

Marx, Rorty e Castoriadis

Alberto Tosi Rodrigues

Marx, sobretudo pelas conseqüências políticas de seu pensamento, é a mais importante referência moderna quando se pensa no estabelecimento de correlações entre a filosofia social e a prática política. Como se sabe, é a teoria da história marxiana que fundamenta sua teoria da revolução proletária e serve de fonte de legitimação intelectual e moral da utopia comunista.

De outra parte, o anti-teoricismo de Rorty, tal como expresso em seus textos de intervenção política, não poderia poupar o marxismo da crítica a esta precedência lógica da teoria sobre a ação política. Pois Rorty vê neste tipo de invocação da “teoria” a ação intelectual pela qual o filósofo se coloca em posição de ter acesso à essência do real. Algo como a Teoria, “com T maiúsculo”, de que fala Althusser. Critica o teoricismo, portanto, em sua faceta metafísica, que pressupõe, *grosso modo*, que “verdadeiro” é sinônimo de “correspondente ao real” e que o real (e portanto a verdade) não é acessível senão pela mediação da teoria (e portanto da filosofia).

Tomando estes temas como ponto de partida, este artigo apresenta, em primeiro lugar, os termos nos quais Rorty descreve o contraste entre o marxismo e sua própria concepção da mudança política. Em seguida, discute alguns aspectos do pensamento de Castoriadis e Dewey, em diálogo com Rorty. Em conclusão, propõe o contraste entre o antimarxismo de Rorty e a efetividade democrática do “liberalismo realmente existente”.

O ESSENCIALISMO DE MARX E O ANTI-LOGOCENTRISMO DE RORTY

De um ponto de vista logocêntrico, uma vez que o real é posto sob o controle da teoria, esta se torna o fundamento e a chave da prática política, na medida em que só através dela é possível detectar a natureza última do processo social presente, prever os desdobramentos do conflito político e saber, afinal, a que destino ele está fadado. Assim procede Marx, aos olhos de Rorty.

No procedimento de Rorty, tal como ele próprio o descreve, não faz sentido crer que as instituições políticas de uma dada ordem social ou que o cimento moral responsável pela adesão da *demos* a esta institucionalidade –tanto a presentemente existente quanto a desejada para o futuro– devam pressupor uma teoria que as fundamente e justifique. Não é, por exemplo, a teoria democrática que fundamenta a democracia, e portanto a teoria democrática não é o caminho para a utopia da ampliação e do aprofundamento da democracia liberal. Este caminho, para Rorty, é diretamente acessível aos atores socio-políticos, à sua prática interativa. E, sobretudo, não se prende a relações de determinação necessárias. Ele é basicamente *contingente*. A democracia liberal não necessita, pois, de uma justificativa filosófica.

Those who share Dewey’s pragmatism [writes Rorty] will say that although is may need philosophical articulation, it [the democracy] does not need philosophical backup. On this view, the philosopher of liberal democracy may wish to develop a theory of the human self that comports with the institutions by reference to more fundamental premises, but the reverse: He or she is putting politics first and tailoring a philosophy to suit(1).

Deste ponto de vista, quando Rorty olha para o marxismo ele vê uma teoria do si próprio humano e da história, construída de modo *ad hoc* com a intenção de fundamentar uma utopia política. Para ele, Marx confunde dois objetos de naturezas distintas – o movimento social e político e o movimento filosófico – construindo entre eles uma relação de determinação arbitrária. Dois objetos, aliás, não apenas diferentes, mas assimétricos em importância. Rorty sustenta que há uma relativa insignificância dos movimentos filosóficos em comparação com os movimentos sociais e políticos. Para ele, misturar socialismo com materialismo dialético é misturar “algo grande” e que envolve esperanças para milhões de pessoas, como o socialismo,

com “algo relativamente pequeno e restrito”, algo que não passa de um conjunto de respostas filosóficas a perguntas filosóficas, como o materialismo dialético.

Para o pragmatismo de Rorty, o equívoco teoricista, logocêntrico, deriva por sua vez de outro equívoco: o racionalismo. Salienta que a mistificação da vida cotidiana não terminou com a denúncia da mistificação teológica feita pela razão iluminista. Pelo contrário, ao substituir Deus pela Razão, o Iluminismo deu margem a um novo tipo de mistificação, o racionalismo, que iniciou então o processo de construção das leis naturais, sociais ou históricas que deveriam substituir as leis divinas. Homem preso à tradição cientificista derivada do Iluminismo, Marx estaria perpassado por este viés. A título de ilustração, basta lembrar aqui a passagem de *O Capital*, em que ele afirma que a diferença entre a melhor abelha e o pior arquiteto é a capacidade deste último de construir um objeto em sua própria mente, antes de torná-lo realidade, isto é, é a capacidade de raciocinar a respeito do que faz e do que fará. A desvinculação, que Rorty propõe-se a operar, entre a prática política e qualquer tentativa de fundamentá-la filosoficamente, de legitimá-la teoricamente, é para ele um esforço de continuidade do *desencantamento do mundo* iniciado com o advento da modernidade.

Em suma, pode-se dizer que, na cabeça de Rorty, a política de Marx é derivada de sua tentativa filosófica de demonstrar a necessidade objetiva de transformação da realidade social presente, algo acessível apenas pela “descoberta” das leis da história. Só daí resultaria uma comunidade moral superior àquela possível sob o capitalismo. Enquanto que, por outro lado, a política de Rorty, do modo como ele próprio a apresenta, é *pragmática*, prescinde de fundamentação teórica, e é uma tentativa de estabelecer, comunicativamente, uma comunidade moral melhor sob o próprio capitalismo. Ele propõe um aprofundamento da democracia e da justiça através da re-invenção institucional e da redefinição dos atores sociais e políticos.

Desdobremos um pouco mais a contraposição enunciada no parágrafo acima, para que este ponto fique claro.

É fácil encontrar nos escritos de Marx e Engels passagens em que os autores apresentam como necessário o trabalho de *encontrar* o modo pelo qual a história humana funciona, para produzir sua crítica do capitalismo. Marx acreditou de fato haver encontrado este mecanismo. Engels, no discurso que proferiu no enterro de Marx, destacou duas descobertas fundamentais realizadas pelo pensador alemão: a lei da história e a lei da mais-valia.

