de modernização em curso, naquele que seria, talvez, o segundo grande ciclo do modernismo brasileiro, com todas as suas potencialidades utópicas e anticapitalistas.

⁹⁶ Esta emergência de novos grupos sociais contrastava com a predominância, até a década de 1940, entre os intelectuais e/ou militantes de esquerda (em particular os “comunistas”), de uma origem social vinculada às famílias aristocratas decadentes e as camadas médias tradicionais. Em *Intelectuais à brasileira*, Sérgio Miceli afirma que a maioria dos intelectuais de 1920 a 1945 “pertencia à família de ‘parentes pobres’ da oligarquia ou, então, a famílias de longa data especializadas no desempenho dos encargos políticos e culturais de maior prestígio”. Sérgio Miceli, *Intelectuais à brasileira*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.81.

À diferença das camadas intelectuais diretamente afetadas pela Primeira Guerra e pela Revolução Russa, como é o caso da geração de Georg Lukács – analisada com perspicácia por Michael Löwy na década de 1970 –, as mediações ético-culturais e político-morais da aproximação dos intelectuais brasileiros às utopias anticapitalistas, na década de 1960, são bem outras; como observa Marcelo Ridenti: “as gerações universitárias educadas na vigência da Constituição de 1946 não tinham enfrentado qualquer traumatismo claro na época de sua formação – até o advento do golpe de 1964”⁹⁷. Havia, ao contrário, naquele período, um clima democrático e de esperança (também estimulado pela Revolução Cubana, em 1959), “apesar da Guerra Fria e das desigualdades sociais seculares da sociedade brasileira, com os quais se esperava romper por intermédio do desenvolvimento, fosse ele desencadeado por um capitalismo de massas ou – no limite – realizado numa sociedade socialista”⁹⁸. Assim, como diz Ridenti, “mais do que qualquer traumatismo, foram circunstâncias positivas que levaram parte significativa da geração intelectual formada nos anos 50 no Brasil a aderir a visões de mundo marxistas”⁹⁹.

Mas, no conjunto desta experiência comum, a trajetória de Löwy assumiu traços particulares, tendência que será mantida em seu itinerário posterior. Mais além de sua excelente formação acadêmica em Ciências Sociais na USP de então, formação ainda favorecida por uma breve porém significativa passagem pelo chamado grupo d’*O Capital* (no qual se reuniam uma plêiade de proeminentes representantes da esquerda intelectual paulista)¹⁰⁰, Michael Löwy tornou-se militante socialista desde muito cedo, integrando, com os irmãos Eder e Emir Sader, Paul Singer, Hermínio Sachetta, Maurício Tragtenberg, a pequena organização LSI (Liga Socialista Independente), da qual sairia, mais tarde, em

⁹⁷ Marcelo Ridenti, *Brasilidade Revolucionária*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.116.

⁹⁸ Idem, p.116.

⁹⁹ Idem, p.170. É neste período que se constrói as bases da hegemonia cultural da esquerda, que floresceu, segundo Roberto Schwarz, até 1969. Para o crítico brasileiro, a hegemonia cultural da esquerda, mesmo após a emergência do golpe de 1964, constituía “uma espécie de floração tardia [...] de dois decênios de democratização”. Roberto Schwarz, “Cultura e Política”. In: *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. pp.61-92 (p.89).

¹⁰⁰ Participavam das reuniões do grupo figuras como José Arthur Gianotti, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, Paul Singer, Fernando Novaes, Roberto Schwarz, além, é claro, do próprio Löwy, dentre outros. Na opinião de Paulo Arantes: “com o passar dos anos acabou surgindo daquele embrião meio improvisado, não os quadros de uma revolução que não houve, mas o que ainda existe de menos dogmático, mais inventivo e original no ensaio marxista de interpretação da experiência brasileira”. Paulo Arantes, “Origens do marxismo filosófico no Brasil: José Arthur Giannotti nos anos 60”. In: João Quartim de Moraes (org.). *História do marxismo no Brasil*. Vol. II. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. pp.125-181. (p.126).

1960, as bases para a formação da POLOP (Política Operária – Organização Revolucionária Marxista). Em conjunto, estes dois fatores (a aproximação relativa com o marxismo acadêmico paulista e a militância em organizações “luxemburguistas” como a LSI e a POLOP), contribuíram para a elaboração de um marxismo crítico em relação às correntes hegemônicas da esquerda brasileira e latino-americana, que apostavam – a partir de uma leitura economicista do marxismo - na necessidade de cumprimento das “etapas” da revolução, a fim de desenvolver ao máximo as forças produtivas capitalistas, tornando “necessária”, só então, a transformação socialista das relações sociais de produção vigentes.

De um lado, a relação com o incipiente marxismo acadêmico que se desenvolvia no ambiente intelectual paulista – cujo seminário d’*O Capital* era “apenas” a sua expressão mais célebre – permitiu à Löwy o desenvolvimento de uma concepção inventiva, original e, portanto, anti-dogmática do marxismo, concepção forjada em contato com alguns dos mais proeminentes representantes da filosofia e das ciências sociais paulista. De outro lado, a sua militância prematura (desde os 16 anos, ou seja, antes mesmo do ingresso na graduação acadêmica) em pequenas organizações da esquerda política concedeu-lhe – na contramão, paradoxalmente, de qualquer sectarismo - a possibilidade de estabelecer uma profícua relação entre a interpretação teórico-analítica e as transformações histórico-concretas da realidade estabelecida, além de também colocá-lo em contato intelectual e político direto com personagens que seriam fundamentais na sua formação, como Paul Singer, a quem Löwy não cansa de render tributos, atribuindo-lhe a responsabilidade pela apresentação da obra de Rosa Luxemburgo, que seria por toda a vida uma de suas influências marcantes¹⁰¹.

Em uma entrevista recente, Löwy afirma:

“Paul Singer, eu e outros companheiros participamos da fundação – junto com Hermínio Sachetta, Maurício Tragtenberg, Alberto Rocha Ramos – de uma organização que tinha por referência principal, para não dizer única, Rosa Luxemburgo, que se chamava Liga Socialista Independente, que era, como se diz em português, meia dúzia de gatos pingados [...] Entre os militantes: Renato Caldas, Luis Alberto Carvalho Pinto, Julio Goldfarb, Milton Taccolini; um pouco mais tarde recrutei dois estudantes para o grupo: Eder e Emir Sader [...]”. Enfim, “formei-me nessa coisa

¹⁰¹ A tal respeito, Michael Löwy chega a dizer que, naquela época: “eu me considerava um discípulo de Paul Singer. Foi ele quem me iniciou na obra de Rosa Luxemburgo [...] Tenho a impressão de que em conversas e discussões com Paul Singer aprendi tanto quanto na universidade”. Michael Löwy, entrevista concedida à Ângela de Castro Gomes e Daniel Aarão Reis em 1996. “Um intelectual marxista: entrevista com Michael Löwy”. *Tempo*, Rio de Janeiro, Vol.1, 1996, pp.166-183. (p.169).

exótica no Brasil, nos anos 50, em que predominava o nacionalismo e o stalinismo do partidão. Essa coisa exótica de um grupo luxemburguista, que mais tarde desembocou – não todos – na POLOP¹⁰².

Não por acaso, é já neste período que Löwy trava seu primeiro contato com dois personagens fundamentais na composição de sua obra, especialmente em seus primeiros trabalhos, nas décadas de 1960 e 1970: 1) Georg Lukács, em particular sua obra de juventude (sobretudo *História e Consciência de Classe*), que marcara presença nas reuniões do grupo do Capital; e 2) Lucien Goldmann, “lukacsiano” com o qual Löwy realizou a sua tese de doutorado sobre o jovem Marx, em Paris, entre os anos de 1961 e 1964. A formação intelectual de Michael Löwy, em sua juventude brasileira, lhe concedeu, então, a possibilidade de um encontro com os seus primeiros alicerces teórico-metodológicos, fato que, sem dúvida, foi importante para o começo de sua inserção no cenário intelectual francês daquele momento. Se, mais tarde, a França será o lugar em que Löwy vai operar o cruzamento e a simbiose entre estes diversos autores e/ou tradições intelectuais, é no Brasil que ele se depara pela primeira vez com alguns dos alicerces teóricos vigentes em seu pensamento até a atualidade. Em sua tese de doutorado, por exemplo, defendida em março de 1964, é possível perceber uma análise da trajetória de juventude de Marx claramente inspirada em Lukács e em Goldmann, autores que, conhecidos ainda em sua formação juvenil no Brasil, seriam as bases metodológicas da maioria de suas pesquisas acadêmicas e trabalhos teóricos.

Conforme o testemunho de Roberto Schwarz, que integrou a mesma turma de graduação de Löwy:

“Lukács se tornaria uma presença importante no Brasil por volta de 1960 [...]. Naquele período houve uma espécie de ressurreição do marxismo, um marxismo não-dogmático, ligado a uma rápida expansão industrial, que abriu caminho para uma luta viva e multifacetada contra o subdesenvolvimento, o imperialismo e, em última análise, contra o próprio capitalismo. Neste quadro, o grande Lukács do início dos anos 20 chegou como um estímulo oportuno, junto com o Sartre da *Crítica da razão dialética*. Esses livros foram lidos mais ou menos juntos, num espírito ao mesmo tempo subversivo em relação ao capitalismo e de oposição ao comunismo oficial, e foram decisivos na elaboração de uma

¹⁰² Michael Löwy, “A atualidade latino-americana de Rosa Luxemburgo. Entrevista concedida a Danilo César e Isabel Loureiro”. In: Isabel Loureiro (org.), *Socialismo ou barbárie. Rosa Luxemburgo no Brasil*, São Paulo: Instituto Rosa Luxemburgo, 2008. pp.33-46. (p.34).

corrente marxista independente. Era um processo que acontecia principalmente na Universidade de São Paulo e foi muito produtivo. Algumas das melhores obras recentes de História e Sociologia no Brasil datam daquela época e têm alguma inspiração lukacsiana”¹⁰³.

No caso específico de Michael Löwy, o conhecimento da obra de Lukács, no final da década de 1950 – em um momento em que a recepção do autor húngaro no país mal tinha dado seus primeiros passos -, realizou-se, mais especificamente, através da mediação de Goldmann. No *Prefácio à nova edição brasileira* de seu livro *A evolução política de Lukács*, de 1997, o próprio Michael Löwy sustenta:

“Pessoalmente, comecei a me interessar por Lukács ao ler, em 1956, o livrinho de Lucien Goldmann *Sciences humaines et philosophie*, publicado em 1952, que se refere ao método marxista representado por Lukács para desmistificar e deslegitimar as correntes positivistas ou funcionalistas da sociologia”¹⁰⁴.

Löwy atribui ao seu então colega de turma Gabriel Bolaffi a responsabilidade pela indicação do livro de Goldmann, cuja obra imprimiu “uma orientação permanente a minhas elucubrações”, declarou ele¹⁰⁵. Ao ler pela primeira vez aquele livro, Löwy afirma ter ficado “deslumbrado”, sobretudo, “porque era marxismo num estilo bastante diferente do que eu tinha visto até então. Havia uma crítica forte à sociologia burguesa, mas ao mesmo tempo um marxismo bem *desdogmatizado*, aberto. Para mim, foi uma iluminação”¹⁰⁶. Inspirado pela leitura lukacsiana de Lucien Goldmann, Löwy toma contato efetivo com *HCC* em 1960, quando o livro é traduzido para o francês. Segundo ele, “em 1960, quando é traduzido em francês *HCC*, mergulhei fundo neste livro, lendo e relendo cada capítulo até começar, pouco a pouco, a entender – será? – alguma coisa”¹⁰⁷.

Em 1962, Michael Löwy publicou na *Revista Brasiliense*, n.41, um artigo – intitulado *Consciência de Classe e Partido Revolucionário* – em que, após debater as contribuições políticas de Lênin, Rosa Luxemburgo e, de modo pioneiro, Gramsci, projeta em *HCC* a realização de uma “síntese teórica”, ou seja, de uma superação dialética das

¹⁰³ Roberto Schwarz, “Entrevista a Eva L. Corredor”. Revista *Literatura e Sociedade*. n.6. Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada. 2001/2002. pp. 14-37. (p. 15).

¹⁰⁴ Michael Löwy, “*A evolução política de Lukács: 1909-1929*”. São Paulo: Cortez Editora, 1998, p.13.

¹⁰⁵ Ivana Jinkings & Emir Sader, “Entrevista com Michael Löwy”. *Margem Esquerda*, n.4, São Paulo, Boitempo, 2004. pp.9-21. (p.11).

¹⁰⁶ Ângela de Castro Gomes & Daniel Aarão Reis, op.cit., 1996, p.170.

¹⁰⁷ Ivana Jinkings & Emir Sader, op.cit., 2004, p.13.

dicotomias entre espontaneísmo e sectarismo, entre voluntarismo e fatalismo objetivista, dilemas que percorreram em maior ou menor grau as idéias dos autores marxistas “clássicos”. Para Lukács, segundo a análise de Löwy,

“a colocação dialética do problema organizatório, que superaria a alternativa: jacobinismo partidário x ‘autonomismo’ da massa, seria concretizada pela interação viva entre o partido e as massas inorganizadas, interação essa regulada em uma estrutura pelo processo de evolução da consciência de classe”¹⁰⁸.

O processo de assimilação teórica da obra de Lukács consolidou-se na década de 1970, quando, já instalado em Paris, Michael Löwy consagrou à evolução política e filosófica de juventude do filósofo húngaro sua segunda tese de doutoramento, apresentada na Sorbonne em 1975, sob a direção de Louis-Vincent Thomas. Neste texto, depois publicado em livro em vários países, Löwy expôs detalhadamente a passagem do jovem Lukács do romantismo anticapitalista para o marxismo, culminando com a “grandiosa síntese, de inspiração dialético-revolucionária”, arquitetada em *HCC*. Também neste caso, o interesse específico pela trajetória do jovem Lukács confirma a influência de Goldmann, ainda que a tese tenha sido realizada depois da morte do autor, ocorrida em 1969. “Como discípulo de Lucien Goldmann – afirma Löwy –, sempre considerei – e ainda considero – os escritos de Lukács até 1924 como os mais interessantes e significativos, do ponto de vista da história do marxismo no século XX”¹⁰⁹.

Ao reconstruir o trajeto político e filosófico de juventude do pensador húngaro, uma vez mais, o método empregado para a análise é explicitamente lukacsiano: “Nosso método, no estudo do fenômeno Lukács, é o materialismo histórico e, em particular, uma interpretação deste, largamente inspirada por *História e Consciência de Classe*”; por isso

¹⁰⁸ Michael Löwy, “Consciência de Classe e Partido Revolucionário”. *Revista Brasiliense*, São Paulo, n.41, 1962, p.159, 160. Em palavras de Celso Frederico, em um texto dedicado justamente à presença de Lukács na política cultural do PCB e na universidade: “Um dos primeiros intelectuais brasileiros a encampar as idéias de *HCC* foi Michael Löwy. Em 1962, ele publicou o ensaio ‘Consciência de Classe e Partido Revolucionário’, na *Revista Brasiliense* (número 41), em que traça um painel das posições teóricas sobre a relação entre partido político e espontaneidade operária. O texto concentra-se na exposição das idéias de Lênin, Rosa, Gramsci (este último pela primeira vez é apresentado ao público brasileiro) e o Lukács de *HCC*, ocupando uma posição de honra (a última parte tem como subtítulo ‘A síntese teórica de Lukács’)”. Segundo testemunha Carlos N. Coutinho, “esse artigo foi muito importante para os jovens brasileiros que, como eu, buscavam no marxismo uma fonte de inspiração teórica e política”. “O marxismo no Brasil”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, pp.129-136. (p.129).

¹⁰⁹ Michael Löwy, *A evolução política de Lukács: 1909-1929*, São Paulo: Cortez, 1998, p.14.

mesmo, mais do que somente um estudo marxista de um pensador marxista – como ele já havia feito em sua tese sobre o jovem Marx -, trata-se “também de uma análise lukacsiana de Lukács...”¹¹⁰. Com efeito, além de uma instigante sociologia dialética das condições que possibilitam a passagem dos intelectuais para o campo da revolução – que escapa tanto do enfoque “estrutural” abstrato quanto de uma focalização “concreta”, meramente conjuntural¹¹¹ -, o livro constitui uma instigante defesa lukacsiana do percurso teórico e político do jovem Lukács, trajeto que desemboca em *HCC*, quando o pensamento do filósofo húngaro “atinge seu ápice”¹¹², superando pelo recurso à dialética revolucionária as antinomias e os dualismos que ainda habitavam a sua visão trágica de mundo, que vigorou até meados da década de 1910.

Para Löwy, a dimensão radical e explosiva de *HCC* explica-se em grande medida pela capacidade de Lukács de recolher e “superar” dialeticamente alguns temas clássicos da tradição anticapitalista romântica (como a quantificação da vida social sob o capitalismo), redirecionando-as sob uma perspectiva marxista. Para ele, em texto do mesmo período – originalmente publicado na revista *Recherche Sociale*, em 1969 -,

“uma das razões da riqueza excepcional da teoria lukacsiana da reificação é precisamente sua *Aufhebung* da herança romântica anticapitalista, sua capacidade de incorporar e reelaborar criticamente certas intuições da sociologia alemã no começo do século (XX), no contexto de uma análise rigorosamente marxista”.

Não aleatoriamente, embora ainda afirmasse na época que “o socialismo de Marx nada tem a ver, social e ideologicamente, com o romantismo anticapitalista”¹¹³, o intelectual franco-brasileiro já se questionava sobre a necessidade de “um reexame das relações entre o

¹¹⁰ Idem, p.19.

¹¹¹ Cf. Leo Maar, “A dialética da inserção social dos intelectuais”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.58. Em uma resenha da edição inglesa deste estudo (que foi publicado sob o título *Georg Lukács: do romantismo ao bolchevismo*), Raymond Williams afirma que “o livro de Michael Löwy é um estudo de extraordinário interesse sobre o desenvolvimento intelectual e político de Lukács. Seu grande mérito reside em analisar as idéias em suas formações sociais e intelectuais: um procedimento necessário na análise marxista, que raramente é seguido em detalhe”. Raymond Williams, “O que é o anticapitalismo?”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.53.

¹¹² Michael Löwy, *A evolução...*, op.cit., 1998, p.207.

¹¹³ Michael Löwy, *A evolução...*, op.cit., 1998, p.35, 36.

marxismo e o romantismo e [de] uma reavaliação da tradição romântica”¹¹⁴ – tarefa que, como veremos, o próprio Löwy se engajou anos mais tarde, a partir de meados da década de 1980¹¹⁵.

A problemática da reificação, em Lukács, alimentou-se de dupla fonte: de um lado, o seu ponto de partida é *O Capital*, de Marx, em especial o capítulo sobre o fetichismo da mercadoria, do Livro I, e as passagens sobre a coisificação do Livro III; por outro, o filósofo húngaro apropria-se de algumas análises da sociologia alemã sobre a sociedade capitalista industrial, principalmente as de Tönnies (*Comunidade e Sociedade*), Max Weber (*Economia e Sociedade*) e G. Simmel (*A Filosofia do Dinheiro*). É por isso que, em sua crítica à mecanização e à quantificação da vida social no capitalismo, Lukács utiliza como contraponto e critério de comparação as comunidades (*Gemeinschaft*) tradicionais, embora sem a carga nostálgica que nutria a sociologia neoromântica alemã¹¹⁶.

Em *HCC*, Michael Löwy visualiza aspectos decisivos que compõem a especificidade do seu marxismo desde os primórdios de sua vida intelectual até os dias atuais. Dentre estes aspectos, destaca-se a sua tentativa de incorporar a teoria lukacsiana da reificação como matriz de uma crítica mais radical da modernidade em sua totalidade. De acordo com Lukács, no capitalismo moderno, com a generalização da estrutura da mercadoria, a relação mercantil torna-se o protótipo de todas as formas de objetividade e de subjetividade, transformando-se no problema central da sociedade em todas as suas manifestações vitais. A mercadoria penetra no conjunto da vida social, razão pela qual ela se torna a *categoria universal* do ser social, em suas múltiplas dimensões. Pela primeira vez na história, todas as esferas da vida social são submetidas a um processo econômico unitário. Nesse contexto, o processo de reificação adquire uma importância decisiva, “tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se

¹¹⁴ Idem, p.217.

¹¹⁵ No prefácio à nova edição brasileira, de 1997, Löwy se refere às resenhas de Paul Breines, Jeffrey Hert e Raymond Williams, que colocaram em dúvida a desvinculação do marxismo com a tradição romântica. Segundo o autor brasileiro, “eles tinham razão! Em meus trabalhos posteriores sobre o tema, tratei de corrigir este erro, tentando traçar a genealogia romântica do marxismo e entender o surgimento, da qual o jovem Lukács, e ainda mais Ernst Bloch, são representantes eminentes”. Idem, p.16.

¹¹⁶ Michael Löwy, “A sociedade reificada e a possibilidade objetiva de seu conhecimento na obra de Lukács”. In: *Messianismo e romantismo*, op.cit., 1990, pp.69-86. (p.73, 74).

exprime”¹¹⁷. A reificação torna-se, então, como bem observou Lucien Goldmann, uma “realidade psíquica profunda” que incide sobre todas as esferas da realidade social, transformando o ritmo da produção e da circulação de mercadorias e de capital na temporalidade – “vazia e homogênea”, como diria Walter Benjamin - que governa a vida social em seu conjunto¹¹⁸.

Na análise lukacsiana da modernidade capitalista, Löwy encontra o fio condutor para a renovação da crítica anti-economicista do capitalismo, por meio do retorno às fontes da dialética e da revitalização da importância das consequências subjetivas deste processo, tanto no que diz respeito às implicações negativas da reificação, quanto em relação à possibilidade de construção de uma subjetividade alternativa, associada à práxis anticapitalista. Michael Löwy visualiza na teoria lukacsiana da reificação uma crítica radical da razão tecnológica e produtiva do capitalismo moderno, crítica que se expressou de forma concreta, entre outros exemplos, na rejeição categórica de Lukács (que coincidia no essencial com a crítica de Gramsci) do *Manual Popular de Sociologia Marxista*, publicado por Bukharin em 1922, na então URSS.

Lukács rechaçou a tentativa de Bukharin de construir, na dependência do positivismo, um conceito “positivo”, autônomo e neutro da técnica como fundamento do desenvolvimento das forças produtivas. Na contramão desta fetichização da estrutura técnica, que faz abstração dos desdobramentos concretos da luta de classes, Lukács reafirma a dimensão histórica e social das forças produtivas capitalistas, vinculando-as à reificação que atravessa a totalidade social. Para o filósofo húngaro, a técnica – ou a “razão técnica” de que fala Marcuse – é um momento fundamental da dominação do modo de produção capitalista, imanente às estruturas de exploração e de opressão do sistema. O positivismo latente de Bukharin, que se manifesta na sua adesão à racionalidade formal, impossibilitou-o de compreender o caráter reificado do desenvolvimento *destas* forças produtivas e, por conseguinte, de atestar a necessidade de uma transformação qualitativa da totalidade do modo de produção capitalista¹¹⁹.

¹¹⁷ Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.198.

¹¹⁸ Lucien Goldmann, “A reificação”. In: *Dialética e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, pp.105-152. (p.123).

¹¹⁹ Michael Löwy, “Gramsci e Lukács: em direção a um marxismo anti-positivista”. In: *Romantismo e Messianismo*, op.cit., 1990, pp.97-110.

É impressionante como Lukács, sem conhecer naquele momento os principais textos do jovem Marx, chega a conclusões semelhantes às dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (publicado somente em 1932, na ex-URSS), particularmente na análise da alienação entre homem e natureza. Tanto no jovem Marx quanto em Lukács (de *HCC*), pode-se visualizar, ainda que implicitamente, uma crítica ao caráter potencialmente destrutivo e desumano do “progresso das forças produtivas” no capitalismo, crítica que reafirma a necessidade de uma transformação qualitativa do paradigma produtivo e civilizatório capitalista-moderno¹²⁰. Eis então porque, para Löwy, “a análise de Lukács da sociedade moderna, no conjunto de suas manifestações, através da categoria da *reificação*, foi uma das fontes mais estimulantes e mais férteis da teoria social crítica no século XX”¹²¹.

Mas a adesão de Michael Löwy às teses lukacsianas de *HCC* não é integral, ou ortodoxa. Do ponto de vista epistemológico, com o auxílio de Lucien Goldmann, Löwy rejeita, por exemplo, a identificação total entre sujeito e objeto, promovida por Lukács, identificação cuja conseqüência básica é a idéia de que a burguesia e o proletariado são as únicas classes capazes de apresentar uma visão social de conjunto, com vocação potencialmente universal¹²². Nas palavras do autor de *HCC*,

“a burguesia e o proletariado são as únicas classes puras da sociedade, isto é, são as únicas classes cuja existência e evolução baseiam-se exclusivamente no desenvolvimento do processo moderno de produção. Além disso, somente suas condições de existência *permitem imaginar* um plano para a organização de toda a sociedade”¹²³.

Especialmente em seus trabalhos sobre a sociologia do conhecimento, como *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, Löwy critica “este modelo cognitivo que privilegia a burguesia com relação às classes pré-capitalistas”, em particular, porque ele “não permite dar conta das intuições profundas sobre a natureza do capitalismo

¹²⁰ Wolfgang Leo Maar, “A reificação como fenômeno social”. In: Ricardo Antunes & Walquiria Leão Rêgo (orgs.), *Lukács, um Galileu no século XX*, São Paulo: Boitempo, 1996, pp.34-53. (p.50, 51).

¹²¹ Michael Löwy, “A sociedade reificada e a possibilidade objetiva de seu conhecimento na obra de Lukács”. In: *Romantismo e Messianismo*, op.cit., 1990, pp.69-86. (p.69).

¹²² Em face desse tipo de “reducionismo”, Lucien Goldmann defende a “identidade *parcial* entre o sujeito e o objeto do conhecimento”. Conquanto as classes sejam a *infra-estrutura* das visões sociais de mundo, estas comportam outras mediações – de nacionalidade, geração, cultura etc -, cujo conhecimento não se deixa reduzir ao *autoconhecimento* da classe, no caso, do proletariado. Lucien Goldmann, *Ciências Humanas e Filosofia: o que é a sociologia*, São Paulo: Difusão Editorial, 1984, p.27 (tradução: Lupe Cotrim & José Arthur Gianotti).

¹²³ Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, op.cit., 2003, p.156.

que o próprio Lukács reconhecia e saudava em um Sismondi ou em Carlyle”¹²⁴. Muito embora tenha sustentado a importância de Carlyle e/ou Sismondi na descrição do “quanto o capitalismo violenta e destrói tudo o que é humano”¹²⁵, Lukács jamais tentou compreender as raízes sociais dessas manifestações neo-românticas, tratando-as, sem mais, como expressões da autocritica e da autodestruição da sociedade burguesa.

Esta lacuna caracterizaria, igualmente, a leitura lukacsiana dos sociólogos alemães da virada do século XIX para o século XX, como Tönnies, Simmel, Weber, dentre outros, autores que influenciaram significativamente a análise crítica da modernidade realizada pelo filósofo húngaro. Ainda que visualize na obra destes autores elementos para a crítica da reificação moderna, Lukács “não coloca a questão do ponto de vista de classe dos sociólogos alemães nos quais se inspira”, e tampouco tenta congregá-los sob a perspectiva de uma visão social de mundo (neo-romântica) em comum¹²⁶. Para Michael Löwy, “a incapacidade ou a recusa de analisar as bases sócio-históricas da ciência social alemã na virada do século é uma das limitações mais evidentes da sociologia do conhecimento esboçada por Lukács em *História e Consciência de Classe*”¹²⁷. Em grande medida, esta recusa decorre precisamente da perspectiva “dicotômica” do autor húngaro, que – segundo Löwy - “tende a considerar a burguesia e o proletariado como as únicas classes capazes de desenvolver um ponto de vista globalizante (totalizador) sobre a realidade social”, perspectiva no âmbito da qual a obra de um autor como Max Weber, cujas análises concretas influenciaram decisivamente a teoria da reificação de HCC, só pode ser definida como “inclassificável”¹²⁸.

Michael Löwy encontra em Goldmann, portanto, subsídios teóricos para a superação dos limites e dos dilemas da “sociologia do conhecimento” implícita em HCC. Através da incorporação das contribuições de Lucien Goldmann – que buscou um diálogo da filosofia com as ciências sociais -, Löwy pôde reformular sob o mesmo padrão metodológico algumas das generalizações abstratas de Lukács, em HCC. Em suas análises,

¹²⁴ Michael Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994, p.119.

¹²⁵ Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, op.cit., 2003, p.417. Cf. também, p.83, 119, 378.

¹²⁶ Michael Löwy, “A sociedade reificada e a possibilidade objetiva de seu conhecimento na obra de Lukács”. In: *Romantismo e Messianismo*, op.cit., 1990, p.78.

¹²⁷ Idem, p.79.

¹²⁸ Idem, p.79.

Goldmann restabelece os vínculos dialéticos (as “homologias estruturais”, que não significam uma identidade imediata) entre a obra e/ou o autor e o seu significado e contexto histórico. Ele ressalta, assim, na contramão do “sociologismo” vulgar, a complexidade dialética que envolve as relações entre classe social, visão de mundo e contexto histórico-cultural, evitando a redução da atividade espiritual ao contexto histórico “externo”. A visão de mundo é, para Goldmann, tão-somente uma estrutura mental que dá expressão articulada aos interesses, pensamentos e aspirações dos indivíduos inseridos em um determinado grupo social; a análise concreta invalida qualquer mecanismo reducionista que identifica sem mediações um autor ou corrente de pensamento à visão de mundo de *sua* classe. Com esta postura, o autor romeno recompõe a concretude da autonomia relativa das atividades científicas e das camadas intelectuais.

Concretamente, Goldmann dá mostras desta atitude metodológica, por exemplo, em sua análise da “visão trágica de mundo”, em *Le Dieu Caché*, obra em que o sociólogo romeno relaciona dialeticamente o pensamento de Pascal e o teatro de Racine a uma *estrutura significativa* mais ampla: a visão de mundo da corrente jansenista (movimento religioso “herético”, caracterizado pela recusa não histórica e não mística do mundo), cuja base social de classe é a *nobreza de toga* na França do século XVII. Assim procedendo, Goldmann pôde mostrar – sem qualquer reducionismo - como o conflito irreduzível entre a *aposta* em valores trans-individuais absolutos em Pascal e Racine e a impossibilidade *trágica* de sua realização prática, vincula-se à condição de classe (que não era nem burguesa e tampouco proletária) da nobreza de toga, que estava já naquele momento condenada a uma contradição insolúvel entre seus desejos e aspirações e a sua condição real, que lhes impedia de efetivá-los¹²⁹.

Lucien Goldmann escapa, então, dos dilemas que decorrem do privilégio epistemológico conferido por Lukács às visões de mundo da burguesia e do proletariado. Na perspectiva lukacsiana, seguida em seus aspectos centrais por Goldmann, “o

¹²⁹ Michael Löwy & Sami Nair, *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008. O conceito de visão trágica de mundo é inspirado em *A alma e as formas*, de 1910, obra de juventude de Georg Lukács. No último ensaio da obra, *A metafísica da tragédia*, Lukács afirma, logo no início do texto: “O drama é uma representação; uma representação do homem e do destino, cujo espectador é Deus. É somente espectador, e porque sua palavra e seu gesto não se mesclam nunca com as palavras ou os gestos dos que representam. Somente seus olhos descansam neles”. Para o jovem Lukács, a tragédia humana se desenvolve aos olhos de Deus, cujo caráter de mero espectador faz dele, como diria Goldmann, um “deus oculto”.

pensamento social de uma classe reacionária é mais limitado e estreito do que a de uma classe ascendente”. Mas, como dizem Löwy e Sami Nair: “há exceções importantes à regra, por exemplo: a crítica de Pascal ao racionalismo cartesiano”¹³⁰. Partindo “de uma posição de classe mais conservadora, Pascal pôde ver e criticar certas limitações da visão de mundo racionalista da burguesia em expansão”, fornecendo, inclusive, elementos decisivos para a compreensão dialética das antinomias do pensamento burguês¹³¹. Para Goldman, segundo as palavras de Michael Löwy e Sami Nair, “a aposta de Pascal é um momento fundamental, uma guinada na história do pensamento moderno: a passagem dos individualistas-racionalistas e dogmáticos – ou empiristas e céticos – para o pensamento trágico enquanto etapa intermediária no caminho que leva ao *pensamento dialético*”¹³². Conforme o próprio Goldman:

“o problema central do pensamento trágico, problema que somente o pensamento dialético poderá resolver no plano científico e ao mesmo tempo moral, é o de saber se, nesse espaço racional que, definitivamente e sem possibilidade de voltar atrás, substituiu o universo aristotélico e tomista, ainda há um meio, uma esperança qualquer de reintegrar os valores morais supra-individuais”¹³³.

Ao restituir algumas das *homologias* entre a aposta transcendente de Pascal (na existência de Deus) e a aspiração dialética e revolucionária na possibilidade da emancipação humana, Lucien Goldman almejava visualizar antes de tudo “a afinidade oculta, o túnel subterrâneo que religa, por sob a montanha das Luzes, a visão trágica (religiosa) do mundo e o socialismo moderno”¹³⁴. Deste ponto de vista, além de reconhecê-la como antídoto eficiente contra as ilusões do racionalismo burguês, a visão trágica de mundo poderia ser tomada como um dos pontos de partida possíveis para a crítica marxista das ideologias do progresso, empreitada não contemplada por Goldman, mas levada adiante, com novos desdobramentos, pelo próprio Löwy, como se pode ver em sua ampla incursão pela obra de Walter Benjamin, pelo messianismo libertário e pelo anticapitalismo

¹³⁰ Michael Löwy & Sami Nair, *Lucien Goldman...*, op.cit., 2008, p.36.

¹³¹ Idem, p.68.

¹³² Idem, p.63.

¹³³ Lucien Goldman, *Le Dieu Caché*. Paris: Éditions Gallimard, 1956, p.44, 45.

¹³⁴ Michael Löwy, “Lucien Goldman ou a aposta comunitária”, publicado originalmente na Revista *Estudos Avançados*, São Paulo, v.9, n.23, jan./abr. 1995. In: Michael Löwy & Sami Nair, *Lucien Goldman*, op.cit., 2008, p.177.

romântico em geral – temas que serão tratados mais adiante¹³⁵. Goldman forneceu à Löwy, dentre outras coisas, a comprovação da possibilidade de que correntes intelectuais não identificadas ao ponto de vista do proletariado possam contribuir teoricamente para a compreensão crítica do capitalismo.

2.1. Marxismo ou a dialética da totalidade: o método e o primado da práxis

Em seus aspectos decisivos, ou seja, em seu “núcleo duro”, a obra de Michael Löwy construiu-se, desde seus primórdios, sob uma perspectiva teórico-metodológica e política rigorosamente marxista. Inspirando-se, de um lado, nas perspectivas metodológicas de HCC, de Lukács, e de outro, na releitura de Lucien Goldman da obra lukacsiana, os estudos e ensaios de Michael Löwy filiam-se diretamente à tradição humanista e historicista do marxismo, cuja ênfase no papel da práxis humana na composição da vida social serviu como uma espécie de parâmetro através do qual o autor pôde recolher seletivamente o que de mais fértil existia nas correntes dialéticas e anti-positivistas do pensamento marxista: de Rosa Luxemburgo a Benjamin, passando por Lukács, Trotsky e Bloch, até André Breton, Goldman e Thompson, dentre outros.

Nas palavras de Löwy, “a primeira e talvez maior contribuição de Marx à cultura moderna é seu novo método de pensamento e de ação”, método que, conforme indicou Antônio Gramsci, pode ser definido como *filosofia da práxis*. Mais do que uma nova “ciência da história”, Marx inaugura – para Löwy – uma “nova concepção de mundo, que permanece referência necessária para todo pensamento e ação emancipadores”¹³⁶. Ele introduz uma nova forma – qualitativamente diferente – de pensar o mundo, forma cuja reflexão teórica está dialeticamente vinculada à práxis humana na história, e que, portanto, concebe-se como teoria *da* prática histórica dos homens.

É exatamente por isso que, para Michael Löwy, o marxismo não é, e nem poderia ser, um edifício monumental, um sistema teórico-formal fechado, que estabelece de

¹³⁵ Em uma pequena resenha do livro de Michael Löwy e Sami Nair sobre Lucien Goldman – publicada na revista *Margem Esquerda: ensaios marxistas* - destacamos a influência da concepção goldmaniana da visão trágica de mundo, entendida como um prelúdio do pensamento dialético, na valorização de Michael Löwy da crítica romântica à civilização capitalista-moderna. Cf. Fabio Mascaro Querido, “Em defesa da totalidade: o humanismo marxista de Lucien Goldman”, *Margem Esquerda*, São Paulo: Boitempo, n.13, 2009.

¹³⁶ Michael Löwy, “Por um marxismo crítico”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, pp.58-67. (p.59).

antemão as etapas do progresso histórico. Para ele, o marxismo deve ser, sobretudo, um método teórico cuja ligação dialética com a práxis (como filosofia *da* – e não *para a* – práxis) revela-o como *teoria aberta*, que se renova conforme as transformações concretas da realidade social e da práxis histórica potencialmente emancipadora. Neste sentido específico, Löwy vincula-se, mais uma vez, à interpretação lukacsiana do marxismo, radicalizando sua dimensão heterodoxa.

Em *HCC*, o filósofo húngaro escreveu:

“o marxismo ortodoxo não significa um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*”¹³⁷.

Assim, se o marxismo se refere acima de tudo a um horizonte metodológico último - cujos vínculos com o projeto de transformação revolucionária caminham lado a lado com a centralidade conferida à categoria da totalidade -, as suas divergências com o pensamento não-marxista situam-se nem tanto no nível do *conteúdo* específico da análise social, mas, sobretudo, na *forma*, e, nesse sentido, no *método* utilizado para reunir e analisar este conteúdo. Em comentário às teses epistemológicas de *HCC*, Fredric Jameson afirma que para Lukács, “pode-se dizer, o falso não é tanto o conteúdo da filosofia burguesa clássica mas a sua forma”¹³⁸. A consciência de classe interfere menos no plano da percepção dos detalhes particulares do real e mais no nível da forma geral segundo a qual tais detalhes são organizados e interpretados¹³⁹. É na forma dialética, assentada na categoria da totalidade, que se encontra a *pedra de toque* da distinção qualitativa do marxismo em relação às outras correntes de pensamento. “Tal como na crítica de Marx às teorias econômicas burguesas, no Lukács de *História e Consciência de Classe* os limites da filosofia burguesa estão assinalados pela sua incapacidade, ou não disposição, de se haver com a categoria da

¹³⁷ Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.64. É importante lembrar que, na ocasião, Lukács polemizava diretamente com o auto-proclamado “marxismo ortodoxo” de Kautsky e da II Internacional. É isso o que explica a reivindicação lukacsiana de um *verdadeiro* “marxismo ortodoxo”, em oposição ao determinismo evolucionista dos representantes oficiais desta tradição. Porém, não é demais afirmar que, naquele contexto, a proclamação lukacsiana da ortodoxia como método, na contramão das leituras contemplativas e dogmáticas de Marx, significava, por sua radicalidade crítica, uma posição marcadamente *heterodoxa*.

¹³⁸ Fredric Jameson, “Em defesa de Lukács”. In: *Marxismo e Forma. Teorias dialéticas da Literatura no século XX*, São Paulo: Hucitec, 1985, pp.127-160. (p.144).

¹³⁹ Idem, p.145.

*totalidade*¹⁴⁰. Isso não significa que todo o pensamento não-marxista esteja fadado ao erro, ao equívoco – em decorrência de sua incompreensão da totalidade; significa, antes, e apenas, que ele é incapaz, por uma questão eminentemente social, de relacionar as suas pesquisas e análises de conteúdos específicos da realidade social em uma dialética da totalidade.

Desta leitura, sugere-se a possibilidade de que a perspectiva dialética, vinculada a uma posição social concreta, pode subsumir contribuições teóricas externas ao marxismo, integrando-as à compreensão dialética da totalidade. Esta é, nos parece, uma característica básica do marxismo de Michael Löwy: a filiação à idéia de que o marxismo é o horizonte intelectual insuperável de nossa época não exclui – ao contrário, pressupõe – a defesa das potencialidades críticas e radicais da incorporação de contribuições da ciência social não-marxista (acadêmica ou não). Esta postura se revela, por exemplo, em uma das “conclusões” de sua sociologia do conhecimento:

“a ciência situada na perspectiva mais vasta e mais totalizante [...] pode e deve ser capaz de integrar em seu ‘quadro’ da paisagem as verdades parciais produzidas pela ciência dos níveis inferiores e mais limitados. Esta incorporação ou absorção de elementos de verdade em um conjunto estruturado e ‘engajado’ não tem nada a ver com o ecletismo e não significa absolutamente que as oposições irreduzíveis entre visões de mundo antagônicas desapareçam”¹⁴¹.

Desta maneira, como disse Fredric Jameson, em palavras próximas à perspectiva de Löwy:

“no espírito de uma tradição dialética mais autêntica, o marxismo é concebido como aquele ‘horizonte intransponível’ que subsume as operações críticas aparentemente antagônicas ou incomensuráveis, atribuindo-lhes uma indubitável validade setorial para si mesmo, assim cancelando-as e preservando-as simultaneamente”¹⁴².

Efetivamente, tal postura exprime-se igualmente na afirmação de Michael Löwy – que se repete em vários dos seus textos – de que

¹⁴⁰ Idem, p.145.

¹⁴¹ Michael Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994, p.217.

¹⁴² Fredric Jameson, *O Inconsciente Político. A narrativa como ato socialmente simbólico*, São Paulo: Ática, 1992, p.10.

“a renovação crítica do marxismo [...] exige seu enriquecimento pelas formas mais avançadas e mais produtivas do pensamento não-marxista – de Max Weber a Karl Mannheim, de Georg Simmel a Marcel Mauss, de Sigmund Freud a Jean Piaget, de Hannah Arendt a Jürgen Habermas (para dar apenas alguns exemplos) -, assim como levar em conta resultados limitados, mas muitas vezes úteis a diversos ramos da ciência social universitária. Aqui é preciso inspirar-se no exemplo do próprio Marx que soube utilizar amplamente os trabalhos da filosofia e da ciência de sua época – não somente Hegel e Feuerbach, Ricardo e Saint-Simon, mas também economistas heterodoxos (como Quesnay, Ferguson, Sismondi, J. Stuart, Hodgskin), antropólogos fascinados pelo passado comunitário (como Mauret e Morgan), críticos românticos do capitalismo (como Carlyle e Cobbet) e socialistas heréticos (como Flora Tristan ou Pierre Leroux) -, sem que isso em nada diminua a unidade e a coerência teórica de sua obra”¹⁴³.

A pretensão “de reservar ao marxismo o monopólio da ciência, rejeitando as outras correntes de pensamento para o purgatório da pura ideologia, não tem nada a ver com a concepção que Marx tinha da articulação conflituosa de sua teoria com a produção científica contemporânea”¹⁴⁴. A relação do marxismo com as outras visões de mundo não está baseada em uma “distinção entre ‘verdade’ e ‘erro’ (ou ‘ciência’ e ‘ideologia’), mas entre horizontes científicos mais ou menos vastos, entre limites mais estreitos ou mais amplos da paisagem cognitiva percebida”¹⁴⁵. Para Löwy, como observou Enzo Traverso a seu propósito, é como se a dialética se assemelhasse a uma espécie de esponja capaz de tudo absorver (2011, p.37).

É com esta perspectiva teórica que, já muito bem instalado na França, Michael Löwy enfrentou as inflexões intelectuais do continente europeu a partir da década de 1970, em especial a ascensão do (pós) estruturalismo e o conseqüente recuo do marxismo francês, outrora tão bem representado nas figuras de Sartre, Goldmann e Lefebvre. Em Paris, ao mesmo tempo em que consolida seus laços acadêmicos, intelectuais e políticos¹⁴⁶ – estabelecendo uma frutífera interlocução com variadas correntes de pensamento –, Michael

¹⁴³ Michael Löwy, *A teoria da revolução no jovem Marx*, Petrópolis: Vozes, 2002, p.20.

¹⁴⁴ Michael Löwy, “Por um marxismo crítico”, op.cit., 2000, p.67.

¹⁴⁵ Michael Löwy, *As aventuras...*, op.cit., 1994, p.211.

¹⁴⁶ Michael Löwy chegou a ser assistente de Nicos Poulantzas, na década de 1970.

Löwy se depara com o declínio dos alicerces do “marxismo ocidental” – que havia se estabelecido principalmente na Europa Latina, em países como França e Itália¹⁴⁷.

Inversamente proporcional ao declínio da influência do marxismo existencialista (e humanista) de Sartre, o avanço do estruturalismo francês, com sua busca pelas estruturas inconscientes e invariantes que determinam os fenômenos sociais e psíquicos, condicionou a atmosfera intelectual e acadêmica daquele período. Concomitantemente a um processo de massificação do ensino universitário das ciências sociais, o estruturalismo tornou-se hegemônico em diversas disciplinas da área de humanidades, em especial, na lingüística (Michel Pêcheux), na antropologia (Lévi-Strauss), na psicanálise (Lacan), sem falar no estruturalismo marxista do filósofo Louis Althusser.

Ora, é neste tumultuado e relativamente adverso cenário intelectual que se desenvolve a trajetória de Michael Löwy na França, primeiramente entre os anos de 1961 e 1964, e depois, definitivamente, a partir do final da década de 1960. Cenário adverso porque, desde os princípios de sua formação, Löwy inclinara-se decididamente a uma leitura radicalmente humanista do marxismo, apoiada não só em Lukács, senão também em Gramsci, Rosa Luxemburgo, Che Guevara e Lucien Goldmann. No âmbito do marxismo, esta leitura foi parcialmente suplantada pelo estruturalismo althusseriano, que reduzia o homem e sua práxis – tão valorizadas pelo marxismo dialético – a meros apêndices das relações de produção. Não por acaso, como diz o próprio Löwy, não lhe restava outra coisa, naquele momento, senão comprar “a briga dos lukacsianos contra Althusser”¹⁴⁸.

As divergências com o estruturalismo althusseriano tornaram-se particularmente explícitas na década de 1970, nos trabalhos de Löwy dedicados à tentativa de formular uma “sociologia crítico-marxista do conhecimento”¹⁴⁹. Nestes textos, dentre os quais se destaca o bem conhecido *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*¹⁵⁰, Löwy

¹⁴⁷ Para Perry Anderson, o declínio do marxismo ocidental, que se concentrava sobretudo na Europa Latina, a partir da década de 1970, coincide com o avanço do marxismo – com uma feição fortemente historiográfica – no mundo anglo-saxão. *A crise da crise do marxismo*. 2ª. ed., São Paulo: Brasiliense, 1985, pp.11-36.

¹⁴⁸ Ângela de Castro Gomes & Daniel Aarão Reis, op.cit., 1996, p.175. Cf. Michael Löwy, “Humanismo historicista de Marx ou reler *O Capital*”. In: *Método dialético e teoria política*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, pp.62-80.

¹⁴⁹ Michael Löwy chegou a conhecer Louis Althusser, por intermédio de Régis Debray, num café em Paris. (conversa pessoal com o autor).

¹⁵⁰ Aliás, foi justamente com um projeto sobre a sociologia do conhecimento que Michael Löwy foi aceito para integrar o CNRS (Centre National de Recherches Scientifiques) em Paris, instituição ao qual ele se

demonstra em seus múltiplos desdobramentos a sua leitura humanista do marxismo. Ademais, incorpora também algumas contribuições de Karl Mannheim (em especial, de *Ideologia e Utopia*, de 1929), a fim de elaborar a possibilidade de uma interpretação historicista do marxismo, no sentido definido por Gramsci. Desde então, começa a se tornar evidente uma característica fundamental do itinerário de Michael Löwy: o intenso e frutífero diálogo, desde um ponto de vista dialético, com correntes teóricas exteriores ao marxismo, retomando uma característica também presente no marxismo acadêmico paulista (e no marxismo ocidental, de forma geral).

É neste período, a partir do final da década de 1960, que, num âmbito mais propriamente político, Löwy ingressa nas fileiras da LCR (Ligue Communiste Révolutionnaire), seção francesa da IV Internacional¹⁵¹. A relação de Löwy com a obra de Trotsky não era recente, tampouco uma novidade: as idéias do revolucionário russo já faziam parte de sua formação desde sua militância em organizações da esquerda socialista que se opunham à política da “revolução por etapas” defendida pelo *Partido Comunista Brasileiro* (PCB), em cuja base estava uma visão da história como sucessão de etapas rigidamente pré-determinadas. Löwy visualizava em Trotsky, já naquele momento, elementos para uma concepção dialética – e não-linear - da história, na contramão das tentativas patrocinadas pelo marxismo “oficial” de determinar as condições objetivas da revolução a partir do nível nacional de desenvolvimento das forças produtivas. Se o capitalismo é uma só totalidade dialética, não se pode “medir” a intensidade revolucionária pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas de um país isolado. Sob as tormentas da etapa imperialista do capitalismo, a política revolucionária não coincide mecanicamente com o grau de evolução das forças de produção.

Demonstrando a inexistência de burguesias com vocação revolucionária, desde pelo menos os massacres pós-revolução de 1848 (“o pecado original da burguesia”, como dizia Sartre¹⁵²), e, em especial, após a emergência do imperialismo, Trotsky reivindicava a

mantém vinculado até os dias de hoje. Da aprovação no concurso do CNRS, surgiu logo depois *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, publicado originalmente na França com o título: *Paysages de la Verité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*.