Assim como Darwin descobriu a lei de desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei de desenvolvimento da história humana: o fato, tão singular, mas oculto até então sob o espantalho ideológico, de que o homem necessita, em primeiro lugar, comer, beber, ter um teto e vestir-se antes de poder fazer política, ciência, arte, religião etc; que, portanto, a produção dos meios de vida imediatos, materiais e, por conseguinte, a correspondente fase econômica de desenvolvimento de um povo ou de uma época é a base a partir da qual se desenvolvem as instituições políticas, as concepções jurídicas, as idéias artísticas e inclusive as idéias religiosas dos homens e com relação à qual devem portanto ser explicadas, e não o contrário, como até então se vinha fazendo.

Mas não é só isso. Marx descobriu também a lei específica que move o atual modo de produção capitalista e a sociedade burguesa criada por ele. O descobrimento da mais-valia iluminou imediatamente esses problemas, enquanto que todas as investigações anteriores, tanto as dos economistas burgueses quanto as dos críticos socialistas, haviam vagado nas trevas(2).

A dialética, para Marx, não era um método de investigação. O materialismo histórico e dialético, tal como Marx o formulara, era para ele a descoberta do modo pelo qual o próprio real se comporta. Para ele, a história comporta-se *objetivamente* (isto é, independentemente das vontades subjetivas) de modo dialético. A dialética está inscrita no devir do real, assim como os fenômenos naturais descritos pelas leis da física. A história é, *essencialmente*, dialética.

Esta lei inexorável, resumida acima no discurso de Engels, é descrita, como sabemos, em *A Ideologia Alemã*: é através do trabalho que o homem muda a natureza, colocando-a a seu serviço. Com seu gênio, com a capacidade de raciocinar que falta aos outros animais, o homem é capaz de aumentar e melhorar os resultados do seu trabalho. O estabelecimento de relações de propriedade aparece, a seguir, como resultante do processo de divisão do trabalho. O desenvolvimento das forças produtivas, a princípio amplificado pelo estabelecimento das relações de propriedade, em determinado momento passa a entrar em contradição com estas mesmas relações de propriedade. Essa é a dialética a partir da qual se abrem os momentos de revolução social e de subsequente estruturação de uma nova ordem. Nesse processo, trabalho manual e reflexão intelectual jamais se separaram, até o advento do capital.

O predomínio de uma classe social sobre as outras, conforme as relações capitalistas de produção, gerou uma *distorção* no modo pelo qual os homens tomam consciência da relação entre o mundo material e o mundo das idéias. As relações de propriedade que se estruturam historicamente, *pari passu* ao desenvolvimento das forças produtivas materiais, na concepção marxiana são a causa da expropriação de uma classe por outra, fato que se torna tanto mais generalizado quanto mais se difunde a divisão social do trabalho. A divisão do trabalho implica na separação entre os instrumentos ou meios utilizados para o trabalho, de um lado, e o próprio trabalho, de outro. Isso significa que nem sempre os homens que possuem os meios para realizar o trabalho trabalham e nem sempre os que trabalham possuem esses meios. Em conseqüência, as grandes transformações pelas quais passou a história da humanidade foram as transformações nas relações de propriedade, isto é, de um *modo de produção* a outro: da relação de escravidão antiga à de servidão no mundo feudal e desta, finalmente, ao assalariamento moderno.

As concepções de mundo são, neste contexto, representações que os homens fazem a respeito de suas vidas, a respeito do modo como as relações sociais *aparecem* na sua experiência cotidiana. Para Marx, tais representações implicam, num primeiro momento, numa *falsa consciência*, numa *consciência invertida*, pois se prendem à *aparência* e não são capazes de captar a *essência* das relações às quais os homens estão *realmente* submetidos. O suposto de Marx é que no capitalismo a percepção da expropriação fica bloqueada. Por causa do salário pago, o trabalho, que é obra de cada ser humano, é compreendido como algo que não pertence a este ser humano. O trabalho, que sempre foi o meio pelo qual o homem relacionou-se com a natureza e com os outros homens, é individualmente percebido como algo sobre o qual o trabalhador não tem controle. O trabalhador foi separado, pelo capitalismo, do controle autônomo que exercia sobre seu trabalho e também do fruto deste trabalho. O trabalho é então percebido pelo trabalhador como algo fora de si, que pertence a outros: eis a *alienação*. Na medida em que os trabalhadores compartilham uma concepção de mundo dentro da qual só têm acesso às aparências, sem ser capazes de compreender o processo histórico real, estão sujeitos à *ideologia*. O escravo da antiguidade clássica sabia que seu senhor o mantinha em cativeiro e o obrigava a trabalhar para si mediante violência física, apossando-se de seu corpo, mas o proletário, este escravo moderno, acha que é *justo* que ele seja separado do fruto de seu trabalho mediante o pagamento do salário. A descoberta de Marx é que, objetivamente, qualquer salário é injusto porque a relação de assalariamento é injusta *em si*. Subjetivamente, a suprema ironia do capitalismo é que o dominado pensa com a cabeça do dominador, e essa é a forma de dominação mais visceral. No capitalismo, os trabalhadores dormem com o inimigo, confortavelmente instalado em sua própria mente, todos os dias sem saber.

Marx acreditava haver descoberto a lei científica da história e a lei científica da exploração capitalista. Estas lhe diziam que chegaria um momento em que o desenvolvimento das forças produtivas proporcionado pelo capitalismo inevitavelmente entraria em contradição com as formas capitalistas de propriedade e que, quando esse momento chegasse, se abriria uma época de revolução social e política, cujo resultado seria uma nova sociedade, sem exploradores nem explorados, sem alienação e sem ideologia, sem classes sociais e sem Estado – porque o Estado para ele é uma manifestação das relações de classe, e deixaria de existir quando as classes não

existissem mais. Nessa nova sociedade, a sociedade comunista, o homem se reencontraria consigo mesmo, seria um ser autônomo, auto-centrado e auto-consciente, trabalhador manual e intelectual ao mesmo tempo. Daria à sociedade, por sua própria vontade, todo o esforço e trabalho que pudesse e receberia dela tudo o que precisasse, graças ao desenvolvimento material propiciado pelo capitalismo. Os homens e as mulheres seriam, enfim, seres humanos inteiros, completos. E, é claro, seriam felizes para sempre.

Tudo isso é bobagem essencialista, logocêntrica e metafísica, nos diz Rorty.

O advento de uma nova sociedade, ou o progresso moral da sociedade presente, não dependem da habilidade de enxergar a realidade “para além” das ilusões criadas pela superstição, pelo preconceito, pelos costumes irrefletidos, pela exploração ou pela ideologia. Os essencialistas distinguem entre o “real” e o “aparente” apenas para que o filósofo possa desvendar o primeiro através da desmistificação do segundo. Para Rorty, esta distinção não se sustenta, porque não há nada que seja intrínseco (ao homem, à natureza, à história). A única “razão determinante do comportamento humano”, diz ele, é a existência de certas *práticas compartilhadas*.

Para o seu pragmatismo, não há como desvendar essências e, então, projetar e prognosticar futuros. A teoria ou a filosofia não estão em posição de saber o que os seres humanos *são*, uma vez que não pode saber quais práticas os seres humanos podem vir a compartilhar entre si em qualquer momento no futuro. O estabelecimento de uma comunidade moral melhor, portanto, é algo possível apenas dentro das possibilidades que a história atualiza a cada dia. Não há como apropriar-se da chave dialética em função da qual a história supostamente funciona(3).

Em suma, especificamente a respeito das “descobertas” de Marx, Rorty expressa três críticas básicas:

1. Uma crítica da concepção marxista de justiça. Segundo ela, Marx está fazendo metafísica ao ver a injustiça como intrínseca ao sistema capitalista, porque a injustiça é contingente e não parte da essência de qualquer sistema.
2. Uma crítica das concepções marxistas de alienação e ideologia. Segundo ela, Marx não “revela”, com sua teoria da história, nada que não seja *imediatamente* acessível aos atores sociais e políticos, porque “aparências” e “essências” não existem.
3. Uma crítica da concepção marxista de política. Segundo ela, a teoria marxista da revolução deve ser avaliada do ponto de vista de sua eficácia e deste ponto de vista ela é inútil, porque definitivamente ineficaz, como evidenciou a queda do Muro de Berlim.

Rorty expressa essas críticas especialmente em seus comentários a Rawls(4) e Derrida(5).

Quanto ao primeiro ponto, ao comentar a teoria da justiça de Rawls, Rorty sugere que não devemos tomar uma base metafísica e moral para justificar nossa concepção política de justiça. A tentativa iluminista de liberar o si próprio humano de Deus ou da tradição através da invocação da razão ou da natureza é para ele auto-deceptiva. É uma tentativa desnecessária de fazer com que a filosofia faça o que a teologia não conseguiu. Encontra em Rawls, portanto, o postulado de que aquilo que nos parece justo ou injusto só deve ter como parâmetro de mensuração a realidade contingente e imediatamente acessível aos homens submetidos a cada situação.

On the question of priority, as on the question of relativity of justice to historical situations, [...] [s]ince Rawls does not believe that for purposes of political theory, we need think of ourselves as having an essence that precedes and antedates history, he would not agree [...] that for these

purposes, we need have an account of ‘the nature of the moral subject’, which is ‘in some sense necessary, non-contingent and prior to any particular experience’. Some of our ancestors may have required such an account, just as others of our ancestors required such an account of their relations to their putative Creator. But we – we heirs of the Enlightenment for whom justice has become the first virtue – need neither. As citizens and as social theorists, we can be as indifferent to philosophical disagreements about the nature of the self as Jefferson was to theological differences about the nature of God(6).

Portanto, se nem a teologia nem a filosofia têm condições de dar fundamento à política, não passa de metafísica a pretensão de Marx de que sua descoberta da essência do sistema capitalista e o conseqüente desvelamento de sua suposta injustiça intrínseca devam servir de base à ruptura violenta com a ordem. Ainda mais se lembrarmos que esta injustiça intrínseca de que Marx fala não seria acessível ao proletariado senão por meio da teoria marxista. Deste ponto de vista, o que está dito é que se o proletariado beber do marxismo, incorporará um parâmetro superior de justiça. O que Rorty admira em Rawls, ao contrário, é a postura segundo a qual *na medida em que a justiça se torne a principal virtude da sociedade, a necessidade da legitimação filosófica da prática política deixa de ser necessária*. Esta é a sociedade democrática que cabe na utopia de Rorty.

[...] [T]he philosophical tradition had accustomed us to the idea that anybody who is willing to listen to reason – to hear out all the arguments – can be brought around to the truth. This view, which [...] contrasted with the claim that our point of departure may be simply a historical event, is intertwined with the idea that the human self as a center (a divine spark, or a truth tracking faculty called “reason”) and that argumentation will, given time and patience, penetrate to this center. For Rawls’s purposes, we do not need this picture. We are free to see the self as centerless, as a historical contingency all the way through(7).

Se o sujeito é descentrado, contingente, enfim, pós-moderno, não há mais utilidade para a denúncia, eminentemente moderna, que Marx faz a respeito da injustiça intrínseca do sistema capitalista. Pois dela deriva o fato de que o fim da injustiça só será possível com a completa derrota da ordem capitalista por meio de um processo revolucionário, bem como sua substituição por uma nova engenharia institucional e um novo arcabouço moral. Um novo homem para uma nova sociedade, institucional e moralmente melhor, eis o que se pode inferir da utopia marxiana. Ela só é possível se for possível demonstrar que há uma sociedade intrinsecamente justa (a comunista), inscrita como virtualidade no âmago da sociedade intrinsecamente injusta (a capitalista).

Justice, in other words, is what the metaphysics of presence keeps trying and failing to identify with some set of institutions or principles. Such identification is impossible, because every institution or principle will produce new, unexpected, injustices of its own. Every imaginable utopia will need a social protest movement. Justice is a ghost that can never be laid(8).