¹⁵¹ Criada em 1969, com o nome *Ligue Communiste*, a LCR dissolveu-se em 2009 para encampar a proposta de um *Nouveau Parti Anticapitaliste* (NPA). Löwy acompanhou, portanto, boa parte desta trajetória.

¹⁵² Cf. Dolf Oehler, *O velho mundo desce aos infernos: auto-análise da modernidade após o trauma de junho de 1848 em Paris*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.23.

atualidade (e não iminência!) da revolução socialista inclusive nos países periféricos, nos quais o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas ainda não havia chegado ao seu “limite”. Ora, por trás desta querela política que Trotsky decifrou como poucos, antes mesmo do próprio Lênin, Michael Löwy vislumbra a existência de uma contribuição metodológica de imenso valor: a teoria do desenvolvimento desigual e combinado, alicerce implícito da *teoria da revolução permanente*. Para ele,

“a teoria do desenvolvimento desigual e combinado é interessante não apenas por sua contribuição à reflexão sobre o imperialismo, mas também como uma das tentativas mais significativas de romper com o evolucionismo, a ideologia do progresso linear e o eurocentrismo”¹⁵³.

Como se vê, Löwy reconhece em Trotsky um legítimo representante do marxismo dialético, não somente por sua militância revolucionária permanente, senão também por suas contribuições teóricas e metodológicas, que escapam ao economicismo da II e III Internacionais. Antes de Lukács, em *HCC*, Trotsky já teria desautorizado o marxismo economicista através da centralidade conferida à categoria da totalidade.

“O que distingue, do ponto de vista metodológico, o marxismo de Trotsky daquele dominante na Segunda Internacional é, antes de tudo, a categoria da *totalidade* – segundo Lukács, o princípio revolucionário por excelência no domínio do conhecimento”¹⁵⁴.

A categoria anti-economicista da totalidade constitui, então, na obra teórica de Trotsky, o pressuposto de uma reflexão dialética, não-linear e aberta da história, capaz de penetrar na dinâmica concreta das formações sociais analisadas, relacionando-as aos desdobramentos cada vez mais universais do capitalismo imperialista¹⁵⁵.

Todavia, o “trotskismo” de Michael Löwy, como não poderia deixar de ser, é seletivo, acima de tudo porque ele sempre se articulou com o luxemburguismo politicamente preponderante desde seus tempos de juventude. Em uma recente

¹⁵³ Michael Löwy, “A teoria do desenvolvimento desigual e combinado”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, op.cit., 2000, pp.160-167. (p.160).

¹⁵⁴ Idem, p.161.

¹⁵⁵ Diz Trotsky: “o desenvolvimento da Rússia é, antes de tudo, notável pelo seu atraso. Mas atraso histórico não implica uma simples repetição do curso dos países adiantados, um ou dois séculos depois. Antes, resulta de uma formação social ‘combinada’ inteiramente diversa, na qual as mais altas realizações da técnica e da estrutura capitalistas, em relações sociais de barbarismo feudal e pré-feudal, transformando-as e dominando-as, para a constituição de uma única relação de classes”. “As três concepções da revolução russa”. In: *Stálin: o militante anônimo, vol.I*, São Paulo: Ched Editorial, 1980, pp.17-38. (p.18).

correspondência com John Holloway, de 2002, Löwy assim se apresenta: “Sou, e tenho sido durante os últimos trinta anos, um membro – ‘militante’ – da Quarta Internacional”. Mas “não me defino como ‘trotskista’ porque, apesar de minha admiração por Lev Davidovitch Bronstein (Trotsky), extraio minha inspiração política sobretudo de Rosa Luxemburgo”¹⁵⁶.

Ao defender algumas das críticas de Rosa aos bolcheviques Löwy rejeita, ao mesmo tempo, o ultra-bolchevismo e o “excessivo otimismo” que demarcaram o percurso de significativa parcela do movimento trotskista mundial. Em palavras de 2004, diz Löwy:

“acho que Rosa Luxemburgo teve razão em sua fraternal crítica de 1918 às práticas autoritárias e pouco democráticas dos dirigentes bolcheviques, a começar por Lênin e Trotsky, mas mesmo assim acho que Trotsky deu uma grande contribuição ao marxismo no século XX, que merece ser resgatada: a teoria da revolução permanente nos países capitalistas periféricos, a crítica da burocracia stalinista e o método do programa de transição são propostas que guardam uma surpreendente atualidade, apesar de – ou graças a – tudo o que aconteceu no mundo desde 1989. [...] Sem esquecer aquele belo manifesto de 1938 sobre a arte revolucionária, redigido com André Breton, que proclamava a necessidade de ‘um regime anarquista de liberdade ilimitada’ no terreno da criação artística”¹⁵⁷.

Deste modo, Löwy recupera um Trotsky que, além de apresentar similaridades com o Lukács de *HCC*, manifesta também algumas afinidades com Walter Benjamin, figura que aprofunda em novos termos a crítica da visão linear e “progressista” da história. Mas, enquanto Trotsky se preocupa com as conclusões estratégicas desta ruptura com o mecanicismo “etapista”, ou seja, com a proclamação da necessidade da *revolução permanente* em todo o mundo capitalista, Benjamin rejeita em bloco o alicerce filosófico do culto moderno do progresso, reivindicando a necessidade de que a luta revolucionária implique, entre outros imperativos, a constituição de uma “nova escrita da história” e de uma “nova escuta do tempo”¹⁵⁸. Mais que Trotsky, portanto, Benjamin confere ampla densidade teórica à busca pela constituição de um marxismo em ruptura com o paradigma civilizatório capitalista-moderno, tarefa fundamental nos tempos atuais.

¹⁵⁶ Michael Löwy & John Holloway. “Intercâmbio entre Michael Löwy e John Holloway”. *Herramienta: Revista de debate e crítica marxista*, 2002. Disponível: <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=156>. Acesso em: 04/05/2009, s/p.

¹⁵⁷ In: Ivana Jinkings & Emir Sader, op.cit., 2004, p.17.

¹⁵⁸ Daniel Bensaïd, *Marx...*, op.cit., 1999, p.45.

Benjamin resistiu melhor que ninguém ao fetichismo do progresso e do desenvolvimento das forças produtivas que caracterizou diversas correntes do marxismo. O destino trágico de uma existência permeada pela melancolia (o *spleen* de Baudelaire) parece ter lhe permitido escutar o que parecia inaudível para os marxistas “oficiais”, “cheios de pressa em traduzir as palavras insólitas de Marx numa linguagem familiar, que é forçosamente a da ideologia dominante”¹⁵⁹. Walter Benjamin apresenta, por isso, um bom ponto de partida para a revitalização teórica do marxismo, num contexto que exige, precisamente, a ruptura com a crença no progresso e a apologia do padrão civilizatório capitalista. É este o fio condutor da apropriação que Michael Löwy faz da obra do filósofo alemão, posicionando-o no enfrentamento dos desafios do presente e, assim, “atualizando-o” à luz das transformações do mundo contemporâneo.

¹⁵⁹ Idem, p.15.

CAPÍTULO 3

Walter Benjamin e a crítica marxista do progresso

Walter Benjamin oferece a Michael Löwy, como já foi destacado, forte estímulo teórico para enfrentar os desafios de renovação do marxismo. Löwy vislumbra em Benjamin um personagem essencial de uma empreitada muito mais ampla, que remete à necessidade do pensamento marxista de intensificar a sua crítica do capitalismo moderno, questionando inclusive o “discurso filosófico” que pretende sustentar a “racionalidade” do “progresso” histórico até então. Por isso, embora dialogue com o conjunto da obra de Benjamin (até mesmo com os ensaios de juventude, anteriores à adesão do autor ao marxismo), o texto decisivo nesta apropriação do repertório benjaminiano são *As teses sobre o conceito de história*, redigidas poucos antes do suicídio do autor, em 1940. Este texto, que segundo Löwy “sintetiza” a crítica radical (“marxista-romântica”) de Benjamin às “ideologias do progresso”, constitui-se no suporte sobre o qual o autor franco-brasileiro pôde avançar qualitativamente em sua recusa de todo pensamento “identificado afetivamente” – como diria Benjamin – com a racionalidade burguesa-moderna.

O próprio Löwy sustenta que a “descoberta” de Walter Benjamin lhe possibilitou dar “um passo além do marxismo *goldmaniano-lukacsiano*”¹⁶⁰. Em referência às *Teses sobre o conceito de história*, os tributos são ainda maiores. Em livro inteiramente dedicado à “análise talmúdica – palavra por palavra, frase por frase” - das teses benjaminianas¹⁶¹, ele assevera que seu “itinerário intelectual” pode ser dividido “em antes e depois da descoberta das teses *Über den Begriff der Geschichte* de Benjamin”. Ainda conforme Löwy:

“Acima de tudo, a leitura das ‘teses’ (em 1979) afetou minhas certezas, transformou minhas hipóteses, inverteu (alguns de) meus dogmas; em resumo, ela me obrigou a refletir *de outra maneira*, sobre uma série de questões fundamentais: o progresso, a religião, a história, a utopia, a política. Nada saiu imune desse encontro capital”¹⁶².

Não deve surpreender que Löwy atribua às *Teses*... uma importância decisiva na história do pensamento revolucionário. Para ele, as teses formuladas por Benjamin representam o

¹⁶⁰ Ângela de Castro Gomes & Daniel Aarão Reis, op.cit., 1996, p.177.

¹⁶¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses sobre o conceito de história*.

¹⁶² Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses sobre o conceito de história*, São Paulo: Boitempo, 2005, p.39.

“documento mais significativo” do pensamento revolucionário desde as *Teses sobre Feuerbach*, de Marx¹⁶³.

Mas, muito além das auto-referências do autor em relação à importância de Benjamin no seu desenvolvimento teórico e político (certamente importantes, na medida em que revelam a forma através da qual o próprio Löwy concebe a sua trajetória), o fato é que a obra do filósofo alemão, em especial suas *teses sobre o conceito de história*, abriu novas perspectivas e horizontes temáticos para ele, permitindo-lhe que avançasse na tentativa de redefinir os parâmetros da crítica marxista contemporânea da modernidade realmente existente. E, para comprovar isso, mais interessante do que recorrer às ratificações do próprio Löwy sobre o impacto causado por Benjamin em seu itinerário¹⁶⁴ é tentar situar concretamente a importância de Benjamin na sua obra, possibilitando demonstrar os nexos entre seu marxismo lukacsiano-goldmaniano original e a sua cada vez mais radical defesa da crítica marxista da modernidade capitalista contemporânea.

Neste trajeto – em que a crítica da reificação de Lukács se articula com a recusa romântico-revolucionária de Benjamin das ideologias “contemplativas e reificadas” do progresso – se compreende em suas múltiplas dimensões as especificidades da leitura marxista de Michael Löwy, especificidades que, evidentemente, entrelaçam-se com as particularidades do capitalismo e das lutas sociais contemporâneas. Com Benjamin, Löwy pôde levar às últimas conseqüências a crítica lukacsiana da vida social moderna, ao mesmo tempo em que lhe conferiu um caráter mais abrangente, capaz de intensificar a ruptura do marxismo com o “discurso filosófico da modernidade” e do progresso, ruptura que, em sua perspectiva, é uma condição *sine qua non* para a revitalização do marxismo contemporâneo.

Devido a estas razões, Löwy concentra sua leitura na “filosofia da história” de Benjamin, que, a rigor, constitui uma crítica radical à concepção abstrata da filosofia da

¹⁶³As *Teses sobre o conceito de história* foram redigidas por Walter Benjamin em 1940, meses antes do seu suicídio, na fronteira da França com a Espanha. Estimulada diretamente pelo pacto germânico-soviético, pela eclosão da Segunda Guerra e pela ocupação nazista da Europa, o documento é portador, no entanto, como destaca Michael Löwy, de “um significado que supera, de longe, a constelação trágica que o fez nascer”, colocando questões relativas a toda a modernidade. Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., 2005, p.35.

¹⁶⁴ Como bem adverte Lucien Goldmann: “a intenção de um escritor e a significação *subjetiva* que para ele tenha sua obra nem sempre coincidem com a significação *objetiva*, freqüentemente pouco consciente para seu próprio criador”. “Introdução”. In: *Dialética e Cultura*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, pp.1-26. (p.8).

história. Como toda leitura *ativa*, e, necessariamente *seletiva*, também a interpretação de Löwy da obra benjaminiana é marcada por preocupações e perspectivas singulares, que revelam ao mesmo tempo o *lugar* ocupado por Benjamin em seu itinerário. Mais do que um crítico literário ou um sociólogo da cultura, como querem muitos, Walter Benjamin constitui, antes de tudo, conforme a interpretação de Löwy, um filósofo, “que visa nada menos do que uma nova compreensão da história humana. Os escritos sobre arte e literatura podem ser compreendidos somente em relação a essa visão de conjunto que os ilumina a partir de dentro”¹⁶⁵. É para esta “filosofia da história” radicalmente original que Löwy direciona a sua atenção; e é nela que ele recolhe a principal fonte de inspiração para a defesa de uma crítica marxista do “progresso” capitalista-moderno.

Desta “nova compreensão da história humana”, Löwy extrai também os principais argumentos teóricos de sua valorização das potencialidades críticas do romantismo. A ruptura benjaminiana da temporalidade abstrata é uma das bases da retomada de Löwy das virtualidades críticas do anticapitalismo romântico¹⁶⁶. Para ele, além do mais, o romantismo está na raiz da recusa benjaminiana das ideologias do progresso¹⁶⁷. Em uma conferência proferida ainda em 1915 (*A vida dos estudantes*), ou seja, quando estava ainda distante do marxismo, Benjamin já denunciava uma “tendência amorfa do progresso”, presente em algumas concepções da história que confiam num “tempo considerado infinito” que “transcorre pelo caminho do progresso”¹⁶⁸. Em sua fase de juventude, “utopia, anarquismo, revolução e messianismo estão alquimicamente combinados e articulados com uma crítica cultural neo-romântica do ‘progresso’ e do conhecimento puramente científico/técnico”¹⁶⁹.

A partir de 1924, com a sua adesão ao marxismo – fortemente inspirada pela leitura de *História e Consciência de Classe* e por sua relação com Asja Lacis -, esta dimensão romântica e messiânica, longe de desaparecer, se articula ao materialismo histórico. Como

¹⁶⁵ Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., 2005, p.14.

¹⁶⁶ Cf. “Les temps romantique de Michael Löwy”. In: Vincent Delacroix & Erwan Dianteill. *Cartographie de l’utopie. L’oeuvre indisciplinée de Michael Löwy*. Paris: Sandre Actes, 2011, pp.117-130.

¹⁶⁷ Michael Löwy, “Revolution against ‘Progress’: Walter Benjamin’s romantic anarchism”, *New Left Review*, Londres, n.152, 1985.

¹⁶⁸ Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”. In: *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993, pp.117-136. (p.117).

¹⁶⁹ Michael Löwy, *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.87. Sobre o interesse de Benjamin pela filosofia da história desde seus tempos de juventude, ver o depoimento de seu amigo Gershom Scholem, *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, São Paulo: Perspectivas, 1989, p.41.

diz Löwy: “o materialismo histórico não vai substituir suas intuições ‘antiprogressistas’, de inspiração romântica e messiânica: vai se articular com elas, assumindo assim uma qualidade crítica que o distingue radicalmente do marxismo ‘oficial’ dominante na época”¹⁷⁰. O “marxismo messiânico” de Benjamin integra ao materialismo histórico *estilhaços* românticos, blanquistas, libertários e fourieristas, articulando-os em torno de um “marxismo novo”, purgado de toda crença científicista nas leis da história¹⁷¹.

A primeira manifestação desta articulação singular é o livro *Rua de Mão Única*, redigido entre os anos de 1923 e 1926. Neste conjunto de aforismos, tipograficamente concebidos, há uma passagem – um “alarme de incêndio” - que define bem a postura de Benjamin em face das potencialidades destrutivas e desumanas do “progresso”. Em suas palavras:

“A história nada sabe da má infinitude na imagem dos dois combatentes eternamente lutando. O verdadeiro político só calcula em termos de prazos. E se a eliminação da burguesia não estiver efetivada até um momento quase calculável do desenvolvimento econômico e técnico, tudo está perdido. *Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado*”¹⁷².

Porém, para Löwy, é em seus trabalhos da segunda metade da década de 1930 – condicionados pelo “Projeto das Passagens” - que Walter Benjamin estabelece os fundamentos decisivos de sua “nova” concepção da história, lançando renovada luz sobre a necessidade de uma (auto) crítica radical do marxismo em relação às ideologias do progresso. Embora rejeite com veemência a hipótese de uma “ruptura” ou de um “corte” absoluto na trajetória de Benjamin do romantismo ao marxismo, Löwy afirma que “é sobretudo nos diferentes textos dos anos 1936-1940 que Benjamin desenvolverá sua visão da história, dissociando-se, de forma cada vez mais radical, das ‘ilusões do progresso’ hegemônicas no âmbito do pensamento de esquerda alemão e europeu”¹⁷³.

¹⁷⁰ Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., 2005, p.22. Segundo palavras de Löwy: “O pensamento de Benjamin avança como um quadro de um artista que apaga jamais seus traços, mas os cobre a todo instante com uma camada nova de tinta, parecendo ora seguir o contorno dos primeiros esboços, ora ultrapassá-los em direção a uma forma inesperada”. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*, op.cit., 1989, p.86.

¹⁷¹ Idem, p.149.

¹⁷² Walter Benjamin, *Rua de Mão Única*, Obras Escolhidas II. São Paulo: Brasiliense, 2000, p.45, 46 – grifos nossos.

¹⁷³ Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., 2005, p.29.

No projeto das *Passagens*, Benjamin ressalta a necessidade de se “demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a idéia de progresso [...] Seu conceito fundamental não é o progresso e sim a atualização”. Segundo ele, “a apresentação materialista da história traz consigo uma crítica imanente do conceito de progresso”¹⁷⁴. Com esta perspectiva, Benjamin aprofundou a recomendação de Marx nos *Grundrisse*, que alertava para a necessidade de “não se tomar o conceito de progresso em sua forma habitual”¹⁷⁵. Nostálgico do passado que sonha com o futuro, Benjamin recusa a crença em um progresso que resulta necessariamente das descobertas técnicas, do desenvolvimento das forças produtivas e da dominação crescente sobre a natureza. Contra a ilusão nefasta de “nadar no sentido da corrente” – comum à social-democracia e ao stalinismo – o autor das *Passagens* contrapõe sua alegoria do progresso como tempestade e como catástrofe permanente: “o conceito de progresso deve ser fundamentado na ideia de catástrofe. Que ‘as coisas continuem assim’, eis a catástrofe”¹⁷⁶.

Para Walter Benjamin, um dos fundamentos básicos da constituição das ideologias do progresso é o predomínio de uma temporalidade abstrata, “vazia e homogênea”, cuja função última é a legitimação do presente como o resultado *historicamente necessário* da *evolução* do passado. Como escreve na XIII tese sobre o conceito de história, “a representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio”¹⁷⁷. Neste contexto, a função do historiador historicista - perfeita expressão destas ideologias do progresso – resume-se à necessidade de mobilizar “a massa dos fatos para preencher o tempo homogêneo e vazio”, segundo afirmou o filósofo alemão na XVII tese¹⁷⁸.

A burguesia guindou-se ao poder sob o signo da história, e, nesse sentido, sob a convivência e imponência do tempo. “Seus negócios serviam ao progresso. O progresso constituía seu negócio”¹⁷⁹. Daí a sua adesão ao “poder da história”: a racionalidade da história era a comprovação conceitual da racionalidade – agora absoluta – do próprio

¹⁷⁴ Walter Benjamin, “Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.502.

¹⁷⁵ Cf. Daniel Bensaïd, *Marx, o Intempestivo*, op.cit., 1999, p.448.

¹⁷⁶ Walter Benjamin, “Teoria do conhecimento...”, op.cit., 2006, p.515.

¹⁷⁷ Walter Benjamin, *Teses sobre o conceito de história*. In: Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., p.116.

¹⁷⁸ Idem, p.130.

¹⁷⁹ Daniel Bensaïd, *Marx, o Intempestivo*, op.cit., 1999, p.124.

capitalismo. A astúcia da história havia promovido a burguesia ao poder, e a reprodução desta dominação passava a ser, desde então, uma necessidade para a comprovação de que, enfim, o progresso instalara-se em definitivo: para a burguesia, “houve história, mas já não há mais”, como disse Marx. A racionalidade da história só poderia ser, portanto, uma racionalidade decretada de maneira formal e abstrata, que anuncia o *progresso* como a decorrência necessária do avanço do tempo homogêneo e linear.

O passado transforma-se em prelúdio necessário de sua evolução posterior ao presente: “apenas os vitoriosos (no sentido daqueles cujas aspirações anteciparam a evolução posterior) são lembrados. Os becos sem saída, as causas perdidas e os próprios perdedores são esquecidos”, como diz o historiador britânico E.P.Thompson¹⁸⁰. Para emoldurar o presente como resultado da *necessidade histórica*, instaura-se a tentativa de conjugação de uma continuidade histórica que se reveste através da apologia do “fato consumado”, como disse A. Blanqui, importante inspiração da crítica benjaminiana do progresso¹⁸¹. Em uma brilhante passagem de *Parque Central* - um dos seus mais notáveis ensaios sobre Baudelaire - Walter Benjamin afirma: “A *apreciação* ou apologia se esforça em encobrir os momentos revolucionários do curso histórico. Ele acalenta no coração o estabelecimento de uma continuidade [...]. Escapam-lhe as escarpas e os ressaltos que oferecem apoio à aquele que deseje chegar além”¹⁸².

A temporalidade abstrata e homogênea do “progresso”, com o “estabelecimento de uma continuidade” histórica, constitui uma forma de racionalização da ordem estabelecida. O presente é agora tomado como absoluto e insuperável, enfim, eterno. Com a sociedade burguesa, o *novo* do progresso transforma-se na contínua reafirmação do estado de coisas existente. O fetiche do novo, que move a fantasmagoria mercantil – muito bem representada pela *moda* –, condiciona a constituição de um tempo que, na verdade, aparece como o retorno do sempre-igual. “Essa aparência do novo se reflete, como um espelho no

¹⁸⁰ Edward Palmer Thompson, *A formação da classe operária inglesa*. Vol.1. A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.13.

¹⁸¹ Cf. Miguel Abensour, “W. Benjamin entre melancolia e revolução. Passagens Blanqui”. In: *O novo espírito utópico*, Campinas: Editora da Unicamp, 1990, pp.245-288. (p.276). E também: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, “Auguste Blanqui, comunista herege”, *Margem Esquerda*, São Paulo: Boitempo, n.10, 2007.

¹⁸² Walter Benjamin, “Parque Central”. In: *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. Obras Escolhidas III*, São Paulo: Brasiliense, 1989, pp.151-184. (p.152).

outro, na aparência da repetição do sempre-igual”¹⁸³. A “novidade” das mercadorias recobre, na verdade, a ação de uma temporalidade mortífera que se impõe abstratamente aos homens. Para Benjamin, levando às últimas consequências as metáforas e ironias teológicas de Marx¹⁸⁴, uma sociedade dominada por suas próprias fantasmagorias, como o capitalismo moderno, está circunscrita à repetição do *idêntico*, sob o signo de uma “teologia do inferno” a serviço do valor de troca.

Sob nítida inspiração de A. Blanqui, um dos primeiros a denunciar o “novo sempre velho” e o “velho sempre novo” que definem a vivência social moderna como “catástrofe permanente”¹⁸⁵, Walter Benjamin denuncia o *novo* como repetição infernal, como *tempo das repetições*. Diz ele:

“A humanidade assume a figura de alma penada. Tudo o que ela puder esperar de novo se desvelará como realidade desde sempre presente; e esse novo será tão pouco capaz de lhe fornecer uma solução liberadora quanto uma nova moda o é de renovar a sociedade”¹⁸⁶.

Não por acaso, a falsa novidade do mundo das mercadorias só pode significar ao homem o declínio de sua experiência social, cada vez mais debelada pelos “caprichos teológicos” do fetichismo mercantil universal.

Diretamente afetado pelo declínio da experiência, os homens modernos transformam-se cada vez mais em *autômatos*, como se vê ora nos gestos repetitivos, vazios de sentido e mecânicos do trabalhador, ora no caráter reativo dos passantes da multidão descritos por Edgar Allan Poe e/ou E. T. Hoffmann¹⁸⁷. De acordo com Löwy, “a *alegoria do autômato*, a percepção aguda e desesperante do caráter mecânico, uniforme, vazio e repetitivo da vida dos indivíduos na sociedade industrial, é uma das grandes iluminações que atravessam os últimos escritos de Benjamin”¹⁸⁸. Explica-se, assim, o sentimento de melancolia (*spleen*) presente em Baudelaire, sentimento que, nas palavras de Benjamin,

¹⁸³ Walter Benjamin, “Paris, Capital do século XX”. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.48.

¹⁸⁴ A propósito, cf. o artigo de Jorge Grespan, “Benjamin y las representaciones de la modernidad”. *Herramienta*, Buenos Aires, n.43, 2010, pp.25-32.

¹⁸⁵ Miguel Abensour, “W. Benjamin...”, op.cit., 1990, p.280.

¹⁸⁶ Walter Benjamin, “Paris...”, op.cit., 2006, p.

¹⁸⁷ Michael Löwy, “Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida. In: *Romantismo e messianismo*, op.cit., 1990, p.194.

¹⁸⁸ Michael Löwy, *Redenção e utopia...*, op.cit., 1989, p.101.

“corresponde à catástrofe em permanência”¹⁸⁹. Em *O Cisne*, célebre poema de *As Flores do Mal*, Baudelaire afirmou:

*Paris mudou! Porém minha melancolia
É sempre igual: torrões, andaimarias, blocos,
Arrabaldes, em tudo eu vejo alegoria,
Minhas lembranças são mais pesadas que socos*¹⁹⁰.

Com a consolidação da modernidade burguesa, o culto ao progresso significa, portanto, a defesa de um presente que, desde então, por seu caráter pretensamente absoluto, aparece às classes oprimidas como dominação permanente, no passado e no tempo-de-agora. “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso”¹⁹¹.

3.1. A tradição dos oprimidos na contramão da temporalidade “vazia e homogênea” do progresso

Exatamente por isso, a ruptura com a temporalidade linear do *continuum* histórico “oficial” (ou seja, com a concepção histórica que confirma a vitória das classes dominantes ao longo do tempo), e a construção de outra concepção do tempo e da história – a partir da memória coletiva da *tradição dos oprimidos* -, constituem, ainda hoje, uma dimensão fundamental dos processos de resistência prática e teórica das classes subalternas à dominação do capital e do fetichismo do progresso. “Interromper o curso do mundo – esse era o desejo mais profundo em Baudelaire”¹⁹². Para Walter Benjamin, rompido o fetiche do culto moderno ao progresso, o passado não significa mais uma objetividade petrificada, um conjunto de “fatos” cuja evolução legitima a história dos vencedores do presente. Ao contrário: ele permanece aberto, e sua rememoração se vincula à capacidade das classes subalternas do presente de resgatar a tradição dos oprimidos, de todos os “ancestrais escravizados”¹⁹³ (Tese XII).

“Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado

¹⁸⁹ Walter Benjamin, “Parque Central”, op.cit., 1989, p.154.

¹⁹⁰ Charles Baudelaire, *As Flores do Mal*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p.327, tradução adaptada.

¹⁹¹ Walter Benjamin, “Teses...”, op.cit., 2005, p.83.

¹⁹² Walter Benjamin, “Parque Central”, op.cit., p.160.

¹⁹³ Walter Benjamin, “Teses...”, op.cit., 2005, p.108.

da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e é mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante”¹⁹⁴.

Para Benjamin, “os dominantes do presente são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. [...] Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje a marcharem por cima dos que, hoje, jazem por terra”¹⁹⁵. Em consequência, tal como o presente, o passado também é um terreno fundamental da luta de classes: a rememoração histórica das lutas das classes subalternas do passado comporta em si um aspecto decisivo do enfrentamento teórico e prático contra a objetividade reificada da história dos vencedores do presente, transmitida pela herança dos “bens culturais” da humanidade¹⁹⁶.

Daí que, para o filósofo alemão, a *tarefa* por excelência do materialista histórico seja *escovar a história a contrapelo*, subvertendo, a partir do presente, a racionalidade contemplativa das narrativas do progresso, cujos representantes se “identificam afetivamente” com as classes dominantes, como ele diz na VII tese sobre o conceito de história¹⁹⁷. O recurso às tradições revolucionárias dos vencidos do passado possibilita a “quebra” da continuidade histórica dos vencedores. Não mais um progresso que percorre um tempo homogêneo e linear, a história torna-se, então, a história da luta de classes, e, sobretudo, a história da resistência das classes subalternas do passado ao caráter destrutivo do progresso em marcha. Rememorado, o passado é introduzido no presente de tal forma que a emancipação do agora manifesta uma dupla libertação: dos vencidos do passado e do presente. No “tempo entrecruzado” que Benjamin visualizou na obra de Marcel Proust, “o

¹⁹⁴ Walter Benjamin, “Paris, capital do século XIX”, op.cit., 2005, p.65.

¹⁹⁵ Walter Benjamin, “Teses...”, op.cit., 2005, p.70.

¹⁹⁶ “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”, diz Benjamin na VII tese (Idem, p.70). Com esta afirmação, o filósofo alemão acena para uma concepção dialética da cultura: o progresso transmitido pelos tesouros culturais coincide com a mobilização histórica permanente da barbárie. Esta, a razão pela qual Benjamin conclama o materialismo histórico a desconfiar dos pretensos “tesouros culturais” da humanidade; para ele, estes “tesouros” não são mais do que “restos mortais provocados pelos vencedores na procissão triunfal, despojos que tem por função confirmar, ilustrar e validar a superioridade dos poderosos”. A tal respeito, ver o texto de Michael Löwy, “A *Rebrousse-poil*. La conception dialectique de la culture dans les thèses de Walter Benjamin (1940)”, *Le temps modernes*, n.575, 1994.

¹⁹⁷ Walter Benjamin, “Teses...”, op.cit., 2005, p.70.

passado se reflete no instante”¹⁹⁸, validando a sua presença e a sua possível “salvação” no presente¹⁹⁹.

É neste sentido que, segundo Walter Benjamin, o presente “atualiza” o passado, arrancando a tradição do conformismo que dela busca se apoderar. Mais do que a rememoração melancólica e passiva dos sofrimentos vividos pelos vencidos da história, a aproximação com o passado orienta-se pelas lutas das classes subalternas do presente, que buscam ainda hoje *realizar as esperanças pretéritas*. Em carta a Arnold Ruge, de 1843, Marx ressaltou esta dimensão qualitativa do tempo, destacando a possibilidade de uma relação ativa com o passado. Em suas palavras, “não se trata de traçar uma reta do passado ao futuro, senão de realizar as idéias do passado”²⁰⁰. Na temporalidade *revolucionária* das lutas e das resistências dos oprimidos, o presente redime o passado, pois “só a redenção do passado permite a ruptura com a temporalidade abstrata, com o mito do progresso”²⁰¹.

O primado político do presente constitui, na concepção da história de Walter Benjamin, uma forma de ruptura com a objetividade reificada da temporalidade abstrata do progresso: “a citação do passado a comparecer contradiz o postulado de um tempo irreversível e não modificável. A história crítica não pode anular aquilo que foi, mas pode redistribuir-lhe o sentido”, como bem observou Daniel Bensaïd²⁰². Desde o presente, “a história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*)”, disse Walter Benjamin na XIV tese sobre o conceito de história²⁰³. Eis porque, para o filósofo alemão, “o materialismo histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e fica imóvel (*Stillstand*). Pois esse conceito define exatamente o presente em que ele escreve a história para si mesmo”²⁰⁴. O presente – ou “tempo-de-agora” - torna-se assim momento de *seleção dos possíveis*, sob o qual se

¹⁹⁸ Walter Benjamin, “A imagem de Proust”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp.36-49. (p.45).

¹⁹⁹ Cf. Jeanne Marie Gagnebin, “Walter Benjamin ou a história aberta”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp.7-20. (p.15,16).

²⁰⁰ Karl Marx, *Los anales franco-alemanes*. Martínez Roça: Barcelona, 1970, p.69. (tradução livre do espanhol).

²⁰¹ Sérgio Tischler, op.cit., 2004, p.132. (tradução livre do espanhol).

²⁰² Daniel Bensaïd, *Marx, o Intempestivo*, op.cit., 1999, p.130.

²⁰³ Walter Benjamin, *Teses...*, op.cit., p.119.

²⁰⁴ Walter Benjamin, *Teses...*, op.cit., p.128.

encontram as possibilidades de rememoração do passado e de *despertar* para um novo futuro. Nas palavras do próprio Benjamin, é sempre o presente que “polariza o acontecimento em história anterior e história posterior”²⁰⁵. É a luta de classes do presente que define as possibilidades de interrupção revolucionária do curso do mundo e, nesse sentido, de redenção dos vencidos do passado.

No capitalismo, as lutas das classes subalternas assumem um antagonismo que, no limite, é também uma forma de temporalidade negativa, subversiva, que resiste ao tempo e ao trabalho abstrato do capital. Um dos objetivos máximos da luta dos oprimidos e dos explorados é interromper a dominação abstrata do tempo: “a consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação”, assinalou Benjamin na tese XV²⁰⁶. Não por acaso, a revolução social apresenta-se como a luta radical contra a subordinação ao tempo linear e abstrato. A “temporalidade messiânica” das revoluções – como dizia Benjamin – enfrenta-se diretamente com o tempo objetivado do capital: ela constitui uma ruptura radical com o tempo homogêneo do progresso. “A sociedade de classes não é o objetivo final do progresso na história, e sim sua interrupção muitas vezes fracassada e finalmente alcançada”²⁰⁷. Interrompendo o curso do mundo, as revoluções desqualificam os modelos teleológicos de uma história pretensamente universal.

Entre outras coisas, estes requisitos garantem a Benjamin, na ótica de Löwy, uma atualidade renovada, particularmente no que se refere aos debates sobre o eco-socialismo. Acima de tudo, porque o filósofo alemão confere a possibilidade de reinterpretação histórica do capitalismo a partir da resistência de distintas forças ao progresso, que constitui um imperativo vital para a revitalização *eco-socialista* do marxismo²⁰⁸. Esta postura implica no rechaço radical das tentativas - outrora sustentadas pelo marxismo vulgar - de legitimar a “necessidade” histórica do “progresso” das forças produtivas capitalistas, a despeito dos desastres humanos e ecológicos que acompanha este processo.

Sensível à dimensão potencialmente bárbara do progresso capitalista, Walter Benjamin questionou diretamente a propensão destrutiva da dominação capitalista da natureza, assim como a concepção de trabalho (e de tempo) que lhe acompanha. Nas *teses*

²⁰⁵ Walter Benjamin, “Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”, op.cit., p.513.

²⁰⁶ Walter Benjamin, *Teses...*, op.cit., 2005, p.123.

²⁰⁷ Walter Benjamin, “Paris...”, op.cit., 2006, p.30.

²⁰⁸ Renan Vega Cantor, *El Caos Planetário*, op.cit., 1999, p.155. (tradução livre do espanhol).

sobre o conceito de história, Benjamin critica o conceito de trabalho que “só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade”, afirmando, por contraste ao marxismo vulgar - de inspiração tecnocrática e positivista -, a necessidade de um novo pacto entre os seres humanos e seu meio ambiente²⁰⁹. Em *Rua de Mão Única*, igualmente, Benjamin havia condenado como um “ensino imperialista” a idéia da dominação da natureza, propondo um novo conceito de técnica como “dominação da relação entre natureza e humanidade”²¹⁰. Para o filósofo alemão, a exaltação do trabalho e da indústria é um dos traços decisivos do culto ao progresso técnico, “que reduz a natureza a uma matéria-prima da indústria, a uma mercadoria ‘gratuita’, a um objeto de exploração ilimitada”, conforme afirma Michael Löwy²¹¹.

Benjamin criticou duramente a ideologia do trabalho na social-democracia alemã, cuja crença no desenvolvimento técnico ignorou o fato de que este progresso “está decisivamente condicionado pelo capitalismo”, desconhecendo o seu lado destrutivo²¹². Para ele, “nada foi mais corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual supunha estar nadando”²¹³. Na contramão da secularização do culto protestante do trabalho alienado, Walter Benjamin retoma os sonhos fantásticos de Fourier, nos quais vislumbra indícios de uma outra relação com a natureza, de “um trabalho cujo espírito, constituído pela brincadeira, não é mais orientado para a produção de valores, mas para uma natureza aperfeiçoada” - conforme ele mesmo afirma nas *Passagens* -, ou ainda, como diz nas *teses sobre o conceito de história*, de um “tipo de trabalho que, longe de explorar a natureza, libera as criações que dormem, como virtualidades, em seu ventre”²¹⁴. Ao criticar a ação corrosiva do tempo do trabalho abstrato que transforma o homem e o trabalhador modernos em “autômatos”, Benjamin “antecipou” alguns temas centrais da reflexão e da práxis eco-socialista contemporânea. Em sua obra, pode-se perceber uma espécie de

²⁰⁹ Walter Benjamin, “Teses...”, op.cit., 2005, p.100.

²¹⁰ Walter Benjamin, *Rua de Mão única*, op.cit., 2000, p.169.

²¹¹ Walter Benjamin, “Teses...”, op.cit., 2005, p.105.

²¹² Walter Benjamin, “Eduard Fuchs, collectionneur et historien”. In: *Oeuvres III*, Paris: Éditions Gallimard, 2000, pp.170-225. (p.184).

²¹³ Walter Benjamin, *Teses...*, op.cit., 2005, p.100.

²¹⁴ Idem, p.228.

consciência eco-socialista *avant la lettre*, capaz de iluminar como um relâmpago novas potencialidades da crítica anticapitalista do progresso²¹⁵.

De uma perspectiva a um só tempo política e metodológica, Michael Löwy recupera em Walter Benjamin elementos profícuos à potencialização de uma concepção radicalmente aberta da história. Este é um dos fundamentos da importância e, mais ainda, da atualidade de Walter Benjamin no mundo contemporâneo, em um momento em que retorna com relativa força desmobilizadora as idéias correntes sobre o “fim da história” e/ou sobre a derrocada definitiva dos “grandes relatos” emancipadores. A partir das encruzilhadas do presente, Löwy busca encontrar no filósofo alemão aspectos para a “reabertura da história”. Para o autor franco-brasileiro, por exemplo, “as teses de 1940 constituem uma espécie de manifesto filosófico – em forma de alegorias e de imagens dialéticas mais do que de silogismos abstratos – para *a abertura da história*”, ou seja,

“para uma concepção do processo histórico que dá acesso a um vertiginoso campo dos possíveis, uma vasta arborescência de alternativas, sem no entanto cair na ilusão de uma liberdade absoluta: as condições ‘objetivas’ são também condições de possibilidade”²¹⁶.

Com esta visão aberta da história – que rompe em definitivo com o otimismo fatalista predominante no marxismo (ortodoxo ou dissidente) da época -, Walter Benjamin formulou, segundo Löwy, um “marxismo novo, herético”, que pode ser definido como um “*marxismo da imprevisibilidade*”. Nas palavras do autor:

“se a história é aberta, se o ‘novo’ é possível, é porque o futuro não é conhecido antecipadamente; o futuro não é o resultado inevitável de uma evolução histórica dada, o produto necessário e imprevisível de leis ‘naturais’ da transformação social, fruto inevitável do progresso econômico, técnico e científico – ou o que é pior, o prolongamento, sob formas cada vez mais aperfeiçoadas, do mesmo, do que já existe, da modernidade realmente existente, das estruturas econômicas e sociais atuais”²¹⁷.

²¹⁵ A propósito da “atualidade eco-socialista” de Walter Benjamin, ver: Michael Löwy, “La révolution est le frein d’urgence. Actualité politico-écologique de Walter Benjamin”. In: *Ecosocialisme. L’alternative radicale a la catastrophe écologique capitaliste*. Paris: Mille et une nuits, 2011; “Walter Benjamin critique de la civilisation”. Préface à Walter Benjamin, *Romantisme et critique de la civilisation*. Paris, Payot, 2010; e também, de minha autoria, Fabio Mascaro Querido, “[Revolución y \(crítica del\) progreso: la actualidad ecosocialista de Walter Benjamin](#)”. *Herramienta*, n. 43, Buenos Aires, 2010, pp.47-58.

²¹⁶ Michael Löwy, *Walter Benjamin*, op.cit., 2005, p.147.

²¹⁷ Idem, p.149.

Em outras palavras: se a realidade social é resultado da práxis humana, se o homem é quem faz – sob condições dadas – a história, como mostrou Marx nas *Teses sobre Feuerbach*, nem o presente e tampouco o futuro podem ser previstos “cientificamente”: eles revelam um aspecto irreduzível, contingencial, de liberdade e de escolha humana, cuja práxis manifesta a existência de vários caminhos possíveis, de múltiplas bifurcações históricas. E isso, nem tanto pela deficiência dos métodos “científicos”, mas, acima de tudo, devido ao caráter parcialmente imprevisível da ação humana. A história permanece aberta, e sua constituição “objetiva” sempre provisória vincula-se às transformações dos conflitos e das lutas sociais entre as classes antagonicas; por isso, a interrupção do *continuum* aparentemente fechado da história dos vencedores depende da práxis das classes subalternas, práxis que deriva de uma *aposta* cuja vitória é incerta. É na práxis revolucionária, por mais incerta e imprevisível que ela seja, que Benjamin vislumbra a possibilidade de superação da catástrofe: “A história aberta quer dizer, então, do ponto de vista político, considerar a possibilidade – não a inevitabilidade – das *catástrofes* por um lado, e de grandes movimentos *emancipadores*, por outro”²¹⁸.

É precisamente nesta nova forma de se conceber o discurso sobre a história que Michael Löwy concentra a sua interlocução com a obra de Benjamin, extraindo daí as bases para o questionamento radical das concepções lineares, reducionistas e *fechadas* da história. Com esta leitura, Löwy se aproxima da tentativa de Daniel Bensaïd (autor com o qual manteve estreitas relações políticas e intelectuais) de buscar em Benjamin elementos que contribuam para visualizar em Marx uma “nova escrita da história” e, articulada a esta, uma “nova escuta do tempo”. Em *Walter Benjamin, sentinelle messianique*²¹⁹ e na primeira parte do magistral *Marx l'intempestif : Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIX^e, XX^e siècles)*, Bensaïd se apóia em Walter Benjamin para reler Marx e a tradição marxistas a partir da crítica radical da “razão” e da “norma” históricas.

Em sua autobiografia *Une lente impatience*, Daniel Bensaïd afirma que “o messias intempestivo de Benjamin vem despertar Marx de um longo sonho dogmático” (BENSAÏD,

²¹⁸ Idem, p.151,152.

²¹⁹ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris: Plon, 1990.

2004, p.404)²²⁰. Sob a mediação de Benjamin, torna-se possível reconhecer na obra de Marx a primeira expressão de uma “nova escrita da história”, que desconstrói a panacéia metafísica da história universal, marcada por etapas determinadas de desenvolvimento. Teórico da luta e da política revolucionárias, Marx rompe – para Bensaïd - com as filosofias especulativas da história em direção a uma concepção do presente que não é um simples “elo no encadeamento mecânico dos efeitos e das causas, mas uma atualidade repleta de possíveis, onde a política supera a história na decifração de tendências que não fazem lei”²²¹.

Na opinião de Daniel Bensaïd, ao percorrer a lógica irregular da produção, circulação e reprodução global do capital, Marx

“põe em ação uma nova representação da história e uma organização conceitual do tempo como relação social: ciclos e rotações, ritmos e crises, movimentos e contratempos estratégicos. A antiga filosofia da história extingue-se, por um lado, na crítica do fetichismo mercantil, e, por outro, na subversão política da ordem estabelecida”²²².

A nova escrita da história, anunciada por Marx, constitui uma ruptura tanto com o “tempo sagrado da salvação” quanto com o “tempo abstrato da física”: o tempo “não é mais o motor da História, seu princípio secreto dinamizado em força, mas a relação social conflitual da produção e da troca”²²³.

Porém, embora reconheça o amplo espectro desta “crítica da razão histórica” – “vasta causa, para onde confluem e misturam-se às vezes, sem deixar de se combaterem, crítica mística e crítica profana, crítica romântica e crítica revolucionária”²²⁴ -, Daniel Bensaïd não parece partilhar do mesmo entusiasmo de Löwy pelas raízes românticas da recusa benjaminiana das ideologias do progresso. Diz ele: “Eu não estou totalmente de acordo com o modo pelo qual Michael Löwy valoriza sem balanço o romantismo como protesto contra a modernidade capitalista”²²⁵. Mais interessado pela reconstituição da

²²⁰ Neste livro, Bensaïd refere-se a Michael Löwy como seu “velho cúmplice em heresias messiânicas” (2004, p.403).

²²¹ Daniel Bensaïd, *Marx...*, op.cit., 1999, p.30.

²²² Idem, p.13.

²²³ Idem, p.109.

²²⁴ Idem, p.124.

²²⁵ Daniel Bensaïd, “Quand l’histoire nous désenchant. Interview”. In: SABADO, François (org.). *Daniel Bensaïd, l’intempestif*. Paris: La Découverte, 2012, pp.168-190.

política como lócus da estratégia revolucionária – como se vê em *Éloge de la politique profane*, um dos seus últimos textos -, Bensaïd ressalta sobretudo a dimensão não-utópica da recomposição de uma política da luta de classes, na qual a ação e a imaginação humanas assumem perspectiva concreta, interrompendo na prática o fluxo histórico dos vencedores²²⁶. Mais do que inverter o sentido da abstração do progresso (recuperando os traços de um passado romantizado), o filósofo francês visualiza em Benjamin (e em Marx) aspectos importantes para se pensar a possibilidade de que a política revolucionária “passe à frente da história”.

A ênfase de Michael Löwy na dimensão romântica da concepção benjaminiana da história é diretamente criticada por Jeanne Marie Gagnebin, especialista brasileira na obra do filósofo alemão. Em *História e Narração em Walter Benjamin*, a filósofa discorda da tendência de Michael Löwy em ressaltar a dimensão nostálgica do autor alemão, em detrimento de sua abertura a um futuro ainda incerto, a um “novo” que, por enquanto, manifestou-se apenas em algumas breves interrupções do *continuum* histórico. Para Gagnebin, a matriz desta perspectiva reside em

“uma leitura por demais realista da *Urgeschichte* (história original, pré-história) na filosofia da história de Benjamin. Löwy insiste sobre o lado arcaizante desse conceito e, embora mencione a crítica de Adorno a este respeito, continua a defender este arcaísmo latente como uma contribuição decisiva e positiva para a teoria da história e da revolução em Benjamin”²²⁷.

Segundo Gagnebin, neste tipo de interpretação (que deve muito aos testemunhos de G. Scholem), “o lado nostálgico do pensamento de Benjamin, lado certamente presente ao longo de toda a sua obra, ganha um peso desmesurado em detrimento de sua dimensão exotérica, vanguardista e ‘materialista’”²²⁸. Na opinião da autora, o conceito de “origem”, em Benjamin, nada tem a ver com a idéia de “gênese”, tal como leva a crer uma leitura apressada, inclusive a de Löwy²²⁹. A “origem” não é um começo cronológico, ou um paraíso perdido – como o “comunismo primitivo” -, cuja rememoração seria motivada pelo desejo nostálgico de retorno a uma origem matinal. Melhor dizendo: “a dinâmica da origem

²²⁶ Daniel Bensaïd, *Elogio de la política profana*. Barcelona: Ediciones Península, 2009.

²²⁷ Jeanne Marie Gagnebin, *História e Narração em Walter Benjamin*, São Paulo: Perspectivas, 2007, p.8.

²²⁸ Idem, p.7.

²²⁹ Idem, p.16.

não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha realmente existido ou que seja somente uma projeção mítica no passado, porque também é inacabamento e abertura à história”²³⁰. Do ângulo de Benjamin, a origem seria concebida como um “salto” (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual certa forma de explicação histórica nos acostumou, um “salto” que, nas *Teses...*, o filósofo alemão designou como sendo a revolução²³¹.

O tema da restauração, que percorre toda a obra de Benjamin, “indica, certamente, a vontade de um regresso, mas também, e inseparavelmente, a precariedade deste regresso: só é restaurado o que foi destruído”. Assim, se a “origem benjaminiana” representa, de fato, “uma retomada do passado”, ela o é, na mesma medida, “abertura para o futuro, inacabamento constitutivo”²³². A “origem” se inscreve na história, e por isso, nas palavras de Gagnebin, “não está ligada a um aquém mítico ou a um além utópico que deveria ser reencontrado apesar do tempo e da história”²³³. Neste vínculo entre o conceito de “origem” e a reflexão benjaminiana sobre a modernidade, Jeanne Marie Gagnebin vislumbra uma “tensão paradoxal” entre o reconhecimento do declínio da narração e a “afirmação enfática da necessidade política e ética da rememoração [...], portanto, da necessidade de uma outra escritura da história”, tensão que se manifesta sobretudo nos escritos estéticos do autor²³⁴.