Quanto ao segundo ponto – a crítica à teoria marxista da alienação e da ideologia – o argumento que a fala de Rorty expressa é o de que a “revelação” propiciada pela teoria marxista deve ser relativizada pela perda da inocência nos dias que vivemos. Como sabemos, Marx afirmou que o produto do trabalho em todos os sistemas de produção anteriores foi sempre um valor de uso, mas o capitalismo o transformou em mercadoria. O capitalismo apresenta o trabalho despendido na produção de um objeto como uma “propriedade objetiva” deste objeto. Para Marx, o “fetichismo da mercadoria” está em que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como se fossem características físicas dos produtos do trabalho. Para Rorty, é como se esse desvendamento do fato de que a mercadoria é uma relação social, e a desnaturalização da exploração propiciada por esta operação, só têm peso se referidos ao

capitalismo e à classe operária existentes na primeira metade do século XIX. Rorty parece dizer que a demonstração de que existe uma diferença entre valor de uso e valor de troca da mercadoria e de que no capitalismo o segundo prevalece sobre o primeiro não tem mais sentido hoje, não revela mais coisa alguma. No texto em que comenta o livro de Derrida sobre Marx, questiona se ainda devemos realmente encarar a teoria marxista da alienação e da ideologia como um desvendamento. Utilizando-se de ironia, faz referência indireta às afirmações de Marx no item 4 do capítulo I de *O Capital*, e afirma em suma que a “desconstrução” da ocultação da realidade capitalista só faz sentido hoje aos filósofos essencialistas e logocentristas.

There are, I suppose, some hick logocentrists who still think that some things or properties (the ‘natural’ and ‘real’ ones as opposed to the ‘cultural’ and ‘artificial’ ones) are what they are apart from any such relations. Such simple souls may still be impressed, or indignant, when the line between the natural and the social, the substantial and the relational, or the essential and the accidental, is blurred. But only such naïfs are still susceptible to the line of patter which we antiessentialist philosophers have developed. (‘Ha! Fooled you! You thought it was *real*, but now you see that it’s only a *social construct*! You thought it was just a familiar object of sense-perception, but look! It has a supersensible, spectral, spiritual, backside!’) [...] It’s not really news that everything is what it is because of its difference from everything else. So it is hard to know who is going to be intrigued by the following deconstruction of Marx’s distinction between use-value and commodity-value(9).

Finalmente, quanto ao terceiro ponto –a crítica à política marxista– o que mais uma vez se questiona é a precedência da teoria, ou filosofia, sobre as vicissitudes da prática política. Por que devemos, pergunta-se Rorty, continuar lendo e relendo Marx, para quem a “revelação” filosófica da exploração de classe era a chave para a transformação do mundo, se a prática política resultante desta chave filosófica mostrou-se, simplesmente, ineficaz? Diante disso, Rorty confronta a teoria marxista da revolução proletária a sua própria proposta de aprofundamento da democracia liberal.

Os fenômenos políticos contemporâneos que nos preocupam –a globalização, o aumento do *apartheid* social etc.–, argumenta Rorty, para serem intelectualmente equacionados e politicamente enfrentados, não precisam ser olhados do ponto de vista de um determinado contexto teórico, não precisam de uma teoria dentro de cujo contexto se tornem inteligíveis. Nesse sentido, contrapõe-se à idéia de Derrida segundo a qual devemos ler e reler Marx como inspiração para enfrentar os problemas contemporâneos.

[T]he sort of thing we philosophers know, and the sort of changes we can help make in the way people think, may eventually do some social good, but only in the very long run, and in a very indirect way. There is no science of history, nor any big discovery (by Marx or anybody else) of the one right, proper, adequate context in which to place unemployment, mafias, merchants of death, globalized labour markets and the rest.

Contexts provided by theories are tools for effecting change. The theories which provide new contexts are to be evaluated by their efficiency in effecting changes, not (as the logocentrists believed) by their adequacy to an object. Any tool is replaceable as soon as a handier, less clumsy, more easily portable tool is invented. The sheer clumsiness of attempts to use ‘a problematic coming from the Marxist tradition’ when dealing with contemporary problems is the most persuasive reason for doubting Derrida’s claim that we must read and reread Marx(10).

No que diz respeito a sua própria utopia, pelo contrário, diz Rorty que a democracia liberal pode “caminhar sozinha”, sem pressuposições filosóficas. Diante de propósitos da teoria social, ele não vê por que não colocar de lado os tópicos filosóficos. Para ele, são irrelevantes para a política(11). Sua estratégia não é “desvendar o real e então mudá-lo”. Para Rorty, é preciso deixar de falar sobre a necessidade de “passar” de uma percepção *distorcida* para a percepção *não-distorcida* da realidade, e começar a falar sobre a necessidade de modificar nossas práticas, levando em conta *novas descrições* sobre o que tem sido essa “passagem”(12).

Justamente porque não há uma “essência humana” que faça todos os homens iguais (todos filhos de Deus, ou todos portadores de “razão”) é que uma sociedade democrática deve amparar-se no *pluralismo*, isto é, na convivência com a *diferença*. Os metafísicos, diz Rorty, perguntavam-se “*o que somos nós?*”, buscando saber o que é *intrinsecamente* humano e o que nos diferencia dos outros animais, ou seja, faziam uma questão meramente filosófica. Se desejamos, porém, criar uma comunidade melhor (mais democrática), devemos, segundo ele, nos perguntar “*quem somos nós?*”, buscando forjar identidades morais mais coerentes, ou seja, estamos formulando uma questão política(13).

Essa mudança aponta para uma concepção diferente do sujeito social, bem como para uma nova estratégia política. Rorty propõe uma estratégia “conversacional” de mudança social e política, para a qual faz-se necessária uma redescrição dos sujeitos sociais. Para que tal redescrição seja possível, é preciso mudar os termos nos quais se dá o embate social e político, introduzindo um vocabulário diferenciado no seio do qual seja possível ampliar as potencialidades argumentativas dos oprimidos. Se Rorty descarta uma filosofia ou teoria que dê fundamento à prática social, o que ele propõe, em contraste, é uma argumentação pragmática, isto é, que tenha *utilidade e eficácia*, do ponto de vista de quem a pratica. Na perspectiva do pragmatismo de Rorty não é absolutamente necessário expor “razões teóricas”. É possível, simplesmente, expor narrativas, argumentos racionais e motivos emocionais de modo a convencer os outros a optarem pela nossa utopia porque ela lhes trará vantagens. Podemos conseguir inúmeros argumentos e podemos contar inúmeras histórias de modo a colaborar para que uma pessoa se redescriva e assim se veja como inserida, vantajosamente, na história de uma sociedade que se democratiza, o que pode levar tal pessoa ao acolhimento da utopia democrática(14).