Pode-se projetar em Benjamin, segundo a autora, um equilíbrio precário entre a constatação do esmaecimento de uma totalidade de sentido pressuposta (processo já que havia sido revelado pelo jovem Lukács em *A Teoria do Romance*) e a defesa política radical da rememoração coletiva dos “cacos da história”. Para Gagnebin, ao destacar o declínio da experiência e da arte narrativa tradicional, Benjamin estaria menos preocupado com a lamentação desta “harmonia perdida” (como em geral se lê seu texto sobre *O Narrador*) do que com a busca por outra “narrativa” que poderia, aí sim, “salvar” o passado no presente e no futuro. É nesta dialética restauração-abertura que se inscreve a tentativa benjaminiana de traçar uma “arqueologia da modernidade”, a fim de compreender não só o que foi perdido, senão também as novas possibilidades que podem se abrir. A nostalgia, se

²³⁰ Idem, p.18.

²³¹ Idem, p.10.

²³² Idem, p.14.

²³³ Idem, p.19.

²³⁴ Idem, p.6.

de fato existe, constitui tão-somente um impulso para reconstruir no presente uma nova narrativa histórica. Nas palavras da autora:

“Por certo, Benjamin não escapa, às vezes, a um tom nostálgico, tom comum, aliás, à maioria dos teóricos do ‘desencantamento do mundo’, quando evoca as ‘comunidades’ de outrora nas quais memória, palavras e práticas sociais eram compartilhadas por todos”.

Todavia:

“sua visada teórica ultrapassa de longe esses acentos melancólicos. Ela se atém aos processos sociais, culturais e artísticos de fragmentação crescente e de secularização triunfante, não para tentar tirar dali uma tendência irreversível, mas, sim, possíveis instrumentos que uma política verdadeiramente ‘materialista’ deveria poder reconhecer e aproveitar em favor da maioria dos excluídos da cultura, em vez de deixar a classe dominante se apoderar deles e deles fazer novos meios de comunicação. Tal é, pelo menos, a exigência teórica e política que orienta as afirmações, muitas vezes ousadas, do ensaio sobre a reprodutibilidade técnica ou do pequeno texto ‘Experiência e Pobreza’”²³⁵.

É sob estes pressupostos que se pode compreender, por exemplo, segundo Gagnebin, a fascinação de Benjamin por autores aparentemente díspares como Marcel Proust e Franz Kafka, escritores que, cada qual a seu modo, refletiram sobre este processo de desagregação da “tradição”, do passado e da memória. Enquanto em Proust o desejo de salvar o passado significa um testemunho da impossibilidade desta empreitada, os romances de Kafka constituem a mais brilhante narrativa “moderna” (e não por acaso Lukács viu nele uma espécie de precursor *formal* das vanguardas modernas, em *O Significado do Realismo Crítico Hoje*) da impossibilidade de narrar. Ao comunicar sua própria desorientação como desmoronamento histórico da consistência da verdade, Kafka permite medir o avesso de uma redenção tão improvável como urgente²³⁶.

Encontram-se aí, nesta constatação da emergência de uma nova forma de percepção humana, as principais razões da opção benjaminiana pela “alegoria”, em cuja totalização sempre precária um autor como Baudelaire consegue revelar o abismo entre expressão e significação, cisão que torna impossível qualquer retorno à unidade orgânica (a “falsa aparência de totalidade”) do “símbolo”, completamente estilhaçada pela vida social

²³⁵ Idem, p.56.

²³⁶ Idem, p.69.

moderna. Recusando a totalidade fechada do símbolo, a alegoria, em seus fragmentos (que explicam também a opção formal de Benjamin pela *montagem*), mostra a face mórbida – a *facies hippocraticas* - da história. Segundo a autora:

“É esta morte do sujeito clássico e esta desintegração dos objetos que explicam o ressurgimento da forma alegórica num autor moderno como Baudelaire. Benjamin vê no capitalismo moderno o cumprimento desta destruição. Não há mais sujeito soberano num mundo onde as leis do mercado regem a vida de cada um, mesmo daquele que parecia poder-lhes escapar: do poeta. Baudelaire reconhece que não pode mais ser o poeta independente, voz lírica cantando num mundo que o respeito na sua divina inspiração”²³⁷.

Jeanne-Marie Gagnebin reconhece em Baudelaire a postura do próprio Benjamin em face da modernidade. É esta apreensão “dialética” da modernidade que, de acordo com a autora, faz do poeta francês uma das primeiras expressões de uma crítica que, sem deixar de ser ela mesma moderna, questiona a “fantasmagoria” que percorre o mundo moderno.

“Baudelaire não é nem um poeta *kitsch* romântico que ficaria preso à nostalgia de um passado encantado, nem um esnobe triunfalista que se limitaria a celebrar cada novidade. Sua verdadeira modernidade consiste, segundo Benjamin, em ousar afirmar, com a mesma intensidade, o desejo e a impossibilidade da volta a esta origem perdida desde sempre”²³⁸.

Deste modo, ao restituir a dimensão mais propriamente “modernista” de Benjamin – que inclui o seu entusiasmo por certas correntes da arte moderna –, Jeanne Marie Gagnebin contrapõe-se às leituras que enfatizam o aspecto romântico da obra do filósofo alemão. Se a modernidade é a eterna repetição do *idêntico*, ela é também, e na mesma medida, possibilidade para os homens de se libertarem do mito da história dos vencedores e da herança cultural das classes dominantes. Mais do que o aceno permanente a um passado em que as alienações modernas ainda não existiam, a obra de Benjamin dirige-se à compreensão do presente, à reabertura deste presente em direção a outro futuro possível. Como observa Gagnebin, é por isso que “a exigência de rememoração do passado não implica simplesmente a restauração do passado, mas também uma transformação do

²³⁷ Idem, p.39.

²³⁸ Idem, p.53.

presente tal que, se o passado perdido aí for reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja, ele também, retomado e transformado”²³⁹.

Ora, concorde-se ou não com alguns dos pressupostos de Gagnebin, o fato é que os seus argumentos ajudam a problematizar a ênfase de Michael Löwy sobre o romantismo na “filosofia da história” de Benjamin. Além disso, a interpretação de Jeanne-Marie Gagnebin da obra benjaminiana fornece-nos um bom parâmetro a partir do qual se torna possível medir, por contraste, as diferenças entre a leitura de Löwy e as interpretações “materialistas” de Walter Benjamin. Estas diferenças se manifestam, sobretudo quando comparamos as interpretações de Gagnebin e Löwy dos ensaios mais propriamente estéticos de Benjamin - em especial seus escritos de 1933 a 1935, (incluindo o polêmico “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”²⁴⁰), ensaios caracterizados por forte acento materialista.

A fim de sustentar o destaque conferido à dimensão romântico-messiânica da visão da história de Benjamin, Löwy não enxerga nesse período senão um “parêntese progressista”: “Durante um breve período ‘experimental’, entre 1933 e 1935, a época do Segundo Plano Quinquenal, alguns textos marxistas de Benjamin parecem próximos do ‘produtivismo’ soviético e de uma adesão pouco crítica às promessas do progresso tecnológico”²⁴¹. Dentre estes textos, destacam-se, além do já citado “A obra de arte...”, “Experiência e Pobreza”, de 1933, e “O autor como produtor”, de 1934, ou seja, precisamente os textos mais valorizados por Gagnebin, na medida em que manifestam com maior intensidade a postura “moderna” e não-romântica de Benjamin.

Assim, enquanto Jeanne Marie Gagnebin reconhece nestes ensaios a comprovação de que o materialismo benjaminiano estava bem distante de qualquer rejeição nostálgica da modernidade, Michael Löwy encontra neles a expressão de uma adesão momentânea a certo “progressismo” e de uma abertura às novas possibilidades da técnica, adesão que logo seria relativizada com o retorno das preocupações em torno da crítica radical da modernidade capitalista e do fetichismo da mercadoria - particularmente em seus ensaios

²³⁹ Idem, p.16.

²⁴⁰ Walter Benjamin, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp.165-196. Ver também a segunda versão, de 1939: “L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique”. In: *Walter Benjamin, Oeuvres III*, Paris: Gallimard, 2000, pp.269-316.

²⁴¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., 2005, p.26.

sobre Baudelaire e no projeto das *Passagens*, sobretudo a partir de 1935. Com esta perspectiva, Michael Löwy contrapõe-se à grande parcela das interpretações “marxistas” (ou “marxizantes”) de Benjamin, que privilegiam exatamente os ensaios estéticos de 1933-35, ensaios que, na opinião do autor franco-brasileiro, estão “mais próximos de um materialismo histórico ‘clássico’, se não ortodoxo”.

Na contramão desta leitura de Benjamin, o eixo da interpretação de Michael Löwy é a nova concepção da história formulada pelo filósofo alemão, em particular a crítica radical das ideologias do progresso, razão pela qual ele tende a conferir um peso maior aos elementos críticos da modernidade existentes na obra benjaminiana. O próprio Löwy admite que, se ele faz a opção inversa daquela realizada por algumas leituras marxistas de Benjamin – que valorizam os seus textos “materialistas” –, é “em função de meus próprios interesses, de minhas opções filosófico-políticas, e do ponto de vista da gênese das teses de 1940, que encontram sua inspiração principal em outros escritos”²⁴².

Toda leitura é seletiva e, portanto, sujeita a controvérsias. Com efeito, não surpreende que do ponto de vista dos especialistas acadêmicos na obra de Benjamin a interpretação de Löwy, ao fazer *tabula rasa* de textos tão consagrados do filósofo alemão – em benefício de uma ênfase deliberada na sua dimensão romântico-revolucionária –, provoque incômodos, como demonstra a crítica de Jeanne Marie Gagnebin, no mais bastante amistosa.

Da perspectiva de Löwy, é esta carga romântica do marxismo de Benjamin que, ainda hoje, faz-se viva e atual do ponto de vista das classes subalternas. É esta dimensão que pode potencializar a crítica marxista do progresso, crítica absolutamente atual em um momento em que este revela suas tendências mais destrutivas e desumanas. Por isso o retorno a Benjamin, visando resgatar precisamente esta nova concepção – romântico-revolucionária - da história. Para Michael Löwy, aliás, como já vimos, foi justamente a capacidade de incorporar alguns estilhaços românticos e messiânicos em sua concepção da história que determinou a importância de Benjamin para o marxismo. Foi este legado que permitiu ao filósofo alemão estabelecer uma visão revolucionária da história, como crítica

²⁴² Idem, p.27.

do progresso e do determinismo histórico. E assim o fez sem abandonar a tradição marxista, como insiste Löwy em várias ocasiões.

Porém, à diferença do materialismo mecanicista, o aspecto que mais interessa a Benjamin no materialismo histórico-dialético não é a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, mas, sim, a luta de classes, que ele encara sempre do ponto de vista dos vencidos, dos oprimidos da história. A crítica benjaminiana do progresso está estreitamente vinculada à centralidade da luta de classes; o olhar histórico sob a perspectiva da “tradição dos oprimidos” desautoriza qualquer crença na *astúcia* de um progresso que ocorre à revelia das regressões sociais e humanas dele decorrentes. Em texto sobre a cidade como lugar estratégico do enfrentamento de classes nas *Passagens* de Walter Benjamin, Michael Löwy define as formulações do filósofo alemão como “variação herética do materialismo histórico fundada (entre outros) em dois pontos essenciais”: 1) uma atenção sistemática pela luta de classes do ponto de vista dos vencidos; 2) “a crítica radical da ideologia do progresso, em sua forma burguesa, mas também em seus reflexos na cultura política da esquerda”²⁴³. Por isso, em sua análise da Paris “capital do século XIX”, enquanto as barricadas são compreendidas como interrupções, por parte dos oprimidos em revolta, do curso habitual das coisas, o processo de haussmannização (1860-70) constitui a “resposta” das classes dominantes à ameaça representada pelas classes subalternas, resposta cuja legitimação se realiza mediante a alegação da necessidade da modernização e do progresso.

“Apresentada como uma operação de embelezamento, renovação e modernização da cidade, [a haussmannização de Paris] é, sob a ótica de Benjamin, um exemplo paradigmático do caráter mistificador da ideologia burguesa do Progresso”²⁴⁴.

Em sua interpretação, Michael Löwy também busca destacar o caráter “moderno” da crítica benjaminiana do progresso e da modernidade. O romantismo-revolucionário de Benjamin, tal como o conjunto da visão social romântica, não constitui uma simples recusa nostálgica da modernidade, mas sim uma tentativa moderna, inspirada em valores do passado, de efetuar uma crítica radical da civilização capitalista. O pensamento de

²⁴³ Michael Löwy, “A cidade, lugar estratégico do enfrentamento de classes”. *Revista Margem Esquerda*, n.8. São Paulo: Boitempo, 2006. pp.59-75. (p.60).

²⁴⁴ Idem, p.64.

Benjamin significa, portanto, na opinião de Löwy, uma “*crítica moderna à modernidade* (capitalista/industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas”. Crítica que, ao mesmo tempo em que não abdica da luta “moderna” pela emancipação, opõe-se radicalmente às crenças abstratas e racionalistas no progresso. No cenário atual, o pensamento de Benjamin não seria, então, “nem ‘moderno’ (no sentido habermasiano) nem ‘pós-moderno’ (no sentido de Lyotard)”²⁴⁵. A sua concepção da história constitui uma forma heterodoxa de perspectiva emancipatória: “inspirando-se em fontes messiânicas e marxistas, ela utiliza a nostalgia do passado como método revolucionário de crítica do presente”²⁴⁶.

Desta forma, muitos dos argumentos utilizados por Gagnebin para sustentar que, em Benjamin, o resgate do passado pelo presente envolve o abandono de qualquer passadismo nostálgico, são apresentados pelo próprio Löwy para destacar o caráter revolucionário do “marxismo-romântico” de Benjamin. Para Löwy, em sintonia com a leitura de Gagnebin, o passado não é, na visão benjaminiana da história, um paraíso perdido que deve ser recuperado “tal como efetivamente ocorreu”. Acima de tudo, o passado constitui, para o filósofo alemão (conforme a interpretação de Löwy), uma “fonte de inspiração”, um “combustível utópico” que contribui para a “iluminação” das lutas dos oprimidos do presente, em direção a uma “abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo”, como diz Gagnebin²⁴⁷. “O passado – diz Löwy – é iluminado pela luz dos combates de hoje, pelo sol que se levanta no céu da história”²⁴⁸. Em Benjamin, passado e presente relacionam-se dialeticamente: “o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente”²⁴⁹.

²⁴⁵ “Um universitário pós-moderno que se interessa por Walter Benjamin reconhece que sua ideia de uma perda ou de algo inacabado no passado, que deve ser reparado no futuro, ‘impede qualquer concepção do presente como agonístico’ e é, então, contraditória com a conduta pós-moderna”. Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., 2005, p.15.

²⁴⁶ Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., 2005, p.15. Cf. também: Michael Löwy, “Les ‘Thèses’ de Walter Benjamin. Une critique moderne de la modernité”, *Etudes*, Paris, 1992. Num importante artigo sobre Benjamin, Habermas proclama a incompatibilidade entre a visão benjaminiana (anti-evolucionista) da história e o materialismo histórico; este último é incompatível, aos olhos de Habermas, com a crítica radical de Benjamin desferida à ideia de progresso. “L’actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation”. *Revue d’Esthétique*, n.1. Paris: Privat, 1981, p.121.

²⁴⁷ Jeanne Marie Gagnebin, *História e Narração em Walter Benjamin*, op.cit., 2007, p.14.

²⁴⁸ Michael Löwy, *Walter Benjamin...*, op.cit., p.60.

²⁴⁹ Idem, p.61.

Além do que, mais do que enquadrá-lo na gaiola de aço das especialidades acadêmicas, o objetivo de Löwy é “atualizar” a obra de Benjamin, a partir das possibilidades do presente. Ele segue, assim, o próprio Benjamin, para o qual toda crítica é também uma forma de “atualização”. Toda análise de obras e/ou autores do passado só pode se realizar como uma reinterpretação a partir do presente. Por isso, longe de ser um mero julgamento dogmático, a crítica representa a tentativa de recuperar o objeto (e o passado) não como um bloco monolítico fechado – e pronto a ser decifrado e descrito –, mas, sim, como ponto de partida para a reflexão subsequente, localizada num determinado contexto histórico-social. Já em 1916, Benjamin afirmou: “A verdadeira crítica não vai contra seu objeto; é como uma substância química que quando ataca a outra a decompõe para desvelar a natureza profunda, mas não a destrói”²⁵⁰. Anos depois, em sua tese de doutorado, assegurava:

“A crítica preenche sua tarefa na medida em que, quanto mais cerrada for a reflexão, quanto mais rígida a forma da obra, tanto mais múltipla e intensivamente as conduza para fora de si, dissolvendo a reflexão originária numa superior e assim por diante”²⁵¹.

Pois bem: em sua leitura de Benjamin, Michael Löwy adota critérios rigorosamente benjaminianos, traduzindo e deslocando “livremente” a obra do filósofo alemão para o enfrentamento dos desafios do pensamento e da práxis anticapitalista contemporânea. Löwy sabe que, como diria Benjamin, a crítica constitui, “em sua intenção central, não julgamento, mas antes, por um lado, acabamento, complemento, sistematização da obra, e, por outro, sua dissolução no absoluto”²⁵². Em consequência, sua releitura de Benjamin busca “reabrir” os conceitos, tencionando-os conforme os desdobramentos do *tempo-de-agora*.

Daí, por exemplo, a marca inconfundivelmente latino-americana de sua perspectiva benjaminiana. Em quase todos os seus ensaios dedicados à leitura benjaminiana da história, Löwy utiliza exemplos da América Latina para ilustrar uma abordagem da história a partir

²⁵⁰ Apud Concha Fernández Martorell, *Walter Benjamin. Crónica de un pensador*, Barcelona: Montesinos, 1992, p.42.

²⁵¹ Walter Benjamin, *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, São Paulo: Iluminuras, EDUSP, 1993, p.81. Tradução, prefácio e notas: Márcio Seligmann-Silva.

²⁵² Idem, p.85.

do ponto de vista dos oprimidos²⁵³. Para ele, as reflexões de Benjamin se apresentam como uma referência importante, talvez decisiva, para a reflexão teórico-crítica (em especial marxista) sobre as lutas sociais protagonizadas pelos movimentos sociais contemporâneos na América Latina²⁵⁴. No âmbito da dialética entre passado, presente e futuro, que se apresenta nas lutas e nos movimentos sociais anticapitalistas na América Latina, a figura intelectual de Walter Benjamin - como um legítimo pensador da crise e da utopia - ganha novas dimensões revolucionárias nas lutas das classes subalternas contra a atual etapa do progresso. Como mostra Löwy, o cenário histórico contemporâneo, na América Latina, parece profícuo à realização de uma leitura radicalmente anticapitalista de Walter Benjamin, resgatando o compromisso político e ético do autor com a emancipação humana, aspecto que, embora essencial em sua trajetória foi comumente menosprezado pela recepção europeia e norte-americana, segundo observou Miguel Vedda²⁵⁵.

3.2. A história como *catástrofe permanente* ou a dialética do progresso

A insistência de Michael Löwy na necessidade de uma crítica radical do progresso, como passo decisivo para a recusa de toda concepção fatalista do desenvolvimento histórico, também é questionada pelo renomado intelectual marxista Alex Callinicos, em resposta a uma resenha do autor franco-brasileiro ao seu livro *Theories and narratives: reflections on the philosophy of history*, lançado em 1995 na Inglaterra. O debate, publicado originalmente na revista francesa *Critique Communiste*, na França, em 1997, contribui de forma valiosa para melhor elucidar a leitura que Michael Löwy realiza de Walter Benjamin

²⁵³ Cf., p.ex., Michael Löwy, “El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones metodológicas a partir de Walter Benjamin”. In: Miguel Vedda (org.). *Constelaciones dialécticas*. Tentativas sobre Walter Benjamin. Buenos Aires, Herramienta, 2008. pp.81-90.

²⁵⁴ Aspectos da obra de Benjamin estão no centro de muitas das reflexões contemporâneas sobre os movimentos sociais contemporâneos na América Latina, como se pode visualizar em variadas publicações, seminários e debates acerca do tema. Pode-se destacar, nesse sentido, o III Seminário Internacional *Políticas de la Memória: recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memória*, que ocorreu em Buenos Aires, na Argentina, em outubro de 2010. Grande parcela dos textos apresentados no seminário almejavam compreender temas decisivos das lutas sociais contemporâneas na América Latina à luz da concepção benjaminiana da história e do passado.

²⁵⁵ Miguel Vedda, “Crisis y crítica. Notas sobre la actualidad de Walter Benjamin”, *Herramienta*, Buenos Aires, n.43, 2010. pp.7-10. (p.8). Ressaltamos a “atualidade latino-americana” de Benjamin em: Fabio Mascaro Querido, “Memoria colectiva y luchas sociales contemporâneas en América Latina: la tradición de los oprimidos en contra de la temporalidad abstracta del progreso”. Anais do III Seminário Internacional *Políticas de la Memória: recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memória*, Buenos Aires, 2010.

e da sua concepção “anti-progressista” da história. Além disso, a resposta de Callinicos lança luz sobre a hipótese de que, no limite, a insistência de Löwy na idéia da história como *catástrofe permanente* é contraditória com uma compreensão genuinamente dialética do desenvolvimento histórico, compreensão para a qual a emergência do capitalismo constitui “um progresso e uma catástrofe ao mesmo tempo”, ou seja, “a melhor e a pior coisa que jamais ocorreu à humanidade”, conforme observou Fredric Jameson²⁵⁶.

Muito embora concorde com os argumentos centrais de Callinicos em defesa de uma concepção marxista da história, na contramão do relativismo lingüístico de tipo pós-estruturalista, Michael Löwy opõe-se à defesa do autor britânico de que o marxismo dispõe de uma “teoria forte do progresso”, quer dizer, de “uma teoria que não se conforma em discernir o crescimento na história (o desenvolvimento das forças produtivas), senão que afirma também que o crescimento pode contribuir positivamente ao bem-estar”. Em nome da crítica radical do capitalismo moderno, Löwy rejeita qualquer teoria supra-histórica que garanta, por si só, a existência de um progresso necessário no desenvolvimento histórico. Se o marxismo constitui, antes de tudo, uma crítica do presente, isto é, do capitalismo, não haveria porque querer extrair dele uma teoria “positiva” do progresso. Nas palavras de Löwy:

“se acreditamos com Rosa que o socialismo não é inelutável e que a crise do capitalismo pode conduzir à barbárie, se tomamos a sério (como disse Callinicos) as advertências de Walter Benjamin de que a finalidade do progresso pode ser a catástrofe, como é possível pretender que o progresso capitalista seja de alguma forma bem-vindo?”²⁵⁷.

De acordo com Löwy, a aceitação da idéia de progresso pode facilmente recair em uma “espécie de teleologia hegeliana para a qual a (inelutável) finalidade explica e justifica o curso da história”, e na qual cada “regressão” é compreendida como momento necessário do “progresso” final. É o que aconteceria com a tentativa de Callinicos de justificar, ao menos parcialmente, os textos de Marx sobre a colonização britânica na Índia, de 1853, nos quais o autor alemão defende a empreitada colonizadora - apesar dos crimes e das catástrofes infringidas à vida da população do país - como uma espécie de “instrumento

²⁵⁶ Fredric Jameson, *Pós-modernismo...*, op.cit., 2007, p.73.

²⁵⁷ “Löwy – Callinicos: un debate importante”. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/print/revista-herramienta-n-6/loewy-callinicos-un-debate-importante>. Acesso em: 20/05/2008. (tradução livre do espanhol).

inconsciente da história”, que, ao introduzir as forças de produção capitalistas, impulsionaria o dinamismo e o desenvolvimento histórico naquele país²⁵⁸.

Em sua resposta a Löwy, Alex Callinicos afirma que a aceitação de um “progresso” no desenvolvimento histórico até o capitalismo, que assenta as condições materiais para a emancipação socialista, não implica necessariamente a defesa de uma visão fatalista e teleológica da história. Para Callinicos, uma coisa é a crítica (necessária) das concepções deterministas da história – que marcaram o marxismo da II e da III Internacionais -, e outra, relativamente diferente, é a recusa absoluta da própria idéia de progresso em si.

Na opinião de Callinicos, ao dividir esquematicamente o marxismo em duas tradições fundamentais – a primeira, teleológica, *fechada* e tendencialmente eurocêntrica; a segunda, crítica dialética do progresso, não-teleológica, *aberta* -, Michael Löwy reduz a concepção marxista do progresso a duas posturas igualmente insuficientes, quando não complementares: de um lado, o determinismo fatalista certamente presente em alguns textos de Marx, e transformado em dogma pelo marxismo “oficial”; de outro, a aposta subjetivista na “revolução contra o progresso” – fórmula que o intelectual britânico atribui ao próprio Löwy. A consequência fundamental desta última posição seria, segundo Callinicos, uma tendência a pensar a história “como uma catástrofe pontuada de ocasiões revolucionárias heróicas, em lugar de pensar a história simultaneamente como um progresso e uma catástrofe, como tratei de fazer em *Teorias e Narrativas*”. Callinicos parece sugerir, assim, que, no limite, tanto o fatalismo da II Internacional quanto o subjetivismo pessimista que ele vê em Löwy coincidem na incapacidade de combinar dialeticamente “os elementos de rechaço subjetivo do capitalismo e de análise objetiva, sem perder de vista nenhum dos lados”.

Ao lado da crítica das possibilidades destrutivas e “catastróficas” do capitalismo, é necessário, para Callinicos, uma análise objetiva do dinamismo libertador do desenvolvimento e do progresso, que “cria efetivas forças capazes de gerar progresso aqui e agora, e não só aumenta o potencial de uma liberação futura”. Segundo Callinicos,

“este elemento é central no conjunto da teoria de Marx, para quem o capitalismo cria o proletariado como uma classe explorada, mas que

²⁵⁸ Para ironizar tal “fetichismo das forças produtivas”, Michael Löwy costuma citar a frase do historiador britânico E. P. Thompson: “Qualquer que seja o nome daqueles que o imperador, massacrou, o historiador científico (sempre fazendo anotar a contradição) afirma que as forças produtivas aumentaram”.

possui a capacidade, a curto prazo, de obter reformas e, a longo prazo, de superar-lo e construir o capitalismo”.

Nos termos de Callinicos, a concepção geral do progresso de Löwy alinha-se a esse desafio. Entretanto, “a posição revolucionária ante a história deve ir mais além”; ela exige a compreensão dos processos objetivos que possibilitam (mas não garantem) a emancipação humana, ainda mais “em um momento no qual os pós-modernos nos incitam a abandonar o grande ‘meta-discurso’ revolucionário de emancipação e de libertação em troca de uma visão da história como um puro caos desprovido de sentido”²⁵⁹.

A crítica de Alex Callinicos a Michael Löwy é interessante, sobretudo porque chama atenção para a tendência deste último a enfatizar – em oposição ao determinismo progressista que vigorou em parcela considerável do marxismo – a dimensão crítica e negativa da dialética, recusando-se a ponderar “objetivamente” as potencialidades libertadoras do progresso. Em face do esgotamento da apropriação marxista da idéia – burguesa e iluminista – de progresso, Löwy não hesita em acentuar a necessidade de um marxismo capaz de reconstituir a perspectiva emancipatória sem lançar mão de qualquer noção de progresso. Daí a sua mirada benjaminiana radical, que aparece em sua tentativa de repensar a perspectiva revolucionária à luz do congestionamento histórico das idéias de progresso. Da mesma forma, diante do “objetivismo” que predominou em certas tendências marxistas, Löwy ressalta a necessidade de resgate da importância da subjetividade e da ação humana na constituição da realidade social e, principalmente, na luta contra as estruturas “reificadas” do capitalismo.

Neste sentido, os eventuais “exageros” de Michael Löwy sobre a dimensão anti-progressista e anti-objetivista do marxismo devem ser compreendidos a partir de sua localização histórica concreta, como tentativa de “contrabalançar” a tendência de muitos marxistas a legitimar o socialismo como o horizonte último do progresso e do desenvolvimento “objetivo” da história humana. A intensidade com que Michael Löwy rejeita a idéia de progresso é proporcional à intensidade com que ela se impôs na agenda teórica e política de grande parcela do marxismo ao longo de sua história.

²⁵⁹ Idem, s/p.

Ainda que reafirme a necessidade de uma compreensão dialética da modernidade – capaz de reconhecer a importância de valores modernos como a liberdade, a igualdade e a fraternidade –, Michael Löwy acentua, sobretudo, a dimensão potencialmente catastrófica deste processo. Não por acaso, ele lança mão da noção de “barbárie moderna”, que é imanente ao “progresso” capitalista, e “da qual a Primeira Guerra Mundial dá um exemplo surpreendente, bem pior em sua desumanidade assassina que as práticas guerreiras dos conquistadores ‘bárbaros’ do fim do Império Romano”. Pois “jamais no passado tecnologias tão modernas – os tanques, o gás, a aviação militar – tinham sido colocadas ao serviço de uma política imperialista de massacre e de agressão imperialista em uma escala tão intensa”²⁶⁰. Entre os mecanismos de extermínio nazista, por sua vez, pode-se encontrar uma combinação de diferentes instituições típicas da modernidade: “ao mesmo tempo, a prisão descrita por Foucault, a fábrica capitalista da qual falava Marx, ‘a organização científica do trabalho’ de Taylor, a administração racional/burocrática segundo Max Weber”²⁶¹.

Com a noção de “barbárie moderna”, retomada de Enzo Traverso, autor de *Pour une critique de la barbarie moderne*, Löwy sustenta a dimensão eminentemente moderna das atrocidades em massa que atravessaram o século XX (como a bomba atômica em Hiroshima, o *Goulag* stalinista, a guerra norte-americana no Vietnã, além do genocídio nazista contra os judeus e ciganos). Estes fenômenos “não seriam possíveis a não ser no século XX”, na medida em que mobilizaram técnicas perfeitamente “racionais” de massacres em massa. Tecnicamente aperfeiçoadas e burocraticamente organizadas, estas atrocidades “pertencem unicamente à nossa civilização industrial avançada. Auschwitz e Hiroshima não são mais ‘regressões’: são crimes irremediavelmente e exclusivamente modernos”²⁶². Por isso, mesmo expressões como “progresso regressivo”, cunhada por Adorno em uma nota para *Mínima Moralía*, ainda permanecem aquém da necessidade de radicalizar a crítica desta “barbárie moderna” e do “progresso” da qual ela é

²⁶⁰ Michael Löwy, “Barbárie e modernidade no século XX”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.46-57. (p.48).

²⁶¹ Idem, p.51.

²⁶² Idem, p.55.

resultado²⁶³. Estas expressões “ainda são tributárias, apesar de tudo, da filosofia do progresso”; e, segundo Löwy, “levar em conta a barbárie moderna do século XX exige o abandono da ideologia do progresso”²⁶⁴. Nestas manifestações da barbárie não há regressão, há apenas uma forma possível de manifestação da modernidade.

²⁶³ Sobre a crítica do progresso em Adorno, cf. Michael Löwy & Eleni Varikas, “*El espíritu del mundo en las de un cohete. La crítica del progreso en Adorno*”. In: Fernando Matamoros, Sergio Tischler & John Holloway (orgs.), *Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires: Herramienta; Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 2007, pp.95-110.

²⁶⁴ *idem*, p.54-56.

CAPÍTULO 4

Em busca de uma leitura *anticapitalista* de Max Weber

“A verdadeira crítica não vai contra o seu objeto; é como uma substância química que quando ataca a outra a decompõe para desvelar a natureza profunda, mas não a destrói”. Walter Benjamin, apud Concha Fernández Martorell, *Walter Benjamin, crónica de un pensador*, Buenos Aires: Montesinos, p.42.

A disposição metodológica de compreender a análise “crítica” não apenas como enfrentamento antagônico de posições teoricamente fechadas, mas como tentativa de forjar um espaço dialético no qual se torna possível a incorporação crítica do objeto, manifesta-se, na trajetória de Michael Löwy, também e com especial nível de vivacidade e polêmica, em sua leitura generosa da obra de Max Weber.

A atração de Michael Löwy pela sociologia (“neo-romântica”) alemã não é recente. Desde sua tese sobre a evolução política do jovem Lukács, em que reconstitui as tramas intelectuais da cultura germânica do começo do século XX – ambiente no qual o filósofo húngaro se formou – Michael Löwy cultivou grande interesse pelas contribuições teóricas dos intelectuais alemães, especialmente dos herdeiros da crítica cultural-romântica ao capitalismo moderno. Era o caso da maioria dos participantes do célebre “Círculo Max Weber de Heidelberg”, como Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Georg Simmel, Alfred Weber, Robert Michels (que na época era “sindicalista revolucionário”), Ernst Troeltsch, Ernst Toller, Bloch, Lukács, além, é claro, do próprio Weber. Já nesse momento, o interesse pelo anticapitalismo romântico, que era um pressuposto fundamental para a análise da trajetória do jovem Lukács, aproximou Löwy das temáticas levantadas por esta tradição alemã do pensamento social, e, em particular, pela obra de Max Weber – autor que ele começara a estudar mais sistematicamente em Manchester, em 1968-69, quando ministrou aulas de um curso de sociologia política com Peter Worsley²⁶⁵.

À época de realização da tese sobre o jovem Lukács, no início da década de 1970, Michael Löwy publicou um artigo (*Weber e Marx: notas críticas sobre um diálogo implícito*) no qual estabelece as bases para um diálogo crítico entre as análises de Marx e de

²⁶⁵ Ângela de Castro Gomes & Daniel Aarão Reis. “Um intelectual marxista: entrevista com Michael Löwy”. Tempo, Rio de Janeiro, Vol.1, n.2, 1996, pp.166-183 (p.176).

Weber do capitalismo moderno²⁶⁶. Mas, naquele momento, o cenário intelectual francês - com a ascensão vertiginosa do estruturalismo na vida acadêmica e intelectual - parecia particularmente refratário à reconstituição dos debates entre o marxismo e a obra de Max Weber e de outros autores da tradição sociológica alemã²⁶⁷. Simultaneamente, consolidava-se o processo de massificação e institucionalização da sociologia nas universidades francesas, restringindo a reflexão sobre Weber e sua tradição teórica - que sempre foram relativamente marginais na sociologia francesa - ao nível das especialidades acadêmicas.

Até o começo dos anos de 1970, quando a sociologia mantinha-se ainda vinculada à filosofia, o diálogo entre o marxismo e a obra weberiana manifestou-se na reflexão de alguns destacados pensadores tributários do marxismo, interessados em retomar algumas das contribuições do sociólogo alemão a fim de fundamentar uma leitura humanista da tradição marxista, capaz de recuperar a importância do “sentido” da ação humana na constituição da história. Basta lembrar, a este respeito, os filósofos Merleau-Ponty e Jean Paul Sartre, além da importância central, no âmbito da sociologia propriamente dita, de Lucien Goldmann, autores que, em maior ou menor medida, jamais estabeleceram vínculo militante com o Partido Comunista Francês (PCF).

Goldmann dialogou e incorporou criticamente alguns conceitos weberianos: o conceito de “consciência possível”, por exemplo, que decorre da estrutura categorial de *História e Consciência de Classe*, carrega uma forte influência dos *tipos ideais* concebidos por Weber, com a diferença de que o sociólogo romeno reata os laços destes constructos mentais com as estruturais dos grupos e classes sociais que condicionam sua formulação²⁶⁸. A despeito dos influxos intelectuais desfavoráveis à reflexão marxista sobre Weber, com o avanço do estruturalismo e a permanência de certo dogmatismo no marxismo “oficial” da época, Goldmann foi responsável pela comprovação da possibilidade de um diálogo criativo do marxismo acadêmico com a obra de Weber, posição que lhe diferenciou tanto da tradição weberiana conservadora, anti-marxista (Raymond Aron assume cadeira na

²⁶⁶ Michael Löwy, “Weber e Marx: notas críticas para sobre um diálogo implícito”. In: *Método dialético e teoria política*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. pp.35-47. A edição original, em francês, foi publicada em 1971. “Weber et Marx: notes critiques sur un dialogue implicite”, *L’Homme et la Société*, Paris, n.20.

²⁶⁷ Cf. Monique Hirschhorn, *Max Weber et la sociologie française*, Paris: Éditions L’Harmattan, 1988, sobretudo pp.85-150.

²⁶⁸ Idem, p.120.

Sorbonne em 1955), quanto do marxismo dogmático dos círculos oficiais e/ou do estruturalismo althusseriano.

Aluno e orientando do sociólogo romeno, Michael Löwy acompanhou parte deste processo, até a morte de Goldmann em 1970. Em alguma medida, Löwy dá seguimento à empreitada “sociológica”, por assim dizer, de Lucien Goldmann. Mas ele amplia significativamente o horizonte e a positividade deste diálogo crítico, a tal ponto que, mais tarde, passou a propor a incorporação de Weber a partir do ponto de vista da necessidade de radicalização da crítica marxista da civilização moderna - projeto que, como se sabe, vai muito além dos debates em torno da questão metodológica no conhecimento social, embora não seja, muito pelo contrário, antagônico a ele, conforme se pode notar no exemplo do próprio Löwy.

No âmbito metodológico, além da utilização parcial dos “tipos-ideais” para a classificação das diversas modalidades da visão de mundo romântica, Löwy visualiza na sociologia de Max Weber um elemento essencial que coincide, em certa medida, com uma compreensão não-mecanicista (aberta às práticas e subjetividades dos sujeitos sociais) do marxismo, a saber: a constatação da importância dos valores e dos *sentidos* que movem os atores sociais na constituição da realidade. Esta constatação possibilitou a Löwy assentar as bases necessárias à legitimação teórica e política do estudo marxista da religião, buscando destacar a relevância dos fenômenos religiosos na construção da realidade social. Para Löwy, Max Weber

“é um dos raros, senão o único, entre os grandes sociólogos, a atribuir um papel central aos fatos religiosos na constituição da civilização e na genealogia da racionalidade ocidental. Através do seu estudo das grandes religiões – o judaísmo antigo, o taoísmo, o confucionismo, o hinduísmo, o budismo, o ascetismo protestante – ele procura determinar o papel das diferentes culturas religiosas como estimulantes ou obstáculos ao desenvolvimento da civilização industrial/capitalista moderna [...]. O que lhe interessa são, ao mesmo tempo, as afinidades e as tensões ou antagonismos entre ética religiosa e *ethos* econômico, que às vezes se afrontam em uma espécie de *guerra dos deuses* (*Kampf der Götter*) irreconciliável”.

Não por acaso, é também em Weber que Löwy extrai a base do seu conceito de “afinidades eletivas”, conceito cuja operacionalização teórica permite sondar os diferentes níveis das relações entre visões de mundo de origem diversas. Mas, ao contrário de Weber,

cuja obra mais famosa (*A Ética Protestante...*) acentua as afinidades entre o capitalismo e certas tendências do protestantismo, Michael Löwy lança mão do conceito para compreender as afinidades entre determinadas leituras religiosas (o messianismo judaico e o cristianismo de libertação) e algumas utopias sociais anticapitalistas (como as utopias libertárias e o marxismo), explorando a fundo – na linha aberta por Goldmann - as “homologias estruturais” entre a aposta religiosa na existência de Deus e a aposta socialista na possibilidade imanente da emancipação humana. Nas reflexões de Weber, Löwy encontrou um dos suportes teóricos de sua inserção acadêmica no campo da “sociologia da religião”, área na qual coordenou um centro de pesquisa no CNRS (Centre National de Recherches Scientifiques), em Paris.

Mas, para além das repartições acadêmicas, Löwy orientou a incorporação crítica da obra de Weber para uma perspectiva mais abrangente, qual seja: a perspectiva do diagnóstico weberiano da modernidade que, segundo ele, pode fornecer contribuições inestimáveis para a revitalização da crítica marxista do capitalismo moderno, em um momento em que este revela suas características mais destrutivas. De um ponto de vista marxista, Löwy acredita na possibilidade de se estabelecer um diálogo crítico com o diagnóstico weberiano da modernidade, radicalizando-o dentro de uma perspectiva anticapitalista. Neste processo, além de mostrar a possibilidade de equacionamento dialético dos problemas levantados pela análise weberiana da modernidade, Löwy reafirma a vitalidade do próprio marxismo ao demonstrar a sua capacidade teórica de enfrentar os desafios suscitados por outras leituras críticas do capitalismo moderno.

É claro que, pode-se argumentar com certa razão, para ampliar as possibilidades deste “diálogo” (que é, antes de tudo, uma incorporação crítica de Weber sob um prisma dialético), Löwy precisa “amenizar” um pouco as diferenças e os conflitos epistemológicos entre Marx e Weber, operação que, para algumas correntes do marxismo, representa um grande equívoco. Na contramão da contraposição simplista entre um Marx “materialista” e um Weber “espiritualista” – alimentada tanto por marxistas quanto por weberianos -, Löwy relativiza o suposto “idealismo” weberiano, ao mesmo tempo em que flexibiliza dialeticamente o “materialismo” de Marx. Assim, ao acentuar a importância das idéias e da subjetividade humana para o marxismo, Löwy torna possível a incorporação de

contribuições da análise weberiana da modernidade, especialmente a propósito da importância das éticas religiosas na constituição das sociedades modernas.

As análises de Weber podem “complementar” a concepção materialista e dialética da história ainda mais porque o sociólogo de Heidelberg, segundo a opinião de Löwy, deixa em aberto a questão da primazia da economia do ou “fator espiritual”, destacando “tão-somente” as correlações entre uma ética religiosa e um *ethos* econômico. Em *A Ética Protestante...*,

“a orientação metodológica [...] não é nenhuma dessas duas tendências opostas (primazia do econômico ou do religioso); ela é precisamente a de um estudo brilhante, penetrante e profundo da correlação, da relação íntima da congruência entre essas duas estruturas culturais: a ética protestante e o espírito do capitalismo, *deixando em aberto a questão da primazia*”²⁶⁹.

Em outras palavras:

“O argumento principal de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* de Max Weber não é tanto (como se diz com frequência) que a religião é o fator causal determinante do desenvolvimento econômico, mas sim que existe, entre certas formas religiosas e o estilo de vida capitalista, um relacionamento de *afinidade eletiva*”²⁷⁰.

Com isso, Michael Löwy recupera a importância da dinâmica cultural na explicação da realidade social, reafirmando a necessidade de uma crítica do capitalismo moderno em sua totalidade. A análise do caráter pró-capitalista do protestantismo transforma-se, então, num elemento central da crítica ao *ethos* econômico capitalista, ao *homem econômico burguês*. Neste diagnóstico crítico da modernidade reside o *tema* comum a partir do qual Löwy consegue forjar um diálogo entre Marx e Weber. Através deste *tema*, Löwy pretende demonstrar que nem mesmo as significativas diferenças filosóficas (o neohegelianismo de Marx contra o neokantismo de Weber) e políticas (o socialismo marxista contra o nacionalismo alemão weberiano) poderiam sufocar completamente as correspondências teóricas existentes entre eles. Nas palavras de Löwy,

“a despeito de suas diferenças inegáveis, Marx e Weber tem muito em comum em suas apreciações do capitalismo moderno: eles partilham uma

²⁶⁹ Michael Löwy, “Weber e Marx: notas críticas para sobre um diálogo implícito”. *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. pp.35-47. (p.38).

²⁷⁰ Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p.34,35.

visão crítica deste sistema econômico universal onde ‘os indivíduos são dominados por abstrações’ (Marx), onde as relações impessoais e ‘coisificadas’ (Versachlicht) substituem as relações pessoais de dependência, e onde a acumulação do capital torna-se um fim em si, largamente irracional” (tradução livre do francês)²⁷¹.

4.1. A valorização dialética do *Kulturpessimismus* weberiano

Em sua análise da modernidade, Michael Löwy incorpora, a partir de uma perspectiva marxista, alguns tópicos do pensamento de Max Weber, almejando interpretá-los como instrumento de crítica – conquanto *negativa* e *resignada* – da racionalidade moderna. Ele retoma, neste sentido, a tentativa lukacsiana em *HCC* de retomar ativamente traços da análise weberiana da modernidade. Mas vai muito além, na medida em que amplia o espaço concedido às definições weberianas, transformando-as em uma espécie de critério em face do qual se torna possível atestar a dimensão crítica e anticapitalista de muitos movimentos socioculturais do mundo moderno. Nos termos de Löwy, por exemplo, a radicalidade de um movimento como o surrealismo provém exatamente de sua oposição irreduzível à *gaiola de aço* descrita por Weber - “ou seja, uma estrutura reificada e alienada que encerra os indivíduos nas ‘leis do sistema’ como em uma prisão”²⁷² -, assim como de sua tentativa subversiva e apaixonada de *reencantamento do mundo* frente ao espírito do cálculo de um mundo *desencantado*.

Malgrado a neutralidade requisitada por Weber, Löwy sustenta a hipótese de que o *Kulturpessimismus* romântico – que marcou a geração do sociólogo na Alemanha da passagem do século – constitui uma das bases, “parcialmente neutralizada”, da análise weberiana da sociedade moderna. No limite, tal legado teria fornecido a Weber subsídios para a percepção – resignada, é bem verdade – das contradições e dos limites da racionalidade moderna, do seu caráter formal/instrumental, e, tão importante quanto, da “[...] sua tendência a produzir efeitos que levam à derrubada das aspirações emancipatórias da modernidade”²⁷³. Segundo Löwy, pode-se encontrar na obra do sociólogo alemão um apurado diagnóstico da crise da modernidade, projeto amplamente retomado pela primeira

²⁷¹ Michael Löwy, “Marx et Weber critiques du capitalisme”. *Marxismo e co.* 2002. Disponível em: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article3707>. Acesso: 14/06/2009. s/p.

²⁷² Michael Löwy, “Romper a gaiola de aço”. In: *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp.7-20. (p.9).

²⁷³ “Habermas e Weber”. In: Daniel Bensaïd & Michael Löwy. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. pp.216-223. (p.216).

geração da Escola de Frankfurt (principalmente nas figuras de Adorno, Horkheimer e Marcuse).

Os argumentos de Michael Löwy em defesa da *negatividade-crítica* da análise weberiana da modernidade tornam-se ainda mais nítidos à luz do seu posicionamento em relação às tentativas do filósofo alemão Jürgen Habermas de revitalizar o *projeto inacabado* da modernidade e da razão ocidental. Ao almejar tornar a sociedade burguesa mais fiel à sua própria “utopia racionalista”, Habermas abandona, na opinião de Löwy, qualquer forma de *Kulturpessimismus* “e acredita na possibilidade de restabelecer o projeto inicial das Luzes, graças a uma forma de racionalidade descurada tanto por Weber como pela Escola de Frankfurt: a razão comunicativa”²⁷⁴. É esta *razão comunicativa* que, para Habermas, pode fazer frente à universalização da razão técnica ou instrumental, e por isso ela deve ser protegida das invasões (ou da “colonização”) da racionalidade instrumental²⁷⁵.

Nesta perspectiva, Habermas pretende retomar a vocação emancipadora da racionalidade iluminista, aposta que contrastava não só com seus ex-colegas da primeira geração da Escola de Frankfurt, senão também com o próprio Weber, que já havia demonstrado os limites desta forma de racionalidade. Para Löwy, ao apostar na possibilidade de reformulação do conceito iluminista de razão, lançando mão de uma forma “alternativa” de racionalidade (não-instrumental), Habermas esvazia o conteúdo crítico-negativo do diagnóstico weberiano, reconciliando-se em definitivo “[...] com as normas da modernidade ‘realmente existente’”²⁷⁶. Ao contrário de Habermas, Weber jamais acreditou na possibilidade de resolução *racional-consensual* dos conflitos de valores. “Como Nietzsche, ele não hesita em arruinar a ilusão da reconciliação, insistindo no caráter insuperável das antinomias que definem a condição histórica moderna”²⁷⁷. Afinal, como observa Daniel Bensaïd, “enquanto os sujeitos consensuais da comunidade comunicacional ideal aparecem como anjinhos etéreos e ectoplasmas sem emoções nem paixões”, a língua continua sendo “um lugar em que os ‘falantes’ se enfrentam: o discurso peremptório dos dominadores e a palavra subalterna dos dominados”. O “agir comunicacional” não escapa,

²⁷⁴ Michael Löwy, “Habermas e Weber”, op.cit., 2000, p.219.

²⁷⁵ Idem, p.219.

²⁷⁶ Michael Löwy, op.cit., p.218.

²⁷⁷ Idem, p.221.

e nem poderia, dos conflitos e das relações de força: “há palavras que ferem e palavras que matam”²⁷⁸.

Eis porque, em última análise, “a constatação brutal de Weber a respeito da contradição irreduzível dos valores” (a *guerra dos deuses*), assim como a “sua análise dos resultados alienantes da racionalidade instrumental”, constituem-se em um “[...] ponto de partida mais fecundo para a análise da sociedade moderna [do] que os sonhos de reconciliação lingüística dos valores de Habermas”²⁷⁹, cuja “utopia neo-racionalista”, embora sedutora, recai em

“ilusões tipicamente liberais acerca das virtudes miraculosas da ‘discussão pública e racional dos interesses’, a produção consensual de ‘normas ético-jurídicas’, etc. como se os conflitos de interesses e de valores entre classes sociais, ou a ‘guerra dos deuses’ na sociedade atual entre posições morais, religiosas ou políticas antagônicas pudessem ser resolvidas por um simples paradigma de comunicação inter-subjetiva, da livre discussão racional”²⁸⁰.

Com esta postura, Habermas teria sido um dos grandes responsáveis por uma leitura moderada, de tonalidade liberal-democrata, da obra de Weber, diluindo seus aspectos mais críticos em relação à racionalidade moderna. É nesse sentido que, para Löwy, ao suavizar esta feição mais *negativa* da análise weberiana,

“Habermas afasta-se também de Marx, para quem a dominação generalizada do valor de troca, a submissão de todas as relações sociais ao pagamento direto em moeda, a dissolução de todos os sentimentos humanos nas ‘águas geladas do cálculo egoísta’ são consequências necessárias e inevitáveis da economia capitalista de mercado”²⁸¹.