É nesse sentido que Rorty critica o “multiculturalismo” norte-americano, que pretende enaltecer a cultura negra para impingir no negro um orgulho de sua raça que lhe permita enfrentar o preconceito. Para Rorty, o negro precisa antes sentir-se membro da comunidade nacional, sentir-se tão importante quanto o branco na construção da nação(15). No mesmo sentido, prega que a memória da classe operária americana seja resgatada, para que os filhos e netos dos operários de outros tempos conheçam as lutas e privações pelas quais passaram seus ancestrais, e com isso sintam-se também participantes da construção da nação(16). O indivíduo, aqui, é observado sempre a partir de seu comportamento social, de seu agir, e não por *pura introspecção*. Desse modo, o sujeito, na perspectiva de Rorty, pode ser visto como uma *rede de crenças e desejos*, como uma encruzilhada de inúmeras interações sociais, que são, elas próprias, as motivações das condutas individuais.

A redescrição do sujeito, porém, passa por dois movimentos. O primeiro, como vimos, é o de recontar as histórias nas quais os indivíduos estão inseridos, de modo que estes, percebendo-se como partícipes da construção de uma história coletiva pregressa, qualifiquem a si próprios como membros da comunidade moral presente, resultante dessa história. O segundo movimento, é a mudança do próprio vocabulário pelo qual são expressas as experiências vividas, individuais e coletivas, passadas e presentes. Já que as mudanças se dão por relações conversacionais, isto é, por interação lingüística, mudar o modo pelo qual certas pessoas e situações são rotineiramente descritas –usando palavras com sentido diferenciado ou mesmo criando novas– pode ajudar a despir as diferenças sociais das cargas opressivas atuais, tais como preconceitos de raça e sexo, ou relações de opressão política e exploração econômica.

Em suma, esses dois movimentos – *recontar a própria história* (como indivíduo ou como coletividade) e *redescrever a si próprio* (também como indivíduo ou como coletividade), seja através de novas palavras ou da mudança de sentido das antigas –, movimentos que aliás confundem-se um com o outro, são cruciais na busca da utopia democrática. Cruciais porque, na perspectiva de Rorty, eles podem *ampliar o espaço lógico* (ou seja, ampliar o contexto no qual as perguntas e respostas às questões morais ocorrem) no seio do qual se dá o conflito entre opressor e oprimido e, assim, dotar o oprimido de novas possibilidades de superação da opressão, através da ampliação dos termos nos quais cada qual percebe a si próprio e aos outros como membros de uma mesma comunidade moral.

Isso seria, para Rorty, muito mais eficaz do que a revolução proletária.

CASTORIADIS, DEWEY E O ANTI-MARXISMO DE RORTY

Como sugeri acima, às concepções marxistas de justiça, alienação e ideologia Rorty contrapõe um argumento antiessencialista e antilogocêntrico. E à concepção marxista de política, ele contrapõe, além destes, o argumento da eficácia (ou, melhor, da ineficácia política do marxismo).

Duas influências são importantes para a constituição destes argumentos rortianos. Do ponto de vista específico da crítica ao teorismo da formulação de Marx sobre a revolução proletária, é perceptível a influência de Cornelius Castoriadis. Do ponto de vista da crítica liberal-democrática aos efeitos perversos da economia de mercado –que funciona em Rorty como antídoto à crítica marxista aos efeitos excludentes do capitalismo e, portanto, está na base do argumento da ineficácia do comunismo– nota-se a presença clara daquela que é segundo o próprio Rorty sua principal influência intelectual: John Dewey.

Retomemos a argumentação de Castoriadis e Dewey ali onde elas podem nos fornecer mais subsídios à compreensão da postura de Rorty.

Como notou Melkonian¹⁷, a crítica de Rorty tem uma dívida para com a crítica de Castoriadis a Marx. Deixando de lado a argumentação completa (ver *A Instituição Imaginária da Sociedade*), basta lembrar as observações do Prefácio de Castoriadis a seu livro *A Experiência do Movimento Operário*.

Neste texto, Castoriadis toma como ponto de partida a clássica separação entre a “consciência sindical” e a “consciência revolucionária”. Ela pressupõe, lembra ele, separações arbitrárias entre a economia e a política, entre o “imediato” e o “histórico” e, portanto, entre atores políticos empíricos (os proletários de carne e osso) e um proletariado onírico, depositário de uma “missão” revolucionária sem precedentes na história humana. Trata-se, afirma Castoriadis, de uma contradição em termos: para a teoria marxista, o mesmo proletariado que construirá com suas próprias mãos o novo mundo não é capaz de revoltar-se contra a exploração senão num momento de colapso econômico do sistema capitalista, no qual torna-se possível aos teóricos revolucionários injetarem na classe a consciência que ela deveria ter, mas ainda não tem.

Na visão de Castoriadis, apresentada neste texto de 1973, a precedência da teoria, o logocentrismo –que induz a uma interpretação metafísica das classes sociais– não é uma deturpação leninista, mas uma característica do pensamento do próprio Marx. Em Marx o papel do proletariado só é central na medida em que esta classe é compreendida pela teoria como aquela que faz exatamente o que a própria teoria marxista sabe que fará e portanto é capaz de prever. Não se trata de “economicismo”, da primazia do econômico sobre o político, diz Castoriadis, mas sim da primazia do teórico-especulativo sobre o político-prático, que faz com

que, no contexto da teoria marxista, a dimensão econômica seja vista (ilusoriamente) como cientificamente teorizável e previsível.

Lembrando uma passagem marcadamente hegeliana do jovem Marx, Castoriadis identifica no texto a matriz essencialista e logocêntrica que perpassa todas as diferentes tradições de pensamento político que receberam posteriormente o nome de marxismo. Em *A Sagrada Família*, Marx afirma que a detecção da oportunidade da revolução comunista não está referida simplesmente ao que este ou aquele proletário (ou mesmo o proletariado em seu conjunto) “imagina” que seja a realidade objetiva da situação em que vive. *Trata-se do que o proletariado é, em sua essência, e daquilo que está obrigado a fazer historicamente segundo este seu “ser” intrínseco.*

com o perdão pela longa citação, creio que seja ilustrativo apresentar os termos exatos em que Castoriadis coloca sua crítica a esta postura.

Mas, então, [escreve ele] quem conhece e possui teoricamente, independentemente dele, ‘o que é’ o proletariado? Marx em 1845 – e, melhor ainda, evidentemente, em 1867. *Onde* está esse ‘ser’ do proletariado, que ‘o obrigará historicamente a fazer’ o que tem de fazer? Na cabeça de Marx. Qual é, a esse respeito, a diferença entre todos esses filósofos que Marx critica impietosamente, porque confundem a história do mundo com seu próprio pensamento, e o próprio Marx? Nenhuma. ‘O que esse ou aquele proletário, ou mesmo o proletariado inteiro imagina’, ou, usemos a palavra, o ‘imediate’, ou fenômeno ou aparência, também aqui, mascara – como em toda parte – o ser ou a essência, devidamente inseparável da necessidade (apresentada como imposição ‘histórica’) e objeto de um conhecimento segundo razões necessárias. A essa essência – assim como à interpretação das aparências mais ou menos contingentes, como é o caso, por exemplo, das ‘representações’ que os proletários elaboram acerca do que querem, que são coordenadas e subordinadas em última instância a ele –, a teoria e somente ela dá acesso; somente ela permite reconhecer se, fazendo isso ou aquilo, o proletariado age sob o domínio de simples ‘representações’ ou sob a imposição de seu ser. Em que momento, então, pode-se falar de autonomia ou de criatividade do proletariado? Em nenhum; e, menos que nunca, no momento da revolução, já que, para ele, esse é precisamente o momento da necessidade ontológica absoluta, no qual a história o ‘obriga’ finalmente a manifestar o seu ser – um ser que até então ele ignora, mas que outros conhecem para ele. Mas será que, ao dizer isso, pelo menos Marx é autônomo? Não, ele é servo de Hegel, de Aristóteles e de Platão: ele vê (*theorei*) o ser (*eidos*) do proletariado, inspeciona sua fatura, descobre sua potência oculta (*dynamis*), que se tornará necessariamente ato (*energeia*) revolucionário(18).

A visão que Marx tem da história, na qual tudo se conecta a tudo e tudo concorre para a realização de tudo, é, para Castoriadis, sinal claro da dependência de Marx para com os esquemas hegelianos. O que torna a posição de Marx inconsistente é que ele recolhe esta posição de Hegel sem problematizá-la, a despeito do fato de que em Hegel ela é filosoficamente fundada e de que, ao mesmo tempo, esta fundação é denunciada pelo próprio Marx como ilusória, ideológica. Embora Marx inverta os termos, substituindo o Espírito pela matéria ou pela natureza, a lógica é rigorosamente a mesma. Lógica, por sua vez, própria do racionalismo iluminista. O racionalismo que perpassa a ontologia hegeliana, cuja estrutura foi, segundo Castoriadis, integralmente absorvida por Marx, faz com que este último não leve às últimas conseqüências o outro grande tema de seu pensamento: a idéia de que a história da humanidade é a história da luta entre as classes. Marx trabalha com uma definição “objetiva” de classe, que independe da atividade empírica da própria classe. Esta atividade é dedutível da definição objetiva. E portanto, as classes se revestem de um papel histórico apenas na medida em que a teoria foi capaz de encontrá-lo.

Assim, a classe é definida por referência às relações de produção, que são, em última instância, ‘relações entre pessoas mediatizadas por coisas’. A estrutura da relação ontológica essência/manifestação garante que o conhecimento da essência permite conhecer suas

manifestações, já que a essência produz essencialmente apenas as manifestações que lhe são próprias; e, inversamente, as manifestações não determinadas essencialmente são, por definição, acidentais. Dizer que as manifestações são determinadas pela essência significa, evidentemente, que os fenômenos obedecem a leis; portanto, já que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos em virtude do princípio da identidade, conhecemos de direito –limitados apenas pelas imperfeições de nossa informação e de nossa capacidade analítica– ‘o que é, o que será e o que outrora foi’(19).

Creio que estes enunciados caracterizam nosso primeiro ponto: que Castoriadis formula no início dos anos 70 uma crítica global do essencialismo e do logocentrismo da teoria marxista da história e da revolução proletária, que corrobora o argumento que Rorty usará contra Marx.

O segundo ponto que considero relevante para a compreensão do antimarxismo de Rorty é que ele advoga em favor da social-democracia contra o *laissez-faire*, sinalizando o tipo de utopia liberal da qual é partidário. E esta postura, de seu ponto de vista, serve como antídoto à argumentação mobilizada pelo marxismo contra as características excludentes do capitalismo. Em resumo, Rorty afirma que a democracia liberal tem melhores condições (é mais eficaz) para argumentar contra o sofrimento e a dor que o marxismo. “Por que Marx e não Keynes?”, pergunta Rorty a Derrida.

Para demonstrar esta tese, ele se utiliza da herança de Dewey, que combina o orgulho nacional americano e o argumento em favor da economia do *New Deal* do Presidente Roosevelt, no contexto do enfrentamento da crise econômica no conflituoso momento do capitalismo monopolista estabelecido no período entre as guerras.

O argumento fundamental de Dewey a este respeito é exatamente o mesmo de Keynes. Dewey diz que o calcanhar-de-aquiles do liberalismo é justamente o princípio do *homo oeconomicus*, quer dizer, a idéia de que cada indivíduo buscando seu interesse egoístico privado provê, como resultado final, o bem-comum. Como se sabe, um dos pilares do liberalismo econômico até a Grande Crise de 1929 era o mito do mercado auto-ajustável. A idéia burguesa de liberdade correspondia a uma concepção prática segundo a qual a economia de mercado deveria permanecer absolutamente livre de qualquer intervenção do Estado – o conceito de Estado Mínimo.

Keynes, em *The end of laissez-faire*, texto de 1926, fez a crítica à idéia da “mão invisível” de Adam Smith. Propôs que se distinguisse entre a agenda e a não-agenda do Estado: seria necessário verificar em que momento seria cabível a regulação do Estado sobre a economia, de modo que o capitalismo não se tornasse auto-destrutivo.

Dewey foi um partidário ardoroso desta idéia. Em *Liberalism & Social Action*, escrito em 1935, afirma que é necessário algum planejamento econômico que possibilite uma gestão social das potencialidades do capitalismo.