A dimensão crítica da análise weberiana da modernidade torna-se, então, na obra de Michael Löwy, um dos critérios e/ou parâmetros para a avaliação das positivities e dos limites de autores ou tendências socioculturais. Assim, por exemplo, a leitura weberiana da modernidade ilumina até mesmo a sua interpretação de um escritor como Franz Kafka. Em *Franz Kafka: um sonhador insubmisso*, livro em que retoma algumas de suas pesquisas sobre o horizonte sociocultural da Europa Central da passagem do século, Löwy busca

²⁷⁸ Daniel Bensaid, *Os Irreduzíveis. Teoremas da resistência para o tempo presente*, São Paulo: Boitempo, 2008, p.44.

²⁷⁹ Idem, p.222, 223.

²⁸⁰ Idem, p.222.

²⁸¹ Idem, p.220.

comprovar a sensibilidade libertária e profundamente antiautoritária de Kafka²⁸², demonstrando como o autor tcheco produz em seus romances uma “representação” crítica da lógica desumana e mecânica que decorre do processo de “racionalização” e de “burocratização”, que, segundo Weber, acompanha o despertar histórico da modernidade. Em romances como *O Processo* e *O Castelo*, com ênfase especial, a crítica kafkiana atinge o cerne da autoridade impessoal e hierárquica do Estado, que é compreendido como mecanismo desumano e reificado. Em *América*, por seu turno, Kafka revela “um mundo dominado pelo retorno monótono e circular, pela temporalidade puramente quantitativa do relógio” e das máquinas²⁸³. Com o “sinistro poder das máquinas modernas, a autoridade aparece [...] na sua figura mais alienada, mais reificada, enquanto mecânica ‘objetiva’. Fetiche produzido pelos homens, essa coisa os sujeita, os domina e os destrói”²⁸⁴.

Como o surrealismo e as demais formas de crítica “romântica” da modernidade, a dimensão “crítica e subversiva” da obra de Kafka é compreendida teoricamente, por Michael Löwy, através da intensidade com que ela se opõe à “gaiola de aço” weberiana. De forma que a radicalidade subversiva de Kafka é capturada em sua capacidade de conferir conteúdo e forma estética a um aspecto da realidade reiteradamente ignorado pelas ciências sociais acadêmicas: “a opressão e o absurdo da reificação burocrática tal como são vividos pelas pessoas comuns”²⁸⁵. Realizados desde o âmbito da literatura, ou seja, como “criação de *universo imaginário concreto* de personagens e coisas” – e não de um “*sistema conceitual abstrato*, na trilha das doutrinas filosóficas e políticas” -, os romances de Kafka contribuem para a compreensão das malhas burocráticas e reificadas da modernidade em seu *interior*, em sua lógica íntima, que atravessa as suas manifestações mais corriqueiras²⁸⁶. Por isso eles constituem – como a literatura, de modo geral – um *lócus* privilegiado para a reatualização da crítica da modernidade capitalista e, no caso em questão, para a elucidação

²⁸² Michael Löwy, *Franz Kafka: sonhador insubmisso*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005, p.132. Löwy publicou um ensaio sobre a sensibilidade libertária de Kafka ainda em 1967, em Israel. Cf. “Kafka et l’anarchie” (hébreu), *International Problems*, revue de l’Institut de Sciences Politiques de l’Université de Tel-Aviv, vol.5, n.1-2, 1967.

²⁸³ Michael Löwy, *Franz Kafka...*, 2005, op.cit., p.76.

²⁸⁴ Michael Löwy, op.cit., 2005, p.90.

²⁸⁵ Idem, p.204.

²⁸⁶ Idem, p.19.

de algumas das razões da valorização crítica de Michael Löwy do diagnóstico weberiano da modernidade.

4.2. O “marxismo weberiano” ou a *radicalização anticapitalista de Weber*

O tema da crítica da modernidade incentivou Michael Löwy a reivindicar o caráter “intelectualmente produtivo” da noção de “marxismo-weberiano”, expressão criada (embora não desenvolvida) por Merleau-Ponty em *As aventuras da dialética*, para designar a corrente do marxismo ocidental que dialogou diretamente com a obra de Weber²⁸⁷. Para Löwy,

“a expressão ‘marxismo-weberiano’ [...] constitui uma provocação intelectualmente produtiva, sob condição de que não seja compreendida como uma mistura eclética de dois métodos, mas sobretudo como perspectiva fundamentalmente inspirada em Marx, com apropriação de alguns temas e categorias de Weber”²⁸⁸.

Portanto, mais do que uma “síntese” de perspectivas epistemológicas diversas - se não antagônicas -, como parece sugerir a expressão, o “marxismo-weberiano” constitui, para o autor franco-brasileiro, uma “radicalização anticapitalista” - efetivada de um ponto de vista dialético - das análises “livres de julgamento de valor” de Max Weber.

A influência decisiva, aqui, nesta proposição em torno da possibilidade de *subsunção dialética* de aspectos da análise weberiana da modernidade, é – mais uma vez! - o capítulo de *HCC* dedicado ao tema da reificação, no qual Lukács comprova, na opinião de Löwy, as potencialidades críticas desta incorporação de Weber sob a ótica de um marxismo radicalmente anti-economicista. A obra lukacsiana constitui a expressão mais acabada desta apropriação marxista das análises weberianas, razão pela qual ela é apontada por Merleau-Ponty como a obra fundadora do “marxismo-weberiano”. Nas palavras de Michael Löwy:

“Pode-se considerar o capítulo central de *História e Consciência de Classe*, fundado na análise da ‘coisificação’ (Verdinglichung), como uma síntese potente e original da teoria do fetichismo da mercadoria, e da teoria da racionalização de Weber. Fusionando a categoria weberiana de

²⁸⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. 7ª edição. p.42.

²⁸⁸“Figuras do marxismo weberiano”. Disponível em: http://anti-valor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/lowy_01.html. Traduzido por Edmundo Lima de Arruda do original: *Figures du marxisme wébérien*. In: Weber et Marx. *Actuel Marx* n.II: PUF, 1995, pp.83-84. s/p.

racionalidade formal – caracterizada pela abstração e quantificação – com as categorias marxianas de trabalho abstrato e de valor de troca, Lukács reformulou a temática do sociólogo alemão na linguagem teórica marxista. De outra parte, sua extensão da análise marxiana da forma mercantil, e da ‘coisificação’ a outros domínios da sociedade e da cultura, se inspira diretamente nas análises weberianas da vida moderna, impregnada pelo espírito capitalista do cálculo racional (Rechnenhaftigkeit)²⁸⁹.

Ao destacar o caráter “universalizante” da reificação capitalista, que engloba gradativamente o “conjunto das formas de manifestação da vida social”, Lukács²⁹⁰ utiliza-se das análises de Max Weber para demonstrar a importância do processo de racionalização formal do direito e do sistema jurídico-administrativo, uma vez que é neste processo que se constituem as bases para a emergência de uma instituição que, sob o ângulo da totalidade, contribui decisivamente para a reprodução da reificação na vida social capitalista: o Estado “moderno”, cuja função é adequar as estruturas jurídicas e administrativas aos imperativos da racionalidade formal - necessária à reprodução social do capitalismo ocidental. À racionalização da empresa capitalista, do agir econômico burguês, baseado na quantificação e na possibilidade do cálculo racional, corresponde, então, a racionalização da regulação jurídica da vida social, de tal forma que o funcionamento do Estado burocrático se torna, ele também, *calculável*²⁹¹.

Georg Lukács recupera algumas das contribuições pretensamente “neutras” de Weber sobre a civilização industrial moderna, colocando-as a serviço da crítica radical ao caráter desumano e reificado da racionalidade puramente formal do capitalismo moderno. Apesar dos eventuais limites metodológicos da obra weberiana²⁹² – que remetem às antinomias kantianas -, Lukács visualiza em Weber uma análise parcial, porém penetrante, de algumas características da racionalidade da vida moderna. Na opinião do filósofo húngaro²⁹³, “para a consideração do seu (de Weber) material factual, é inteiramente

²⁸⁹ Idem, s/p.

²⁹⁰ Georg Lukács, op.cit., 2003, p.214.

²⁹¹ Idem, p.216.

²⁹² Em seus ensaios sobre a sociologia do conhecimento, Michael Löwy assinalou alguns dos limites metodológicos de Weber, cuja teoria da ciência, ao mesmo tempo em que reconhece, ao modo historicista, a presença dos valores na escolha do objeto e das questões teóricas nas ciências sociais, se aproxima – em sua defesa da “neutralidade axiológica” na condução da pesquisa social – de uma *démarche* positivista. Michael Löwy, *As aventuras...*, op.cit., 1994, pp.33-49.

²⁹³ Georg Lukács, op.cit., 2003, p.382.

indiferente se concordamos ou não com sua interpretação causal”. Lukács mostrou, desta maneira, segundo Löwy, a possibilidade de utilização *herética* da análise weberiana da ética protestante e do *ethos* econômico burguês para denunciar a lógica fria e alienada do capitalismo, empreitada também levada a cabo por Ernst Bloch, em seu livro – contemporâneo à HCC – *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, de 1921²⁹⁴.

Ao lado de Ernst Bloch, Benjamin²⁹⁵ e muitos outros, Lukács inaugura uma linhagem de *leituras anticapitalistas de Weber*, leituras que não deixam de ser também um “desvio” das análises weberianas em direção a uma crítica revolucionária da ordem social estabelecida²⁹⁶. Influenciados pelo conceito lukacsiano da “coisificação” – e, portanto, pela apropriação de Weber realizada por Lukács -, alguns autores da “Escola de Frankfurt”, particularmente Adorno e Horkheimer, efetuaram uma crítica do capitalismo de larga inspiração weberiana. De acordo com Michael Löwy, embora o nome de Max Weber só apareça uma única vez na principal obra filosófica da Escola: *A Dialética do Esclarecimento* (1944), a concepção da história semeada pelos autores rende fortes tributos à análise weberiana da civilização ocidental como um processo milenar de desencantamento do mundo e de racionalização, que encontram sua máxima expressão no mundo industrial e burocrático moderno²⁹⁷. Da análise weberiana da racionalidade abstrata e formal (orientada a fins), os filósofos frankfurtianos extraem uma crítica radical da racionalidade instrumental em nome de uma racionalidade substancial, que é o objetivo último da emancipação humana. *A razão substancial* torna-se o ponto de referência da crítica radical da civilização moderna e de sua racionalidade puramente formal²⁹⁸. Em uma entrevista que nos concedeu em 2008, Löwy afirmou que

²⁹⁴ Michael Löwy, op.cit., 1995, s/p.

²⁹⁵ Em um pequeno excerto de 1921, intitulado “O capitalismo como religião”, Walter Benjamin inspira-se amplamente em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Weber, para designar o caráter essencialmente “religioso” do capitalismo, cujo culto do dinheiro, da riqueza e da mercadoria coincide com a intensificação da reificação das relações sociais. Mais tarde, como se sabe, Benjamin substitui a problemática do capitalismo como religião pela crítica do fetichismo da mercadoria e do capital como estruturas míticas. Cf. Michael Löwy, “O capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*, op.cit., 2007. pp.177-190.

²⁹⁶ Michael Löwy, “O capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber”. In: JINKINGS & PESCHANSKI (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. pp.177-190. (p.188).

²⁹⁷ Michael Löwy, op.cit., 1995, s/p.

²⁹⁸ Michael Löwy, “Leo Löwenthal (1900-1993). La dernière étincelle de l’Ecole de Francfort”. *Revue*

“o conceito weberiano de ‘racionalidade instrumental’, reinterpretado em termos marxistas por Adorno e Horkheimer, permite uma crítica radical da civilização capitalista, uma civilização na qual esta racionalidade estreita e mesquinha pode ser facilmente colocada a serviço de finalidades irracionais, desde a acumulação ilimitada de capital, até as guerras imperiais ou os genocídios. De diferentes formas, Lukács, Ernst Bloch, Erich Fromm e a Teoria Crítica souberam utilizar os conceitos de Weber para desenvolver uma crítica marxista da reificação, burocratização e alienação que resultam da racionalidade capitalista moderna”²⁹⁹.

Herbert Marcuse, em 1964, esboçou uma das mais penetrantes análises críticas do diagnóstico weberiano da modernidade. No famoso artigo “Industrialização e Capitalismo na obra de Max Weber”, ao denunciar os limites da concepção weberiana da “racionalização”, Marcuse não deixou de destacar, ao mesmo tempo, a perspicácia do sociólogo alemão na definição do caráter abstrato e quantificador da razão moderna-ocidental, visualizando, assim, a possibilidade de radicalização crítica da análise weberiana da civilização moderna. Mesmo não percebendo, como Marx, que sob o desenvolvimento da racionalidade capitalista a irracionalidade se torna “razão”, Weber fornece argumentos implícitos que confirmam esta “dialética entre racionalidade e irracionalidade na sociedade moderna”³⁰⁰. Nesta interpretação possível, “o conceito axiologicamente neutro da racionalidade capitalista se converte no curso da análise weberiana em conceito crítico – crítico não somente no sentido ‘científico-puro’ mas no de crítica ‘valorativa’, de proposição de fins da reificação”³⁰¹.

Marcuse possui plena consciência do posicionamento social e político de Weber, que se assentava em uma relação determinada entre industrialização, capitalismo e auto-conservação nacional, em oposição ao socialismo: “conforme Max Weber, independentemente do que possa infligir aos homens, o capitalismo precisa, em primeiro lugar e previamente a qualquer valorização, ser apreendido como razão necessária”³⁰². Da

Science (s), Politique (s). Département de Science politique de l’Université de Paris VIII - SaintDenis, n.2-3, maio 1993. Paris: Editions KIMÉ. pp.249-254. (p.249).

²⁹⁹ Fabio Mascaro Querido, “As utopias indisciplinadas de um marxismo para o século XXI: o marxismo como crítica da modernidade. Entrevista com Michael Löwy”. *Lutas Sociais*, São Paulo, n/21/22, 2009. pp.179-185. (p.183, 184).

³⁰⁰ Herbert Marcuse, “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”. In: *Cultura e Sociedade*. Volume II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. pp.113-136. tradução: Wolfgang Leo Maar. (p.128).

³⁰¹ Idem, p.119.

³⁰² Idem, p.113.

reificação da razão chega-se à reificação *como* razão³⁰³. Mas, para ele, ao ressaltar o caráter formal, abstrato e quantitativo da racionalidade capitalista, Weber fornece alguns indícios que revelam porque esta racionalidade conduz, necessariamente, à dominação da reificação no aparelho burocrático. No fundo, Weber reconhece que a “razão formal do aparelho técnico-completo se subordina ao irracional”, quer seja ela a dominação carismática e/ou a democracia plebiscitária³⁰⁴. Por isso, segundo Marcuse, apesar de seus limites,

“a análise da burocracia de Max Weber rompe a ocultação ideológica; muito à frente de sua época, ele revela o caráter de aparência ilusória da moderna democracia de massas com sua pretensa ‘igualização’ e assimilação dos contrastes de classe”³⁰⁵.

Ainda que não seja exatamente o seu objetivo, bem ao contrário, Max Weber revela o caráter de dominação imanente ao processo de racionalização e de desenvolvimento do aparelho burocrático, que se torna o “fundamento de toda ordem”. A racionalização pretensamente neutra da administração burocrática está estreitamente vinculada a valores e metas exteriores a ela, encontrando-se, portanto, submetida à irracionalidade da dominação capitalista, do poder político nacional burguês – necessário, segundo Weber, para lograr uma convivência vantajosa no cenário imperialista. A administração burocrática “interna”, parcial, “neutra”, articula-se à dominação dos homens sobre os homens; mais ainda, ela “racionaliza” esta exploração. Nesse sentido, “essa razão técnica reproduz a escravidão. A subordinação à técnica converte-se em subordinação à dominação em geral: a racionalidade técnica formal se torna racionalidade política material”³⁰⁶.

O problema é que Weber assimila – na contramão da pretendida neutralidade - a razão técnica à razão capitalista-burguesa, o que lhe impediu de perceber que, na verdade, é a razão da dominação capitalista que, projetando determinada razão técnica, produz o

³⁰³ Idem, p.126.

³⁰⁴ Marcuse, op.cit., p.127, 128.

³⁰⁵ Idem, p.128.

³⁰⁶ Idem, p.131. Como se sabe, a crítica marcusiana à “sociedade industrial avançada”, exposta em *O Homem Unidimensional*, inspirou-se amplamente no conceito de racionalidade formal de Weber e, igualmente, na apropriação que dele é feita por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*. Cf. o texto de Isabel Loureiro, “Repensando o progresso”, revista *Praga*, São Paulo: Hucitec, n.7, 1999.

“casulo da servidão”. Eis porque Weber não pôde vislumbrar a possibilidade de uma razão social (e técnica) qualitativamente diferente e humanamente superior: o sociólogo alemão rejeitou com veemência qualquer tendência ao socialismo, que para ele só poderia agravar ainda mais os problemas da racionalidade técnica-abstrata já operantes sob o capitalismo.

Mesmo assim, a abstração que marcou a análise de Weber da razão capitalista pode, se bem entendida, ser convertida em crítica desta forma de racionalidade,

“na medida em que revela até que ponto a própria racionalidade capitalista abstrai do homem, é ‘indiferente’ em face de suas necessidades, tornando-se nessa indiferença cada vez mais produtiva e eficiente, cada vez mais calculista e metódica”³⁰⁷.

Nesse processo, a análise formal do capitalismo se torna análise das formas concretas de dominação. A dominação burocrática aparece, então, como inseparável da industrialização progressiva. Segundo Marcuse, a pureza conceitual se revela impura, e a racionalidade “neutra” se demonstra como racionalidade da dominação vigente, possibilitando ao menos uma “inversão” crítica, que transforma a compreensão desta racionalidade em crítica radical da dominação burguesa.

Expondo os limites e as ambivalências da racionalidade moderna, as análises de Weber podem contribuir para a compreensão dialética da unidade entre uma racionalidade formal e parcial e uma irracionalidade global, que condiciona o processo de reprodução capitalista em sua totalidade. Esta foi, talvez, uma das principais contribuições de Lukács em *HCC*: a demonstração de que a racionalização interna das esferas do sistema (como o direito e a burocracia analisados por Weber) está submetida a uma irracionalidade que engloba o conjunto da totalidade social, e que constitui o eixo sob o qual se estabelecem as múltiplas dimensões da reprodução social. A importância de Weber reside, neste sentido, nas suas contribuições sobre a dinâmica sociocultural dos processos de racionalização que dão o tom do desenvolvimento moderno e que garantem a *legitimidade* e a coerência da ordem estabelecida. Mas, à diferença de Marx, que concebe esta racionalidade formal a partir do pressuposto desta irracionalidade geral do sistema (que é, para ele, característica intrínseca, imanente e essencial do capitalismo), Weber tende a conceber esta

³⁰⁷ Idem, p.132.

irracionalidade irreduzível como “o produto de forças exteriores, não econômicas, religiosas”³⁰⁸.

4.3. Marx, Weber e a crítica do capitalismo: subsunção dialética ou concessão teórica?

Sob o cenário sócio-ideológico do segundo pós-guerra, a partir de 1945, a figura de Max Weber exerceu uma influência significativa no pensamento social dominante. Como bem mostra o filósofo húngaro István Mészáros, em *O Poder da Ideologia*, o sociólogo alemão tornou-se, naquele momento, a principal inspiração ideológica e metodológica para aqueles que tentavam formular uma visão de mundo sociopolítica *atlanticista* – em oposição à “ameaça” do socialismo soviético. “Homem para todas as estações”, Weber oferecia um novo modelo de reconciliação às necessidades ideológicas dominantes da época. Havia, portanto, naquele contexto, uma “conjunção favorável” entre as prerrogativas weberianas sobre a modernidade “e as necessidades ideológicas da ordem sócio-política internacional em mutação”³⁰⁹. Ao acentuar o caráter irreduzível da esfera dos valores, e assim torná-la o resultado de escolhas essencialmente subjetivas (sem possibilidade de justificativas objetivas), Weber produz uma “autonomização fetichista dos valores”, cuja tendência à legitimação da modernidade realmente existente acomodava-se perfeitamente à ordem do pós-guerra, com a aparente estabilidade dos “anos dourados” do capital, que se estenderam por quase três décadas.

Bastava, então, ajustar os propósitos ideológicos weberianos – originalmente associados ao nacionalismo alemão – às condições socioculturais do período. E, para o cumprimento desta tarefa, destacaram-se intelectuais “weberianos” como Raymond Aron na França e, especialmente, Talcott Parsons, nos EUA, autor que apresentou aos europeus uma leitura “caracteristicamente norte-americana” da obra de Weber, demonstrando a perfeita compatibilidade entre este último e o espectro ideológico hegemônico nas sociedades ocidentais após a redefinição da ordem mundial em 1945. O propósito maior encontrava-se na busca, em Weber, por elementos para a legitimação *científica* da ordem social capitalista do pós-guerra, tanto nas “sociedades industriais avançadas” (cuja

³⁰⁸ Michael Löwy, “Weber e Marx: notas críticas para sobre um diálogo implícito”. *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. pp.35-47. (p.46).

³⁰⁹ István Mészáros, *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2005. p.219.

virtuosidade moderna já se pretendia livre da luta de classes e das demais “questões sociais” do século XIX), quanto nas sociedades de capitalismo periférico, cujo caminho da “modernização” indicava a possibilidade de acesso à estabilidade social.

Nesta leitura marcadamente “conservadora” da obra do sociólogo de Heidelberg, este era transformado em alicerce para a elaboração de um repertório teórico capaz de atribuir significado racional aos processos sociais vigentes. Em alguma medida, como vimos há pouco, a mesma perspectiva é retomada por Habermas, a fim de revitalizar o “projeto inacabado” da modernidade, como, aliás, também ressalta István Mészáros³¹⁰. Porém, se, por um lado, Weber serviu muito bem à readequação ideológica do capitalismo no pós 2ª pós-guerra, momento em que a aparente estabilidade do sistema incentivava o ressurgimento das ideologias do consenso a fim de legitimar o padrão civilizatório (moderno) estabelecido, por outro lado, com o congestionamento histórico do discurso filosófico da modernidade, e com a emergência das teorias denominadas “pós-modernas”, a “grande narrativa” weberiana sobre a *racionalidade* da formação sociocultural do capitalismo não poderia preencher mais integralmente os requisitos necessários à manutenção de seu protagonismo nas correntes hegemônicas de pensamento.

É nesse contexto que se abriram novas perspectivas e possibilidades de leitura da obra do sociólogo alemão. Se Habermas ainda busca resgatar a obra de Max Weber, abrandando-a em seus momentos mais críticos e carregados de certo pessimismo romântico, e assim renovando seu potencial de legitimação da modernidade ainda existente, reabriu-se, por outro lado, a possibilidade de retomar Weber para uma crítica radical, anticapitalista, desta modernidade capitalista, crítica que se distingue das proclamações puramente lingüísticas do “pós-modernismo” a respeito da crise (certamente existente) do racionalismo moderno. É nesta perspectiva que se insere Michael Löwy: sob um contexto caracterizado pelo descontentamento ideológico com o racionalismo moderno, trata-se não de defendê-lo frente aos ataques do novo “irracionalismo” pós-moderno, mas de afirmar a possibilidade de uma crítica anticapitalista da modernidade, tarefa para a qual as análises de Weber poderiam ter algo a contribuir.

³¹⁰ Idem, pp.152-202.

Ao reivindicar a necessidade de uma leitura anticapitalista de Max Weber, Löwy opõe-se às interpretações da obra weberiana que tendem a esvaziar o seu conteúdo crítico-negativo e acentuar a sua dimensão mais “positiva” e conservadora. Para tanto, Michael Löwy precisa “suspender” relativamente os vínculos políticos originais de Weber, o que ele faz intensificando a importância do legado romântico (e *pessimista*) da cultura germânica na obra do autor alemão. É por este caminho que, ao que parece, Löwy busca resgatar dialeticamente Weber, radicalizando-o e assim imunizando parcialmente sua dimensão mais propriamente conservadora. É como se o sociólogo de Heidelberg estivesse “em disputa”, permitindo leituras variáveis, se não antagônicas.

É bem verdade que, para levar adiante tal proposta, Löwy deve demonstrar mais uma vez sua grande *generosidade* teórica, que não está imune do perigo da indulgência, como alertam os legatários da ortodoxia. Passando ao largo das polêmicas *teoricistas*, Löwy radicaliza Weber, à revelia do próprio Weber e dos weberianos “especialistas”, porque, para ele, trata-se de boa mediação para a reativação do marxismo como forma de crítica radical da modernidade, o que impõe a necessidade de reformulação do próprio projeto emancipatório em sua totalidade – *leitmotiv* da sua adesão mais recente ao eco-socialismo.

Originalmente inspirado na crítica do “velho” Lukács à Weber, em *A Destruição da Razão*, István Mészáros é enfaticamente cético em relação à possibilidade de incorporação teórica da definição weberiana da modernidade no espectro do anticapitalismo marxista. Para ele, a própria utilização da noção de *modernidade* – que pressuporia um exagero não-dialético na descontinuidade e na ruptura, e neste sentido, na superioridade do presente – já constitui, por si só, uma conseqüência da necessidade ideológica dominante de cancelar a dimensão histórico-concreta dos processos sociais. Em suas palavras: “A categoria da ‘modernidade’ é um exemplo notável [da] tendência ideológica à atenuação a-histórica do conflito”³¹¹. Isso significa, sobretudo, que o problema teórico não está, como para Löwy, na *forma* de utilização do conceito weberiano de modernidade (conceito que exerceu significativa influência nas ciências sociais acadêmicas), senão na própria estrutura epistemológica das análises de Max Weber, condicionadas pelas limitações do seu ponto de

³¹¹ Idem, p.69.

vista social. Na opinião de Mészáros, o conceito weberiano de modernidade, em si e por si, já revela uma forma de análise tendencialmente mistificadora das contradições estruturais do sistema capitalista. Aliás, para o autor, a própria distinção entre “modernidade” e “pós-modernidade” remete a formas relativamente diferentes de ocultação do complexo de determinações que envolvem o “sistema sóciometabólico do capital”³¹².

Do ângulo de Mészáros, ao definir a sociedade moderna em oposição às sociedades tradicionais e a partir de um processo abstrato de “racionalização” – idéia sustentada por um conceito apriorístico e a-histórico de razão -, Weber dissolve a determinação estrutural do conflito dinâmico e latente entre as classes sociais: o antagonismo entre capital e trabalho. Daí a sua tendência a tratar toda e qualquer “crise” ou “fissura” na ordem estabelecida como “desvio”, “irracionalidade”, que devem ser reabsorvidos pela racionalidade crescente do sistema. Identificando-se com a empreitada civilizatória da burguesia, Weber jamais poderia atribuir estas manifestações de “irracionalidade” aos limites estruturais da racionalidade capitalista. Na estrutura conceitual weberiana,

“a especificidade materialmente fundada do capitalismo, com suas *classes em luta*, e com a incurável *irracionalidade* da sua estrutura geradora-decrise, é transformada em uma entidade fictícia: uma ordem social caracterizada pela ‘estrita organização racional do trabalho, articulada com uma ‘tecnologia racional’, assim como com um correspondente ‘sistema racional de leis’ e uma conveniente ‘administração racional’”³¹³.

Weber acompanharia, assim, a tendência do pensamento hegemônico ao formalismo, em cujos “esquemas conceituais formais” não há lugar para os conflitos de valor e tampouco para as lutas concretas entre classes sociais antagônicas. De acordo com Mészáros:

“a noção weberiana de ‘*racionalidade formal*’ é ela mesma uma maneira conveniente de racionalizar e legitimar a *irracionalidade substantiva* do capital, pois, de acordo com as limitações estruturais intransponíveis do horizonte burguês, essa categoria weberiana atribui ‘irracionalidade’ e ‘emocionalismo’ – de um modo invertido e definido de forma circular – a todos aqueles que ousam questionar e desafiar na prática a regra ‘formal e racional’ do Estado capitalista, que é, na realidade, imposta aos indivíduos com implacável eficácia material”³¹⁴.

³¹² Idem, p.93.

³¹³ István Mészáros, *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002. p.409.

³¹⁴ István Mészáros, *Estrutura social e forma de consciência: a determinação social do método*, São Paulo: Boitempo, 2009. p.45, 46.

É por isso que, em oposição à opinião de Michael Löwy, Mészáros acredita que “a influência de Max Weber em *História e Consciência de Classe* mostrou-se muito problemática”³¹⁵, em particular, na utilização “acrítica” do jovem Lukács do conceito weberiano de “tipos-ideais”, utilização que, na opinião do filósofo húngaro, compromete diretamente a concepção lukacsiana da consciência de classe “atribuída”. Para Mészáros, na estrutura teórica de Lukács, o conceito de consciência de classe de Marx “sofre uma distorção idealista”, tornando-se tão “maleável a ponto de poder substituir as manifestações históricas reais da consciência de classe por uma matriz de imperativos idealizada, minimizando assim a importância das primeiras por suas alegadas contaminações ‘psicológica’ e ‘empírica’”³¹⁶. Sem falar na caracterização abstrata e igualmente *idealista* do *cálculo* como a força dinâmica que move e reproduz o capitalismo³¹⁷. E, paradoxalmente, do ponto de vista do autor, “são precisamente [estes] aspectos mais problemáticos de *HCC* que continuam a ser aclamados como a principal inspiração do ‘marxismo ocidental’”³¹⁸.

Não deve surpreender, portanto, que para Mészáros, tanto os primeiros teóricos de Frankfurt quanto Habermas, tão-somente confirmam o horizonte *fatalista e resignado* da definição weberiana da modernidade, seja pela fetichização da “sociedade administrada” e da “reificação absoluta”, como fez Adorno, seja pela tentativa habermasiana de fundar uma nova utopia racional, politicamente liberal e capaz “compensar” as consequências negativas do “desencantamento do mundo”³¹⁹. Um “marxismo-weberiano”, desta perspectiva, seria uma contradição em termos, que só poderia acabar na diluição do primeiro no horizonte pessimista do segundo. Mesmo Herbert Marcuse, cuja denúncia intransigente da dominação

³¹⁵ Idem, p.405.

³¹⁶ Idem, p.405.

³¹⁷ Bem diferente é a apreciação de Michael Löwy da utilização lukacsiana (em *HCC*) dos conceitos weberianos de “tipo ideal” e de “possibilidade objetiva”, apropriados para a fundamentação teórica da teoria da consciência de classe. Ao contrário de Mészáros, Löwy tende a insistir na originalidade (e nas diferenças políticas significativas em suas formas de utilização) da incorporação lukacsiana de elementos da obra de Max Weber, postura que legitima a sua própria defesa da continuidade desta incorporação. Para o autor franco-brasileiro, ao apelar aos conceitos weberianos de “tipo ideal” e de “possibilidade objetiva”, Lukács faz um “empréstimo estritamente ‘heurístico’”: do ponto de vista do conteúdo, levanta sua hipótese de uma consciência proletária capaz de romper com o veio de coisificação e de derrubar o capitalismo, o que está nas antípodas das ideias e convicções de Weber”.

³¹⁸ István Mészáros, *Para além do capital*, op.cit., 2002, p.406.

³¹⁹ István Mészáros, *O Poder da Ideologia*, op.cit., 2005, p.84.

capitalista sempre foi irreduzível, também foi, segundo Mészáros, uma vítima desta *negatividade absoluta* sem afirmação socialmente tangível. Para o filósofo húngaro, tal como Adorno, Marcuse exagerou o papel do progresso técnico e da capacidade de *integração* do capitalismo, que teria se apoderado ideologicamente da própria classe operária, exigindo a busca por um “novo sujeito histórico da mudança”³²⁰.

Para demonstrar seu argumento, o autor d’*O Poder da Ideologia* enfatiza a incompatibilidade *ontológica* (decorrentes de concepções de mundo radicalmente distintas) entre as formulações de Marx e o pensamento weberiano. Michael Löwy, de outro lado, retira o peso deste antagonismo em benefício da tentativa de reposicionar a crítica marxista do capitalismo contemporâneo, reposicionamento que implica a “abertura” do marxismo para as novas formas de práxis social anticapitalista, e, nesse sentido, para as teorias sociais “extra-marxistas” que podem, ainda hoje, contribuir para a radicalização desta crítica. É assim, por exemplo, que Löwy parece compreender a sua própria incursão pelo romantismo, pelo messianismo judaico, pelo cristianismo de libertação e, no plano mais propriamente teórico, pelo diagnóstico weberiano da modernidade.

Para Michael Löwy, além do mais, o diálogo crítico com as formulações weberianas legitima-se como uma forma de se evitar a recaída, comum entre algumas parcelas do marxismo, em uma concepção economicista da realidade social. A desconfiança metodológica de Weber em relação a toda forma de materialismo reducionista pode constituir um contrapeso à tendência de certas correntes do marxismo a esgotar a realidade concreta em conceitos, categorias e modelos teóricos, que deveriam *determinar objetivamente* as verdadeiras forças motrizes do real. Se bem situado, o *relativismo* metodológico weberiano pode servir à revitalização de um marxismo dialético, não economicista, tal como Lukács já havia comprovado em *HCC*³²¹. Na obra de Michael Löwy, em especial, a visão anti-economicista do marxismo constitui-se num pressuposto necessário de sua revalorização das mais diversas formas de subjetividade anticapitalista.

³²⁰ István Mészáros, op.cit., 2005, pp.203-209.

³²¹ A tentativa de retomar a importância da abordagem weberiana para o que ele concebe como “marxismo dialético” é um dos objetivos centrais de Merleau-Ponty, em *As aventuras da dialética*. Esta perspectiva é nítida desde o primeiro capítulo (“A crise do entendimento”), no qual o autor francês debate amplamente alguns aspectos da obra de Weber. Maurice Merleau-Ponty, op.cit., 1955, p.15-42.

Assentando-se sob determinada leitura do marxismo – como teoria da práxis e crítica da modernidade capitalista –, Löwy retoma autores marxistas cujas obras comprovam, para ele, as amplas possibilidades que se abrem com a incorporação dialética de alguns aspectos específicos da análise de Max Weber da vida social moderna. São os casos, como se viu, da teoria da reificação de Lukács, da crítica frankfurtiana da racionalidade instrumental e, mais ainda, da apreciação gramsciana do papel ativo das ideias e representações na história³²², exemplos que revelam para Löwy a possibilidade de “oxigenação” da crítica marxista contemporânea da modernidade através da incorporação dialética dos aportes weberianos sobre a vida moderna. E ainda lhe fornecem uma plataforma a partir da qual se torna possível legitimar a importância da subjetividade e da práxis social na constituição da realidade social, sustentando a relevância de investigações sobre movimentos socioculturais como o judaísmo libertário da Europa Central ou o cristianismo de libertação na América Latina, que são compreendidos como manifestações concretas de uma subjetividade radical e revolucionária.

Em um sentido bastante específico, Michael Löwy parece retomar por sua própria conta uma espécie de “dialética negativa”, que confere ênfase à *negatividade* e às manifestações do *antagonismo* à ordem estabelecida. Parece haver, em Löwy, uma confiança na “positividade” que nasce das próprias emanações das formas de antagonismo e de negatividade, e que deve ser “compensada” por um excedente utópico. O papel da teoria, em particular do marxismo, centrar-se-ia, então, na compreensão deste antagonismo *negativo*, canalizando-o para uma perspectiva genuinamente revolucionária³²³. Resistência do negativo, a teoria não deve oferecer de antemão um modelo positivo das etapas a serem cumpridas para a constituição de uma sociedade. Ela deve visualizar e canalizar utopias, mas não estabelecer as leis objetivas do desenvolvimento histórico ao socialismo. Na

³²² “Até certo ponto, podemos considerar que, focalizando o papel produtivo das ideias e representações através da história, Gramsci usou Weber para combater a abordagem economicista do marxismo vulgar”. Michael Löwy, *A guerra dos deuses. Religião e Política na América Latina*, Petrópolis: Vozes, 2000, p.28.

³²³ Nos tempos contemporâneos, o recurso à “dialética negativa” pode servir como contraposição à recusa pós-estruturalista da dialética hegeliana, acusada de diluir a *diferença* em uma lógica da identidade, forjando de modo totalitário uma síntese que apaga a concreticidade do acontecimento singular. Cf, por exemplo, Fernando Matamoros, Sergio Tischler & John Holloway (orgs.), *Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires: Herramienta; Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 2007. Os autores recorrem à dialética negativa para reafirmar a necessidade da análise em termos de *antagonismo* de classe, na contramão da reivindicação abstrata da *positividade* imanente à “diferença”. A despeito do caráter evidentemente polêmico dos ensaios, os autores detêm o mérito de inserir novos elementos para o enriquecimento deste debate contemporâneo.

análise concreta da realidade social, Löwy reivindica “a ponta afiada da negatividade marxista-crítica”³²⁴ como primeiro passo para a crítica radical do existente em nome de outra sociedade possível. Para ele, é nesta “negatividade” original, neste *ya basta!*, que se encontra o germe de um processo dialético mais amplo de transformação revolucionária das relações sociais. No posfácio da segunda edição d’*O Capital*, redigido em 1873, Marx afirmara que a dialética materialista, em sua forma racional,

“[...] causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele; porque apreende, de acordo com seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, na sua essência, crítica e revolucionária”³²⁵.

É deste ponto de vista que, para Löwy, tanto Weber como Adorno - a despeito de seus posicionamentos relativamente resignados – oferecem importantes elementos para a renovação desta crítica *negativa* do capitalismo. Flexível e absolutamente generosa, a postura teórica de Michael Löwy almeja extrair ao máximo as contribuições críticas das formulações teóricas que estão em análise. O risco, possível mas não necessário, é que o excesso de generosidade esvazie a dimensão crítica do marxismo em relação às teorias sociais que se identificam com a ordem existente. Melhor dizendo: a generosidade teórica pode se transformar em conciliação com aspectos “problemáticos” de formulações teóricas exteriores ao marxismo, prejudicando a capacidade deste de compreender e lançar luz sobre as possibilidades objetivas das lutas sociais das classes subalternas.

Mészáros, por exemplo, é bastante crítico em relação às potencialidades desta “negatividade crítica”³²⁶. Em sua opinião, a negatividade como “imperativo moral” transforma-se, no mais das vezes, em negatividade abstrata, que permanece circunscrita aos limites impostos pelo discurso ideológico dominante: o seu antagonismo “imanente”, quando muito, tão-somente modifica internamente o objeto da crítica, mantendo, contudo, os laços atados com a “positividade” daquilo que se pretende negar. E, nesse sentido, se

³²⁴ Michael Löwy, “Sob os escombros, o recomeço”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, pp.260-262. (p.260).

³²⁵ Karl Marx, *O Capital*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975, p.17.

³²⁶ István Mészáros, *Estrutura social e forma de consciência: a determinação social do método*, São Paulo: Boitempo, 2009.

mesmo autores como Sartre ou Marcuse – ambos irredutivelmente anticapitalistas – são apontados por Mészáros³²⁷ como exemplos dos limites desta negatividade filosófica, o que dizer então de alguém como Max Weber, cuja “negatividade” resignada é balanceada por uma crença nas eventuais “positividades” do processo capitalista-moderno de racionalização? Na concepção de Mészáros, a conciliação com qualquer destas várias formas de negatividade filosófico-abstrata, longe de contribuir para fazer avançar a compreensão marxista do mundo do capital, constitui ao contrário um obstáculo à elucidação das múltiplas determinações da realidade social capitalista. Para o filósofo húngaro, é preciso que, já no processo de elaboração teórica, a *autoconsciência positiva* de uma nova ordem social seja um fator decisivo na crítica dialética da realidade posta, crítica que deve elucidar as possibilidades objetivas da superação *positiva* – por meio das forças derivadas do *trabalho* – do capitalismo.

Na entrevista que nos concedeu, ao ser questionado sobre a afirmação de Mészáros a propósito do caráter ideologicamente conservador das análises de Weber, que tendem a esvaziar de sentido o conflito dinâmico e latente entre as classes sociais antagônicas no capitalismo, Michael Löwy reafirmou a sua defesa da subsunção crítica da análise weberiana da modernidade. Disse ele:

“Estou de acordo com Mészáros, cujas análises me parecem sempre interessantes, quando ele afirma que o conceito de racionalidade moderna em Weber ignora o conflito de classes. Mas nada impede a possibilidade de se reformular a problemática weberiana, reinterpretando-a em chave marxista, como o fez Lukács através do conceito de reificação. Em Lukács, a reificação está estreitamente relacionada com o conflito de classes: enquanto o pensamento burguês é prisioneiro das categorias petrificadas da reificação, o proletariado, por sua própria condição de ser humano que resiste à sua transformação em simples mercadoria (‘coisa’), tem a possibilidade de romper com as formas de pensamento reificadas. Esta possibilidade se transforma em realidade no curso do processo de luta dos trabalhadores. O conceito lukacsiano da reificação é, portanto, uma síntese dinâmica e produtiva das análises de Marx sobre o fetichismo da mercadoria e das proposições de Weber sobre a ‘petrificação’ das sociedades modernas”³²⁸.

³²⁷ István Mészáros, *Para Além do Capital*, op.cit., 2002, p.69-73.

³²⁸ Fabio Mascaro Querido, “As utopias indisciplinadas de um marxismo para o século XXI: o marxismo como crítica da modernidade”. Entrevista com Michael Löwy”. *Lutas Sociais*, São Paulo, n.21/22, 2009. pp.179-185. (p.184).

Interessante, nesta passagem, é notar a forma através da qual Löwy articula a sua leitura lukacsiana do marxismo, muito forte desde seus tempos de juventude, com a possibilidade de diálogo com outras tradições teóricas. A defesa “ortodoxa” do ponto de vista do proletariado como o único horizonte possível para a superação da reificação na teoria e na prática não impediu o florescimento de uma perspectiva teórica significativamente “heterodoxa”, capaz de reconhecer a importância de contribuições teóricas construídas fora – e muitas vezes em oposição – deste ponto de vista. Este é, portanto, mais um indício de que, da perspectiva do próprio Löwy, ou seja, da interpretação que ele mesmo faz do seu desenvolvimento teórico, o diálogo aberto e crítico do marxismo com outras tradições teóricas (como certas leituras de Weber e de Karl Mannheim, por exemplo) e políticas (como as utopias libertárias e religiosas, o romantismo revolucionário, etc.) não significa o esmaecimento daquilo que, para ele, constitui a verdadeira “ortodoxia” marxista: a defesa de um método teórico estreitamente vinculado ao horizonte das classes sociais subalternas, um método que se renova permanentemente conforme as transformações da realidade e da luta de classes.

CAPÍTULO 5

Temporalidade histórica, romantismo e marxismo em Michael Löwy

“Ontem não é um marco de estrada ultrapassado, mas um diamante na estrada batida dos anos e irremediavelmente parte de nós, dentro de nós, pesado e perigoso. Não estamos meramente mais cansados por causa de ontem, somos outros, não mais o que éramos antes da calamidade de ontem”. *Proust*, Samuel Beckett³²⁹.

No início da década de 1970, em sua segunda tese de doutorado, sobre o jovem Lukács, Michael Löwy ainda apostava que, no limite,

“o socialismo de Marx nada tem a ver, social e ideologicamente, com o romantismo anticapitalista; ele encontra suas raízes em outro setor da pequena burguesia, ou seja, a pequena burguesia jacobina, iluminista, democrático-revolucionária, antifeudal e ‘francófila’, da qual Heinrich Heine, este inimigo encarniçado do romantismo, é o genial representante literário”³³⁰.

Muito embora já reconhecesse que o romantismo pode ter uma “visão mais lúcida das contradições de classe no interior da sociedade industrial que a ideologia liberal burguesa”, a postura de Löwy, naquele momento, reproduzia nesse aspecto específico a contradição histórica entre marxismo e romantismo, que permaneceu desde Marx até o desenvolvimento ulterior do marxismo³³¹.

Ao longo de sua história, muitos autores marxistas buscaram ressaltar as diferenças substantivas entre o marxismo e as demais formas de crítica da sociedade burguesa, do romantismo anticapitalista às utopias de todos os tipos. Para além do moralismo utópico e/ou romântico, o marxismo seria compreendido como crítica “objetiva” do capitalismo, como descoberta de suas tendências fundamentais e das possibilidades de sua superação – superação que deveria ser realizada a partir das contradições do próprio sistema vigente. Daí, segundo esta interpretação, a dimensão imediatamente anti-romântica do marxismo, pois este admite a importância histórica do progresso e do desenvolvimento histórico - inclusive capitalista - como momentos indispensáveis para a emancipação social futura.

Conhece-se bem, por exemplo, a constatação celebratória de Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, do ímpeto revolucionário das transformações burguesas das formas

³²⁹ Samuel Beckett, *Proust*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p.11.

³³⁰ Idem, p.35, 36.

³³¹ Idem, p.35.

de produção e das relações sociais em seu conjunto. Para os dois autores, “a burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário”, vinculando sua existência à necessidade de “revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais”. No limite, encontrava-se aí uma aposta nas possibilidades dialéticas abertas pelo “abalo constante de todo o sistema social (e) pelo movimento permanente” impulsionados pela sociedade burguesa emergente, ao cabo da qual “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo que era sagrado é profanado e os homens são finalmente forçadas a encarar com serenidade sua posição social e suas relações recíprocas”³³².

Em Marx, porém, o reconhecimento da dimensão “progressista” do desenvolvimento capitalista não anulava – ao contrário, pressupunha – a crítica ao caráter potencialmente bárbaro (do ponto de vista social e humano) deste desenvolvimento. O capitalismo apresentava-se, para Marx, “como um progresso e uma catástrofe ao mesmo tempo”, como bem observou Fredric Jameson, que, em comentário sobre *O Manifesto Comunista*, afirma também:

“Marx nos incita a fazer o impossível, a saber, pensar este desenvolvimento (do capitalismo) de forma positiva e negativa ao mesmo tempo; em outras palavras, chegar a um tipo de pensamento capaz de compreender ao mesmo tempo as características demonstravelmente funestas do capitalismo e seu dinamismo extraordinário e libertador em um só raciocínio e sem atenuar a força de nenhum destes dois julgamentos. Devemos, de algum modo, elevar nossas mentes até um ponto em que seja possível entender o capitalismo como, ao mesmo tempo, a melhor e a pior coisa que jamais aconteceu à humanidade”³³³.

Todavia, aquilo que, para Marx, constituía o reconhecimento dialético de que a construção do capitalismo implica certo nível de desenvolvimento global das forças produtivas, transformou-se, em parcela significativa do marxismo posterior, em uma apologia economicista do progresso capitalista. Desde a tradição teórica da II Internacional, alimentada pelos “escorregões positivistas” do último Engels³³⁴, e depois recuperada com algumas modificações pela III Internacional sob controle stalinista, a crença nas

³³² Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifesto Comunista*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p.42, 43. (Organização e introdução: Osvaldo Coggiola; tradução: Álvaro Pina,

³³³ Fredric Jameson, *Pós-modernismo...*, op.cit., 2007, p.73.

³³⁴ Daniel Bensaïd, *Marx, o Intempestivo...*, op.cit., 1999.

virtuosidades do progresso e do desenvolvimento das forças produtivas fez com que o marxismo se transformasse numa espécie de vertente radicalizada daquilo que Jürgen Habermas chamou mais tarde de “discurso filosófico da modernidade”, expressão espiritual do culto iluminista do progresso capitalista.

Frente a este contexto, qualquer tentativa de reaproximar o pensamento marxista ao romantismo anticapitalista implica, em primeiro lugar, a revalorização das tradições heréticas e subterrâneas do marxismo, cuja crítica ao capitalismo coincidia com a recusa radical das apologias mecanicistas do progresso e do desenvolvimento das forças produtivas. É esta a tradição - que não raro incorporou elementos românticos ao seu arcabouço marxista – com a qual Michael Löwy estabeleceu seus vínculos teóricos e políticos. Mesmo quando ainda acentuava as diferenças entre o anticapitalismo romântico e o marxismo, como em seu estudo sobre o jovem Lukács, nos anos 70, a própria arquitetura teórica do marxismo de Löwy - solidificada através do diálogo com autores e tradições diversas do pensamento socialista - já anunciava uma tendência à procura incessante pelas convergências e afinidades eletivas entre visões de mundo de origens distintas. Assim, não constitui exatamente surpresa o fato de que, principalmente a partir da década de 1980 (quando o “progresso” capitalista começa a deixar transparecer o seu caráter destrutivo), Löwy tenha se dedicado à releitura marxista do romantismo, convencendo-se ao final de que “a crítica romântica da civilização capitalista é um componente importante do pensamento de Marx e Engels, e o ponto de partida de uma corrente de pensamento ‘marxista romântica’, que vai de William Morris a Herbert Marcuse, passando pelo jovem Lukács, por Ernst Bloch e por André Breton”³³⁵.

5.1. A retomada marxista do anticapitalismo romântico

“Uma das tarefas – não das menores – diante das quais se vê confrontado o pensamento é a de colocar todos os argumentos reacionários contra a civilização ocidental a serviço da *Aufklärung* progressista”. Theodor Adorno, *Mínima Moralia*.