Segundo Dewey, a tarefa do liberalismo original havia sido a de liberar um grupo de indivíduos dos velhos modos de pensar, costumes e instituições, indivíduos que representavam as novas potencialidades do desenvolvimento técnico e da produtividade. Após obter sucesso em sua tarefa de “liberação” das classes produtoras das concepções de mundo pré-capitalistas, utilizando-se da crítica e da demolição da velha ordem, o liberalismo deparou com um novo problema, que Dewey descreve como o da “organização social” de uma ordem nova. Embora o primeiro liberalismo tenha obtido sucesso em destruir as velhas concepções do mundo, nos anos 30 encontrava-se em crise porque precisava estruturar novas concepções e novas instituições. O surgimento do nazi-fascismo como uma alternativa à desagregação social causada por esta crise parecia a Dewey uma autêntica tragédia. Diante desta ameaça à liberdade, era necessário que o liberalismo se utilizasse de meios novos para atingir os fins a que sempre se propôs: a sociedade fundada na liberdade. Para se chegar à construção de uma ordem social livre e democrática não

seria mais possível, portanto, deixar que a simples busca dos interesses individuais privados, que a simples competição egoísta no mercado, se encarregasse de prover ao final os bens coletivos e o próprio Bem-comum, sem qualquer planejamento. Esses meios não eram mais úteis às necessidades contemporâneas da ordem liberal. O “planejamento social” organizado, a “direção social” da indústria e das finanças eram, na visão de Dewey, esses novos meios.

E isso tornou-se uma necessidade na medida em que o sistema social competitivo concebido pelo liberalismo *laissez-faire* tornou-se para o filósofo americano uma “guerra disfarçada”. O Estado não era mais, em sua visão, a única agência dotada de poder coercitivo, que devesse ser temida pelo mercado livre. O poder concentrado pelos detentores da propriedade privada dos meios de produção, reconhece, já era bem maior que o poder estatal. No entanto, ao contrário do que prega o marxismo, para Dewey deveria prevalecer o “método da inteligência” e não o “método da violência”. Só mesmo uma crença cega na dialética hegeliana poderia ter feito Marx pensar, afirma ele, que a violência revolucionária por parte de uma classe poderia resultar em uma sociedade democrática sem classes.

Violência gera necessariamente reações violentas e, portanto, não será o meio adequado para se atingir o fim desejado, que é uma sociedade livre e democrática (eis em Dewey a lógica pragmática da utilidade). Talvez a lógica da força pudesse obter resultado em um país que jamais tenha experimentado a liberdade e a democracia, como a Rússia de 1917, mas numa sociedade com as tradições democráticas dos Estados Unidos, com o “genuíno espírito democrático” deste país, o uso da força significaria apenas o desejo pelo poder por parte de uma classe. Uma revolução violenta como a proposta por Marx não seria aceitável jamais às tradições da América (eis o argumento do orgulho nacional).

Cabe ao liberalismo americano, em resumo, conforme o diagnóstico de Dewey, enfrentar a crise social dos anos 30 através de uma reorientação política radical: a substituição do liberalismo *laissez-faire* por uma política social-democrata tipicamente keynesiana. Trata-se de uma declaração de apoio à política de pacto social do *New Deal*, na expectativa de que esta iniciativa americana pudesse constituir-se em alternativa histórica tanto ao velho liberalismo competitivo quanto aos totalitarismos de esquerda (o comunismo soviético) e de direita (o nazi-fascismo).

A idéia de que o controle social organizado das forças econômicas está fora do caminho histórico do liberalismo revela que o liberalismo ainda está preso aos resíduos de sua fase inicial de *laissez-faire*, com a sua clássica oposição entre indivíduo e sociedade. O que hoje apaga o ardor liberal e paralisa os seus esforços é a concepção de que a liberdade e o desenvolvimento da individualidade, como fins, excluem o uso do esforço social organizado, como meio. O liberalismo da fase inicial considerava a ação econômica isolada e competitiva dos indivíduos como o meio para o bem-estar social como fim. Devemos agora reverter a perspectiva e ver que a economia socializada é o meio para o livre desenvolvimento do indivíduo, como fim. (...) Reduzir o problema do futuro a uma luta entre o fascismo e o comunismo será um convite à catástrofe, que poderá arrastar a própria civilização. Um liberalismo democrático, vivaz e corajoso, será a força capaz de evitar a desastrosa redução do problema. Por mim, não creio que os norte-americanos, vivendo na tradição de Jefferson e de Lincoln, se enfraqueçam e se rendam sem um esforço sincero e ardente por transformar a democracia em uma realidade viva (20).

É esta visão sobre o que deve ser o liberalismo –este mix de social-democracia e nacionalismo– que Rorty incorpora e que toma como parâmetro quando se declara um “liberal burguês pós-moderno”. Em *Achieving our country* esta matriz deweyana torna-se explícita, ao longo da reavaliação, ou melhor, da redescritção que Rorty se propõe a fazer sobre a história da esquerda americana, ou melhor ainda, sobre o que ele chama de esquerda.

O ANTIMARXISMO DE RORTY E O “LIBERALISMO REALMENTE EXISTENTE”

Rorty está entre os poucos filósofos contemporâneos dispostos a dialogar com as ciências sociais, inclusive no que se refere a temas relacionados com a antropologia e a ciência política.

Nas duas sessões acima, apresentei a visão de Rorty para tentar colocar em evidência alguns argumentos políticos do autor relacionados ao marxismo, descrevendo-os de acordo com sua perspectiva filosófica. Tentei ler o argumento rortiano de acordo com seu anti-fundacionismo. Também tentei identificar duas fontes que considero importante para seu argumento anti-marxista.

Mas já que o autor está disposto a um diálogo que extrapola os limites de sua filosofia, não será equivocado tecer considerações que têm como ponto de partida preocupações externas aos domínios estritamente filosóficos.

Como comentário final, destacarei dois pontos que considero frágeis no argumento rortiano relativo a Marx e ao tipo de liberalismo que Rorty advoga:

1. Castoriadis constrói uma crítica radical, filosófica e política, ao pensamento de Marx, que tem em seu cerne duas acusações relacionadas entre si: a) filosoficamente, Marx é um reproduzidor da epistemologia hegeliana e b) politicamente, Marx re-introduz, na prática do movimento operário, os elementos principais do imaginário capitalista, isto é, da ideologia liberal. Rorty, ao ler Castoriadis, incorpora ao contexto do neopragmatismo a primeira parte da crítica, mas ignora a segunda. Devido a isso, embora critique o fundacionismo de Marx, valoriza - de um modo ambíguo - seu legado político.