Do ponto de vista teórico, a releitura marxista da tradição romântica estabelecia a necessidade de uma profunda redefinição do próprio conceito de romantismo. Era preciso,

³³⁵ Ivana Jinkings & Emir Sader, “Entrevista com Michael Löwy”, op.cit., 2004, p.14.

antes de tudo, olhar sob nova perspectiva teórica as potencialidades críticas do anticapitalismo romântico, retirando-lhe o véu da obscuridade a que foi confinado pelo marxismo, com algumas poucas exceções, como alguns dos autores acima citados³³⁶. Em companhia de Robert Sayre – que também havia sido aluno de Lucien Goldmann – Michael Löwy dedicou-se, então, a *escovar a contrapelo* a história das tradições românticas, repensando a fundo os próprios instrumentos conceituais comumente utilizados pelo marxismo para a compreensão do fenômeno. O primeiro artigo sobre a temática redigido conjuntamente pelos autores foi publicado em duas partes na revista *L'homme et la société*, em 1983 e 1984³³⁷. Mas, sem dúvida, foi com a publicação do livro *Revolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, na França, em 1992, que Löwy e Sayre consolidaram suas novas e originais maneiras de se conceber o romantismo³³⁸.

O objetivo central de Michael Löwy e Robert Sayre, neste estudo, é a tentativa de restituir a *essência* do romantismo, congregando as antinomias do fenômeno sob uma visão social comum, e vinculando-a aos desdobramentos do contexto histórico e social da consolidação e reprodução da sociedade burguesa. Em outras palavras, tratava-se de responder à questão: “qual é a noção, o *Begriff* (no sentido hegeliano-marxista do termo), de romantismo capaz de explicar as suas inumeráveis formas de manifestação, os seus vários traços empíricos, e suas múltiplas e turbulentas colorações?”³³⁹. Ora, a tentativa de recompor as ambivalências do romantismo através de um conceito dialético, apreendendo-o em suas contradições e possibilidades múltiplas, implicava a necessidade, por um lado, de escapar das formas convencionais de compreender o fenômeno e, por outro, de recolher as contribuições parciais de alguns autores sobre a temática romântica.

³³⁶ Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión y melancolia. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2008, p.22.

³³⁷ Cf. Michael Löwy e Robert Sayre, “Figures du romantisme anticapitaliste”. *L'homme et la société*, v. 69-70 (pp.99-121) e 73-74 (pp.147-172), 1983 e 1984, respectivamente. Em 1984, o artigo também foi publicado em inglês na revista *New German Critique*, n.32, 1984, pp.42-92. Mas, segundo o testemunho do próprio Robert Sayre, a origem da nova teorização sobre o romantismo deve-se exclusivamente às reflexões de Löwy sobre o assunto; na realidade, Sayre participou mais ativamente “apenas” da elaboração do conceito. Cf. Robert Sayre, “Romantisme et modernité: parcours d'un concept et d'une collaboration”. In: Vincent Delacroix & Erwan Dianteill *Cartographie de l'utopie. L'oeuvre indisciplinée de Michael Löwy*. Paris: Sandre Actes, 2011, pp.61-72 (p.61).

³³⁸ Além desta obra, Michael Löwy e Robert Sayre publicaram juntos vários textos sobre o fenômeno, dentre os quais se pode destacar o pequeno livro *Romantismo e Política* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993). Além disso, Michael Löwy dedicou sozinho inúmeros textos ao tema. No Brasil, uma porção importante destes ensaios foi publicada sob o título *Romantismo e Messianismo* (São Paulo: EDUSP, 1990).

³³⁹ Idem, p.14.

Muito além de uma escola literária do século XIX, como se acostumou a pensar, o romantismo constitui, para Michael Löwy e Robert Sayre, uma “visão social de mundo”, uma *estrutura básica de sentimento* que, desde meados do século XVIII até os dias atuais, atravessa as mais diferentes manifestações socioculturais, da arte à política, passando pela filosofia, pela historiografia e pela teologia. Portanto, em que pese seu caráter fabulosamente contraditório, sua diversidade, sua acomodação às particularidades históricas nacionais, o anticapitalismo romântico define-se por uma “fonte luminosa comum”, a saber: a oposição ao mundo burguês moderno. Nas palavras de Michael Löwy, em texto sobre *A crítica romântica e a crítica marxista da civilização ocidental*: “a característica essencial do anticapitalismo romântico é uma *crítica radical à moderna civilização industrial (burguesa)* – incluindo os processos de produção e de trabalho – *em nome de certos valores sociais e culturais pré-capitalistas*”. Contudo, “a referência a um passado (real ou imaginário) não significa necessariamente que tenha uma orientação reacionária ou regressiva: pode ser revolucionária tanto quanto conservadora”³⁴⁰.

A tentativa de compreender o romantismo como visão de mundo, ou seja, como estrutura mental coletiva, possibilita justamente a apreensão das ambivalências políticas, culturais, sociais e ideológicas que atravessam suas manifestações concretas. O conceito de “visão social de mundo”, utilizado pelos autores, provém da obra de Lucien Goldmann, “que desenvolve e leva a um nível superior uma larga tradição do pensamento alemão, sobretudo Wilhelm Dilthey”³⁴¹. Mais uma vez, portanto, a análise procura articular as relações dialéticas entre as idéias/autores que compõem o fenômeno romântico e a visão de mundo mais geral a qual estão vinculados. E, mais uma vez, o movimento é dialético: do romantismo como manifestação estética ou cultural aos alicerces sociais e históricos que condicionam o *máximo de consciência possível* de sua visão de mundo, e vice-versa, em um processo permanente de “circularidade dialética” entre o desenvolvimento das idéias românticas e as transformações históricas concretas do capitalismo moderno. Conforme a melhor tradição dialética, o romantismo, como crítica e negação, só pode ser compreendido em seu *antagonismo* com as mudanças históricas provocadas pela ascensão e pela

³⁴⁰ Michael Löwy, “A crítica romântica e a crítica marxista da civilização ocidental”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*, São Paulo: EDUSP, 1990, pp.35-52. (p.36).

³⁴¹ Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión y melancolia. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, op.cit., 2008, p.24.

consolidação da modernidade capitalista.

Recorrendo às análises de Lucien Goldmann, que, em *Pour une sociologie du Roman*, havia apresentado o romance como expressão do conflito entre a sociedade burguesa e alguns valores humanos qualitativos, Michael Löwy e Robert Sayre visualizam no romantismo exatamente uma forma específica (inspirada em valores e ideais do passado) de manifestação deste antagonismo³⁴². Ademais, no plano metodológico, a redefinição do conceito inspirou-se também “nas análises de Lukács, que foi o primeiro a ligar explicitamente o romantismo com a oposição ao capitalismo”³⁴³. Em Lukács, pela primeira vez o conceito de *anticapitalismo romântico* foi utilizado “para designar o conjunto das formas de pensamento em que a crítica da sociedade burguesa se inspira em uma nostalgia passadista”³⁴⁴. Através deste conceito, Lukács analisou com muita acuidade o universo cultural de Balzac; sua perspectiva permanece, porém, segundo Löwy e Sayre, prisioneira da tendência a considerar o romantismo como uma corrente reacionária, que caminha para a direita e para o fascismo³⁴⁵.

Do ponto de vista dos autores, a idéia de uma visão de mundo romântica constitui, acima de tudo, um conceito (*Begriff*) em sentido hegeliano-marxista, “traduzindo” – por assim dizer – o movimento da realidade, e ao mesmo tempo revelando as contradições e a diversidade do fenômeno. Como admitem Löwy e Sayre, a consequência provável desta formulação é a ampliação do próprio conceito de romantismo: “é evidente que esta concepção outorga uma extensão considerável do termo ‘romantismo’, extensão que alguns, em especial os que estão acostumados a associar o romantismo exclusivamente com os movimentos artísticos que se auto-proclamam assim, poderiam considerar abusiva”. Porém, afirmam, esta extensão se deve à própria multiplicidade do termo romantismo, que

³⁴² A inspiração decisiva da teorização de Lucien Goldmann do *romance* é o trabalho de juventude de Lukács, *A Teoria do Romance* (1916), em que o romance é apresentado como o gênero expressivo de uma época onde “não há mais uma totalidade espontânea do ser”, ou seja, na qual já não há mais um sentido imanente e qualitativo da vida. O romance constitui, nessa perspectiva, uma forma de expressão das aspirações de certos indivíduos ‘problemáticos’ – artistas, escritores, filósofos, teólogos etc - motivados por valores qualitativos opostos ao valor de troca. Georg Lukács, *A Teoria do Romance*. São Paulo: Livraria Duas Cidades e Editora 34, 2000 (tradução: José Carlos Mariani de Macedo).

³⁴³ Idem, p.25.

³⁴⁴ Idem, p.19.

³⁴⁵ Para Michael Löwy e Robert Sayre, ao considerar o romantismo uma corrente necessariamente retrograda e reacionária, esses autores partilham o “prejuízo – herdeiro da Ilustração – de não conceber a crítica da realidade social senão sob uma perspectiva ‘progressista’”. *Rebelión y melancolia. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, op.cit., 2008, p.21.

desde outrora já desafiava a sua limitação às manifestações literárias e artísticas.

“Se fala correntemente, antes de nós e há muito tempo, de romantismo político, de economia política e de filosofia românticas, ou ainda de ‘neo-romantismo’, no que concerne aos autores de final do século XIX, e inclusive as vezes do século XX”³⁴⁶.

Tratando-se de uma análise dialética, a elaboração do conceito toma como ponto de partida as inúmeras manifestações e conceituações já existentes do romantismo para, a partir daí, efetivar sua redefinição, dando-lhe nova estrutura. Nas palavras dos autores:

“Nesta tentativa, procedemos da seguinte forma: para começar, tomamos como situação de fato esse amplo leque de utilização dos termos ‘romântico’ e ‘romantismo’; no entanto, essa situação de fato exigia uma explicação. Consideramos como hipótese de trabalho que havia uma unidade real nesses diferentes empregos dos termos; além disso, tínhamos sentido, mais ou menos intuitivamente segundo os casos, uma comunidade de sensibilidade sem sabermos exatamente qual era sua essência. Portanto, começamos com o romantismo *tal como é utilizado* (e na totalidade de suas utilizações) com a pretensão de encontrar o princípio que pudesse reunir essa diversidade, definir essa comunidade. No entanto, uma vez formulada a definição, verificamos que ela poderia ser aplicada não só a esses fenômenos que foram designados como românticos, seja pelos interessados, seja por outras pessoas, mas igualmente a autores, correntes e épocas que, normalmente, não são considerados como românticos ou que recusam explicitamente esse qualificativo”³⁴⁷.

É especialmente comum nas análises (marxistas ou não) do romantismo definir historicamente a sua gênese como protesto em relação às promessas não cumpridas da Revolução Francesa. Desta ótica, o romantismo teria se desenvolvido a partir da desilusão com a tomada do poder pela burguesia em ascensão. “Uma transformação de ordem política se converte, pois, em seu catalisador”³⁴⁸. Para Michael Löwy e Robert Sayre, no entanto, se o romantismo constitui uma *oposição ao mundo burguês moderno*, ele deve ser compreendido, antes de tudo, como uma resposta crítica às lentas e profundas transformações na ordem social e econômica provocadas pelo advento e pela consolidação do capitalismo, que coincidem com o “fim” do período de “acumulação primitiva”. Ora, estas mudanças iniciaram-se muito antes da revolução de 1789, o que demonstra, segundo

³⁴⁶ Idem, p.26.

³⁴⁷ Idem, p.26.

³⁴⁸ Idem, p.27.

os autores, a existência incipiente de manifestações românticas já no século XVIII, como se pode ver, por exemplo, na figura de Jean Jacques Rousseau³⁴⁹.

A visão de mundo romântica surge e acompanha criticamente o desenvolvimento da modernidade capitalista desde seus primórdios. Exatamente por isso, “o romantismo como visão de mundo constitui-se enquanto forma específica de crítica da modernidade”³⁵⁰. A modernidade, em face da qual se revolta o romantismo, é compreendida como o resultado da emergência histórica da revolução industrial e da generalização da economia de mercado. Incorporando as contribuições de Weber e de Karl Polanyi³⁵¹, a partir de um referencial basicamente marxista e lukacsiano (de *HCC*), os autores compreendem a modernidade como o resultado da consolidação de uma “civilização capitalista”, cuja hegemonia no Ocidente já pode ser verificada desde a segunda metade do século XVIII. “Esta totalidade, da qual o capitalismo enquanto modo e relação de produção é o princípio unificador e gerador, mas que é rica em ramificações, é o que constitui a ‘modernidade’”³⁵². É na oposição a *esta* realidade capitalista moderna – geralmente descrita como *a* realidade, sem mais – que o romantismo floresceu historicamente. Daí o seu “impulso anticapitalista”, potencializado na revolta contra a civilização capitalista³⁵³.

A crítica romântica incide sobre as diversas formas de manifestação da civilização capitalista-moderna, contestando-as em nome de valores qualitativos do passado – que podem, ou não, serem reapropriados como combustível utópico para as lutas do futuro. Segundo Löwy e Sayre, a crítica romântica é dirigida, em geral, contra “as características do capitalismo cujos efeitos negativos atravessam as classes sociais, e são vividas como

³⁴⁹ Quanto ao “núcleo” espacial ou geográfico da gênese do romantismo, a partir da segunda metade do século XVIII, Löwy e Sayre sustentam a tese, anteriormente desenvolvida por Karl Mannheim, de que o fenômeno romântico surgiu praticamente ao mesmo tempo na França, Inglaterra e Alemanha, países cujos processos de industrialização e modernização estariam relativamente mais desenvolvidos. Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión...*, op.cit., 2008, p.79-82.

³⁵⁰ Idem, p.28.

³⁵¹ Em *A Grande Transformação* (Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980, cf., pp.62-98; tradução: Fanny Wrobel), obra publicada em 1944, o economista austro-húngaro Karl Polanyi sublinha o caráter substancialmente novo das mudanças iniciadas pela Revolução Industrial e intensificadas ao longo do século XIX, quando, pela primeira vez na história, a esfera econômica, sob a mediação do mercado auto-regulador, torna-se praticamente autônoma, impondo-se sobre o conjunto das demais instituições sociais, e, por fim, subordinando a própria substância da sociedade às leis do mercado.

³⁵² Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión y melancolia. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, op.cit., 2008, p.29.

³⁵³ Idem, p.30.

miséria generalizada nesta sociedade”³⁵⁴. A crítica romântica focaliza-se, sobretudo, nos aspectos sociais e culturais que decorrem da civilização capitalista (“em particular os registrados por Max Weber”), cujo desenvolvimento coincide historicamente com a generalização do valor de troca – como, aliás, já mostrara Lukács, em *HCC*.

Embora tenha transformado as suas formas de realização ao longo do tempo, as características centrais da civilização moderna permanecem até os dias atuais. Em conseqüência, ao contrário do que afirmam muitos estudiosos do fenômeno, a visão de mundo romântica permanece presente na cultura moderna, projetando-se como uma *sombra* que acompanha o capitalismo moderno desde seu surgimento até o presente. Por isso, o romantismo é uma crítica *moderna* da modernidade: “longe de ser uma mirada exterior, uma crítica desde ‘outro lugar’ qualquer, a visão romântica constitui uma *autocrítica da modernidade*”. Ao “reagirem afetivamente, ao refletirem, escreverem contra a modernidade, [os românticos] estão reagindo, refletindo e escrevendo em termos modernos”³⁵⁵.

A especificidade da crítica romântica da modernidade, isto é, a tonalidade particular que lhe diferencia das outras correntes da cultura moderna, resume-se pela idéia de que a vida moderna constitui a expressão da perda de valores qualitativos outrora preponderantes. Ao contrário do “anticapitalismo modernizador”, que predominou nas correntes majoritárias do marxismo (o próprio Lênin chegou a definir o socialismo como “os *soviets* mais eletrificação”), a crítica romântica da modernidade é inspirada pela sensação ou pela experiência de que, “no real moderno, algo de precioso foi perdido, simultaneamente, ao nível do indivíduo e da humanidade. A visão romântica é caracterizada pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente carece de certos valores humanos essenciais que foram alienados”³⁵⁶. No romantismo, a nostalgia do passado liga-se estreitamente à crítica do capitalismo moderno.

Da perspectiva romântica, o passado, como “paraíso perdido”, corresponde a um período em que as alienações modernas ainda não impostavam a vida social de forma

³⁵⁴ Idem, p.30.

³⁵⁵ Idem, p.32.

³⁵⁶ Idem, p.32.

significativa. “A característica essencial deste passado é sua diferença com o presente”³⁵⁷. O romantismo manifesta, então, uma aspiração pela reconquista de valores humanos usurpados pela modernidade capitalista. É por essa razão que a visão de mundo romântica, nos termos de Löwy e Sayre,

“apodera-se de um momento do passado real – no qual as características nefastas da modernidade ainda não existiam e os valores humanos, sufocados por esta, continuavam a prevalecer – transforma-o em utopia e vai modelá-lo como encarnação das aspirações românticas. É nesse aspecto que se explica o paradoxo aparente: o ‘passadismo’ romântico pode ser também um olhar voltado para o futuro; a imagem de um futuro sonhado para além do mundo em que o sonhador vive inscreve-se, então, na evocação de uma era pré-capitalista”³⁵⁸.

As múltiplas formas desta lembrança do estado ideal localizado no passado testemunham a diversidade concreta das manifestações da visão de mundo romântica, assim como os níveis de relação com outras visões de mundo modernas. Do ponto de vista romântico, esta tentativa de “recriar” o passado idealizado pode tomar, conforme afirmam Löwy e Sayre, diversas formas e direções: desde as tentativas de *poetização* ou *estetização* do presente – na contramão da alienação moderna - como a de Schiller, passando pelas tendências que visam reencontrar o paraíso perdido em algum lugar da própria realidade presente, como a experiência utópica levada adiante pelos discípulos de Saint-Simon, até aquelas orientadas explicitamente para o futuro, como sugerem os exemplos de Shelley, Proudhon, Willian Morris, Walter Benjamin, entre outros. Em alguma medida, “toda criação artística romântica é uma projeção utópica – um mundo de beleza – criado pela imaginação no presente”³⁵⁹. Não por acaso, conforme resumem os autores: “rechaço da sociedade atual, experiência perdida, nostalgia melancólica e busca do que foi perdido: tais são os principais componentes da visão romântica”³⁶⁰. Este passado romântico pode ser ontologicamente *falso*, já que é sempre resultado de uma reconstrução (que não pretende apreender o passado “tal como ele efetivamente ocorreu”) a partir das intempéries do presente; mas é este caráter reconstrutivo, que redistribui o sentido do passado e da própria temporalidade histórica, que garante a vocação potencialmente utópica e revolucionária do

³⁵⁷ Idem, p.33.

³⁵⁸ Idem, p.33.

³⁵⁹ Idem, p.34.

³⁶⁰ Idem, p.35.

romantismo³⁶¹.

Mas, enfim, quais são, de fato, os valores “positivos” através dos quais os românticos definem a forma e o conteúdo de sua crítica da modernidade? Para Michael Löwy e Robert Sayre, o conteúdo “positivo” do romantismo é definido por um conjunto de valores *qualitativos* opostos ao valor de troca, que podem ser concentrados em dois pólos fundamentais, aparentemente opostos, mas que, na opinião dos autores, não são necessariamente contraditórios, como atesta o próprio exemplo dos românticos³⁶². O primeiro deles exprime a exaltação da subjetividade, característica dos românticos. Substancialmente diferente do individualismo de matriz liberal, a glorificação romântica da individualidade – geralmente considerada a característica essencial do romantismo – constitui “uma das formas que toma a resistência à coisificação”³⁶³. A defesa romântica da individualidade opõe-se à *instrumentalização* – por parte da “gaiola de aço” de que falava Max Weber – dos indivíduos para o preenchimento das funções socioeconômicas essenciais à continuidade da reprodução do capital. O “individualismo romântico” – ou “individualismo qualitativo” como dizia Georg Simmel em *Philosophie de la modernité*, em oposição ao “individualismo numérico” da modernidade³⁶⁴ – manifesta antes de tudo a revolta da subjetividade reprimida e deformada pela vida social moderna.

O segundo pólo dos valores qualitativos reclamados pelos românticos vincula-se à concepção da totalidade ou comunidade humana como alicerce fundamental para a real complementaridade entre os indivíduos singulares. A busca por uma comunidade humana autêntica constitui o suplemento necessário à realização concreta da individualidade humana (em contraposição às limitações da individualidade liberal).

“Neste aspecto, é importante sublinhar – contra uma corrente de pensamento que pretende ver no fenômeno romântico, sobretudo ou exclusivamente, uma afirmação de individualismo exacerbado – que a exigência de comunidade é tão essencial para a definição da visão romântica, quanto seu aspecto subjetivo e individual. De fato, ela é mais fundamental; com efeito, o paraíso perdido é sempre a plenitude do todo: humano e natural”³⁶⁵.

³⁶¹ Vincent Delacroix, “Les temps romantique de Michael Löwy”. In: Vincent Delacroix & Erwan Dianteill. *Cartographie de l’utopie. L’oeuvre indisciplinée de Michael Löwy*. Paris: Sandre Actes, 2011, pp.117-130.

³⁶² Idem, p.36.

³⁶³ Idem, p.36.

³⁶⁴ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris: Payot, 1989, p.301-303.

³⁶⁵ Idem, p.37.

Enquanto a primeira exigência é moderna sem perder completamente sua feição nostálgica, a segunda (a aspiração pela comunidade) representa um verdadeiro regresso simbólico ao passado, constituindo-se na dimensão transindividual do romantismo³⁶⁶. A combinação destas duas reivindicações fundamentais é delimitada pela oposição à realidade instaurada pela modernidade capitalista. A crítica *negativa* do capitalismo e os valores românticos *positivos* constituem-se em dois momentos de uma só estrutura significativa, de uma visão de mundo (romântica) global.

A relativa diversidade temática dos românticos, bem como os diferentes níveis de intensidade com que estes temas são empregados, conferiu à arte romântica a possibilidade de se manifestar através de um sem número de formas estéticas. Em mais de dois séculos de existência, as criações artísticas românticas não compartilharam nenhum conjunto de atributos formais precisos³⁶⁷. O que não significa, segundo os autores, que o romantismo escape aos vínculos significativos entre a *forma* e o *conteúdo* de uma obra: significa apenas que o fenômeno, como visão de mundo, não se restringe a uma forma artística específica, como no caso das correntes estéticas, dos impressionistas aos cubistas. No sentido que o concebem Michael Löwy e Robert Sayre, o fenômeno romântico ultrapassa a oposição estética rígida entre a forma romântica e a forma classicista: de um ponto de vista estético *clássico*, um artista e/ou escritor pode manifestar perspectivas e/ou dimensões românticas em sua obra, sem que isso signifique, necessariamente, uma contradição insolúvel³⁶⁸.

Se a crítica romântica encontra seu *eixo comum* nas denúncias a “certo número de características insuportáveis” da modernidade capitalista-industrial – como o

³⁶⁶ Idem, p.37.

³⁶⁷ Idem, p.38.

³⁶⁸ Roberto Schwarz sustenta a hipótese de que, na obra de Michael Löwy, é possível visualizar um certo “desdém pelas questões de forma”, desdém que, segundo Schwarz, lhe parecia “um erro sem remédio, alheio ao procedimento artístico e à maneira que a arte tem de conhecer”. Porém, o próprio crítico brasileiro relativiza esta perspectiva, afirmando que, no caso de Löwy, este descaso não deixava de ser uma “opção formal, a manifestação de um interesse rebelde e indiscutível, que as considerações de forma edulcoram. Nesse sentido, o antiformalismo representa um gosto peculiar, uma espécie de *plebeísmo libertário*, uma incorfomidade com o lado sublimador da literatura, ou com a literatura tal como ela é”. E arremeta: “Para Michael, quem manda são os apetites da imaginação, que não pedem licença e cuja esfera é a vida corrente, sem cálculo estético, sem especialização de ofício e com pouca história da arte. O que conta, o que fala a seu coração é o que a as obras trazem à luta socialista e à libertação do inconsciente”. Roberto Schwarz, “Aos olhos de um velho amigo”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski, *As utopias de Michael Löwy. Reflexões sobre um marxista insubordinado*, São Paulo: Boitempo, 2007, pp.155-160. (p.156).

desencantamento, a mecanização, a quantificação do mundo, a abstração racionalista e a dissolução dos vínculos sociais – as formas pelas quais se realiza essa crítica, assim como a projeção de futuro nela implícita, são bastante diversas. Diante de tal quadro, Michael Löwy e Robert Sayre estabelecem a necessidade de “uma tipologia do romantismo”, através da qual se tornaria possível uma visualização teórica mais nítida da variedade característica do fenômeno. Em suas palavras:

“Tratar-se-á, no caso, de ‘tipos ideais’ no sentido weberiano. Entendemos por essa noção as construções do pesquisador que, por um lado, não pretendem ser as únicas possíveis ou válidas e, por outro, encontram-se quase sempre articuladas ou combinadas na obra de um mesmo autor”³⁶⁹.

Além do mais, como ressaltam os autores, embora sob corte weberiano, a construção teórica dos “tipos ideais” da visão de mundo romântica deve associar, dialeticamente, conforme a tradição marxista, as dimensões econômicas, sociais, políticas e culturais. É sob as interações dialéticas entre estas esferas que a crítica romântica se manifesta, em sua *negação* de algumas das características das sociedades modernas. Para Löwy e Sayre:

“se definimos o romantismo como uma reação contra o capitalismo industrial e a sociedade burguesa, parece-nos mais coerente constituir os tipos em função da atitude ou posição assumida em relação a essa sociedade, segundo a maneira específica de encarar o problema da modernidade e sua eventual superação”³⁷⁰.

A partir desta perspectiva, distinguem 6 (seis) *tipos de visão de mundo* romântica; a saber: o romantismo 1) *restitucionista*; 2) *conservador*; 3) *fascista*; 4) *resignado*; 5) *reformador*; 6) *revolucionário e/ou utópico*. Com a elaboração de uma tipologia do romantismo, os autores pretendem sistematizar algumas das múltiplas formas de manifestação do fenômeno romântico, destacando a sua ampla diversidade teórica e política: da extrema-direita fascista à esquerda revolucionária, a visão social de mundo

³⁶⁹ Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión...*, op.cit., 2008, p.71, 72. Em seu texto “Materialismo Dialético e História da Filosofia”, Lucien Goldmann também defende, à luz da sua interlocução com as ciências sociais acadêmicas, a necessidade de construção de tipologias como mediação para a abordagem da realidade concreta. Segundo ele, as tipologias “são absolutamente indispensáveis para o trabalho efetivo da ciência e para permitir que esta se aproxime e possa compreender a realidade concreta em toda a sua riqueza”. Lucien Goldmann, “Materialismo dialética e História da Filosofia”. In: *Dialética e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. pp.45-68. (p.63).

³⁷⁰ Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión...*, op.cit., 2008, p.71.

romântica abrange diferentes – e por vezes antagônicos – posicionamentos no espectro político-ideológico.

Dentre estes vários “tipos” da visão de mundo romântica, Michael Löwy e Robert Sayre conferem destaque especial ao *romantismo revolucionário e/ou utópico*, tipo no qual a crítica romântica da modernidade aparece em toda a sua plenitude anticapitalista, vinculando-se a uma perspectiva apontada para o futuro. É esta dialética entre passado, presente e futuro (em ruptura com a temporalidade abstrata das concepções “progressistas” da história) que distingue o romantismo revolucionário das demais manifestações do fenômeno. Para os autores, pode-se subdividir o *romantismo revolucionário e/ou utópico* em 5 (cinco) tendências distintas; a saber: I) *jacobino-democrática*; II) *populista*; III) *socialista utópico-humanista*; IV) *libertária*; V) *marxista*. Estas formas de romantismo possuem em comum o fato de que,

“ao recusarem tanto a ilusão de um retorno puro e simples às comunidades orgânicas do passado, quanto a aceitação resignada do presente burguês ou seu aperfeiçoamento por via de reformas, aspiram – de uma forma que pode ser mais ou menos radical, mais ou menos contraditória – à abolição do capitalismo ou ao advento de uma utopia igualitária em que seria possível encontrar algumas características ou valores das sociedades anteriores”³⁷¹.

Aparentemente, como vimos, o anticapitalismo marxista distancia-se substancialmente da recusa romântica da modernidade. Marx rejeita “como ‘reacionários’ quaisquer sonhos de retorno ao artesanato ou qualquer outro modo pré-capitalista de produção”³⁷². Porém, ao reconhecer a dimensão “progressista” do capitalismo, Marx acentua, ao mesmo tempo, sob critérios eminentemente dialéticos, a regressão social que decorre da acumulação capitalista da riqueza produzida pelos homens. Para o filósofo alemão, o capitalismo é um sistema que “transforma todo progresso econômico em uma calamidade social”. Ora, é precisamente no âmbito da análise destas “calamidades sociais” provocadas pelo capitalismo industrial que, segundo Löwy, pode-se encontrar uma retomada marxiana de alguns temas e perspectivas da tradição romântica.

Nas palavras de Michael Löwy:

³⁷¹ Michael Löwy & Robert Sayre, op.cit., 2008, p.88.

³⁷² Michael Löwy, “A crítica romântica...”, op.cit., 1990, p.41.

“A crítica marxiana da civilização industrial-capitalista não se limita à propriedade privada dos meios de produção; é muito mais cabal, radical e abrangente. É a totalidade das formas industriais de produção existentes e a totalidade da sociedade burguesa moderna que são questionadas. E é aqui que encontramos muitos argumentos e atitudes similares às dos românticos. Na verdade, *o anticapitalismo romântico é a fonte esquecida de Marx*, fonte tão importante para o seu trabalho quanto o neo-hegelianismo alemão ou o materialismo francês”³⁷³.

As *afinidades* entre o anticapitalismo de Marx e o romantismo decorrem, portanto, diretamente da oposição radical ao capitalismo. É na crítica “humanista” a este padrão civilizatório que, segundo Michael Löwy, as concepções de Marx se aproximam do anticapitalismo romântico³⁷⁴. Especialmente em seu período de juventude, Marx sofreu significativa influência de críticos românticos do capitalismo industrial, como Sismondi, o populista russo Nikolai Danielson, escritores como Dickens e Balzac, filósofos sociais como Thomas Carlyle (em sua obra anterior às revoluções de 1848), sem falar em socialistas romântico-utópicos como Fourier, Leroux ou Moses Hess³⁷⁵. Além disso, em sua primeira tentativa de crítica à Hegel, Marx estava fortemente influenciado pela *Naturphilosophie* de Schelling, como mostra o biógrafo Auguste Cornu, citado por Löwy e Sayre³⁷⁶.

Nestes autores, Marx encontrara alguns elementos decisivos para a crítica da civilização capitalista-moderna, em suas mais diversas manifestações específicas. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, por exemplo, sob nítida influência da crítica romântica do capitalismo, o ainda jovem filósofo denunciou o perverso predomínio dos valores quantitativos em detrimento das “qualidades humanas e naturais”. Para Marx, no capitalismo, em lugar do intercâmbio entre qualidades essencialmente humanas – amor por amor, verdade por verdade – nota-se um domínio cada vez mais amplo dos imperativos do intercâmbio abstrato de dinheiro por mercadoria. O dinheiro é compreendido pelo filósofo alemão como “a prostituta universal, o proxeneta universal dos homens e dos povos. A

³⁷³ Michael Löwy, “A crítica romântica...”, op.cit., 1990, p.43.

³⁷⁴ Cf. Michael Löwy, “L’humanisme romantique”, *Revue d’Allemagne*, tome XXV, n.3, juillet-septembre, 1993.

³⁷⁵ Michael Löwy & Robert Sayre, op.cit., 2008, p.105.

³⁷⁶ Idem, p.104.

inversão e a confusão de todas as qualidades humanas e naturais”³⁷⁷. O próprio conceito de alienação, desenvolvido pelo jovem Marx, integra alguns aspectos da crítica romântica do capitalismo, rearticulando-os sob uma perspectiva dialética. Para Michael Löwy e Robert Sayre, “não há dúvida de que o conceito de *alienação* de Marx está tingido de romantismo”³⁷⁸.

N’*O Capital*, igualmente, Marx critica radicalmente - parecendo retomar aspectos do anticapitalismo romântico - a natureza do trabalho industrial moderno, denunciando o seu carácter desumano e os seus vínculos com os imperativos puramente quantitativos da produção de mercadorias. De acordo com Michael Löwy, “em sua crítica do carácter *desumanizante* do trabalho capitalista/industrial, *O Capital* é ainda mais explícito que os *Manuscritos* de 1844 e, sem dúvida, existe um elo entre essa crítica e o anticapitalismo romântico”, pois, “ainda que Marx não sonhe, como Ruskin, com o restabelecimento do artesanato medieval, percebe o trabalho industrial como forma social e culturalmente degradada em comparação com as qualidades humanas do trabalho pré-capitalista”³⁷⁹. Comprimido pela divisão capitalista do trabalho, o trabalhador torna-se, na opinião de Marx, um “apêndice da máquina”, submetido às “águas glaciais do cálculo egoísta” (segundo a expressão de Carlyle livremente retomada pelo autor d’*O Capital*).

É nesse contexto que se pode compreender também o interesse crescente de Marx e Engels, a partir da década de 1860, por certas formações sociais pré-capitalistas, principalmente pelas comunidades primitivas. A descoberta das obras de Georg Maurer e, mais tarde, de Morgan, estimulou os autores alemães à revalorização do passado, cujo contraste com o presente permitia relativizar o “progresso” da civilização capitalista moderna. Segundo Michael Löwy e Robert Sayre,

“esta fascinação de Marx e Engels pelas comunidades rurais primitivas - da *gens* grega à velha *Mark* germânica e a *obschtchina* russa - deriva de sua convicção de que estas formações antigas eram portadoras de qualidades sociais perdidas pelas civilizações modernas, qualidades que prefiguram certos aspectos de uma futura sociedade comunista”³⁸⁰.

O passado apresenta-se, então, como contraste, como alternativa a partir da qual se pode

³⁷⁷ Karl Marx, *Manuscritos...*, op.cit., 2004, p.159.

³⁷⁸ Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión...*, op.cit., 2008, p.111.

³⁷⁹ Michael Löwy, “A crítica romântica...”, op.cit., 1990, p.45.

³⁸⁰ Michael Löwy & Robert Sayre, op.cit., 2008, p.107.

sublinhar o caráter desumano do presente, ou seja, da civilização moderna.

A própria concepção de Marx do socialismo vincula-se estreitamente a esta crítica radical da civilização burguesa moderna³⁸¹. Nos termos de Marx, o socialismo implica uma transformação qualitativa que, mais do que um novo modo de produção (baseado na propriedade coletiva e na economia planejada), deve manifestar a emergência de um novo modo de vida, de uma nova civilização, capaz de restabelecer as “qualidades sociais e naturais” na vida humana e o predomínio do valor de uso no processo de produção³⁸². Neste sentido específico, como bem observa Terry Eagleton: “Para Marx, assim como para outros romântico-radical, não existe nem deveria existir uma razão última para a existência humana, além de seu desenvolvimento por si só prazeroso”³⁸³.

Esta dimensão romântica se torna mais central e decisiva sobretudo em alguns autores que se reivindicam marxistas, cujas *heresias* lhes mantiveram sempre marginais em relação às ortodoxias instituídas. Após Marx e Engels, a primeira tentativa importante de reinterpretação romântica do marxismo se deve ao poeta e ensaísta inglês William Morris, em fins do século XIX, autor que se situa, na realidade, nos limites entre o marxismo e o anarquismo. Além do escritor britânico, desenvolveu-se mais tarde uma verdadeira corrente “marxista romântica”, dentro da qual poderiam ser incluídas figuras tão importantes do marxismo dialético: do jovem Lukács a Walter Benjamin, passando por Ernst Bloch³⁸⁴, Henri Lefebvre, André Breton e Herbert Marcuse até os mais contemporâneos E. P. Thompson³⁸⁵ e Raymond Williams, dentre muitos outros, além, é claro, do próprio Michael Löwy. Nas suas palavras,

³⁸¹ Idem, p.113.

³⁸² Michael Löwy, “A crítica romântica...”, op.cit., 1990, p.46.

³⁸³ Terry Eagleton, *Marx e a liberdade*, São Paulo: Editora UNESP, 1999, p.22, tradução: Marcos B. de Oliveira.

³⁸⁴ De todos os pensadores marxistas, Ernst Bloch é o mais influenciado pela filosofia romântica da natureza, o que lhe prescreve uma sensibilidade “pré-ecológica”. Não aleatoriamente, Habermas qualificou Bloch como um “Schelling marxista”. Michael Löwy, “Utopia y romanticismo revolucionario en Ernst Bloch”. In: Miguel Vedda (org.), *Ernst Bloch: Tendencias y Latencias de un pensamiento*, Buenos Aires: Herramienta, 2007, pp.13-21. (p.20). Cf. também, no mesmo livro, Oskar Negt, “Andar erguido y la coproductividad de la naturaleza”, pp.47-54. Além disso: Jürgen Habermas, “Un schelling marxiste”. In: *Profils philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974, pp.193-216.

³⁸⁵ “A originalidade, a novidade, a força subversiva e a coerência dos seus (E. P. Thompson) trabalhos históricos estão intimamente ligadas à sua capacidade de redescobrir, restituir e reformular em termos marxistas (heterodoxos) a tradição romântica de crítica da civilização capitalista/industrial”. Michael Löwy & Robert Sayre, “A corrente romântica nas Ciências Sociais da Inglaterra: Edward P. Thompson e Raymond Williams”, *Crítica Marxista*, São Paulo, n.8, 1999, pp.43-66. (p.47).

“esse tipo de ‘marxismo romântico’ insiste na descontinuidade e na ruptura essencial entre a utopia socialista – como uma forma qualitativamente diferente de vida e de trabalho – e a presente sociedade industrial, e olha com nostalgia para certas formas sociais ou culturais pré-capitalistas”³⁸⁶.

Pode-se perceber, assim, que a visão social de mundo romântica, longe de ter se esgotado – como se pensa habitualmente –, continuou a percorrer muitas das manifestações vitais da cultura no século XX. Afinal, se a visão de mundo romântica é definida essencialmente por sua oposição à civilização capitalista-moderna, e se esta civilização ainda é hegemônica, o romantismo segue desempenhando um papel chave na cultura moderna do século XX³⁸⁷. O romantismo, na visão dos autores, corresponde a aspirações e necessidades humanas que a sociedade capitalista-moderna não pode aniquilar por inteiro. Ao contrário: o avanço do “capitalismo tardio” e da mercantilização de todas as dimensões da vida social, especialmente a partir da segunda metade do século XX, teria “potencializado”, por assim dizer, a importância e a vitalidade da crítica romântica da modernidade³⁸⁸.

A compreensão da visão de mundo romântica, em particular de suas vertentes revolucionárias, constitui, portanto, pressuposto necessário para a análise de muitas das lutas sociais e culturais do século passado. Nas palavras de Michael Löwy e Robert Sayre:

“Certos fenômenos culturais dos mais recentes – notadamente as revoltas político-culturais dos jovens dos países industrializados avançados, nos anos 60 e 70, como também o movimento ecológico que delas resultou – são dificilmente explicáveis sem referência à visão de mundo romântica anticapitalista”³⁸⁹.

É possível perceber uma feição romântica, segundo os autores, na maior parte dos chamados “novos movimentos sociais” – como a ecologia, o pacifismo e o feminismo -, assim como em movimentos como a Teologia da Libertação, cuja articulação da tradição

³⁸⁶ Michael Löwy, “A crítica romântica...”, op.cit., 1990, p.48.

³⁸⁷ Michael Löwy & Robert Sayre, op.cit., 2008, p.169.

³⁸⁸ Idem, p.170.

³⁸⁹ Michael Löwy & Robert Sayre, *Romantismo e Política*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p.20. Aliás, os românticos foram, de fato, os primeiros “ecologistas” ainda no século XIX. Para Löwy, tal como o socialismo, a ecologia do século XX é herdeira da crítica romântica da civilização capitalista-moderna. Cf. *Ecologia e Socialismo*, op.cit., 2005.

anticapitalista/romântica do catolicismo com a crítica marxista da exploração possibilitou a constituição de uma das mais interessantes expressões do romantismo revolucionário.

Além disso, pode-se encontrar uma significativa dimensão romântica em movimentos culturais de vanguarda como o surrealismo e o expressionismo, ou ainda no “espírito de 68” que se manifestou na França e em vários países da Europa (sem falar nos EUA e em alguns países do *terceiro-mundo*). Para Löwy e Sayre, o surrealismo é uma das mais brilhantes manifestações do romantismo revolucionário:

“De todos os movimentos de vanguarda do século XX – dizem eles –, o surrealismo é sem dúvida o que levou a sua mais alta expressão a aspiração romântica de reencantamento do mundo. É também o que encarnou de modo mais radical a dimensão revolucionária do romantismo”³⁹⁰.

Em livro inteiramente dedicado ao fenômeno (intitulado *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*³⁹¹), Michael Löwy afirma que o surrealismo, *esta bem pequena passarela acima do abismo*³⁹², é uma luta pelo restabelecimento, na existência social moderna, dos “momentos ‘encantados’ apagados pela civilização burguesa: a poesia, a paixão, o amor-louco, a imaginação, a magia, o mito, o maravilhoso, o sonho, a revolta, a utopia”³⁹³.

No *Segundo Manifesto do Surrealismo*, André Breton considera os surrealistas herdeiros do romantismo, “a cauda do cometa romântico”, visualizando na concepção romântica de mundo aspectos imprescindíveis para a subversão da racionalidade instrumental e do espírito mercantilista que reinam na civilização moderna³⁹⁴. A bem dizer, para Michael Löwy, o surrealismo “atualiza”, no sentido benjaminiano, alguns aspectos da revolta romântica, integrando-os no âmbito da recusa absolutamente *moderna* (do ponto de vista formal e estético) da civilização capitalista moderna. Afinal,

³⁹⁰ Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión...*, op.cit., 2008, p.177.

³⁹¹ Além deste, Michael Löwy publicou, em parceria com o pintor, poeta e jornalista Gérard Bloncourt, um livro sobre a relação de André Breton com a revolta popular e anticolonial que ocorreu no Haiti em 1946, intitulado *Messagers de la Tempête, André Breton et la Révolution de janvier 1946 en Haïti*. Cf. Michael Löwy & Géral Bloncourt, *Messagers de la Tempête : André Breton et la Révolution de Janvier 1946 en Haïti*, Pantin: Le Temps des cerises, 2007.

³⁹² André Breton, *Manifestos do Surrealismo*, São Paulo: Brasiliense, 1985, p.121.

³⁹³ Michael Löwy, *A Estrela da Manhã: surrealismo e marxismo*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.9.

³⁹⁴ André Breton, *Manifestos...*, op.cit., 1985, p.128.

“se tantos pensadores marxistas – como Pierre Naville, José Carlos Mariátegui, Walter Benjamin, Guy Debord – ficaram fascinados pelo surrealismo, foi porque compreenderam que ele representava a mais alta expressão do romantismo revolucionário no século XX”³⁹⁵.

Para Michael Löwy, o surrealismo é uma radicalização das tendências críticas da modernidade, razão pela qual ele se aproximou tanto do marxismo dialético quanto do legado romântico. Em um dos seus primeiros documentos, *La révolution d’abord et toujours*, de 1925, Breton afirmou:

“Por toda a parte onde reina a civilização ocidental, todos os vínculos humanos cederam, com exceção daqueles que tinham como razão de ser o interesse, o ‘duro pagamento à vista’. Há mais de um século, a dignidade humana é rebaixada ao valor de troca [...] Não aceitamos as leis da Economia e da Troca, não aceitamos a escravidão do trabalho”³⁹⁶.

A oposição radical à civilização capitalista-moderna é o eixo sob o qual o surrealismo – como o próprio romantismo – estabeleceu seus alicerces e perspectivas concretas. Por isso, muito mais do que uma corrente artística de vanguarda, ele constitui um “estado de espírito”: “o surrealismo não é, nunca foi e nunca será uma escola literária ou um grupo de artistas, mas propriamente um movimento de revolta do espírito e uma tentativa eminentemente subversiva de *reencantamento do mundo*”³⁹⁷. Como o romantismo do qual é herdeiro, o surrealismo acompanha criticamente o desenvolvimento da modernidade capitalista, opondo-se a ela tanto em sua dimensão propriamente material, quanto em suas expressões no plano do pensamento e da linguagem. E, tal como o romantismo, esta oposição ainda mantém sua atualidade, na medida em que a luta contra a civilização capitalista permanece como um dos objetivos dos enfrentamentos contemporâneos por *outro mundo* possível e, sobretudo, necessário.

Não é difícil visualizar também uma dimensão romântica nos movimentos e nas revoltas juvenis e operárias que, ao longo da década de 1960, sacudiram diversos países do mundo (com destaque para o mitificado “maio de 68” na França). Da perspectiva de

³⁹⁵ Michael Löwy, *A Estrela da Manhã...*, op.cit., 2002, p.115.

³⁹⁶ Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión...*, op.cit., 2008, p.177.

³⁹⁷ Michael Löwy, *A Estrela da Manhã...*, op.cit., 2002, p.9. “Contrariamente ao que se acredita tantas vezes, a temporalidade do surrealismo não é da mesma natureza que aquela das ditas ‘vanguardas artísticas’ [...]. Ela se assemelha antes àquela, mais profunda e durável, dos grandes movimentos culturais – ao mesmo tempo artísticos, filosóficos e políticos -, como o barroco ou o romantismo”. Idem, p.104.

Michael Löwy, esta dimensão romântica está presente tanto nas críticas destes movimentos à civilização industrial-moderna como nas aspirações utópicas que lhes inspiravam³⁹⁸. A década de 1960 caracteriza-se pelo grande florescimento de manifestações socioculturais romântico-revolucionárias: a ânsia de viver o momento, a liberação sexual, a aposta na ação em detrimento da teoria, a relativa pobreza de jovens artistas e intelectuais – tragados pelos avanços da mercantilização da cultura -, a fruição da vida boêmia, dentre outros.

É sob este clima sociocultural que se forma a maior parte destes novos movimentos, cuja crítica radical da civilização moderna articula-se com a aspiração utópica por um futuro diferente - aspiração que se alimenta, muitas vezes, da rememoração simbólica de um passado definido pela ausência das reificações modernas: “A Idade de Ouro era a idade em que o ouro não reinava”, dizia uma frase escrita nas paredes da Sorbonne em 68. Nas revoltas estudantis e operárias de 1968, manifestou-se uma “fusão única entre as críticas romântica e marxista da ordem capitalista”, fusão que retornou com força renovada no chamado “movimento altermundialista”, que, desde 1994 (com o *Ya basta!* dos zapatistas) e principalmente a partir de 1999 (com a mobilização das massas contra a globalização neoliberal em Seattle), vem revitalizando sob novas bases a resistência anti-sistêmica no século XXI³⁹⁹.

Dentre os autores que conjugaram este “espírito de 68”, Michael Löwy destaca as figuras de Herbert Marcuse⁴⁰⁰, Guy Debord e Henri Lefebvre, autores cujas obras influenciaram direta ou indiretamente os movimentos do período. Herdeiro parcial do surrealismo, Guy Debord filia-se igualmente à tradição utópica e subversiva do romantismo. Em sua crítica do *espetáculo*, Debord define a vida moderna como “uma sociedade sem comunidade”, marcada pelo domínio do valor de troca sobre os indivíduos, que são transformados em meros *espectadores* do movimento autônomo das mercadorias⁴⁰¹. Para o ativista francês,

³⁹⁸ Michael Löwy & Robert Sayre, *Rebelión...*, op.cit., 2008, p.182.

³⁹⁹ Michael Löwy, “O romantismo revolucionário dos movimentos de maio de 1968”, *Margem Esquerda*, São Paulo: Boitempo Editorial, n.11, 2008, p.37.

⁴⁰⁰ Exatamente em 1968, Michael Löwy publicou um artigo sobre Marcuse, em Israel: “Herbert Marcuse, le philosophe de la négativité dialectique” (hebreu), *Bashaar*, Tel Aviv, n.85, juillet 1968.

⁴⁰¹ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p.46. Para Löwy, *A Sociedade do Espectáculo* é o último grande clássico marxista do século XX. Cf. José Corrêa Leite, “Um marxismo para nosso tempo”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo...*, op.cit., 2000, p.13.

“a origem do espetáculo é a perda da unidade do mundo, e a expansão gigantesca do espetáculo moderno revela a totalidade dessa perda: a abstração de todo trabalho particular e a abstração geral da produção como um todo se traduzem perfeitamente no espetáculo, cujo *modo de ser concreto* é justamente a abstração”⁴⁰².

Inspirando-se na teoria da reificação, de *HCC* – influência fundamental de sua teoria do espetáculo -, Debord denunciou e ridicularizou as ideologias do progresso e da “modernização”, sem se intimidar com as eventuais acusações de “passadismo”. Em seu *panegírico*, ele afirma: “Quando ‘ser totalmente moderno’ se tornou uma lei especial proclamada pelo tirano, o que o escravo teme, acima de tudo, é que ele possa ser suspeito de saudosismo”⁴⁰³. É por isso que, do ponto de vista de Michael Löwy, “poucos autores do século XX conseguiram tanto quanto Guy Debord, transformar a nostalgia em uma força explosiva, em uma arma envenenada contra a ordem de coisas existente, em um rompimento revolucionário em direção ao futuro”⁴⁰⁴.

Em um interessante artigo de 1957, redigido às vésperas da sua exclusão do Partido Comunista Francês, que aconteceu no ano seguinte, Henri Lefebvre lançou mão do conceito de “romantismo revolucionário” para designar a necessidade de renovação da perspectiva anticapitalista diante da crise do ideal “socialista” de tipo stalinista e do esgotamento estético e político da arte moderna, cuja exaltação do *novo pelo novo* se mostrou incapaz de afrontar o caráter “problemático” do mundo moderno. Para Lefebvre, este *novo* romantismo revolucionário define-se por oposição ao *antigo* romantismo, ao mesmo tempo em que radicaliza suas tendências mais fecundas. Em comum, ambos constituem expressões do dilaceramento entre homem e mundo, entre vida subjetiva e vida objetiva, expressando, por isso, um desespero face ao existente. O romantismo, em geral, é uma resposta, explosiva e apaixonada, em face da contradição vital entre o ideal de razão universal apregoado pela modernidade burguesa e a realidade econômica e social *realmente existente*. Em suas palavras, “no emaranhado das contradições vividas pelos românticos, uma delas pode

⁴⁰² Idem, p.23.

⁴⁰³ Guy Debord, *Panegírico*, São Paulo: Conrad, 2002, p.75.

⁴⁰⁴ Michael Löwy, “O romantismo *noir* de Guy Debord”. In: *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp.77-88. (p.86).

passar por fundamental: a contradição entre a ideologia da burguesia e sua realidade prática”⁴⁰⁵.

No entanto, segundo Lefebvre, enquanto o antigo romantismo denuncia o presente em nome de um passado idealizado, de uma *origem* purificada, de onde sobressai seu conteúdo reacionário, o romantismo revolucionário, ao se orientar para o futuro, constitui uma “oposição radical ao existente em nome do possível”, ou seja, em nome da possibilidade de um futuro diferente. O romantismo revolucionário coloca em novos termos a velha questão, romântica *por excelência*, da ligação entre homem e natureza, questionando a exploração capitalista da natureza como uma das faces da dominação do homem sobre o homem. Daí a possibilidade de uma crítica radical da propriedade privada, que atesta o caráter revolucionário deste *novo* romantismo. O romantismo revolucionário constitui, portanto, na perspectiva de Henri Lefebvre, a expressão da renovação da utopia anticapitalista, capaz de resistir à desagregação do ideal “socialista” de tipo stalinista e à “morte” da arte, que deve agora ser reconduzida à política. Não é por acaso que Lefebvre se refira exatamente a Guy Debord e aos situacionistas como manifestações expressivas deste romantismo revolucionário.

Em 1958, após a leitura do texto de Lefebvre, Guy Debord redigiu um artigo publicado no primeiro número da revista *Internationale Situationniste*, artigo intitulado *Thèses sur la révolution culturelle*, no qual debateu algumas das afirmações de Lefebvre. Embora partilhasse da tese do completo esgotamento da arte moderna, que reflete a impossibilidade de representação estética do desacordo real entre homem e mundo⁴⁰⁶, Debord acredita que a “insuficiência da concepção de Lefebvre é a de fazer da simples expressão do desacordo o critério suficiente de uma ação revolucionária na cultura”⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Henri Lefebvre, “Vers un nouveau romantisme?”. In: *Introduction a la modernité*. Paris: Les Éditions de Minuit. Préludes, Arguments, 1962, pp.235-373. (p.340).

⁴⁰⁶ Para Debord, “o dadaísmo e o surrealismo são as duas correntes que marcam o fim da arte moderna”, desde pelo menos o fim da Segunda Guerra. Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, op.cit., 1997, p.125. Desde então, os situacionistas apostavam que “a arte integral, de que tanto se falou, só se poderá realizar no âmbito do urbanismo. Mas já não corresponderá a nenhuma das tradicionais definições da estética”. Guy Debord, “Relatório sobre a construção de situações e sobre as condições de organização e de ação da tendência situacionista internacional.” In: Jacques, Paola. *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Internacional Situacionista. Rio de Janeiro. Casa da Palavra. 2003, p.55.

⁴⁰⁷ Patrick Marcolini, “L’Internationale situationniste et la querelle du romantisme révolutionnaire”, *Noesis* [En ligne], Paris, n.11, 2007. Disponível em: <http://noesis.revues.org/index723.html>, s/p, tradução livre do francês.

Conseqüentemente, ao propor a noção de “romantismo revolucionário”, o próprio Lefebvre ainda permanece – na opinião de Debord - circunscrito às antigas categorias estéticas de *obra* e de *gênero*, contrapondo-se, assim, à sua própria defesa da necessidade de superação da arte em direção à práxis revolucionária na vida cotidiana.

Do ponto de vista dos situacionistas, conforme comenta Patrick Marcolini, “o limite da concepção de Lefebvre é o de não ter visto que este desacordo entre o homem e o mundo tornou-se tão violento, que suprimiu de maneira irreversível as possibilidades formais de sua própria representação artística”⁴⁰⁸. Um dos objetivos centrais da Internacional Situacionista era a superação desta dissolução das formas artísticas, liberando seu conteúdo emocional e expressivo na vida cotidiana. Com efeito, para Debord, “a tarefa prática de superar nosso desacordo com o mundo [...] não é romântica. Nós seremos ‘romântico-revolucionários’, no sentido de Lefebvre, exatamente na medida de nosso fracasso”⁴⁰⁹.

No âmbito deste debate, produziu-se a “querela do romantismo revolucionário” entre Lefebvre e Debord, que exprimiu de forma bastante interessante muitas das questões que envolvem a relação do anticapitalismo romântico com a perspectiva marxista revolucionária⁴¹⁰. Em janeiro de 1960, Lefebvre tentou estabelecer um diálogo crítico com os situacionistas, o que incentiva Debord a refletir sobre as relações da Internacional Situacionista com o romantismo revolucionário. Por algum tempo, os dois mantiveram relações de amizade, que contribuíram para a intensificação de suas intuições sobre o romantismo revolucionário. O próprio Debord chegou a admitir que, em alguma medida, a Internacional Situacionista podia ser considerada romântico-revolucionária “inconscientemente”, na medida em que ela partilha aquele “desacordo com o mundo” que caracteriza a recusa romântica da modernidade burguesa. Mas continuava apostando que a emancipação social implica a superação de todo romantismo e, nesse sentido, a superação deste dilaceramento entre homem e mundo que percorre a vida social moderna.

⁴⁰⁸ Idem, s/p.

⁴⁰⁹ Idem, s/p.

⁴¹⁰ A propósito dos debates entre Lefebvre e os situacionistas, ver o bom texto de Patrick Marcolini, *L'Internationale situationniste et la querelle du romantisme révolutionnaire*. Em nossa exposição desta “querela”, apoiamo-nos amplamente nas indicações do artigo de Marcolini, que é também autor de uma interessante tese sobre os situacionistas, intitulada: “*Esthétique et politique du mouvement situationniste? Pour une généalogie de ses pratiques et de ses théories (1952-1972)*”.

Em 1962, Lefebvre publica *Introdução à modernidade*, cujo último capítulo é intitulado “Ao encontro de um novo romantismo?”, e desenvolve a perspectiva geral de seu artigo de 1957 sobre o tema. Porém, neste texto, além de chamar novamente os situacionistas de “românticos”, Lefebvre aproxima-os da juventude rebelde, assimilando-os – o que era mais grave para Debord – a um grupo da juventude oposicionista do Partido Comunista Francês, denominado “La ligne générale”. Ainda que veja com certo entusiasmo a “utopia vivida” dos situacionistas pela construção de *situações* desalienantes na vida cotidiana das cidades – em oposição à concepção do “mundo da expressão” como um “mundo separado” -, o filósofo francês entrevê no grupo uma manifestação dos “comportamentos extremos da juventude ou dos artistas”⁴¹¹. Em fevereiro de 1963, quando a relação entre Lefebvre e os situacionistas já havia se deteriorado significativamente, estes últimos redigem o panfleto “Aux poubelles de l’histoire!”, tornando público a ruptura definitiva entre eles.

A despeito desta ruptura final, o debate entre os situacionistas e Henri Lefebvre forneceu elementos de vital importância para a reflexão marxista sobre o anticapitalismo. Como bem afirma Patrick Marcolini, o grande valor deste debate, ainda hoje, diz respeito ao fato de que tanto Lefebvre como os situacionistas afirmaram e demonstraram “claramente [...] que o romantismo é a expressão teórica e prática de um protesto contra a civilização capitalista e industrial”⁴¹². Com isso, consolidou-se a idéia de que o romantismo é, em sua *essência*, anticapitalista – o que não significa que ele é necessariamente revolucionário e tampouco que todo anticapitalismo é romântico. E se o romantismo é intrinsecamente anticapitalista, pressupõe-se que sua existência é co-extensiva à do capitalismo, ao ponto de se tornar impossível compreender a história do movimento operário ou das vanguardas artísticas sem a utilização do conceito de romantismo⁴¹³.

Ora, estas são, fundamentalmente, algumas das principais teses defendidas por Michael Löwy e Robert Sayre em sua análise da “visão social de mundo” romântica, como pudemos ver páginas atrás. Mas, ao contrário do que postula o conceito de romantismo formulado por Löwy e Sayre, nem Lefebvre nem Debord admitiram que o romantismo

⁴¹¹ Henri Lefebvre, “Vers...”, op.cit., 1962, p.335, 336, tradução livre do francês.

⁴¹² Patrick Marcolini, “L’Internationale...”, op.cit., s/p, tradução livre do francês.

⁴¹³ Idem, s/p.

revolucionário por eles apregoado (ou parcialmente negado, no caso do último) tinha como fonte de inspiração valores e ideais do passado pré-capitalista. Diferente do *antigo* romantismo, cuja crítica do presente não pôde transcender a idealização do passado, o romantismo revolucionário constitui, para Lefebvre, uma esperança no futuro, e, para Debord, uma “impaciência do devir”.

Contudo, na contramão do que eles próprios estavam dispostos a reconhecer, a crítica anticapitalista de Henri Lefebvre e dos situacionistas extrai muitos dos seus argumentos teóricos e políticos de uma compreensão ao mesmo tempo sensível, intuitiva e racional do passado da humanidade, destacando a sua importância como ponto de apoio para uma política revolucionária no presente. Em Lefebvre, por exemplo, o passado aparece como um contraponto ao dilaceramento da vida moderna: “o romantismo abriu o pensamento e a sensibilidade sobre o mundo, até o fim, sobre o possível [...]. Houve no passado períodos relativamente felizes, no século XIII, talvez, depois na primeira metade do século XVI. E é verdade, eu sou em certa medida um homem do século XVI”⁴¹⁴. Ou ainda:

“No que me concerne, eu jamais lamentarei de ter conhecido, na periferia da província francesa, formas de vida arcaicas, ou seus últimos traços. Eu aprendi muito. Eu compreendi o que poderia ser uma ordem humana, na qual o homem não se separa do mundo, nem a consciência do ser, unidade fecunda”⁴¹⁵.

Guy Debord e os situacionistas, por sua vez, manifestaram grande interesse pelas sociedades primitivas, pois estas lhes forneciam exemplos expressivos de formas de vida não-alienadas, constituindo-se em inspiração para as lutas pela emancipação futura. O ativista francês “jamais escondeu uma fascinação por certas formas pré-capitalistas da *comunidade*”⁴¹⁶.

Assim, paradoxalmente, como nota Patrick Marcolini, o único ponto sobre o qual Lefebvre e Debord estavam de acordo – qual seja: o de que a oposição consequente ao capitalismo, romântica ou não, não pode ser realizada inspirando-se no passado – é desmentido por seus próprios escritos e por suas próprias práticas. Os debates entre

⁴¹⁴ Henri Lefebvre, “Vers...”, op.cit., 1962, p.360.

⁴¹⁵ Idem, p.361, 362.

⁴¹⁶ Michael Löwy, “O romantismo *noir*...”, op.cit., 2002, p.83.

Lefebvre e Debord parecem comprovar, portanto, a hipótese de Michael Löwy e de Robert Sayre de que a lembrança romântico-revolucionária do passado (que eles vislumbram tanto em Lefebvre como em Debord), muito além de uma fuga reacionária da história, ou de uma compensação ilusória de um presente alienado, pode se constituir em ponto de apoio para a crítica social do presente e, tão importante quanto, para a busca por novas formas de existência no futuro.

Esta é a conclusão implícita do artigo de Marcolini, que se utiliza justamente do trabalho de Löwy e Sayre (*Revolta e Melancolia*) para questionar a recusa de Debord e de Lefebvre em reconhecerem a dimensão dialeticamente construtiva do passado para a projeção de outro futuro. Para ele, tal como para Löwy, a “síntese dialética” entre passado e futuro, característica do romantismo revolucionário, condicionou grande parte das críticas de Lefebvre e Debord (ambas com forte influência de *HCC*, aliás) à modernidade capitalista.

5.2. O marxismo e as ambivalências do anticapitalismo

“É tão absurdo aspirar ao retorno de uma plenitude original quanto crer que a História imobiliza-se para sempre no vácuo do presente. O ponto de vista burguês nunca avançou além desta antítese entre ele mesmo e o ponto de vista romântico, e assim esse último acompanha-lo-á, como sua antítese legítima, até seu final feliz”. Karl Marx, *Grundrisse*.

Na obra de Michael Löwy, especificamente, a revalorização do romantismo pode ser compreendida como parte de uma tentativa mais ampla de responder, de um ponto de vista marxista, aos novos desafios colocados à teoria crítica no fim do século XX e início do XXI. Em palavras redigidas ainda na década de 1980, o próprio Löwy afirma:

“Nesse momento, não apenas a humanidade se encontra, graças ao ‘progresso técnico’, sob a ameaça permanente de um holocausto atômico, mas também nos aproximamos, a passos de gigante, de uma ruptura catastrófica do equilíbrio ecológico do planeta [...]. Daí a importância, a nosso ver, de reencontrar a dimensão romântico-revolucionária do marxismo e enriquecer a perspectiva socialista do futuro com a herança perdida do passado pré-capitalista, com o tesouro precioso dos valores qualitativos comunitários, culturais, éticos e sociais afogados pelo capital, nas ‘águas glaciais do cálculo egoísta’”⁴¹⁷.

⁴¹⁷ Michael Löwy, “A crítica romântica...”, op.cit., 1990, p.33.

É sob esta perspectiva que Löwy reinterpreta a história do marxismo, retomando seletivamente aqueles elementos que, ainda hoje, podem contribuir para a reformulação da crítica marxista do capitalismo moderno. Em sua opinião, desde o final do século XIX, é possível verificar a emergência de duas correntes divergentes dentro do marxismo: “uma, positivista e evolucionista, para a qual o socialismo não é nada mais do que a continuação e culminação da civilização industrial burguesa (Plekhanov, Kautsky e seus discípulos na Segunda e Terceira Internacionais)”; a outra, por sua vez,

“poderia ser chamada de ‘romântica’ na medida em que critica as ilusões do progresso e traça uma dialética utópico-revolucionária entre o passado pré-capitalista e o futuro socialista (por exemplo, desde William Morris até os marxistas britânicos contemporâneos E.P.Thompson, Raymond Williams, e desde Lukács e Bloch até Herbert Marcuse)”⁴¹⁸.

A despeito dos perigos de simplificação excessiva (principalmente quando se trata de uma tradição teórica e política tão heterogênea como o marxismo), esta diferenciação promovida por Löwy entre os dois pólos opostos do pensamento marxista permite visualizar de forma clara a sua tentativa de retomar certa tradição subterrânea do marxismo. Marginalizados em seu tempo, muitos destes “marxistas românticos” podem servir nos tempos contemporâneos – principalmente pela capacidade de diálogo e de oxigenação mútua com outras tradições anticapitalistas – como pontos de partida para a renovação crítica e radical do marxismo. Estas tradições anticapitalistas, dentre as quais se encontra o romantismo, não são mais avaliadas a partir das deficiências e dos obstáculos que lhes bloqueiam a verdadeira compreensão *científica* do real. Ao contrário, o que interessa agora é o diálogo crítico com elas, buscando incorporar aspectos capazes de fortalecer o projeto socialista contemporâneo.

Em uma estimulante resenha crítica do livro do próprio Michael Löwy sobre o jovem Lukács (cujo título da tradução inglesa era: *Georg Lukács: do romantismo ao bolchevismo*), Raymond Williams sustenta a hipótese de que uma das principais lacunas das tradições marxistas do passado foi a rejeição sumária de muitas questões e problemas comumente associados ao romantismo, taxando-os como meros resíduos idealistas superados pelo materialismo histórico. Partindo desta perspectiva, Williams discorda – após

⁴¹⁸ Michael Löwy, “Marxismo y romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui”, *Herramienta*, Buenos Aires, n.8, Buenos Aires, 1998/1999, p.125.

reafirmar a “extraordinária” importância e “originalidade” do livro – da tendência de Löwy (implícita já no título da edição inglesa) de tomar a passagem de Lukács do romantismo ao bolchevismo como uma “passagem do erro à verdade”⁴¹⁹. Para Williams, ao descrever a obra pré-marxista do jovem Lukács como “anticapitalista romântica” – condição que teria sido superada com sua adesão subsequente ao bolchevismo -, Löwy acabaria por contribuir, contra o seu próprio texto⁴²⁰, para a “confusão, às vezes deliberada, entre a referência histórica (‘romântico’) e o sentido depreciativo de ‘irrealista’, ‘nebuloso’, ‘não-prático’”⁴²¹. Entre as consequências desta postura, talvez a mais importante, e deletéria, seja a exclusão de algumas questões tipicamente “românticas” – como a crítica da idéia de “dominação” da natureza e dos efeitos da produção industrial moderna – do horizonte do pensamento socialista, como se elas não tivessem nada a dizer à crítica marxista do capitalismo.

Curiosamente, a crítica de Raymond Williams exemplifica com precisão as principais razões da valorização posterior de Michael Löwy do anticapitalismo romântico - valorização que ainda não havia florescido totalmente na obra sobre Lukács resenhada pelo crítico britânico. Em outras palavras: ao criticar este aspecto específico da análise löwyana, Raymond Williams acabou contribuindo para a compreensão das motivações subjacentes à retomada do romantismo levada a cabo, mais tarde, pelo próprio Löwy. Para Williams, se o “anticapitalismo difuso” (termo que se pretende mais ameno que “romântico”) dos tempos do jovem Lukács

“gastou tanto tempo analisando os problemas da burocracia estatal, das relações entre um sistema industrial moderno e os tipos quantitativos de pensamento e de administração, das diferenças entre as comunidades reais e a ordem social monetária centralizada, dificilmente podemos, desde o final dos anos 1970, supor que estava perdendo seu tempo ou deixando escapar alguma verdade central simples”⁴²².

Conforme parece sugerir Williams, um dos grandes méritos de *História e Consciência de Classe* é justamente a capacidade demonstrada por Georg Lukács de

⁴¹⁹ Raymond Williams, “O que é o anticapitalismo”, op.cit., 2007, p.53.

⁴²⁰ Na opinião de Williams, “o estudo detalhado, inteligente e essencialmente aberto de Löwy é inestimável, entre outras razões, pelo fato de que pode ser lido contra algumas de suas formulações imediatas”. Idem, p.55.

⁴²¹ Idem, p.55.

⁴²² Idem, p.54.

incorporar alguns destes temas “românticos” ao arcabouço marxista. Nas palavras de Raymond Williams,

“em especial na análise da ‘reificação’, ele (Lukács) encontrou maneiras de restabelecer a crítica da consciência quantitativa e instrumental e das relações sociais em termos que genuinamente se vinculavam à luta em prol do socialismo”⁴²³.

Ora, como se pode ver, as palavras de Williams convergem amplamente com a tentativa de Michael Löwy de reler e revalorizar desde o presente algumas das críticas românticas à civilização moderna. Mais ainda, elas permitem reafirmar a importância de *HCC* na explicação até mesmo desta predisposição de Michael Löwy – que só se manifestou plenamente a partir da década de 1980 – de congregar ao marxismo elementos teóricos e práticos oriundos de tradições originalmente estranhas a ele. A obra máxima do jovem Lukács constitui, para Löwy, exemplo das potencialidades críticas do diálogo entre marxismo e romantismo, diálogo que se manifestou de modo pleno com a formulação da teoria da reificação. É por isso que, no livro comentado por Williams, embora ainda não houvesse revelado plenamente seu encantamento pelas tradições românticas, Löwy já sustentava – rebatendo as críticas de Lucio Colletti à *HCC* – a necessidade de reavaliação do romantismo (exatamente o que mobiliza Williams para criticar o próprio livro de Löwy!). Para o autor,

“Lukács não é um seguidor de Tönnies ou Simmel, mas realiza uma *Aufhebung* de suas concepções no seio de uma problemática que é essencialmente *marxista*. Por outro lado, como o sugerem alguns ‘lukacsianos’, a associação com Rickert, Simmel etc., antes de ser um argumento para diminuir Lukács, não poderia estimular um reexame das relações entre o marxismo e o romantismo e uma reavaliação da tradição romântica?”⁴²⁴.

Mais tarde, como vimos, essa intuição geral desdobra-se em uma análise detalhada da visão social de mundo romântica (em companhia de Robert Sayre), ao longo da qual Löwy pôde exprimir com maior clareza os motivos pelos quais o romantismo, especialmente em suas versões revolucionárias, pode contribuir de forma decisiva para a renovação do anticapitalismo contemporâneo. Na entrevista concedida à revista *Margem*

⁴²³ Idem, p.58.

⁴²⁴ Michael Löwy, *A evolução...*, op.cit., 1998, p.217.

Esquerda em outubro de 2004, Löwy afirma que a crítica de Williams ao seu tratamento insuficiente do romantismo o levou a rever a sua antiga posição. Segundo ele, Williams

“tinha toda a razão! Minhas pesquisas sobre o romantismo, desenvolvidas nos últimos dez anos, em colaboração com meu amigo Robert Sayre, me convenceram de que a crítica romântica da civilização capitalista é um componente importante do pensamento de Marx e Engels e o ponto de partida de uma corrente de pensamento ‘marxista-romântica’”⁴²⁵.

Assim, como bem assinala Maria Elisa Cevalco, a crítica de Raymond Williams “acabou se transformando em uma enorme dica, como costuma acontecer nas interlocuções entre intelectuais cujo interesse maior não é ganhar ou perder uma polêmica, mas avançar o conhecimento”⁴²⁶.

É evidente, por outro lado, que o reconhecimento e a valorização teórica da tradição romântica não anulam a necessidade de compreensão das contradições e dos eventuais limites associados a esta visão de mundo. De imediato, como afirma o próprio Löwy em sua tese sobre Lukács, uma das principais limitações do romantismo (ao menos de um ponto de vista marxista) é a ausência de uma compreensão global do capitalismo, cuja consequência é a impossibilidade de visualização de outro mundo *objetivamente* possível. Melhor dizendo: o romantismo, por si só, seria incapaz de acessar o conhecimento da totalidade, conhecimento que constitui, no limite, um dos pressupostos para a crítica da ordem existente, em todas as suas dimensões. A esta limitação teórica, acrescenta-se uma espécie de “hermafroditismo ideológico”⁴²⁷, que reflete as ambivalências do fenômeno e de sua base social. Geralmente oriundos dos grupos sociais e das frações de classe direta ou indiretamente afetados pela emergência e pelo desenvolvimento do capitalismo moderno – como a *intelligentsia tradicional* –, os românticos podem oscilar da esquerda para a direita do espectro político, do socialismo revolucionário ao fascismo, e muitas vezes estas posturas antagônicas manifestam-se na obra de um mesmo expoente, como foram os casos de Paul Ernst e Robert Michels⁴²⁸.

⁴²⁵ Ivana Jinkings & Emir Sader, op.cit., 2004, p.14.

⁴²⁶ Maria Elisa Cevalco, “Intelectuais e engajamento”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.49.

⁴²⁷ Michael Löwy, *A evolução...*, op.cit., 1998, p.61; ou, Michael Löwy, *Messianismo e Romantismo*, op.cit., 1990, p.14.

⁴²⁸ Michael Löwy, *A evolução...*, op.cit., 1998, p.60, 61.

Estas ambivalências foram esteticamente traduzidas por Thomas Mann através do personagem Leon Naphta, em *A Montanha Mágica*. “Ao mesmo tempo judeu e católico, jesuíta e comunista, revolucionário e reacionário”, o personagem de Mann constitui uma expressão das ambigüidades da visão de mundo romântica⁴²⁹. Conforme as palavras do próprio Thomas Mann, em *A Montanha Mágica*, “como muitos judeus espirituais, Naphta era, por instinto, ao mesmo tempo revolucionário e aristocrata”. Deste modo, para Michael Löwy,

“a tese sobre o hermafroditismo ideológico do anticapitalismo romântico é magnificamente ilustrada pelo personagem do jesuíta comunista, que contém em si, justapostas, combinadas, misturadas às vezes, as tendências extremas que se podem desenvolver a partir da raiz comum”⁴³⁰.

Não é por acaso que, para muitos, o jovem Lukács foi – ao lado de Ernst Bloch – uma das inspirações do personagem criado por Thomas Mann, inspiração que, após algumas rejeições iniciais, chegou a ser admitida pelo próprio Lukács: “Eu não tenho dúvida, e nunca tive, de que a figura de Naphta tenha recebido alguns traços meus”⁴³¹.

Naphta é expressão certa do que o próprio filósofo húngaro chamou em sua obra de maturidade de “anticapitalismo romântico”. Ocorre que, à diferença de Michael Löwy – que almeja captar as potencialidades revolucionárias do romantismo – o “anticapitalismo romântico” constitui, para o “velho” Lukács, manifestação da “decadência ideológica” do pensamento burguês, cuja recusa “demagógica” do capitalismo contribuiu para a preparação ideológica do fascismo. Da perspectiva do “velho” Lukács, o personagem Naphta é uma espécie de representante literário das “idéias reacionárias e fascistas”, antidemocráticas, que se traduzem através de um “envenenamento ideológico”⁴³². Para ele, agora, as batalhas psíquicas travadas entre Naphta e seu “oponente” Settembrini podem ser

⁴²⁹ Michael Löwy, “Lukács e ‘Leon Naphta’: o enigma do *zauberberg*”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Edusp; Editora Perspectiva. 1990. pp.87-96. (p.87).

⁴³⁰ Michael Löwy, *A evolução...*, op.cit., 1998, p.81. Outro autor que reflete, “sob uma forma exacerbada”, as ambivalências, ambigüidades e contradições do fenômeno romântico, assim como das utopias religiosas de forma geral, é Charles Péguy, ao mesmo tempo conservador e revolucionário, autoritário e libertário, nacionalista e internacionalista, católico e anticlerical, ou seja, “rigorosamente inclassificável”. Cf. Michael Löwy, “Romanticismo y religión: el socialismo místico de Charles Péguy”. In: *Rebelión y melancolía*, op.cit., 2008, pp.199-211. (p.199, 200).

⁴³¹ Apud Michael Löwy, “Lukács e ‘Leon Naphta’: o enigma do *zauberberg*”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Edusp; Editora Perspectiva. 1990. pp.87-96. (p.95, 96).

⁴³² Georg Lukács, *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p.242.

compreendidas como a luta entre as ideologias fascista e democrática. O racionalismo de Settembrini seria, em *A Montanha Mágica*, a antítese do proto-fascismo de Naphta, cuja construção confirma o caráter profético de Thomas Mann, que previu – segundo Lukács –, dez anos antes da ascensão de Mussolini na Itália, que “a demagogia anticapitalista é a maior força de propaganda do fascismo”.

CAPÍTULO 6

Marxismo, política e teologia: a revalorização das utopias

“Sobre a utopia eu pergunto: que transformação social na história do mundo não foi uma utopia na véspera? Nenhuma”.
Subcomandante Marcos, *EZLN*.

Aspectos centrais do mesmo debate se manifestam, guardadas as devidas proporções, nas reflexões de Michael Löwy sobre a relação do marxismo com as utopias, em especial as utopias religiosas (românticas ou não). Aqui também, a retomada do diálogo do marxismo com as múltiplas expressões da utopia anticapitalista implica, acima de tudo,

a reinterpretação da crítica marxista às utopias, por fora dos cânones cientificistas que perpetram a arrogância dos defensores do *socialismo científico*. Como se sabe, marxistas de diferentes tendências coincidiram na suposição de que a emergência do marxismo – já com a produção capitalista desenvolvida – significa a superação definitiva das utopias, relegadas à condição de desvio infantil do socialismo, espécie de manifestação distorcida das ideologias.

Na opinião de Michael Löwy, porém, em um contexto marcado pela desagregação das “grandes narrativas” emancipadoras, inclusive do ímpeto “científico” do marxismo vulgar, a renovação crítica da perspectiva anticapitalista impõe a necessidade de revalorização das utopias revolucionárias. “Em tempos de indigência não só para o marxismo e para o socialismo, como para todo projeto que paire sobre o cinismo, o conformismo e a passividade”, como bem constatou Adolfo Sanchez Vásquez⁴³³, o resgate da tradição utópica, de Thomas Münzer aos socialistas utópicos, transforma-se em uma dimensão importante da renovação da práxis anticapitalista que hoje ameaça perecer diante da aparente ausência de alternativas à ordem estabelecida. Nas palavras de Michael Löwy:

“Marx deliberadamente estabelecia limites severos sobre si mesmo quando se tratava de uma visão utópica. Ele estava convencido de que a preocupação com os problemas relacionados com a realização do socialismo deveria ser deixada para as gerações futuras. Mas nossa geração não pode adotar essa postura. Nós estamos confrontados com sociedades burocráticas pós-capitalistas que se reivindicam como a concretização do ‘socialismo’ e até mesmo do ‘comunismo’. Temos uma necessidade imperativa de modelos alternativos, de uma verdadeira *livre associação de produtores* (Marx)”⁴³⁴.

Esta perspectiva é também compartilhada por Alex Callinicos, autor que busca resgatar a dimensão ética e normativa do marxismo:

“sem importar quão inteligível tenha sido a negação de Marx a considerar alternativas detalhadas ao capitalismo no contexto do socialismo do século XIX, esta postura não é mais defensável hoje depois do colapso do stalinismo em face de uma hegemonia neoliberal que permanentemente

⁴³³ Adolfo Sanchez Vásquez, *Filosofia da práxis*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular. Coleção Pensamento Social Latino-Americano. 2007, p.433.

⁴³⁴ Michael Löwy, “Marxismo e utopia”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo...*, op.cit., 2000, pp.124-132. (p.127 – grifos do original).

reitera o *slogan* de Margaret Thatcher: ‘não há alternativa’ ao capitalismo de mercado”⁴³⁵.

Em face do declínio das esperanças na possibilidade de constituição de outra sociedade para além do capitalismo, a renovação da perspectiva anticapitalista supõe a *reinvenção* do socialismo, reinvenção que passa pela recuperação dos sonhos e das aspirações dos oprimidos e explorados, dos “párias” (Hannah Arendt) e dos “vencidos” (Walter Benjamin) da história. Afinal, segundo Löwy: “*O socialismo não existe na realidade atual; precisa ser reinventado como o resultado final da luta pelo futuro*”⁴³⁶. Mais do que nunca, portanto, “precisamos começar a elaborar [...] especulações, reflexões, projetos, sonhos acordados, como diz Bloch, do que poderia ser um futuro socialista”⁴³⁷. No âmbito específico do marxismo, a recuperação desta dimensão explosiva da utopia socialista sugere a necessidade de revitalização da “dimensão utópico-revolucionária” tanto da obra de Marx⁴³⁸ quanto da “tradição herética e subversiva escondida ou renegada pela burocracia: Rosa Luxemburg, Trotsky, Lênin de *O Estado e a revolução* e *Cadernos Filosóficos*, o jovem Lukács, Gramsci, Walter Benjamin”, dentre muitos outros⁴³⁹. O tempo presente impõe a necessidade de reativação do *excedente utópico* instalado no coração da concepção marxiana do comunismo.

Em Michael Löwy, a recorrência às utopias, como no caso do romantismo, expressa uma tentativa de acentuar a importância da ação e da imaginação humanas na construção de uma alternativa radical ao capitalismo moderno. Rompidas as cadeias do cientificismo fatalista, reabrem-se as portas para as utopias, para as projeções humanas concretas de outro mundo possível. Vinculando-se à práxis social transformadora, as utopias contribuem

⁴³⁵ Alex Callinicos, “Igualdade e capitalismo”. In: Atílio Boron; Javier Amadeo; Sabrina Gonzáles (orgs.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006. pp.253-270. (p.267).

⁴³⁶ Michael Löwy, “Marxismo e utopia”. In: Michael Löwy e Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.124-132. (p.127).

⁴³⁷ Michael Löwy, “Marxismo: resistência e utopia”. In: Michael Löwy e Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.241-247. (p.247).

⁴³⁸ A despeito de suas polêmicas com os socialistas utópicos da época, assim como de sua resistência diante das projeções utópicas para o futuro, “os trabalhos de Marx contém, mesmo que de modo fragmentado, uma dimensão utópico-revolucionária pela qual ele tem sido sempre denunciado pelos seus críticos acadêmicos e reformistas, em nome do ‘realismo’”. Michael Löwy, “Marxismo e utopia”, op.cit., 2000, pp.124-132. (p.129).

⁴³⁹ Idem, p.129

para a “reabertura da história”, recolocando os homens e a subjetividade revolucionária no centro de qualquer perspectiva social anticapitalista. Elas contribuem, assim, para a elaboração de outra política, que busca mobilizar os anseios concretos e simbólicos das classes oprimidas, e que, por isso, opera um deslocamento da razão política moderna⁴⁴⁰, algo que se pode observar empiricamente na “nova” cultura política do neozapatismo de Chiapas (EZLN), no México contemporâneo.

A temática das utopias está presente na obra de Michael Löwy desde pelo menos seus escritos sobre a *sociologia do conhecimento* - redigidos a partir de meados da década de 1970 -, nos quais ele buscou sustentar, sob ângulos diferentes, as potencialidades críticas e subversivas do pensamento utópico. Em *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, por exemplo, ele recupera a distinção entre ideologia e utopia proposta por Karl Mannheim. Enquanto a ideologia pode ser definida como “uma forma de pensamento orientada para a reprodução da ordem estabelecida”, a utopia projeta-se, como ele diz em termos explicitamente “mannheimianos”, como “as representações, aspirações e imagens-do-desejo (*Wunschbilder*) que se orientam na direção da ruptura da ordem estabelecida e que exercem uma *função subversiva*”⁴⁴¹. Para Michael Löwy, uma “visão social de mundo” pode ser tanto uma ideologia (um exemplo clássico: o liberalismo burguês no século XIX) quanto uma utopia (o quiliasmo de Thomas Münzer), ou, além disso, “pode combinar elementos ideológicos e utópicos” (por exemplo, a filosofia do Iluminismo), dependendo do quadro sócio-histórico no qual estão inseridas⁴⁴².

Em grande medida, tal perspectiva teórica e política condicionou toda a obra posterior de Michael Löwy, estimulando-o a refletir concretamente sobre as múltiplas faces das utopias. Especialmente a partir do final da década de 1970, Löwy despertou profícuo interesse pelas vertentes e pelas interpretações messiânicas do judaísmo, o que significava, naquele momento, “um reencontro com suas próprias raízes culturais e históricas”⁴⁴³,

⁴⁴⁰ Cf. Miguel Abensour, “A utopia socialista: uma nova aliança entre política e religião”. In: *O novo espírito utópico*, Campinas: Editora da Unicamp, 1990, pp.177-244. (p.191).

⁴⁴¹ Michael Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 1994, p.11.

⁴⁴² Idem, p.13 – grifos do original.

⁴⁴³ Michael Löwy, *Redenção...*, op.cit., 1989, p.11.

conforme afirma o autor na introdução de sua obra sobre o tema⁴⁴⁴. Desde então, começa a florescer na obra de Michael Löwy uma reinterpretação das relações entre religião, utopia e revolução, reinterpretação que será um dos eixos de seu interesse posterior pelo “cristianismo de libertação” na América Latina.

6.1. Utopias libertárias e messianismo judaico

Em *Redenção e Utopia*, principal expressão de seus estudos sobre *o judaísmo libertário na Europa Central*⁴⁴⁵, Michael Löwy retomou em termos empíricos suas idéias sobre a necessidade de se reabrir o debate marxista sobre as utopias. Neste trabalho, sustentou a hipótese da ocorrência de uma “*attractio electiva*” entre o messianismo judaico e as utopias literárias libertárias, na passagem do século XIX para o século XX. A fim de compreender as complexidades deste processo de atração mútua entre dois fenômenos socioculturais originalmente distintos, Löwy toma como ponto de partida o conceito de “afinidades eletivas” utilizado nas obras de Goethe (na literatura) e de Max Weber (na sociologia), conferindo-lhe novo alcance.

Para Goethe – que transplantou o conceito da química para a cultura – as afinidades eletivas constituem uma forma específica de vínculo entre as almas; em Weber, por sua vez, o conceito é utilizado para analisar a relação entre doutrinas religiosas e formas de *ethos* econômico. É o que se pode ver, por exemplo, no clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, no qual o sociólogo alemão se propõe a investigar a ligação entre o espírito da vida econômica capitalista-moderna e a ética racional do protestantismo ascético. De acordo com Max Weber:

“Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão-só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas ‘afinidades eletivas’ entre certas formas de fé religiosa e

⁴⁴⁴ Em suas palavras: “Este livro (*Redenção e Utopia*) representa também para seu autor, judeu um tanto errante, nascido no Brasil de pais vienenses, tendo vivido em São Paulo, Ramat-Aviv e Manchester, e se instalado (definitivamente?) em Paris há vinte anos, um reencontro com suas próprias raízes culturais e históricas”. Idem, p.11.

⁴⁴⁵ A primeira versão em forma de artigo destas pesquisas foi publicada em 1981 nos *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.51, com o título “Messianismo judaico e utopias libertárias na Europa Central (1905-1923)”. Esta versão contou com a contribuição de Gershom Scholem – teólogo judeu amigo de Walter Benjamin -, a quem Löwy tinha submetido um plano de pesquisa sobre o tema.

certas formas da ética profissional. Por esse meio e de uma vez só serão elucidados, na medida do possível, o modo e a *direção* geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material”⁴⁴⁶.

Todavia, indo além de Max Weber – que em nenhum momento examina as implicações metodológicas do conceito –, Michael Löwy amplia o campo de aplicação da noção de “afinidade eletiva”, acrescentando-lhe também a possibilidade de análise de casos em que as afinidades entre duas figuras socioculturais originalmente distintas contribuem para a criação de uma *figura nova*, “a partir da fusão dos elementos constitutivos”. Segundo Löwy, esta possibilidade, sugerida pelo sentido “goethiano” do termo, está ausente das análises weberianas. Em sua perspectiva, o conceito de “afinidade eletiva” compreende um “tipo muito particular” de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, “não redutível à determinação causal direta ou à ‘influência’ no sentido tradicional. Trata-se, a partir de certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão”⁴⁴⁷.

Assim sendo, o conceito de “afinidades eletivas” possibilita a compreensão da “conjunção entre fenômenos aparentemente díspares, dentro do mesmo campo cultural (religião, filosofia, literatura) ou entre esferas sociais distintas: religião e economia, mística e política etc”⁴⁴⁸. Mediante este conceito, poder-se-ia estudar, por exemplo, as relações entre moral kantiana e epistemologia positivista das ciências sociais na virada do século, ou ainda, no século XX, as relações entre psicanálise e marxismo, surrealismo e anarquismo etc. Michael Löwy atribui, portanto, um verdadeiro *estatuto metodológico* ao conceito de afinidades eletivas, que é integrado ao método da *sociologia da cultura*, “como instrumento de pesquisa interdisciplinar que permita enriquecer, nuançar e tornar mais dinâmica a análise das relações entre fenômenos econômicos, políticos, religiosos e culturais”⁴⁴⁹. Com a utilização dialética do conceito, evitar-se-ia a tendência, predominante entre parcelas

⁴⁴⁶ Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.83. (tradução: José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação: Antônio Flávio Pierucci).

⁴⁴⁷ Michael Löwy, *Redenção e Utopia*, op.cit., 1989, p.13.

⁴⁴⁸ Idem, p.16.

⁴⁴⁹ Idem, p.13.

importantes do marxismo, “de reduzir os processos (por exemplo) religiosos à ‘expressão’ de um conteúdo social ou político, do qual seriam apenas a manifestação exterior, a aparência formal”⁴⁵⁰.

A afinidade eletiva significa muito mais do que a mera afinidade *ideológica* entre variantes de uma mesma corrente social e cultural, ou do que uma simples “correlação” entre dois fenômenos distintos. Na verdade, ela indica um tipo preciso de *relação significativa* que remete à reciprocidade ativa entre duas figuras socioculturais distintas, reciprocidade que pode levar à fusão. Por isso, “é um conceito que nos permite justificar processos de interação que não dependem nem da causalidade direta, nem da relação ‘expressiva’ entre forma e conteúdo (por exemplo, a forma religiosa como ‘expressão’ de um conteúdo político ou social)”⁴⁵¹.

Partindo desta perspectiva, Löwy buscou compreender as múltiplas “afinidades eletivas” entre o messianismo judaico e as utopias libertárias, afinidades que se realizaram concretamente – em níveis e graus variados - na obra de alguns autores, sob um contexto histórico e cultural determinado, qual seja: as primeiras décadas do século XX, no ambiente intelectual “germânico” da Europa Central. Como observa o autor:

“É somente numa época histórica determinada – a primeira metade do século XX – e numa área social e cultural precisa – a intelectualidade judaica da Europa Central – que essa homologia ou correspondência torna-se *dinâmica* e adquire a forma, na obra de certos pensadores, de uma verdadeira *afinidade eletiva* entre messianismo e utopia libertária”⁴⁵².

As afinidades eletivas são favorecidas (ou desfavorecidas) por condições históricas e sociais concretas. A interação ativa entre duas figuras socioculturais diferentes depende de circunstâncias econômicas, políticas e culturais precisas.

No estudo de Löwy, o fundo cultural comum das “afinidades eletivas” entre messianismo judaico e utopia libertária é composto pelo “novo surto de romantismo (na Alemanha), desde o final do século XIX até o início dos anos 30”⁴⁵³. Este *novo*

⁴⁵⁰ Michael Löwy, “Messianismo judeu e utopias libertárias na Europa Central (1905-1923)”. In: *Romantismo e Messianismo*, op.cit., 1990, pp.131-188. (p.186).

⁴⁵¹ Michael Löwy, *Redenção e utopia...*, op.cit., 1989, p.18.

⁴⁵² Idem, p.25.

⁴⁵³ Dentre os vários intelectuais de origem judia que exprimem estas afinidades entre o messianismo judaico e as utopias libertárias, Michael Löwy destaca as figuras de Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Löwenthal, Franz Kafka, Walter Benjamin, Gustav Landauer, Ernst Bloch, Gyorg Lukács,

romantismo, preponderante nos meios intelectuais, expressava uma reação de diversas camadas sociais diante do vertiginoso desenvolvimento do capitalismo na Alemanha e na Áustria-Hungria a partir do último quarto do século XIX. De 1870 a 1914, a Alemanha transformara-se de país semifeudal e retardatário em uma das maiores potências industriais do mundo. E, como não poderia deixar de ser,

“a rapidez, a brutalidade, a intensidade e o poder esmagador dessa industrialização subvertem as sociedades da Europa Central, sua estrutura de classes (ascensão da burguesia, formação do proletariado), seu sistema político e sua hierarquia de valores”⁴⁵⁴.

Com efeito, a base social desta nova sensibilidade romântica é composta pelos grupos sociais diretamente afetados por este desenvolvimento arrasador do capitalismo, como o mandarinato universitário, categoria social tradicionalmente influente e privilegiada que, em face do novo sistema que tende a reduzi-lo a uma situação marginal e impotente, “reage manifestando seu horror ante o que considera uma sociedade sem alma, padronizada, superficial e materialista”⁴⁵⁵.

Com a ascensão brutal do capitalismo, a burguesia judaica encontrou espaço favorável ao seu florescimento, o que estimulava a aspiração da “classe média judaica” pela assimilação e integração na nação germânica. Entretanto, na prática, esta tendência à assimilação era apenas parcial: ela se chocava com a manutenção da “exclusão” dos judeus da possibilidade de participação nos altos domínios da vida institucional, como a administração, o Exército, a magistratura, o magistério etc. Por estes motivos, “as comunidades judaicas da Europa Central não são realmente integradas pela sociedade que as cerca”⁴⁵⁶. Um dos poucos caminhos que restava como forma de ascensão social e conquista de status “superior” era, na Alemanha e na Europa Central, a Universidade. “A lógica da assimilação cultural e o desejo de ascensão na escala de prestígio levam a burguesia judaica a enviar seus filhos à Universidade, sobretudo a partir do final do século

Erich Fromm, dentre alguns outros. Segundo Löwy, o que define estes intelectuais como um grupo “é o fato de que suas obras contêm, sobre um fundo cultural neo-romântico e em uma relação de afinidade eletiva, uma dimensão messiânica judia e uma dimensão utópico-libertária”. Michael Löwy, “Messianismo judeu...”, op.cit., 1990, p.142.

⁴⁵⁴ Idem, p.31.

⁴⁵⁵ Idem, p.32. A propósito, vale mencionar o excelente estudo de Fritz Ringer, *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Edusp, 2000.

⁴⁵⁶ Michael Löwy, *Redenção e utopia*, op.cit., 1989, p.34.

XIX”⁴⁵⁷. Em 1895, os judeus ocupam 10% dos quadros universitários, uma porcentagem dez vezes maior do que a de seus habitantes na população total (1,05%).

Em decorrência, tem-se a partir daquele momento a formação de uma nova categoria social: a *intelectualidade judaica*, cujos “membros” partilham uma condição significativamente contraditória, que os deixam em um estado de *disponibilidade ideológica*. Quer dizer, ao mesmo tempo “assimilados”, mantinham-se em uma posição social ainda relativamente marginalizada, posição que era intensificada sobremaneira pelas ameaças impostas pelo novo sistema aos intelectuais “tradicionais”, sugados pela industrialização virulenta por que passava a Alemanha e a Europa Central na época. Não por acaso, ainda que alguns destes jovens intelectuais judeus tenham aderido diretamente ao racionalismo e ao evolucionismo progressista das Luzes (como o social-democrata Eduard Bernstein, por exemplo), a tendência predominante desta categoria social é a aproximação com o romantismo anticapitalista, que poderia constituir a mediação tanto para um retorno às fontes da cultura judaica – dando origem a uma “religiosidade nova”, bem diferente do tradicionalismo conservado nos meios judaicos ortodoxos não-assimilados -, quanto para a adesão às utopias libertárias internacionalistas – em oposição ao “romantismo nacional/cultural judeu” representado pelo sionismo, cuja ambição por uma nação judaica abstrata esbarrava no processo de assimilação parcial ocorrido na Europa Central.

É precisamente através da *mediação do neo-romantismo alemão* que estes jovens intelectuais descobrem a sua própria religião, privilegiando, por isso, a dimensão não-racional e não-institucional do judaísmo, isto é, “seus aspectos místicos, explosivos, apocalípticos, ‘antiburgueses’”⁴⁵⁸. Esta dimensão nostálgica combinava-se, na obra de significativos autores deste período, com a adesão às utopias apontadas para o futuro. A condição relativamente marginal e “pária” vivida por estes intelectuais judeus os estimulava a um questionamento radical dos valores de uma sociedade que desvalorizou sua alteridade. Daí certa predisposição dentre eles para a adesão às utopias anticapitalistas,

⁴⁵⁷ Idem, p.34.

⁴⁵⁸ Idem, p.37, 38.

especialmente às utopias libertárias, que, de todas as concepções do socialismo, é a mais impregnada de aspectos românticos anticapitalistas⁴⁵⁹.

A presença destas utopias libertárias potencializava a dimensão utópica do messianismo judaico, possibilitando a articulação, sob uma só perspectiva romântico-revolucionária, de elementos *nostálgicos* e *restauradores* – voltados para o restabelecimento de uma *idade de ouro* perdida -, e de aspectos *utópicos* – aspirando a um futuro radicalmente novo, a um estado de coisas ainda não existente⁴⁶⁰. À diferença do messianismo cristão, para o messianismo judaico, a *redenção* – como interrupção radical do fluxo progressivo do *continuum* – é um acontecimento que se produz na história concreta: “ela não é concebível como processo puramente espiritual, situada na alma de cada indivíduo, e resultado de uma transformação essencialmente interna”⁴⁶¹. Não deve surpreender, então, o fato de que, em uma *conjuntura política concreta* (caracterizada pelo surto revolucionário sem precedentes na história moderna da Europa, inaugurado em 1905, com a primeira revolução russa, e finalizado com a derrota da revolução alemã em 1923), esta *homologia* tenha se tornado *dinâmica* e assumido a forma de uma verdadeira “afinidade eletiva” entre messianismo e utopia, na qual se realiza um processo de “simbiose cultural”, de alimentação recíproca e até, em alguns casos, de *fusão* entre estas duas correntes, mobilizadas em torno de uma perspectiva anticapitalista romântica.

As formas concretas com que estas afinidades se manifestam na obra de cada autor são variadas, “indo da simples *correspondência* entre elementos díspares até a fusão harmoniosa e ‘orgânica’ entre messianismo e utopia romântica”⁴⁶². Para Löwy, o papel predominante de uma ou outra dimensão – messiânica e/ou utópica – torna possível a divisão do grupo em três conjuntos essenciais, que não anulam as particularidades de cada autor. 1) os *judeus religiosos anarquizantes*, como Franz Rosenzweig, Martin Buber e Gershom Scholem. Como diz Löwy, “apesar de sua recusa à assimilação e seu retorno ao

⁴⁵⁹ Como diz Michael Löwy, “o anarquismo é, sem dúvida, de todas as correntes revolucionárias modernas, aquela cuja utopia contém a carga romântica e restauradora mais potente: a obra de Gustav Landauer é, nesse sentido, a expressão suprema do espírito romântico da utopia libertária”. Enquanto no marxismo “essa dimensão é relativizada por sua admiração pela indústria e o progresso econômico trazido pelo capital, nos anarquistas (que não partilham de modo algum desse industrialismo) ela se manifesta com uma intensidade e um brilho particular, únicos mesmo”. Michael Löwy, “Messianismo judeu...”, op.cit., 1990, p.134.

⁴⁶⁰ Idem, p.133.

⁴⁶¹ Idem, p.134.

⁴⁶² Michael Löwy, *Redenção e utopia*, op.cit., 1989, p.169.

judaísmo, preocupações políticas e espirituais (utópicas e libertárias) de caráter universal estão presentes em suas obras e os distanciam de um nacionalismo estreito ou chauvinista”⁴⁶³. 2) os *anarquistas religiosos judaizantes*, como Gustav Landauer, Franz Kafka e Walter Benjamin, cujas trajetórias revelam uma atitude contraditória diante do judaísmo e do sionismo. Ainda assim, “sua(s) utopia(s) anarquista(s) é(são) fortemente tingida de religiosidade e inspirada nas fontes messiânicas (sobretudo judaicas, mas às vezes também, cristãs). E, por fim, 3) os *judeus assimilados, ateu-religiosos, anarco-bolchevistas*, como o escritor expressionista Ernst Toller, Ernst Bloch e Georg Lukács. Contrariamente aos precedentes, “eles tendem a abandonar sua identidade judaica, embora mantenham uma ligação obscura com o judaísmo”. Conforme mostra Löwy, “seu ateísmo religioso (o termo é de Lukács) nutre-se de referências tanto judaicas quanto cristãs, e sua evolução política os conduz de uma problemática utópico-libertária para o marxismo e o bolchevismo, ou a uma tentativa de síntese entre os dois (isto vale também para Walter Benjamin)”⁴⁶⁴.

As diferenças entre estes três conjuntos permitem observar que “a afinidade eletiva entre o messianismo judeu e a utopia anarquista contém também uma tensão, se não uma contradição, entre o *particularismo* (nacional-cultural) judeu do messianismo e o caráter *universal* (humanista-internacionalista) da utopia emancipadora”⁴⁶⁵. Enquanto no primeiro conjunto (os *judeus religiosos anarquizantes*), o predomínio da particularidade judia relativiza o elemento revolucionário universal da utopia – sem, no entanto, fazê-lo desaparecer –, “no terceiro, ao contrário, a universalidade da utopia é a dimensão preponderante, e o messianismo tende a ser despojado de sua especificidade judia – a qual não é, apesar de tudo, inteiramente apagada”. O conjunto intermediário, por sua vez, “se caracteriza por um equilíbrio frágil e instável entre particularismo e universalismo, judaísmo e internacionalismo, sionismo e anarquismo”⁴⁶⁶.

Em suas formas mais radicais, ou seja, quando as afinidades dão origem a uma expressão sócio-cultural nova, a figura inédita que se esboça é a de uma *nova concepção da história e da temporalidade*, qual seja: uma concepção romântico-messiânica da história,

⁴⁶³ Michael Löwy, “Messianismo judeu...”, op.cit., 1990, p.142.

⁴⁶⁴ Idem, p.143.

⁴⁶⁵ Idem, p.143.

⁴⁶⁶ Idem, p.143.

construída em oposição às “filosofias do progresso” – as quais, desde o iluminismo, constituíram-se no fundo comum das mais variadas tendências sociais e políticas, do conservadorismo ao liberalismo, da social-democracia ao stalinismo. Insurgindo-se contra esta “concepção estritamente *quantitativa* da temporalidade”, a nova percepção da história, assumida – sob diferentes sentidos e medidas concretas - pelos vários autores acima aludidos, “propõe uma percepção *qualitativa, não-evolucionista*, do tempo histórico, na qual a *volta ao passado* representa o ponto de partida necessário para o *alto em direção ao futuro*”⁴⁶⁷. Vislumbra-se assim “um mundo utópico qualitativamente distinto, o *desvio absoluto* em relação ao estado de coisas existente”. A expressão “mais ousada e radical” desta articulação *utópica* entre universos *religiosos e políticos*, desta “filosofia romântico-revolucionária”, é a obra de Walter Benjamin. Mais do que qualquer outro autor, como se viu, Benjamin “concentra em si as contradições (ou tensões) entre teologia judaica e materialismo marxista, assimilação e sionismo, comunismo e anarquismo, romantismo conservador e revolução niilista, messianismo místico e utopia profana”⁴⁶⁸.

6.2. Teologia e Libertação na América Latina

Orientando-se desta maneira, a busca pelas afinidades entre certas leituras religiosas e movimentos utópico-revolucionários suscitou em Michael Löwy grande interesse pelo “cristianismo de libertação” que, desde o final dos anos 1950 e começo dos 60 – com a eleição do Papa João XXIII e a Revolução Cubana -, emergiu no cenário sociopolítico e cultural da América Latina. Este fenômeno, conhecido como Teologia da Libertação, “é muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social – que propomos chamar de ‘Cristianismo de Libertação’ – com consequências políticas de grande alcance”, afirma Löwy⁴⁶⁹, em *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*, seu principal trabalho sobre o assunto, redigido na década de 1990⁴⁷⁰. Em sua trajetória, é exatamente neste momento - que coincide com a

⁴⁶⁷ Idem, p.172.

⁴⁶⁸ Michael Löwy, “Messianismo judeu...”, op.cit., 1990, p.163.

⁴⁶⁹ Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*, Petrópolis: Vozes, 2000, p.8.

⁴⁷⁰ O primeiro livro de Michael Löwy dedicado ao tema foi publicado em 1989 na França sob o título *Marxisme et théologie de la libération*, e em 1991 no Brasil, pela Editora Cortez. Em outubro de 1988, segundo conta Alfredo Bosi (“Da esquerda cristã à Teologia da Libertação”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski, op.cit., 2007, pp.87-100 - p.87), Löwy o procurou para uma “conversa” sobre a

intensificação de suas visitas ao Brasil - que se ampliam suas pesquisas em torno das culturas religiosas e do cristianismo anticapitalista na América Latina, abordando “pela primeira vez”, segundo ele, “temas brasileiros: a questão da religião e política no Brasil e na América Latina, em torno da Teologia da Libertação”⁴⁷¹.

Em geral, acostumou-se a conceber a Teologia da Libertação como um conjunto de textos produzidos a partir dos anos 70 por figuras latino-americanas como Gustavo Gutiérrez (Peru), Hugo Asmann, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Ignacio Ellacuría (El Salvador), Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan-Luis Segundo (Uruguay), Samuel Silva Gotay (Porto Rico), dentre os mais conhecidos⁴⁷². Porém, como reflexo de uma *práxis* anterior e como reflexão sobre essa *práxis*,

“a teologia da libertação não é senão a ponta visível de um iceberg, isto é, de um imenso movimento social composto por comunidades de base, pastorais populares - da terra, operária, indígena, da juventude - por redes do clero progressista (especialmente nas ordens religiosas), associações de bairros pobres, movimentos de camponeses sem-terra etc. Este movimento, que poderíamos chamar de cristianismo da libertação, nasceu no curso dos anos 60, com a primeira esquerda cristã brasileira (1960-62) e com o sacrifício de Camilo Torres, o padre guerrilheiro morto em combate em 1966. Encontrou sua expressão religiosa mais avançada na teologia da libertação, a partir de 1971, ano da publicação das obras pioneiras de Gustavo Gutierrez e Hugo Assmann. Enfim, forneceu boa parte dos militantes e simpatizantes da Frente Sandinista, da FMLN salvadorenha e do Partido dos Trabalhadores brasileiro”⁴⁷³.

Daí que, em alguma medida, o “cristianismo de libertação” ainda permanece vivo, embora com modificações em seus temas e preocupações – como a ampliação do conceito

história do socialismo cristão no Brasil. Bosi participou ativamente no movimento da Juventude Universitário Católica (JUC) – um dos pilares da ascensão do cristianismo de libertação no país - no final dos anos 50.

⁴⁷¹ Ângela de Castro Gomes & Daniel Reis, “Um intelectual marxista”, op.cit., 1996, p.177. Porém, ao contrário do que afirma o próprio Michael Löwy, esta não era, na verdade, a “primeira vez” que ele trabalhava com “temas brasileiros” e/ou latino-americanos. Ainda em 1980, Löwy publicou na França uma antologia de textos representativos do marxismo latino-americano, aos quais acrescentou uma longa introdução de sua autoria, em que expõe sua leitura *trotskista heterodoxa* do desenvolvimento do marxismo na região. Cf. Michael Löwy (org.), *Le marxisme en Amérique latine*, Paris: Maspero, 1980. No Brasil, a antologia foi publicada pela primeira vez em 1999, com algumas modificações, pela Editora Fundação Perseu Abramo, sendo reeditada em 2006, em uma versão atualizada.

⁴⁷² Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses...*, op.cit., 2000, p.56.

⁴⁷³ Michael Löwy, “A Teologia da Libertação acabou?”, Revista *Teoria e Debate*, n.31. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1996, s/p.

de *pobre* visando incluir os índios, negros e mulheres, camadas atingidas por formas específicas de opressão. Para Löwy, o cristianismo de libertação é ainda uma fonte de inspiração e muitas vezes uma presença ativa em movimentos sociais contemporâneos como o neozapatismo de Chiapas (EZLN), no México, e o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), do Brasil. Ao relacionar a emergência de um cristianismo de libertação com as condições concretas dos conflitos de classe e da pobreza em massa na América Latina – razão pela qual o fenômeno é considerado um “vasto movimento social” -, Löwy dá mais um exemplo de “sociologia da cultura” não-dogmática, capaz de reconhecer a reciprocidade dialética e as afinidades eletivas entre certas concepções das lutas sociais das classes subalternas contra o capitalismo dependente e determinadas manifestações radicais do pensamento religioso. Mais uma vez, a tentativa de enlaçar os vínculos das produções espirituais com as condições materiais concretas de dada sociedade não impede a afirmação do caráter ativo da esfera das idéias na conformação da realidade social.

Por isso mesmo, a emergência de um “cristianismo de libertação” na América Latina comprovava, para Michael Löwy, a necessidade de redefinição da crítica marxista da religião. Em suas palavras,

“a emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina (e em outras regiões) abre um novo capítulo histórico e levanta questões também novas que não podem ser respondidas sem uma renovação da análise marxista da religião”⁴⁷⁴.

Tradicionalmente, seja pela maioria dos seus defensores, seja por seus detratores mais encarniçados, a crítica da religião, em Marx, é concebida como uma faceta da crítica das ideologias em geral. Em outras palavras: a concepção marxista do fenômeno religioso articula-se, para muitos, à crítica radical das ideologias, na medida em que estas legitimam as sociedades de classes, contribuindo, assim, para a reprodução de uma realidade social e espiritual alienada. Desvendar o caráter ideológico das religiões significaria, então, revelar as reais determinações históricas que elas, em virtude de suas projeções transcendentais, não podem senão ocultar, oferecendo soluções ilusórias a problemas concretos. É neste sentido, por exemplo, que se tornou conhecida a célebre assertiva do jovem Marx de que “a religião é um ópio do povo”. Como todas as outras formas de ideologia (esta entendida em

⁴⁷⁴ Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses...*, op.cit., 2000, p.11.

sua dimensão “negativa”, alienada), a religião contribuiria, segundo esta leitura, para a legitimação alienada de um estado de coisas alienado.

Ora, é bem verdade que, tanto em Marx quanto em Engels, a análise do fenômeno religioso está estreitamente ligada à tentativa de desobstruir o caminho para a compreensão das múltiplas determinações da vida social sob o capitalismo, desobstrução que implica a necessidade de crítica radical de todas as formas de objetivações espirituais que tendem a confirmar a “racionalidade” e o caráter insuperável da realidade vigente. É bem verdade também que, nessa medida, a crítica das religiões é um momento fundamental da crítica das produções e representações espirituais, as quais, a despeito de suas motivações subjetivas imediatas, concorrem para a justificação psíquica de uma ordem social estruturalmente desigual.

No entanto, como insiste Michael Löwy, isso não significa que Marx e Engels concebiam a religião como simples ideologia que encobre um interesse de classe, ou ainda, como alienação, sem mais, da essência humana, para utilizar uma noção mais próxima à atmosfera intelectual do jovem Marx. Aliás, uma simples leitura do parágrafo no qual Marx afirma, em sua *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1844, que “a religião é um ópio do povo” revela que, longe de considerá-la apenas como forma de alienação que obscurece a compreensão lúcida e racional da causalidade histórica, o filósofo alemão apresenta a religião também como forma de “protesto” contra o mundo. Diz Marx, em uma passagem que muitas vezes não é explorada em sua qualidade dialética: “a miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o *ópio* do povo⁴⁷⁵”. Expressão da miséria do mundo real, a religião não deixa de ser, ao mesmo tempo, um protesto contra esta situação⁴⁷⁶.

Além do mais, neste texto, conforme a interpretação de Löwy, a análise marxiana da religião ainda está sob forte influência do neo-hegelianismo de esquerda, especialmente de

⁴⁷⁵ Karl Marx, “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”. In: *Crítica da Filosofia do Direito*, São Paulo: Boitempo, 2005, pp.145-156. (p.145).

⁴⁷⁶ Cf. Michael Löwy, “Marxismo e religião: ópio do povo?”. In: Atílio Boron; Javier Amadeo; Sabrina González (orgs.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006, pp.271-286.

L. Feuerbach, motivo pelo qual a religião é compreendida como uma forma de alienação da essência humana - ainda que possa ser também um protesto contra esta alienação. Segundo Löwy, “quando Marx escreveu o texto acima, ainda era discípulo de Feuerbach e um neo-hegeliano. Sua análise da religião é, portanto, pré-marxista, sem qualquer referência às classes sociais e bastante a-histórica”. Mas, ainda assim, a análise “tinha, sim, uma qualidade dialética, captando a natureza contraditória da ‘angústia’ religiosa: tanto a legitimação das condições existentes como um protesto contra elas”⁴⁷⁷. Além disso, o estatuto neo-hegeliano do jovem Marx o imunizava diante do materialismo mecanicista do Iluminismo, que denunciava a religião como mera conspiração do clero.

Para Michael Löwy, em total coerência com seu estudo sobre a evolução política do jovem Marx, é somente na *Ideologia Alemã* que, de fato, teve início a verdadeira concepção marxista da religião como uma realidade social e histórica. Nesta obra, a gênese e o desenvolvimento “do conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc etc” são compreendidos a partir das relações sociais concretas que se estabelecem no seio da “sociedade civil”, tornando-se possível, então, que estas “sejam apresentadas em sua *totalidade* (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos)”. Em explícita polêmica com o idealismo dos neo-hegelianos – que conferiam ao “espírito” e à “autoconsciência” a primazia na explicação histórica e política – Marx e Engels sustentam que, no limite, “não é a *crítica*, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria”⁴⁷⁸. As relações sociais práticas entre os homens constituem o eixo sob o qual se pode explicar o surgimento e a evolução das múltiplas dimensões “espirituais” da vida social, inclusive a religião, motivo pelo qual a *revolução prática* é a condição para a superação real deste estado de coisas material e espiritual⁴⁷⁹.

Além de Marx e, também, de Engels – que mostrou grande interesse pelas formas rebeldes da religião, como o cristianismo primitivo -, Michael Löwy retoma diversas outras contribuições esparsas de autores marxistas sobre a religião. A fim de sustentar a

⁴⁷⁷ Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses...*, op.cit., 2000, p.14.

⁴⁷⁸ Karl Marx e Friedrich Engels, *A Ideologia Alemã*, São Paulo: Boitempo, 2007, p.42 – grifos nossos.

⁴⁷⁹ É por isso que, em perfeita coerência com sua filosofia da práxis, Marx e Engels afirmam que a revolução “é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade”. Idem, p.42.

necessidade de uma análise dialética da religião, capaz de apreender não só o seu caráter alienado, senão também a sua dimensão subversiva e potencialmente utópica, apropria-se de variados intelectuais que, no âmbito do marxismo, teceram interessantes reflexões sobre o fenômeno religioso. É esta tradição “subterrânea” do marxismo que, mais uma vez, fornece as bases para as proposições de Michael Löwy em defesa da revitalização crítica e radical da teoria revolucionária à luz dos desdobramentos do capitalismo contemporâneo. Como em outras dimensões de sua obra, aqui também Löwy não pretende “fundar” nada novo, nenhum paradigma teórico e/ou político precedido de um “pós” alguma coisa. Antes de tudo, se o marxismo ainda é a filosofia insuperável de nosso tempo, trata-se de recuperar aquela tradição marxista que, na contramão das ortodoxias “oficiais”, lançaram problemas e reflexões ainda atuais, que podem auxiliar para a compreensão crítica dos desafios impostos pelo sistema e pela luta anti-sistêmica contemporânea.

Desde Rosa Luxemburgo, que em *Igreja e Socialismo* (1905) afirmou que os socialistas modernos são mais fiéis aos princípios originais do cristianismo do que o clero conservador moderno, até Antônio Gramsci, que tomou a Reforma Protestante como paradigma de uma “reforma intelectual e moral nacional-popular”⁴⁸⁰, passando por Bloch, Mariátegui, e, com ênfase especial, por Lucien Goldmann, cuja análise da *visão trágica de mundo* em *Le Dieu Caché*⁴⁸¹ tentou salvar os valores morais e humanos da tradição religiosa, são vários os autores mediante os quais Löwy busca estabelecer as bases para a redefinição da análise marxista da religião. Dentre estes, Goldmann adquire novamente um lugar de destaque. Para Michael Löwy,

“a parte mais interessante e original da obra de Goldmann é a tentativa de comparar – sem assimilar um ao outro – a fé religiosa e a fé marxista: ambas têm em comum a recusa do individualismo puro (racionalista ou empirista) e a crença nos valores transindividuais – Deus pela religião, a comunidade humana pelo socialismo”⁴⁸².

O socialismo e a religião partilham uma *aposta* que não pode ser “cientificamente” comprovada: a aposta marxista na libertação da humanidade e a aposta religiosa na existência de Deus. Porém, enquanto as crenças religiosas assentam-se numa fé

⁴⁸⁰ “Marxismo y religión: Antonio Gramsci (1891-1937)”. In: Erwan Dianteill & Michael Löwy. *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial, 2009. pp.63-82. (p.78).

⁴⁸¹ Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, Paris: Gallimard, 1956.

⁴⁸² Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses...*, op.cit., 2000, p.32.

transcendental e supra-histórica em um *Deus escondido* (que não fala mais diretamente ao homem), a fé marxista na emancipação humana é imanente e histórica, vinculando-se à práxis concreta dos sujeitos revolucionários⁴⁸³. Goldmann descobre, assim, a afinidade oculta que liga o socialismo moderno às visões trágicas (religiosas) de mundo. Conforme as palavras de Löwy:

“Enquanto Mannheim, Bloch e muitos outros se interessem pelas relações entre marxismo e milenarismo, socialismo e messianismo, revolução e quiliasmo, Goldmann se distingue por uma abordagem original, que intenta circunscrever as afinidades entre Pascal e Marx”⁴⁸⁴.

Como em seus estudos sobre o *judaísmo libertário*, as reflexões de Löwy sobre o *cristianismo de libertação* são motivadas pela tentativa de visualizar o excedente cultural utópico que atravessa algumas concepções e leituras religiosas. A emergência de um cristianismo de libertação na América Latina, ao comprovar a possibilidade de uma leitura anticapitalista do catolicismo, impôs a necessidade de uma compreensão dialética das potencialidades críticas e utópicas da religiosidade cristã. Da ótica de Michael Löwy, estas potencialidades situam-se nas próprias raízes do catolicismo, que deixam margem para a afirmação de uma ética incompatível com os valores, ou com o *ethos*, capitalista. Ao contrário do protestantismo, cujos valores contribuíram para a ascensão histórica do capitalismo, o catolicismo conforma um ambiente muito menos favorável – quando não hostil – ao desenvolvimento da sociedade capitalista.

A fim de fundamentar seu argumento, Michael Löwy recorre à análise de Max Weber das “afinidades eletivas” entre *a ética protestante e o espírito do capitalismo*. Além da tentativa de definir as afinidades entre o protestantismo (especialmente as seitas calvinistas e metodistas) e o capitalismo, Löwy acredita na possibilidade de extrair da obra de Weber um “subtexto evidente, um contra-argumento não escrito construído na própria estrutura de *A ética protestante*”, qual seja: o que de “haveria, [...] entre a ética católica (algumas formas dela) e o espírito do capitalismo, uma espécie de afinidade negativa – usando este termo como Weber o faz quando fala dos ‘privilégios negativos’ das

⁴⁸³ Idem, p.32.

⁴⁸⁴ Michael Löwy & Erwan Dianteill, “Lucien Goldmann (1913-1970): sociologia del Dios escondido”. In: *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*, Buenos Aires: Manantial, 2009. pp.155-172. (p.169).

comunidades párias”⁴⁸⁵. Este seria, afinal, “o capítulo da sociologia da religião de Max Weber que não foi escrito”, como indica o subtítulo de um capítulo dedicado à questão, em *A Guerra dos Deuses*.

A ética católica, baseada na *pessoalidade* fraternal, é nitidamente contraditória com a natureza fria e impessoal (e fundamentalmente “não-ética”, como disse Weber) das relações capitalista-modernas e do espírito racional econômico. Por isso há uma espécie de “*antipatia* cultural”, de aversão moral entre a ética católica e a impessoalidade racionalista e abstrata do capitalismo⁴⁸⁶. Ainda que isso não tenha impedido a acomodação e a adaptação das instituições católicas ao capitalismo (que muitas vezes transformou a Igreja num dos pilares das formas mais reacionárias do sistema), e tampouco a proliferação de tendências nostálgicas, conservadoras e algumas vezes anti-semitas, a cultura católica permite vislumbrar elementos de crítica e aversão ao capitalismo moderno, razão pela qual ela foi uma das bases de sustentação ideológica de importantes movimentos socioculturais anticapitalistas, tal como a *Teologia da Libertação*, que levou às últimas instâncias a identificação ética e religiosa de Cristo com os pobres, elevando-os à condição de sujeito da história.

Tal como o romantismo, o “anticapitalismo católico” pode ser tanto conservador quanto utópico-revolucionário, como se comprovou pelo exemplo daquilo que Marx chamou de “socialismo feudal ou cristão”, no *Manifesto Comunista*, cujas estranhas combinações de passadismo e de aposta no futuro revelam algumas das ambivalências do catolicismo anticapitalista. Partindo das sugestões de Max Weber sobre a “afinidade negativa” entre ética católica e capitalismo, Michael Löwy almeja compreender, sobretudo, a dimensão utópica que sobressai nesta cultura religiosa, cujo anticapitalismo “instintivo”, por assim dizer, inspirou o envolvimento ativo dos católicos com a emancipação social dos pobres. “Embora Weber estivesse interessado principalmente nas consequências (sobretudo negativas) da ética católica para a ascensão e o crescimento da economia industrial moderna”, como admite Löwy, é possível demonstrar que, desta afinidade negativa, puderam surgir formas radicais de engajamento de setores católicos nas lutas sociais

⁴⁸⁵ Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses...*, op.cit., 2000, p.35.

⁴⁸⁶ Idem, p.40.

populares, na contramão da modernidade capitalista - compreendida como a *negação absoluta* do livre-desenvolvimento dos homens⁴⁸⁷.

Esta tradição religiosa anticapitalista, a um só tempo teórica e política, encontrou sua primeira expressão significativa na cultura católica francesa, especialmente através da figura de Charles Péguy,

“fundador de uma tradição especificamente francesa do anticapitalismo cristão progressista (sobretudo católico, mas às vezes ecumênico) que se desenvolveu no decorrer do século XX, incluindo figuras tão diferentes como: Emmanuel Mounier e seu grupo (o jornal *Esprit*), o (pequeno) movimento dos Cristãos Revolucionários à época da Frente Popular, a rede de Resistência anti-fascista *Témoignage Chrétien* durante a Segunda Guerra Mundial, movimentos e redes cristãs que tomaram parte na fundação, nos últimos anos da década de 1950, do partido de esquerda socialista PSU (Partido Socialista Unificado), a corrente majoritária da Confederação Cristã do Trabalho [...], bem como uma grande parte da Juventude Católica que eram simpatizantes ativos, nos anos 60 e 70, de vários movimentos socialistas, comunistas ou revolucionários”⁴⁸⁸.

O desenvolvimento de uma cultura católica anticapitalista na América Latina associa-se diretamente a esta tradição religiosa francesa: “A ‘Igreja dos Pobres’ da América Latina é herdeira da rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo e especialmente dessa tradição francesa e europeia do socialismo cristão”⁴⁸⁹, ao mesmo tempo em que constitui uma “nova cultura religiosa”, cuja crítica radical da modernidade exprime as condições específicas da América Latina: capitalismo dependente, pobreza em massa, violência institucionalizada, religiosidade popular, dentre outras “singularidades” da região⁴⁹⁰.

É nesse contexto que se pode compreender integralmente a aproximação dos teólogos da libertação ao marxismo, que era encarado como elemento fundamental para a constituição de uma crítica radical da modernidade capitalista, crítica que retém, dialeticamente, alguns aspectos “progressistas” imanentes ao mundo moderno, como a busca pela liberdade, fraternidade e igualdade, valores inaugurados pela Revolução Francesa. A própria aproximação com o marxismo – particularmente com as suas versões menos afeitas às ortodoxias estabelecidas – manifesta esta defesa da preservação de

⁴⁸⁷ Idem, p.47.

⁴⁸⁸ Idem, p.52.

⁴⁸⁹ Idem, p.53, 54.

⁴⁹⁰ Idem, p.55.

algumas dimensões libertárias da modernidade, dotando-as, contudo, de uma radicalidade que transcende a ordem vigente e que, por isso mesmo, recolhe também algumas contribuições comumente associadas à *tradição*, como a defesa das comunidades tradicionais na América Latina (de camponeses pobres ou de tribos indígenas ameaçadas). Daí, igualmente, a constituição, pelos setores da Igreja identificados com o cristianismo de libertação, das Comunidades Eclesiais de Base (as CEBs) e das pastorais populares.

A recuperação “moderna” de elementos oriundos da “tradição” pelos teólogos da libertação apresenta-se, então, como uma inspiração para um questionamento da modernidade “realmente existente” na região latino-americana, “tanto em nome de valores pré-modernos como de uma modernidade utópica (a sociedade sem classes), através da mediação socioanalítica da teoria marxista, que une a crítica dos primeiros e a promessa da segunda”. Mesmo porque, na opinião de Löwy, “as *posições* modernas da teologia são inseparáveis de suas *pressuposições* tradicionais – e vice-versa”. Em se tratando de uma

“reapropriação moderna da tradição, essa configuração cultural tanto preserva como nega a tradição e a modernidade, em um processo de síntese ‘dialética’. Sua opção preferencial pelos pobres é o critério segundo o qual julga e avalia a doutrina tradicional da Igreja e também a sociedade ocidental moderna”⁴⁹¹.

Em conseqüência, à diferença das teologias européias que defendem o progresso econômico, social e político, a Teologia da Libertação concebe a história do ponto de vista dos vencidos e dos dominados, isto é, dos *pobres* – que seriam os verdadeiros portadores da universalidade e da salvação⁴⁹². Mais do que na cultura iluminista ocidental, cujas premissas básicas constituem momento fundamental da aposta na emancipação substantiva dos homens, a teologia da libertação deita suas raízes na crítica romântica da civilização capitalista-moderna⁴⁹³.

O fascínio dos teólogos da libertação pelo marxismo ultrapassa a simples apropriação conceitual, realizada sob uma perspectiva estritamente científica, na medida em

⁴⁹¹ Idem, p.109.

⁴⁹² Idem, p.110.

⁴⁹³ Para Roberto Romano, a natureza romântica da “Igreja dos Pobres” e de sua utopia comunitária constitui uma demonstração inequívoca do conteúdo retrógrado deste “populismo católico”. Do ponto de vista de Löwy, ao contrário, é precisamente a apropriação crítica (e “dialética”) deste “romantismo” que garantiu à teologia da libertação a possibilidade de potencializar a sua crítica radical do capitalismo moderno. Roberto Romano, *Brasil, Igreja contra Estado*, São Paulo: Kayrós, 1979, p.173.

que ele “envolve também valores do marxismo, suas escolhas éticas/políticas e sua visão de um futuro utópico”⁴⁹⁴. É bem verdade que o marxismo que inspirou os teólogos da libertação é bem diferente daquele propagado pelos manuais soviéticos e pelos Partidos Comunistas, sem falar no *cientificismo* althusseriano – que tendem a menosprezar a dimensão *ética* inerente à teoria social marxiana. Pelo contrário: interessando-se sobretudo pela dimensão ética e política da teoria social inaugurada por Marx e Engels, estes teólogos são atraídos por diversos autores do que se convencionou chamar de “marxismo ocidental”, tais como Ernst Bloch (o autor mais citado na obra seminal do principal teórico do cristianismo de libertação: Gustavo Gutiérrez), Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann, Ernest Mandel, dentre outros, além, é claro, de referências latino-americanas como José Carlos Mariátegui e os autores vinculados à “teoria da dependência” (particularmente Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotônio dos Santos e Aníbal Quijano).

6.3. As utopias do marxismo de Michael Löwy

Em suas mais diferentes expressões, a revalorização da utopia na obra de Michael Löwy apresenta-se como inspiração à fundamentação teórica e política de uma alternativa radical à ordem estabelecida. A perspectiva utópica conforma-se como um momento necessário para se pensar “outro mundo possível”, para além dos limites da reificação moderna. A utopia se apresenta, portanto, como antecipação revolucionária de um futuro possível, embora aparentemente impossível no presente. “Utopia realista” para a qual “o impossível hoje é justamente o objetivo de hoje e o possível de amanhã”, como disse Henri Lefebvre.

Projetando-se no próprio método de análise, a utopia invoca a necessidade de tomada de consciência do “não-ainda-existente”, na qual a abertura da temporalidade histórica completa-se com a *aposta* nas potencialidades de um futuro ainda incerto e quase inteiramente imprevisível. De onde sobressai a necessidade de uma “hermenêutica utópica”, permanentemente reivindicada por Fredric Jameson, cujo objetivo é a tentativa de entrever as possibilidades da utopia nas manifestações aparentemente mais sórdidas da

⁴⁹⁴ Michael Löwy, *A Guerra dos Deuses...*, op.cit., 2000, p.121.

reificação. “Hermenêutica utópico-marxista” ao cabo da qual o conteúdo e o impulso formal de uma manifestação sociocultural são compreendidos como momentos de um desejo revolucionário irreprimível - tal como fez Ernst Bloch, em seu *Princípio Esperança*, em que levou adiante, segundo Jameson, uma vasta e desordenada exploração das manifestações da esperança em todos os níveis da realidade⁴⁹⁵.

Da obra de Bloch, particularmente, Michael Löwy apreendeu um princípio metodológico fundamental, que ele incorporou ao centro de sua trajetória teórica: a obsessão dialética em resgatar os elementos utópicos e subversivos que, no passado e no presente, permanecem ocultos pela “realidade” da reificação. Poder-se-ia dizer, talvez com certo exagero, que, como Bloch, Löwy confere um alcance “ontológico” à utopia, entrevedo em suas manifestações uma dimensão essencial das lutas concretas contra a realidade (material e espiritual) estabelecida. A utopia apresenta-se, então, não somente como imperativo ético e político; ela incide sobre o próprio método através do qual o autor se propõe a compreender tanto os fenômenos do passado quanto as manifestações socioculturais do presente.

E, sobretudo, “a grandeza de Löwy é que ele conduz esse debate não para o terreno do devaneio, da fuga da realidade; pelo contrário, ele restitui a realidade da utopia que deve significar *enfrentamento*”⁴⁹⁶. Enfrentamento contra a ordem estabelecida, cuja tarefa última é a recuperação da capacidade humana de vislumbrar o “reino da liberdade”. Deste ponto de vista, “refundar o debate sobre a utopia significa refundar o debate sobre a liberdade do homem de voltar a sonhar com um mundo radicalmente diferente”⁴⁹⁷. A luta pela “utopia do futuro”, pela “nova comunidade” de que falava o jovem Lukács em *A Teoria do Romance*, deve servir para revitalizar, ainda hoje, a idéia de uma utopia socialista, que pode se inspirar pela memória simbólica de um passado perdido, mas que deve, a partir do presente, orientar-se para a constituição concreta de outro futuro. Conforme diz o próprio Michael Löwy: “A utopia é indispensável à mudança social, com a condição de que seja

⁴⁹⁵ Fredric Jameson, “Ernst Bloch e o futuro”. In: *Marxismo e Forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*, São Paulo: Hucitec, 1985, pp.94-126.

⁴⁹⁶ Maria Orlanda Pinassi, “Na contramão da nanossociologia”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski (orgs.), *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*, São Paulo: Boitempo, 2007, pp.25-29. (p.29).

⁴⁹⁷ Idem, p.29.

fundada nas contradições da realidade e nos movimentos sociais reais”⁴⁹⁸. Com a condição, poderíamos acrescentar, de que seja uma utopia “aberta”, “experimental”, que em vez de ditar uma verdade *fechada* à práxis, constitui um momento desta práxis, um momento de estímulo à imaginação imprescindível a toda política revolucionária.

A revitalização criativa do marxismo e a superação de sua “crise” exigem, para Löwy, entre outros pressupostos já discutidos, o restabelecimento da sua dimensão utópica. A crítica radical das formas atuais do capitalismo tardio e das sociedades burocráticas pós-capitalistas, embora necessárias, não bastam: “a credibilidade de um projeto de transformação revolucionária do mundo requer a existência de modelos de uma sociedade alternativa, visões de um futuro radicalmente diferente e a perspectiva de uma humanidade verdadeiramente livre”⁴⁹⁹. E uma das implicações desta postura é a “abertura” do marxismo para as mais diversas “intuições sobre o futuro, desde os socialistas utópicos de ontem até os críticos românticos da civilização industrial, desde os sonhos de Fourier até os ideais libertários do anarquismo”⁵⁰⁰. Löwy sustenta a necessidade de uma *utopia marxista*, ou seja, de uma “utopia concreta e realista” contemporânea, capaz de reativar a “corrente quente” (Ernst Bloch) do marxismo e, assim, resgatar a sua capacidade de projetar na história imanente imagens de outro mundo possível. Diz ele:

“Sem abandonarmos por um instante a preocupação realista com a estratégia revolucionária e a tática e com os problemas materiais mesmo da transição ao socialismo, devemos dar ao mesmo tempo rédea livre à imaginação criativa, aos devaneios, à esperança ativa e ao espírito visionário vermelho”⁵⁰¹.

Löwy concebe o marxismo como uma forma de “utopia concreta” – em oposição às “utopias abstratas” -, pois o ponto de partida de suas projeções antecipatórias reside nas tendências e nas possibilidades objetivas inscritas na própria realidade⁵⁰². O marxismo é o

⁴⁹⁸ Michael Löwy, *Ecologia e Socialismo*, op.cit., 2005, p.53.

⁴⁹⁹ Michael Löwy, “Marxismo e utopia”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.124-132. (p.127).

⁵⁰⁰ Idem, p.127.

⁵⁰¹ Idem, p.127.

⁵⁰² Em *O Princípio Esperança*, obra monumental em que o autor alemão debate uma infinidade de assuntos, Bloch distingue a “utopia concreta” da “utopia abstrata”. Enquanto a primeira articula-se como um projeto político concreto de emancipação social, baseado em uma razão revolucionária, a “utopia abstrata” não ultrapassa os limites da pura imaginação que, por sua ausência de vínculos com movimentos políticos efetivamente revolucionários, tão-somente confirma pela negativa e sob novas bases a realidade vigente – é o

herdeiro moderno das tradições utópicas do passado, de todas as *imagens-de-desejo* que se articulavam às esperanças pretéritas. Nessa medida, Michael Löwy situa-se no espectro das tentativas contemporâneas de reler Marx sob nova perspectiva, mais atenta à dimensão utópica e antecipatória do seu pensamento. Exemplo deste tipo de leitura são os importantes livros de Henri Maler, que correspondem às duas partes de sua tese de doutorado: *Congédir l'utopia? La utopie selon Karl Marx* [Despedir-se da utopia? A utopia segundo Karl Marx] e *Convoiter l'impossible: l'utopie avec Marx malgré Marx* [Cobiçar o impossível: a utopia com Marx, apesar de Marx], de 1994 e 1995, respectivamente. Na opinião de Löwy, as obras de Maler, como outras do marxismo contemporâneo (por exemplo, as de Daniel Bensaïd), são características de uma

“releitura de Marx fora do materialismo histórico dos manuais ortodoxos, stalinistas ou não, uma leitura bastante heterodoxa, herética e crítica de elementos deterministas ou produtivistas que estão presentes em Marx. São obras que mostram que existe em Marx outra visão dialética, uma visão aberta da história, uma visão da revolução e do socialismo como possibilidade e não como inevitabilidade”⁵⁰³.

Na contramão do “culto sonolento do progresso”, as utopias sinalizam uma descontinuidade histórica, uma interrupção da catástrofe iminente, como dizia Benjamin, ou Blanqui. A utopia revolucionária deve visualizar outro mundo qualitativamente diferente, outra civilização em ruptura com a civilização capitalista.

É neste sentido que se pode entender o destaque conferido por Michael Löwy às utopias religiosas, destaque que lhe permitiu reunir evidências empíricas que sugerem a necessidade de reavaliação da crítica marxista da religião⁵⁰⁴. Seja o judaísmo libertário da Europa Central da passagem do século ou o cristianismo de libertação na América Latina nas últimas décadas, Löwy reafirmou a necessidade de um diálogo crítico, porém generoso, com as leituras utópicas da religião, assim como com as inúmeras formas possíveis de manifestação do pensamento e da práxis anticapitalista. Seja na análise do passado ou nos

caso, por exemplo, de fenômenos como o fascismo. Ernst Bloch, *O Princípio Esperança*, v.1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

⁵⁰³ Michael Löwy, “Luta anticapitalista e renovação do marxismo. Entrevista com Michael Löwy (1998)”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.248-256. (p.253).

⁵⁰⁴ As utopias são um terreno fértil para a análise sobre a presença do religioso no político. Miguel Abensour, “A utopia socialista...”, op.cit., 1990, p.177.

acontecimentos do presente, a tentativa de visualizar o excedente utópico das manifestações socioculturais constitui, no limite, momento de uma tentativa mais ampla de reativar o marxismo a partir dos pensamentos e das práticas anticapitalistas do passado e do presente, tomando-o como teoria *da* práxis revolucionária. Mesmo porque, se o marxismo significa, acima de tudo, uma teoria da práxis, a compreensão das utopias é nada menos que a compreensão de um momento fundamental do conteúdo “simbólico”, por assim dizer, desta práxis.

Com a revalorização das utopias anticapitalistas, Michael Löwy reata os vínculos sempre tensos entre, de um lado, a crítica negativa impiedosa do existente (que pode suscitar certo pessimismo), e, de outro, a busca pela visualização utópica de outro mundo possível. A restauração do negativo, como espaço de resistência da liberdade, constitui por si só uma revivificação do impulso utópico, como observou Herbert Marcuse. “A idéia utópica – diz Fredric Jameson – mantém viva a possibilidade de um mundo qualitativamente distinto deste nosso mundo, tomando a forma de uma inflexível *negação* de tudo o que existe”⁵⁰⁵. As utopias desautorizam toda forma de reconciliação com o mundo que se pretende negar, mantendo acesa a aspiração pela superação efetiva da sociedade estabelecida. A “dialética negativa”, por sua vez, evita a hipóstase da teoria e da imaginação subjetiva do novo mundo, vinculando a crítica teórica à imanência concreta da realidade estabelecida. Neste processo, o *pessimismo da razão crítica* se transforma em um *pessimismo revolucionário* (como disse Pierre Naville), combinando-se, a partir de então, com o *otimismo antecipatório* de que falava André Breton, tão necessário à práxis revolucionária – mediação imprescindível capaz dar concretude a estes vínculos dialéticos. Aqui, uma vez mais, o surrealismo - inspiração decisiva desde os tempos de juventude de Löwy - retorna para reatar a tensão dialética entre a crítica da ordem estabelecida e a construção da utopia do futuro.

⁵⁰⁵ Fredric Jameson, “Marcuse e Schiller”. In: *Marxismo e Forma*, op.cit., 1985, pp.70-94. (p.90).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Crítica e utopia: o “marxismo libertário” de Michael Löwy⁵⁰⁶

“O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente *àquele* historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer”, Walter Benjamin, “Teses sobre o conceito de história”⁵⁰⁷.

Tão abrangente quanto complexa - conforme acompanhamos ao longo deste livro -, coerente, porém indisciplinada, generosa e, no entanto, inflexível em seus princípios básicos, a obra de Michael Löwy resiste às classificações habituais no âmbito do marxismo. Na realidade, Löwy destaca-se exatamente pela capacidade pouco comum de recolher diversas influências, cuja oxigenação mútua desestimula todo tipo de paralisia dogmática. Seu pensamento é irreduzível às diversas tradições com as quais dialoga, tais como o marxismo ocidental (europeu e latino-americano), a sociologia histórica de Max Weber e Karl Mannheim e o messianismo judaico de G. Scholem, Buber, Rosenzweig, Bloch, Kafka, dentre muitos outros, além do próprio Benjamin. Sua obra foi se constituindo por meio da confrontação crítica com estas correntes de pensamento, tendo como cenário histórico, no contexto francês e europeu, a baixa progressiva do marxismo e, mais amplamente, dos vários “discursos filosóficos da modernidade”.

Embora jamais tenha se proposto a anunciar qualquer espécie de novidade teórica absoluta (daquelas que rondam os espectros dos “novos” paradigmas), Löwy inova ao compor novas perspectivas para uma leitura criativa dos autores e correntes de pensamento do passado, marxistas ou não. A “novidade” que confere a importância que lhe é reputada emana da tendência a reler os autores do passado a partir das possibilidades do presente, quer dizer, a partir da crítica contemporânea ao caráter destrutivo do “progresso” da civilização moderna. É na própria forma através da qual Löwy articula sua leitura das mais diferentes manifestações do pensamento e da práxis anticapitalista que se pode encontrar a

⁵⁰⁶Daniel Bensaïd denominou Michael Löwy como um “marxista libertário”, termo, aliás, também utilizado pelo próprio Löwy para designar a figura de Walter Benjamin. Cf. Daniel Bensaïd, “La révolution sans le pouvoir?”, 2003. Disponível em: <http://www.preavis.net/breche-numerique/article133.html>; e Michael Löwy, “Walter Benjamin, marxiste-libertaire”, *Contretemps*, Paris, n.6, 2003. Mais recentemente, Enzo Traverso também se referiu ao “marxismo libertário” de Michael Löwy; em sua opinião, o marxismo de Löwy contém um forte componente anti-autoritário, não exatamente anarquista, e sim libertário. Cf. Enzo Traverso, “Le marxisme libertaire de Michael Löwy”, op.cit., 2011, p. 33,34.

⁵⁰⁷ Walter Benjamin, “Teses...”, op.cit., 2005, p.65.

elaboração (fragmentada, descontínua) de um marxismo renovado, cuja densidade teórica é constituída em articulação com as novas condições histórico-concretas do capitalismo e das lutas sociais contemporâneas.

Como aconselhava Walter Benjamin em seu artigo sobre os surrealistas, Löwy “troca o olhar histórico sobre o passado por um olhar político”⁵⁰⁸, um olhar que desnuda o seu próprio posicionamento social e político não só na definição dos temas e objetos de análise (como queria Weber), senão também nas formas de compreensão do fenômeno estudado, que não são, e nem poderiam ser, neutras. De acordo com Leonardo Boff, “sua abordagem (de Löwy), por mais fundada nos textos críticos e seus contextos, nunca é positivista, mas hermenêutica. Sabe que ler é sempre reler; e entender implica também, e sempre, interpretar”⁵⁰⁹. Não por acaso, mais do que a reconstrução do marxismo como um *sistema teórico*, como um edifício monumental e sem qualquer espécie de rasura interna, Michael Löwy concebe-o como teoria *aberta*, crítica e autocrítica, que permite novas sínteses e re-significações teóricas à luz da experiência prática das lutas populares e das estruturas e processos sociais que ocorrem no contexto do capitalismo contemporâneo. Radicalizando o “impulso anti-sistemático” que caracteriza o pensamento dialético⁵¹⁰, Löwy reata os vínculos entre, de um lado, a necessidade de revitalização do marxismo, e, de outro, a sua abertura teórica para o diálogo com as múltiplas formas da práxis anticapitalista.

Desta compreensão do marxismo – que começou a se manifestar já em seus primeiros trabalhos teórico-acadêmicos, fortemente influenciados por uma leitura relativamente heterodoxa de *História e Consciência de Classe* -, Löwy assegura a possibilidade e a necessidade de incorporar e articular a teoria de autores e/ou visões de mundo exteriores à tradição marxista. Filosofia *da* (e não *para* a) práxis, o marxismo deve se enriquecer com a subsunção dialética tanto das várias expressões das tendências

⁵⁰⁸ Walter Benjamin, “O surrealismo: último instantâneo da inteligência europeia”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.26.

⁵⁰⁹ Leonardo Boff, “Prefácio”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski, *As utopias de Michael Löwy*, 2007, op.cit., pp.15-16. (p.16).

⁵¹⁰ “Se o marxismo como uma operação mental deve ser caracterizado como uma espécie de ‘revolução permanente’ interior, então é claro que toda apresentação sistemática acaba por falsificá-lo no momento em que o congela em um sistema”. Fredric Jameson, *Marxismo e Forma...*, op.cit., 1985, p.275, 276. Neste sentido, “a única maneira de ser fiel ao espírito hegeliano de sistematização num universo fragmentado é ser resolutamente não sistemático”, Idem, p.45.

revolucionárias (libertárias, utópicas, românticas e messiânicas) quanto dos mais diversos “campos” habituais do universo acadêmico – que Löwy vagueia como um anônimo consciente de que o caminho da revolução social implica a necessidade de investigação das múltiplas esferas que compõem a totalidade.

Dentro e fora da tradição intelectual marxista, Michael Löwy toma para si a máxima de Molière: “*Je prends mon bien ou je le trouve*”, revelando um talento para, digamos, incorporar e transcender os opostos. É com esta estratégia, por assim dizer, que ele reúne condições para a revitalização do marxismo em face dos desafios do cenário histórico contemporâneo. A incorporação crítica de tradições anticapitalistas dissidentes, mais do que revelar a desagregação do marxismo, torna-se ponto de apoio para sua renovação crítica, por fora das ortodoxias oficiais. “É como marxistas críticos que relemos os ‘socialistas dissidentes’, convencidos de que eles podem contribuir para enriquecer o marxismo e para desembaraçá-lo de certo número de escórias”⁵¹¹.

O diálogo crítico com outras vertentes teóricas e políticas aparece como uma forma de dotar o marxismo de condições para enfrentar os desafios intelectuais impostos por um cenário histórico pretensamente livre de todas as “grandes narrativas”. Como observa com muita perspicácia Paulo Arantes, a ideia geral do declínio das “grandes narrativas” e da “mudança de paradigma” manifesta, na verdade, uma espécie de estilização teórica do esgotamento histórico real das ideologias evolucionistas do progresso e da modernização (nos países da periferia). Para ele, contudo, “seria interessante deixar um pouco de lado” os debates sobre as mudanças de paradigma “e procurar entender o esgotamento histórico real” da qual elas são “apenas a sintomática desconversa”⁵¹².

Ao incorporar autores e visões de mundo exteriores à tradição marxista, Löwy busca exatamente potencializar a crítica deste esgotamento histórico que constitui, no limite, o esgotamento de padrão civilizatório existente. Este é um dos pressupostos necessários para

⁵¹¹ Michael Löwy e Daniel Bensaïd, “Auguste Blanqui: comunista herege”, *Margem Esquerda*, São Paulo, n.10, 2007, pp.128-149. (p.129, 130). Segundo contou Löwy, em conversa pessoal, este foi o único texto redigido em companhia de Daniel Bensaïd. Fato surpreendente, quando se trata de dois intelectuais com profundas afinidades – a despeito de algumas divergências tópicas. A tal respeito, cf. Fabio Mascaro Querido, “Michael Löwy e Daniel Bensaïd: o marxismo e a crítica da modernidade”. Revista *Aurora*, n. 3, UNESP-Marília, 2008, pp.99-109.

⁵¹² Paulo E. Arantes, “Entrevista”. In: Marcos Nobre & José Márcio Rego. *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo: Editora 34, 2000, p.367.

a manutenção da capacidade crítica do marxismo no mundo contemporâneo. Em texto recente, Edgardo Lander propõe uma questão interessante e - no caso aqui em debate - decisiva. Em suas palavras: “Os saberes modernos hegemônicos no Ocidente foram submetidos a uma ampla crítica nas últimas décadas denunciando seu caráter eurocêntrico e colonial”. Partindo deste suposto básico, pode-se perguntar: “Até que ponto estas críticas são igualmente válidas para uma perspectiva teórica e política que teve como eixo medular precisamente a crítica/superação da sociedade capitalista?”⁵¹³.

Ora, um dos traços marcantes da trajetória de Michael Löwy, especialmente de sua obra produzida a partir da década de 1980, é a tentativa de fundamentar a possibilidade de um marxismo não eurocêntrico, elaborado em ruptura com os sistemas metafísicos e com o culto do progresso que agora estão em descrédito.

“Se estivéssemos convencidos de que a teoria de Marx se fundamenta numa espécie de evolucionismo e de determinismo econômicos que conduzem, inevitavelmente, a uma visão de mundo eurocêntrica, nós seríamos, com certeza, antimarxistas”⁵¹⁴.

Deste ponto de vista, a crise do pensamento “moderno” não significa o esgotamento da perspectiva anticapitalista. Ao contrário: é possível visualizar em Marx, e também em variados autores marxistas, a constituição de um pensamento que, muito antes do pensamento pós-moderno, submeteu o paradigma científico moderno a uma crítica radical, sem abandonar, por isso, a perspectiva revolucionária. Este é, em linhas gerais, o eixo medular do trajeto intelectual de Michael Löwy. Sua obra, como a de outros intelectuais marxistas contemporâneos, articula-se sobre esta tentativa de demonstrar a possibilidade de atualização do marxismo e da teoria revolucionária.

Michael Löwy sabe bem – como diz seu interlocutor Daniel Bensaïd – que “o reencantamento pós-moderno e sua mitologia não constituem [...] um antídoto para as desrazões modernas”; sabe que

“a recusa à argumentação racional, a dissolução da totalidade nas partes, o obscurecimento da universalidade em benefício das origens, das raízes e

⁵¹³ Edgardo Lander, “Marxismo, eurocentrismo e colonialismo”. In: Atilio Boron; Javier Amadeo & Sabrina González (orgs.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006, pp.201-234. (p.201).

⁵¹⁴ Michael Löwy, “Marx e a questão nacional: debate”. In: *Nacionalismos e Internacionalismos de Marx até nossos dias*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.29-48. (p.30).

das propriedades, a estetização despolitizante da política presidem as novas núpcias bárbaras da arte e da técnica”.

Em outras palavras, Löwy não ignora a “destruição da razão” que está na raiz da recusa pós-moderna da totalidade e de qualquer perspectiva política e social de longo alcance⁵¹⁵. E tampouco adere ao “irracionalismo new-age” tão em voga em alguns campos do mundo acadêmico contemporâneo⁵¹⁶.

Mas ele sabe também, tal como Bensaïd, que, sob os escombros do discurso filosófico da modernidade, a reconstituição do pensamento anticapitalista não implica o simples retorno ao ideal racionalista-clássico de verdade, ou às consolações neo-dogmáticas que atravessam certas correntes marxistas. Implica, antes, o enriquecimento e a renovação de uma visão de mundo à prova de práticas sociais renovadas⁵¹⁷. Implica, ademais, o reconhecimento de que a crítica contemporânea da modernidade capitalista passa pela recuperação da dimensão simbólica e imaginativa (as “imagens-de-desejo” de Bloch) das lutas sociais, e, neste sentido, pelo resgate das múltiplas formas de reencantamento potencialmente revolucionário do mundo. Por isso Löwy inverte, por assim dizer, o sentido contra-revolucionário do reencantamento pós-moderno, colocando-o a serviço da crítica revolucionária da civilização capitalista e de seu padrão de racionalidade subjacente – lembre-se, dentre outros exemplos, de sua valorização crítica do romantismo, tarefa para a qual ele recorre amplamente à obra de Walter Benjamin, autor que orienta sua tentativa de atualizar o marxismo como crítica moderna da modernidade.

A partir do “marxismo da adversidade” de Benjamin, torna-se possível refletir sobre um cenário de derrota, sem sucumbir ao derrotismo pós-moderno, que tenta cancelar por meio de um ato lingüístico os *antagonismos* concretos inerentes ao capitalismo. Com Benjamin, Löwy reafirma, por exemplo, a centralidade da luta de classes, na contramão da diluição pós-moderna dos antagonismos sociais e políticos imanentes ao capitalismo

⁵¹⁵ “Em um mundo mercantil, onde tudo vale e se equivale, essa ‘crise de veracidade’ (até a renúncia à própria ideia de verdade) é propícia ao cinismo e à indiferença. As retóricas negacionistas constituem a manifestação extrema e escandalosa dessa ‘perda do caráter real’ da história e dessa ‘destruição da razão’”. Daniel Bensaïd, *Os irredutíveis...*, op.cit., 2008, p.23. Em Maria Orlanda Pinassi (*Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*, São Paulo: Boitempo, 2009) encontra-se uma crítica notavelmente perspicaz – especialmente na articulação dialética entre teoria e história - de algumas das principais manifestações ideológicas do capitalismo contemporâneo.

⁵¹⁶ Daniel Bensaïd, *Elogio de la política profana*, op.cit., 2009, p.183.

⁵¹⁷ Daniel Bensaïd, *Os irredutíveis...*, 2008, p.22.

moderno. Em face da crise civilizatória que vivemos - que dá início a um *estado de exceção permanente* e universal (e não só na periferia do sistema)⁵¹⁸ -, ele sustenta a necessidade de retomada de uma perspectiva revolucionária fundada no protagonismo político e social das classes subalternas. Mas, para enfrentar as complexidades do contexto contemporâneo (em que a luta de classes apresenta-se sob novas formas) uma política radical dos oprimidos deve eliminar todo “obreirismo”, tornando-se capaz de incorporar lutas e movimentos sociais não diretamente envolvidos no “núcleo duro” da contradição entre capital e trabalho, como as lutas das mulheres, dos negros, dos ecologistas, entre outras. Eis aí também mais um traço da atualidade deste “profeta desarmado” que foi Benjamin. Como diz Michael Löwy:

“Por ‘classes oprimidas’, Benjamin se refere a todas as classes dominadas do passado, dos escravos antigos ao proletariado, passando pelos servos. Se Benjamin utiliza esta noção, é porque o proletariado não é a única categoria social oprimida. Os negros, judeus, as mulheres, as minorias nacionais são também objeto de uma opressão. Estas categorias não sofrem apenas a exploração econômica. Elas sofrem de uma dominação específica [...]. Para Benjamin, o sujeito revolucionário não é portanto, exclusivamente o proletariado, ainda que este permaneça o elemento central da luta de classes. Neste ponto, sua análise está, aliás, carregada de atualidade. Hoje, não podemos mais falar de um único sujeito revolucionário. Existe uma pluralidade de grupos sociais em luta: as mulheres, os desempregados, os sem-terra, os indígenas...”⁵¹⁹.

Com este arcabouço teórico, Löwy encaminha suas proposições em torno da atualização contemporânea do marxismo. É bem verdade que tal postura, por sua amplitude e pelos desafios que acarreta, é polêmica - e não só pelos preceitos sociais e políticos envolvidos, senão também porque, em última análise, toda leitura “seletiva” provoca reações, à medida que incomoda aqueles que prezam pela “objetividade” máxima do objeto. A tentativa de Löwy de aproximar as formulações de Marx e Weber, para citar apenas um exemplo, encontra resistências dos “dois lados”: tanto de “weberianos” que buscam no autor alemão subsídios para a defesa do padrão civilizatório vigente; quanto de alguns marxistas que resistem à possibilidade de uma leitura crítica do sociólogo de

⁵¹⁸ Cf. Paulo E. Arantes, *Extinção*, São Paulo: Boitempo, 2007; sobre a ideia da “periferização do mundo”, cf. do mesmo autor, “A fratura brasileira do mundo”. In: *Zero à Esquerda*, São Paulo: Conrad, 2004.

⁵¹⁹ Michael Löwy, “Walter Benjamin: messianisme et émancipation”. In: *SolidaritéS*, n.1 (nouvelle version), 10 janvier 2002, pp.28-29. (p.28).

Heidelberg, tamanho teria sido o comprometimento de sua obra com as toadas reacionárias do nacionalismo alemão.

Na mesma perspectiva problematizadora, se a generosidade teórica e intelectual de Michael Löwy é para alguns mais um argumento a seu favor, pois garante a “abertura” e a “flexibilidade” necessárias ao debate crítico, para outros, ao contrário, pode se transformar em excesso de indulgência teórica para com o objeto da “crítica”. De fato, é possível encontrar na obra de Löwy aspectos que, à primeira vista, excedem os limites do que historicamente se conheceu como o pensamento e a práxis emancipatórias: a admiração pelo romantismo, assim como a valorização das manifestações utópicas da religiosidade podem significar, efetivamente, uma espécie de compensação meramente idealista diante do refluxo das condições de possibilidade da luta contra o capitalismo.

Mas nem mesmo estes limites potenciais – que são, na verdade, limites dos movimentos anticapitalistas de sua época - podem impedir o reconhecimento da grandeza deste espírito ígneo, que resgata a estrela negra da revolta que deve entusiasmar toda tentativa de, simultaneamente, *transformar o mundo e mudar a vida*. O voluntarismo ético e político de Löwy – que deita raízes no impulso surrealista que lhe é caro desde sua juventude – só pode ser plenamente compreendido à luz desta tentativa de reconstituição da subjetividade revolucionária, num momento em que a possibilidade concreta da transformação radical parece fora do horizonte do possível. Se a revolução socialista parece improvável, o momento é favorável para a renovação do pensamento emancipatório e, por conseguinte, para o despertar de afinidades utópicas adormecidas e ocultadas pela história oficial do progresso capitalista. Uma nova visão da história do passado ajuda a quebrar a reificação do presente.

O resgate das esperanças utópicas do passado apresenta-se, com efeito, como estímulo à reconstrução da dimensão criativa e imaginativa da teoria revolucionária no presente. Na batalha pela recomposição de uma subjetividade potencialmente revolucionária, passado e presente formam, em Löwy, uma “constelação” ou “imagem dialética”, tal como diria seu mestre Walter Benjamin, na qual os traços do ontem são revelados naquilo que ainda dizem à atualidade. É deste modo que podemos visualizar na obra de Michael Löwy - mais do que resoluções sistematizadas do *que fazer* – diversas

“iluminações profanas”, que contribuem para a releitura de autores e de acontecimentos do passado à luz daquilo que eles revelam de *atual ainda ativo* no presente.

Pois, como diria Walter Benjamin na II tese sobre o conceito de história - numa ideia que resume bem a perspectiva teórica e política envolvida nos trabalhos de Löwy -, “o passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção”, e, “se assim é, um encontro está marcado entre as gerações passadas e a nossa”⁵²⁰. É no espectro deste “encontro” que Michael Löwy constituiu sua trajetória e sua obra, esperando mobilizar as ideias na batalha contra este “inimigo que não tem cessado de vencer”.

⁵²⁰ Walter Benjamin, *Teses sobre o conceito de História*, op.cit., 2005, p.48.

BIBLIOGRAFIA

ABENSOUR, Miguel. “A utopia socialista: uma nova aliança entre política e religião”. In: *O novo espírito utópico*, Campinas: Editora da Unicamp, 1990, pp.177-244.

_____. “W. Benjamin entre melancolia e revolução. Passagens Blanqui”. In: *O novo espírito utópico*, Campinas: Editora da Unicamp, 1990, pp.245-288.

_____. “William Morris: utopia libertária e novação técnica”. In: *O novo espírito utópico*, Campinas: Editora da Unicamp, 1990, pp.115-176.

ADORNO, Theodor. & HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo*. 2ª. ed., São Paulo: Brasiliense, 1985.

ARAGON, Louis. *O Camponês de Paris*, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

ARANTES, Paulo. “A fratura brasileira do mundo”. In: *Zero à Esquerda*, São Paulo: Conrad, 2004.

_____. “Entrevista”. In: Marcos Nobre & José Márcio Rego. *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Extinção*, São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. “Origens do marxismo filosófico no Brasil: José Arthur Giannotti nos anos 60”. In: João Quartim de Moraes (org.). *História do marxismo no Brasil*. Vol. II. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. pp.125-181.

BAUDELAIRE, Charles. *As Flores do Mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BECKETT, Samuel. *Proust*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

BENJAMIN, Walter. “A imagem de Proust”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp.36-49.

_____. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp.165-196.

_____. “A vida dos estudantes”. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades / Ed.34, 2002.

_____. “Eduard Fuchs, collectionneur et historien”. In: *Oeuvres III*. Paris: Éditions Gallimard, 2000. pp.170-225.

_____. “L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique”. In: *Walter Benjamin, Oeuvres III*, Paris: Gallimard, 2000, pp.269-316.

_____. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, São Paulo: Iluminuras, EDUSP, 1993, p.81. Tradução, prefácio e notas: Márcio Seligmann-Silva.

_____. “O surrealismo: último instantâneo da inteligência européia”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. “Paris, Capital do século XX”. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

_____. “Parque Central”. In: *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. Obras Escolhidas III*, São Paulo: Brasiliense, 1989, pp.151-184.

_____. *Rua de mão única. Obras Escolhidas II*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. “Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. pp.499-530.

_____. “Teses sobre o conceito da história”. In: LÖWY, M. *Alarme de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

BENSAÏD, Daniel. *Elogio de la política profana*. Barcelona: Ediciones Península, 2009.

_____. “La revolution sans le pouvoir?”, 2003. Disponível em: <http://www.preavis.net/breche-numerique/article133.html>.

_____. *Marx intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São

Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

_____. “Quand l’histoire nous désenchante. Interview”. In: SABADO, François (org.). *Daniel Bensaïd, l’intempestif*. Paris: La Découverte, 2012, pp.168-190.

_____. *Walter Benjamin, sentinelle messianique*. Paris: Plon, 1990.

_____. “Um olhar sobre a história e sobre a luta de classes”. In: BORON, Atílio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006. pp.237-252.

_____. “Uma nova época história”. In: LÖWY, Michael & BENSAÏD, Daniel. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.

BENTON, Ted. “Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologique”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey (orgs.), *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.23-55.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução: Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, v.1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BIHR, Alain. *Da grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise*. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 1999.

BOFF, Leonardo. “Prefácio”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski (orgs.), *As utopias de Michael Löwy*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. pp.15-16.

BORON, Atílio. “Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo”. In: Atílio Boron; Javier Amadeo & Sabrina González (orgs.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006, pp.33-50.

BOSI, Alfredo. “Da esquerda cristã à Teologia da Libertação”. In: JINKINGS, Ivana & PESCHANSKI, João Alexandre (orgs.). *As utopias de Michael Löwy*: reflexões sobre um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. pp.87-100.

BRETON, André. *Manifestos do Surrealismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BUEY, Francisco Fernandez. “En paix avec la nature: éthique, politique et ecologie”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey (orgs.), *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.165-178.

CALLINICOS, Alex. “Igualdade e capitalismo”. In: BORON, Atílio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006. pp.253-270.

CANTOR, Renan Vega. “Crisis civilizatória”. *Herramienta*, Buenos Aires, n.42, 2009.

_____. El Caos Planetário: ensaios marxistas sobre la miseria de la mundialización capitalista, Buenos Aires: Herramienta; Antídoto, 1999.

_____. “El *Manifiesto Comunista* y la urgencia de emprender una crítica marxista del progreso, *Herramienta*, Buenos Aires, n.8, 1998/1999.

CEVASCO, Maria Elisa. “Intelectuais e engajamento”. In: JINKINGS, Ivana & PESCHANSKI, João Alexandre (orgs.). *As utopias de Michael Löwy*: reflexões sobre um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

CHESNAIS, François. “Les origines communes de la crise économique et de la crise écologique”. *Carré Rouge*, 2008. Disponível em: <http://www.carré-rouge.org/spip.php?article211>.

CHESNAIS, François & Claude Serfati. “Ecologia e condições físicas de reprodução social: alguns fios condutores marxistas”. *Crítica Marxista*, São Paulo, n.16, 2003. pp.39-75.

COUTINHO, Carlos Nelson. “O marxismo no Brasil”. In: JINKINGS, Ivana & PESCHANSKI, João Alexandre (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. pp.129-136.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. *Panegírico*. São Paulo: Conrad, 2002.

_____. “Relatório sobre a construção de situações e sobre as condições de organização e de ação da tendência situacionista internacional.” In: Jacques, Paola. *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Internacional Situacionista. Rio de Janeiro. Casa da Palavra. 2003.

DELACROIX, Vincent. “Les temps romantique de Michael Löwy”. In: DELACROIX, V. & DIANTEILL, E. *Cartographie de l’utopie. L’oeuvre indisciplinée de Michael Löwy*. Paris: Sandre Actes, 2011, pp.117-130.

EAGLETON, Terry. *Marx e a liberdade*. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (tradução: Marcos B. de Oliveira).

FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Globo, 2006.

FOLADORI, Guillermo. “A questão ambiental em Marx”. *Crítica Marxista*, n.4, São Paulo: Xamã, 1997, pp.140-161.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. (tradução de Maria Teresa Machado).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectivas, 2007.

_____. “Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994. pp.7-20.

GOLDMANN, Lucien. “A reificação”. In: *Dialética e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. pp.105-152.

_____. *Ciências Humanas e Filosofia: o que é a sociologia*, São Paulo: Difusão Editorial, 1984. (tradução: Lupe Cotrim & José Arthur Gianotti).

_____. “Introdução”. In: *Dialética e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. pp.1-26.

_____. *Le Dieu Caché*. Paris: Éditions Gallimard, 1956.

_____. “Materialismo dialético e história da literatura”. In: *Dialética e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. pp.69-90.

GOMES, Ângela de Castro & REIS, Daniel Aarão. “Um intelectual marxista: entrevista com Michael Löwy”. *Tempo*, Rio de Janeiro, Vol.1, n.2, 1996, pp.166-183.

GRESPLAN, Jorge. “Benjamin y las representaciones de la modernidad”. *Herramienta*, Buenos Aires, n.43, 2010, pp.25-32.

HABERMAS, Jürgen. “Un schelling marxiste”. In: *Profils philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974, pp.193-216.

HARRIBEY, Jean-Marie. “Rapports sociaux et écologie : hiérarchie ou dialectique?”. Congrès Marx International IV « Guerre impériale, guerre sociale », 29 septembre au 2 octobre 2004. Université Paris X-Nanterre, *Actuel Marx*. Disponível em: <http://actuelmarx.u-paris10.fr/m4harriecolo.htm>.

HISCHHORN, Monique. *Max Weber et la sociologie française*, Paris: Éditions L’Harmattan, 1988.

HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER. *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Herramienta; México: Universidad de Puebla, 2007.

JAMESON, Fredric. “Cinco teses sobre o marxismo realmente existente”. In: WOOD, Ellen & FOSTER, John Bellamy (orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. “Em defesa de Lukács”. In: *Marxismo e Forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Editora Hucitec, 1985. pp.127-160.

_____. “Ernst Bloch e o futuro”. In: *Marxismo e Forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec, 1985, pp.94-126.

_____. “Marcuse e Schiller”. In: *Marxismo e Forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec, 1985. pp.70-94.

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

_____. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2007.

JINKINGS, Ivana & SADER, Emir. “Entrevista com Michael Löwy”. *Margem Esquerda*, n.4. São Paulo: Boitempo, 2004. pp.9-21.

KOVEL, Joel. *El enemigo de la naturaleza. El fin del capitalismo o el fin del mundo?*. Buenos Aires, Asociación Civil Cultural Tesis 11, 2005.

_____. “Un socialisme pour les temps nouveaux”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.149-154.

LANDER, Edgardo. “Marxismo, eurocentrismo e colonialismo”. In: Atílio Boron; Javier Amadeo & Sabrina González (orgs.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006, pp.201-234.

LEFEBVRE, Henri. “Vers un nouveau romantisme?”. In: *Introduction a la modernité*. Paris: Les Éditions de Minuit. Préludes, Arguments, 1962. pp.235-373.

LEITE, José Correa. “Um marxismo para nosso tempo”. In: BENZAÏD, Daniel. & LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.

LIPIETZ, Alain. “A ecologia política e o futuro do marxismo”. *Ambiente & Sociedade* - Vol. V - no 2 - ago./dez. 2002 - Vol. VI - no 1 - jan./jul. 2003, pp.9-22.

_____. “Ecologie politique et mouvement ouvrier: similitude et différences”, *Politis – La Revue*, n.1, hiver 1992, p.60-61;

_____. *Vers Esperance*, Paris: La Découvert, 1993.

LOUREIRO, Isabel. “Le marxisme écologique de Herbert Marcuse: il faut changer le sens du progrès”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.155-164.

_____. “Repensando o progresso”. *Revista Praga*. São Paulo, Hucitec. 1999.

LÖWY, Michael. “A atualidade latino-americana de Rosa Luxemburgo. Entrevista concedida a Danilo César e Isabel Loureiro”. In: Isabel Loureiro (org.). *Socialismo ou barbárie. Rosa Luxemburgo no Brasil*, São Paulo: Instituto Rosa Luxemburgo, 2008, pp.33-46.

_____. “A cidade, lugar estratégico do enfrentamento de classes”. *Revista Margem Esquerda*, n.8. São Paulo: Boitempo, 2006. pp.59-75.

_____. “A crítica romântica e a crítica marxista da civilização moderna”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Edusp; Editora Perspectiva. 1990. pp.11-34.

_____. *A evolução política de Lukács: 1909-1929*. São Paulo: Cortez Editora, 1998.

_____. *A Guerra dos Deuses. Religião e Política na América Latina*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

_____. “A natureza e o meio-ambiente: os limites do planeta”. In: Marildo Menegat, Elaine Behring & Virgínia Fontes (orgs.), *Os dilemas da humanidade: diálogos entre civilizações*, Rio de Janeiro: contraponto, 2007, pp.77-86.

_____. “A Rebrousse-poil”. La conception dialectique de la culture dans les thèses de Walter Benjamin (1940). *Les Temps Modernes*. n.575. Juin 1994.

_____. “A sociedade reificada e a possibilidade objetiva de seu conhecimento na obra de Lukács”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Edusp; Editora Perspectiva. 1990. pp.69-86.

_____. “A Teologia da Libertação acabou?” *Revista Teoria e Debate*, n.31. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1996.

_____. “A teoria do desenvolvimento desigual e combinado”. In: BENSÁID, Daniel. & LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. pp.160-167.

_____. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. “Barbárie e modernidade no século XX”. In: BENSÁID, Daniel. & LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. pp.46-57.

_____. “Consciência de Classe e Partido Revolucionário”. *Revista Brasiliense*, São Paulo, n.41, 1962.

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

_____. *Écosocialisme. L’alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*. Paris: Éditions Mille et une nuits, 2011.

_____. “El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones metodológicas a partir de Walter Benjamin”. In: Miguel Vedda (org.). *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires, Herramienta, 2008. pp.81-90.

_____. “Figuras do marxismo weberiano”. Disponível em: http://anti-valor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/lowy_01.html. Traduzido por Edmundo Lima de Arruda do original: *Figures du marxisme wébérien*. In: Weber et Marx. *Actuel Marx* n.II: PUF, 1995, pp.83-84.

_____. “Gramsci e Lukács: em direção a um marxismo antipositivista”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Edusp; Editora Perspectiva. 1990. pp.97-110.

_____. “Habermas e Weber”. In: BENZAÏD, Daniel. & LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. pp.216-223.

_____. “Herbert Marcuse, le philosophe de la négativité dialectique” (hebreu), *Bashaar*, Tel Aviv, n.85, juillet 1968.

_____. “Humanismo historicista de Marx ou reler *O Capital*”. In: *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. pp.62-80.

_____. “Kafka et l’anarchie” (hébreu), *International Problems*, revue de l’Institut de Sciences Politiques de l’Université de Tel-Aviv, vol.5, n.1-2, 1967.

_____. *Kafka: sonhador insubmisso*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.

_____. “Le communisme primitif dans les écrits économiques de Rosa Luxemburg”. In: C. Weill e G. Badia (orgs.), *Rosa Luxemburg aujourd’hui*, Paris: PUV, 1986.

_____. *Le marxisme en Amérique latine*. Paris, Maspero, 1980.

_____. “Leo Löwenthal (1900-1993). La dernière étincelle de l’Ecole de Francfort”. *Revue Science (s), Politique (s). Département de Science politique de l’Université de Paris VIII - SaintDenis*, n.2-3, maio 1993. Paris: Editions KIMÉ. pp.249-254.

_____. “Les ‘Thèses’ de Walter Benjamin. Une critique moderne de la modernité”, *Etudes*, Paris, 1992.

_____. “L’humanisme romantique”, *Revue d’Allemagne*, tome XXV, n.3, juillet-septembre, 1993.

_____. “Lukács e ‘Leon Naphta’: o enigma do *zauberberg*”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Edusp; Editora Perspectiva. 1990. pp.87-96.

_____. “Luta anticapitalista e renovação do marxismo. Entrevista com Michael Löwy (1998)”. In: BENZAÏD, Daniel. & LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. pp.248-256.

_____. “Marx: a aventura continua”. In: Michael Löwy & Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, pp. 263-267.

_____. “Marx e a questão nacional: debate”. In: *Nacionalismos e Internacionalismos de Marx até nossos dias*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.29-48.

_____. “Marx et Weber critiques du capitalisme”. *Marxismo e co.* 2002. Disponível em: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article3707>. Acesso: 14/06/2009.

_____. “Marxismo e religião: ópio do povo?”. In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006. pp.271-286.

_____. “Marxismo e romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui”. *Herramienta*, n.8. Buenos Aires, 1998/1999.

_____. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. “Marxismo e utopia”. In: Bensaïd, Daniel. & Löwy, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. pp.124-132.

_____. “Marxismo y religión: Antonio Gramsci (1891-1937)”. In: DIANTEILL, Erwan & LÖWY, Michael. *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial, 2009. pp.63-82.

_____. “Marxismo: resistência e utopia”. In: Michael Löwy e Daniel Bensaïd, *Marxismo, modernidade e utopia*, São Paulo: Xamã, 2000, pp.241-247.

_____. “Messianismo judeu e utopias libertárias na Europa Central (1905-1923)”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Edusp; Editora Perspectiva. 1990. pp.131-188.

_____. “Negatividade e Utopia do movimento altermundialista”. *Lutas Sociais*, São Paulo, n.19/20, pp.32-38.

_____. “O capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber”. In: JINKINGS & PESCHANSKI (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. pp.177-190.

_____. “O romantismo *noir* de Guy Debord”. In: *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp.77-88.

_____. “O romantismo revolucionário dos movimentos de maio de 1968”. *Margem Esquerda*, n.11. São Paulo: Boitempo Editorial. 2008.

_____. “Por um marxismo crítico”. In: BENZAÏD, D. & LÖWY, M. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. pp. 58-67.

_____. “Progrès destructif. Marx, Engels et l’écologie”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003. pp.11-22.

_____. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. “Revolution against progress: Walter Benjamin’s romantic anarchism”. *New Left Review*, n.152, novembro-dezembro, 1985.

_____. “Romper a gaiola de aço”. In: *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp.7-20.

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

_____. “Utopia y romanticismo revolucionario en Ernst Bloch”. In: Miguel Vedda (org.), *Ernst Bloch: Tendencias y Latencias de un pensamiento*, Buenos Aires: Herramienta, 2007, pp.13-21.

_____. *Walter Benjamin: Alarme de Incêndio. Uma Leitura das teses Sobre o Conceito de História*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____. “Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida”. In: *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Edusp; Editora Perspectiva. 1990. pp.189-202.

_____. “Walter Benjamin critique de la civilisation”. Préface à Walter Benjamin, *Romantisme et critique de la civilisation*. Paris, Payot, 2010.

_____. “Walter Benjamin, marxiste-libertaire”, *Contretemps*, Paris, n.6, 2003.

_____. “Walter Benjamin: messianisme et émancipation”. In: SolidaritéS, n.1 (nouvelle version), 10 janvier 2002, pp.28-29.

_____. “Weber e Marx: notas críticas para sobre um diálogo implícito”. *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. pp.35-47.

LÖWY, Michael & BENZAÏD, Daniel. “Auguste Blanqui, comunista herege”, *Margem Esquerda*, São Paulo: Boitempo, n.10, 2007. pp.128-149.

LÖWY, Michael & BLONCOURT, Gérald. *Messagers de la Tempête : André Breton et la Révolution de Janvier 1946 en Haiti*. Pantin: Le Temps des cerises, 2007.

LÖWY, Michael & CALLINICOS, Alex. “Löwy – Callinicos: un debate importante”. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/print/revista-herramienta-n-6/loewy-callinicos-un-debate-importante>. Acesso em: 20/05/2008.

LÖWY, Michael & DIANTEILL, Erwan. “Lucien Goldmann (1913-1970): sociologia del Dios escondido”. In: DIANTEILL, Erwan & LÖWY, Michael. *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial, 2009. pp.155-172.

LÖWY, Michael & HOLLOWAY, John. “Intercâmbio entre Michael Löwy e John Holloway”. *Herramienta: Revista de debate e crítica marxista*, 2002. Disponível: <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=156>. Acesso em: 04/05/2009, s/p.

LÖWY, Michael & NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

LÖWY, Michael & SAYRE, Robert. “A corrente romântica nas Ciências Sociais da Inglaterra: Edward P. Thompson e Raymond Williams”, *Crítica Marxista*, São Paulo, n.8, 1999, pp.43-66.

_____. *Rebelión y melancolia. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.

_____. *Romantismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LÖWY, Michael & VARIKAS, Eleni. “La crítica del progreso em Adorno”. In: HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER. *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Herramienta; México: Universidad de Puebla, 2007. pp.95-110.

LÖWY, Michael & WISMANN, Heinz. Max Weber, la religion et la construction du social. *Archives de sciences sociales des religions*, 127, 2004. Disponível em: <http://assr.revues.org/document2885.html>. Acesso: 30/10/2008.

LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance*. São Paulo: Livraria Duas Cidades e Editora 34, 2000 (tradução: José Carlos Mariani de Macedo).

_____. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona, México: Grijalbo, 1972.

_____. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. “A dialética da inserção social dos intelectuais”. In: JINKINGS & PESCHANSKI (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. “A reificação como fenômeno social”. In: Ricardo Antunes & Walquiria Leão Rêgo (orgs.), *Lukács, um Galileu no século XX*, São Paulo: Boitempo, 1996, pp.34-53.

MARCUSE, Herbert. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”. In: *Cultura e Sociedade*. Volume II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. pp.113-136. tradução: Wolfgang Leo Maar.

_____. “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico (Interpretação dos recém-publicados manuscritos de Marx)”. In: *Materialismo Histórico e Existência*. Tradução: Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, pp.103-159.

MARCOLINI, Patrick. “L’Internationale situationniste et la querelle du romantisme révolutionnaire”, *Noesis* [En ligne], Paris, n.11, 2007. Disponível em: <http://noesis.revues.org/index723.html>.

MARTORELL, Concha Fernández. *Walter Benjamin. Crónica de un pensador*, Barcelona: Montesinos, 1992.

MARX, Karl. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005. pp.145-156.

_____. *Los anales franco-alemanes*. Martínez Roça: Barcelona, 1970.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, São Paulo: Boitempo, 2004.

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

_____. “Teses sobre Feuerbach”. In: Karl Marx & F. Engels. *A Ideologia Alemã*, São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto Comunista*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. 7ª edição.

MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e forma de consciência: a determinação social do método*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. 7ª edição.

NEGT, Oskar. “Andar erguido y la coproductividad de la naturaleza”. In: Miguel Vedita (org.), *Ernst Bloch: Tendencias y Latencias de un pensamiento*, Buenos Aires: Herramienta, 2007. pp.47-54.

OEHLER, Dolf. *O velho mundo desce aos infernos: auto-análise da modernidade após o trauma de junho de 1848 em Paris*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PINASSI, Maria Orlanda. *Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*, São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. “Na contramão da nanossociologia”. In: JINKINGS, Ivana & PESCHANSKI, João Alexandre (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. pp.25-29.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

QUERIDO, Fabio Mascaro. “Alarme de incêndio: romantismo, messianismo e marxismo em Walter Benjamin”. *Estudos de Sociologia*, v.13, n.24. UNESP-Araraquara, 2008. pp.233-238.

_____. “As utopias indisciplinadas de um marxismo para o século XXI: o marxismo como crítica da modernidade. Entrevista com Michael Löwy”. *Lutas Sociais*, São Paulo, n/21/22, 2009. pp.179-185.

_____. “Crítica da modernidade e ‘marxismo weberiano’: aspectos da trajetória *indisciplinada* de Michael Löwy”. *Revista Perspectiva* (São Paulo: UNESP), v.38, 2010, p.113-141.

_____. “Em defesa da totalidade: o humanismo marxista de Lucien Goldman”. *Margem Esquerda*, 13, São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. “Michael Löwy e Daniel Bensaïd: o marxismo e a crítica da modernidade”. *Revista Aurora*, n. 3. UNESP-Marília. 2008. pp.99-109.

_____. “Resenha de *Franz Kafka: sonhador insubmisso*”. *Revista Cadernos de Campo*, 12, UNESP-Araraquara, 2009. pp.159-163.

_____. “[Revolución y \(crítica del\) progreso: la actualidad ecosocialista de Walter Benjamin](#)”. *Herramienta*, Buenos Aires, 2010.

RIDENTI, Marcelo. *Brasilidade Revolucionária*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.116.

_____. “Romântico e errante”. In: JINKINGS, Ivana & PESCHANSKI, João Alexandre (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Edusp, 2000.

ROMANO, Roberto. *Brasil, Igreja contra Estado*, São Paulo: Kayrós, 1979.

ROUSSET, Pierre. “Crise ecologique, internationalisme et anticapitalisme à l’heure de la modalisation”. In: Michael Löwy & Jean-Marie Harribey, *Capital contre nature*, Paris: PUF, 2003, pp.203-214.

_____. “O ecológico e o social: combates, problemas, marxismos”, 2001. Disponível em www.ecossocialistas.org.br. Acesso em 23/06/2007.

SAYRE, Robert. “Romantisme et modernité – parcours d’un concept et d’une collaboration”. DELACROIX, V. & DIANTEILL, E. *Cartographie de l’utopie. L’oeuvre indisciplinée de Michael Löwy*. Paris: Sandre Actes, 2011, pp.61-72.

SCHOLEM, Gershon. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, São Paulo: Perspectivas, 1989.

SCHWARZ, Roberto. “Aos olhos de um velho amigo”. In: JINKINGS, Ivana & PESCHANSKI, João Alexandre (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. pp.155-160.

_____. “Cultura e Política”. In: *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. pp.61-92.

_____. “Entrevista a Eva L. Corredor”. Revista *Literatura e Sociedade*. n.6. Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada. 2001/2002. pp. 14-37.

SIMMEL, Georg. *Philosophie de la modernité*, Paris: Payot, 1989.

SWEEZY, Paul. “Capitalismo e meio-ambiente”, *Margem Esquerda: ensaios marxistas*, n.12, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008. pp. 117-124.

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. Vol.1. A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TISCHLER, Sérgio. “Tiempo de la reificación y tiempo de la insubordinación”. *Herramienta*, n.25, Buenos Aires, 2004.

TRAVERSO, Enzo. “Le marxisme libertaire de Michael Löwy”. In: DELACROIX, V. & DIANTEILL, E. *Cartographie de l’utopie. L’oeuvre indisciplinée de Michael Löwy*. Paris: Sandre Actes, 2011, pp.27-38.

TROTSKY, Leon. “As três concepções da revolução russa”. In: *Stálin: o militante anônimo, vol.I*, São Paulo: Ched Editorial, 1980, pp.17-38.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular. Coleção Pensamento Social Latino-Americano. 2007.

VEDDA, Miguel. “Crisis y crítica. Notas sobre la actualidad de Walter Benjamin”, *Herramienta*, Buenos Aires, n.43, 2010. pp.7-10.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*, Rio de Janeiro: contraponto, 2001.

WALIIS, Victor. “[Progresso ou progresso? Definindo uma tecnologia socialista](#)”. *Crítica Marxista*, São Paulo, n.12, pp. 133-146.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (tradução: José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação: Antônio Flávio Pierucci).

WILLIAMS, Raymond. “O que é o anticapitalismo?”. In: Ivana Jinkings & João Alexandre Peschanski (orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

WOLF, Frider Otto. “Crise écologique et théorie marxiste. Pour une problématique renouvelée”. In: Jean-Marie Harribey & Michael Löwy (orgs.). *Capital contre nature*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. pp.191-202.

ZIBECHI, Raúl. “Cochabamba. De la guerra a la gestión del agua”. *Herramienta*, n.41, 2009. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-41/cochabamba-de-la-guerra-la-gestion-del-agua>. Acesso em: 10/04/2010.

ANEXO

Sobre o autor ou pequena biografia de auxílio

Há quem diga que o estudo de qualquer autor deve começar com uma pequena biografia, a fim de subsidiar a análise posterior da obra. Mas, em se tratando de Michael Löwy, ou melhor, do conjunto dos intelectuais revolucionários, tal reivindicação metodológica parece tão limitada quanto óbvia, pois, nestes casos, a biografia privada coincide com o homem público e político, sem se confundir artificialmente com ele. Como disse Louis Aragon, em *O Camponês de Paris* – que muito diz à trajetória de Löwy –, “a infelicidade faz com que o processo de meu pensamento seja também o de minha vida”⁵²¹. A *infelicidade* diante do sistema e da racionalidade hegemônica, que obstruem a possibilidade de uma vida social e cotidiana emancipada, mobiliza o sujeito privado à luz das necessidades do sujeito histórico, cuja prioridade é soberana, embora sem recalcar a busca pelas maravilhas do cotidiano individual.

Tanto o surrealismo quanto o socialismo revolucionário, que demarcam a trajetória de Michael Löwy desde seus primórdios, constituem formas radicais de mobilizar as energias da embriaguez do cotidiano em defesa da subversão da ordem estabelecida. Por isso mesmo, não há, e nem poderia haver, uma distinção rígida entre vida e pensamento, especialmente porque, no caso em questão, mesmo os interesses acadêmicos sempre se deixaram pautar por motivações políticas e intelectuais mais profundas. O pequeno cronograma que se segue constitui, portanto, *apenas* um pequeno guia de auxílio, que

⁵²¹ Louis Aragon, *O Camponês de Paris*, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p.221.

poderá contribuir para solucionar eventuais dúvidas cronológicas ao longo da leitura do texto. Com livros publicados em mais de 28 línguas⁵²², o conhecimento da data exata da publicação original das obras de Michael Löwy possibilita um contato mais aproximado com a sua trajetória, destacando os interesses e as perspectivas teóricas e políticas de um pensamento que, no limite, acompanha um itinerário singular.

* 1938

Michael Löwy nasce no dia 6 de maio em São Paulo, filho de pais judeus vienenses, emigrados da Áustria.

* 1954-55

Ingressa na pequena organização luxemburguista Liga Socialista Independente (LSI), ao lado de figuras como Eder e Emir Sader, Paul Singer, Hermínio Sachetta e Maurício Tragtenberg.

* 1957

Começa a cursar o curso de ciências sociais na Universidade de São Paulo, na turma de Roberto Schwarz e Gabriel Bolaffi.

* 1959-1960

Participa durante um ano das reuniões do “seminário d’*O Capital*”, em São Paulo.

* 1960

Conclui o curso de graduação em Ciências Sociais. Depois, foi professor por um ano na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São José do Rio Preto, SP. No mesmo ano, ainda participa da fundação da POLOP (Política Operária), pequena organização heterogênea, composta por trotskistas e luxemburguistas que se opunham à estratégia da “revolução por etapas” defendida pelo PCB (Partido Comunista Brasileiro).

* 1961

Parte rumo à Paris, para preparar sua tese de doutorado sobre a teoria da revolução no jovem Marx, sob a orientação de Lucien Goldmann.

* 1964

⁵²² Dentre elas: francês, português, inglês, alemão, holandês, italiano, espanhol, catalão, galego, dinamarquês, sueco, grego, turco, húngaro, romeno, polonês, tcheco, russo, servo-croata, ídiche, hebreu, árabe, persa, tailandês, coreano, japonês, chinês e tâmil (língua do sul da Índia).

Defende sua tese de doutorado. Na mesma época, instala-se, por razões familiares, em Israel, lecionando história das idéias políticas na Universidade de Jerusalém e, depois, na Universidade de Tel-Aviv. Anos depois, após uma briga política na Universidade, é convidado para lecionar em Manchester, na Inglaterra.

* 1968-69

Trabalha como professor e assistente do sociólogo inglês Peter Worsley, em Manchester. Em 1969, após a aprovação de uma bolsa de estudos, retorna à França para trabalhar com Nicos Poulantzas na Universidade de Paris VIII (Vincennes).

* 1970

Já definitivamente instalado em Paris, publica sua tese de doutorado *La théorie de la révolution chez le jeune Marx* (Paris: Maspero). Posteriormente, o livro é traduzido para as línguas espanhola, italiana, portuguesa, inglesa e japonesa. Publica também, naquele ano, o pequeno livro *La Pensée de « Che » Guevara* (Paris: Maspero).

* 1973

Em companhia de Sami Nair, publica o estudo introdutório *Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité* (Paris: Seghers), que mais tarde seria traduzido para o italiano e o português (São Paulo: Boitempo, 2009).

* 1974

Organiza com Georges Haupt e Claudie Weill a antologia *Les marxistes et la question nationale 1848-1914* (Paris: Maspero).

* 1975

Publica uma coletânea de ensaios sobre diversas manifestações e polêmicas do pensamento marxista. A coletânea, intitulada *Méthodo dialectique et théorie politique* (Paris: Editions Anthropos), reúne artigos sobre o jovem Marx (em polêmica com a leitura althusseriana), Max Weber, Rosa Luxemburgo e Lênin. No Brasil, o livro seria publicado em 1978 pela Paz e Terra.

* 1976

Ano da publicação de sua segunda tese de doutorado (*thèse de doctorat d'état*), *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de György Lukacs 1909-1929* (Paris: PUF, Collection "Sociologie d'aujourd'hui"), publicada em

português três anos mais tarde, em 1979. Além do português, o livro foi traduzido para o espanhol, o italiano, o inglês e o sueco.

* 1978

Após alguns anos como professor da Universidade de Paris VIII, ingressa como pesquisador do (CNRS). Publica neste mesmo ano a antologia sobre G. Lukács, *Litterature, philosophie, marxisme 1922-23* (Paris: PUF).

* 1979

Publica *Marxisme et romantisme révolutionnaire* (Paris: Sycomore), que marca o início de suas incursões pelas correntes revolucionárias do romantismo, do messianismo e das diversas formas de religiosidade utópica. O livro também é lançado posteriormente em espanhol e grego.

* 1980

Organiza a coletânea *Le marxisme en Amérique Latine de 1909 à nos jours* (Paris: Maspéro), posteriormente traduzido para o espanhol, o inglês, o alemão e o português (São Paulo: Perseu Abramo, 2006).

* 1981

Herdeiro do trotskismo heterodoxo de Ernst Mandel, publica *The politics of uneven and combined development* (Londres: Verso Books), ressaltando a importância de Trotsky para uma leitura dialética e não-linear da história. Curiosamente, o livro não foi editado em francês. Foi traduzido para o alemão e o coreano. A partir deste ano, começa a lecionar na [École des Hautes Études en Sciences Sociales](#) (EHESS) de Paris.

*1984

Começa a retornar regularmente ao Brasil, no mínimo a cada dois anos.

* 1985

Ano da publicação de seus principais trabalhos sobre a sociologia do conhecimento, em especial *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance* (Paris: Anthropos), traduzido para o espanhol e o português, com o título *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen* (São Paulo: Cortez, 1994). No mesmo ano, publica somente no Brasil *Ideologias e Ciências Social* (São Paulo: Cortez, 1985), ciclo de palestras conferidas na PUC-SP. Recebe a medalha de prata do CNRS.

* 1988

Publica o trabalho *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective* (Paris: PUF, Collection “Sociologie d’aujourd’hui”). No ano seguinte, sai a edição brasileira (São Paulo: Companhia das Letras). O livro, pioneiro em seu interesse sobre as vertentes messiânicas do judaísmo, ganhou também edição inglesa, italiana, sueca, alemã, espanhola e grega.

* 1989

Publica *Marxisme et théologie de la libération* (Amsterdam: Institut International de Recherche et de Formation). Traduzido para o inglês, holandês, alemão, turco, chinês e português (São Paulo: Cortez, 1991).

* 1990

Sai exclusivamente em português *Romantismo e messianismo. Ensaio sobre Lukács e Walter Benjamin* (São Paulo: EDUSP).

* 1992

Ao lado de Robert Sayre, publica *Revolte et Melancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* (Paris: Payot). Três anos depois, o livro é publicado em português (Petrópolis: Vozes, 1995). É traduzido também para o português, o inglês e o grego. Neste mesmo ano, novamente com de Robert Sayre, publica *L’insurrection des ‘misérables’. Revolution et romantisme en juin 1832* (Paris: Minard).

* 1993

Também em companhia de Robert Sayre, publica no Brasil *Romantismo e Política* (São Paulo: Paz e Terra), traduzido para o grego. Do mesmo ano é a publicação de *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin*, traduzido para o japonês, o persa e o turco.

* 1996

Na Inglaterra, publica *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America* (Londres: Verso Books). Posteriormente, o livro é editado em francês, espanhol e português (Petrópolis: Vozes, 2000). Com este livro, o principal dentre seus estudos sobre a Teologia da Libertação, ganhou em 2000 o prêmio Sérgio Buarque de Hollanda do Ministério da Cultura do Brasil, na categoria ensaio.

* 1997

Ano de publicação do livro *Patries ou Planète? Nationalismes et internationalismes de Max à nos jours* (Paris: Lausanne, Editions Page 2). Traduzido para o grego, inglês, espanhol, galego e alemão, a edição brasileira foi publicada em 2000 (São Paulo: Xamã).

* 2000

Publica seu primeiro livro sobre o surrealismo, ao qual mantinha-se vinculado desde seus tempos de juventude: *L'Étoile du matin. Surréalisme et marxisme* (Paris, [Syllepse](#)). Dois anos depois o livro é publicado no Brasil (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002). Traduzido também para o espanhol, italiano, grego e inglês. No mesmo ano, organiza a coletânea *Révolutions* (Paris: Hazan), publicada nove anos depois no Brasil (São Paulo: Boitempo, 2009).

* 2001

Publica seu primeiro livro propriamente dito sobre Walter Benjamin: *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses 'sur le concept d'histoire'* (Paris: PUF, Collection “Pratiques Théoriques”). Quatro anos depois, em 2005, sai a edição brasileira (São Paulo: Boitempo). Além do português, o livro – um dos mais significativos da trajetória mais recente do autor – foi publicado em inglês, italiano, espanhol e grego.

* 2003

Organiza, em companhia de Jean-Marie Harribey, o livro coletivo *Capital contre nature* (Paris: PUF, Actuel Marx), que reúne algumas das contribuições apresentadas na Seção *Écologie* do *Congrès Marx International III*, “*Le capital et l'humanité*”, em Paris, 2001.

* 2004

É publicado *Franz Kafka, rêveur insoumis* (Paris: Editions Stock), livro publicado em português no ano seguinte (Rio de Janeiro: Azougue, 2005). Foi também traduzido para o italiano e o grego.

* 2005

No Brasil, publica a coletânea de artigos *Ecologia e Socialismo* (São Paulo: Cortez). O livro constitui uma pequena síntese autoral de suas intervenções em defesa da perspectiva eco-socialista. Organiza a antologia de textos de José Carlos Mariátegui, *Por*

um socialismo indo-americano (Rio de Janeiro: Editora da UFRJ), também publicado no ano seguinte em espanhol (Lima: Pérou, 2006).

* 2006

Resultado de seu interesse pelas relações entre política e religião, e de seus vínculos acadêmicos – no CRNS – com a sociologia da religião, publica *Sociologies et religion. Approches dissidentes* (Paris, [Presses universitaires de France](#), Collection “Sociologie aujourd’hui”). Ainda sem edição brasileira, o livro foi publicado em 2009 na Argentina (Buenos Aires: Manantial, 2009).

* 2007

Em parceria com o pintor, poeta e jornalista Gérard Bloncourt, publica o livro *Messagers de la tempête. André Breton et la révolution de janvier 1946 en Haiti* (Paris, [Le Temps des cerises](#)), sobre a relação de André Breton com a revolta popular e anticolonial que ocorreu no Haiti em 1946. Publica também, em 2007, seu segundo livro sobre *Che Guevara, une braise qui brûle encore* (Paris: Mille et une nuits), junto com [Olivier Besancenot](#), seu companheiro de militância. Neste mesmo ano, é publicado o livro *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado* (São Paulo: Boitempo Editorial).

* 2009

Novamente com Erwan Dianteill, publica *Sociologies et religion. Approches insolites* (Paris, PUF, Collection “Sociologie aujourd’hui”), ainda sem tradução para outras línguas. Com Gérard Duménil e Emmanuel Renault, publica *Lire Marx* (Paris: PUF).

* 2010

Publica *Écologie critique de la pub* (Paris: Syllepse, Collection Écologie & Politique), organizado junto com [Estienne Rodary](#); organiza e apresenta a coletânea de ensaios inéditos (em francês) de Walter Benjamin, intitulada *Romantisme et critique de la civilisation* (Paris: Payot); publica também *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie* (Paris: éditions de l'éclat) e *Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste* (Paris: éditions du Sandre), em companhia de Robert Sayre.

* 2011

É publicado na França o livro *Cartographie de l'utopie. L'oeuvre indisciplinée de Michael Löwy* (Paris: Sandre Actes), organizado por Vincent Delacroix & Erwan Dianteill.

O livro é resultado textual do colóquio internacional sobre a obra de Michael Löwy realizado em Paris, na *Casa da América Latina*, nos dias 12 e 13 março de 2009. Em 2011, publica também *Ecosocialisme. L'alternative radicale a la catastrophe écologique capitaliste* (Paris: Mile et une nuits).