2. Recuperando a defesa feita por Dewey do orgulho nacional e das instituições social-democráticas, Rorty faz a crítica do “socialismo realmente existente”. Ele afirma que Marx não nos ajuda a pensar instituições democráticas e que a profecia da sociedade comunista se tornou o pesadelo do totalitarismo. Ele defende, como Dewey, que o liberalismo deveria incorporar o programa keynesiano para melhorar a democracia. Porém se, como afirma Rorty, as teorias sociais devem ser avaliadas do ponto de vista de sua efetividade, qual a efetividade desta proposta hoje? Qual é o caráter do “liberalismo realmente existente?”

Primeiro ponto: Rorty tem uma relação ambígua com o legado político de Marx.

No comentário que fez ao livro de Derrida sobre Marx (21), Rorty discorda da idéia de que é possível recuperar “certos aspectos” do trabalho do pensador alemão como fonte de esperança de mudança social. Para ele, não é na obra de Marx que se pode achar esperança, mas na tradição de lutas do movimento operário inspirado pelo marxismo.

Much as I admire (...) the intensity of his [Derrida's] hope for justice, I still am not sure why he thinks that Marx is a particularly notable example of this hope. I am not sure that his loyalty to Marx, and his insistence that everybody else join him in not forgetting Marx, testifies to more than the memory of a significant, but accidental, youthful encounter”(22).

Porém, o próprio Rorty propõe o resgate de certos aspectos da obra de Marx, como no texto em que compara o *Manifesto Comunista* ao *Novo Testamento*. Neste texto (23), a obra de Marx aparece como “inestimável inspiração”. Ele dá ênfase ao fato de que a importância do Manifesto está na inspiração que propiciou ao movimento social dos trabalhadores organizados. Seu argumento é de que, embora o Manifesto tenha se baseado numa previsão equivocada, o fato de apresentar uma utopia boa e generosa resultou em inspiração e em esperança para os combatentes da luta contra a exploração. O adesão juvenil a Marx, aqui, não aparece como nostalgia romântica -como aparece em seu comentário a Derrida- mas como motivação legítima para a ação. Para Rorty, Marx causou danos ao pensamento filosófico, mas seu trabalho pode

resultar em ganhos morais se tomado como motivação para a ação prática. Para Rorty, Marx estava errado, mas os efeitos de sua conclamação política propiciaram *esperança*.

Seria o caso de perguntar, em primeiro lugar, esperança em que? E, em segundo, esperança baseada em que?

A resposta para a primeira pergunta, a julgar pelo que está expresso no *Manifesto Comunista*, só pode ser: esperança em uma sociedade sem exploradores nem explorados, sem propriedade privada, sem classes sociais e sem Estado. Este é o tipo de espera que Marx oferece. O *Manifesto* não oferece esperança para quem confia na democracia. Pelo contrário: ele a denuncia como pura ilusão burguesa. A resposta para o segundo ponto, por sua vez, só pode ser: tal esperança, oferecida pelo *Manifesto*, baseia-se em uma teoria da história e da revolução social capaz de dar aos que dominam esta teoria uma certeza dogmática na infalibilidade da previsão marxista e estimula-los à ação, para tornar realidade a profecia. Este é o tipo de fundamento à esperança que Marx oferece, e que Castoriadis e Rorty criticam.

Porém, sob o argumento de que a filosofia não dá fundamento à política, Rorty imagina ser possível obter a esperança propiciada pela intervenção de Marx e descartar o fundacionismo teórico sobre o qual, em Marx, ela se sustenta. Para Rorty, não há problema: os fundamentos são teoricistas e deterministas? Descartemo-los. As esperanças são moralmente boas? Incorporemo-las.

Castoriadis, ao contrário, vê o teoricismo e o determinismo de Marx como as fontes dos argumentos de líderes estatais que transformaram as esperanças depositadas na revolução social em um pesadelo totalitário. O totalitarismo comunista, nota Castoriadis, está contido, também, nas “esperanças gloriosas” anunciadas pelo Manifesto comunista. As duas coisas não podem ser separadas. A política, admite Rorty, pode ter uma “articulação filosófica”, embora não possua “fundação filosófica”. É exatamente esta articulação filosófica entre o fundacionismo-determinismo de Marx e a estrutura político-institucional construída sob sua inspiração que Castoriadis nota e Rorty ignora.

O ponto de partida marxista de que existe um “ser de classe” do “verdadeiro” proletariado e que este ser é forçado a se comportar historicamente de certo modo e não de outro, teve como implicação política em Estados comunistas a prevalência totalitária do Partido Único, imaginariamente instituído como único intérprete autorizado das leis da história, como porta-voz político do conhecimento científico que o marxismo foi capaz de descobrir. Só o Partido, nos Estados totalitários comunistas, pode distinguir os operários que pensam e agem segundo ‘a essência do seu ser’ e os outros que só são operários empírica e fenomenalmente, e como tais podem e devem ser reduzidos ao silêncio (na melhor das hipóteses, paternalmente ‘educados’, na pior, qualificados de falsos operários e enviados a um ‘campo de reeducação’ ou fuzilados). Sendo verdadeira – isto é, segundo a concepção marxiana, correspondendo aos interesses e ao papel histórico da classe proletária -, a teoria (e o Partido que a encarna) pode passar sobre a cabeça e os cadáveres dos operários empíricos para incorporar-se à essência de um proletariado metafísico (24).

Fundacionismo e totalitarismo, metafísica e dor, como aponta Castoriadis, tornaram-se na prática duas faces de uma mesma moeda. O que se pode deduzir da passagem acima é que o materialismo dialético não deveria ser visto simplesmente como um conjunto de “respostas filosóficas a perguntas filosóficas”. Porque se tornou na prática a justificação filosófica para a violência política. E a violência, aqui, não é simples distorção tirânica de alguém que, maliciosamente, corrompeu o ensinamento e as “esperanças gloriosas” transmitidas por Marx. Está contida na precedência da teoria, anunciada por Marx em textos como o *Manifesto Comunista*.

Se levarmos a sério esta advertência, por que deveríamos nos alegrar com a possibilidade de que

os jovens leiam o *Manifesto Comunista* -ao lado do Novo Testamento? Por que imaginar que os jovens serão “moralmente melhores” se fizerem tais leituras? Por que e como imaginar que um texto saturado de metafísica, teoricismo, racionalismo, logocentrismo, essencialismo e determinismo possa, do ponto de vista do pragmatismo, ajudar a tornar as pessoas moralmente melhores, mais adaptadas à coexistência democrática? É possível, pragmaticamente, dizer: “Ei, jovens, leiam apenas as linhas do Manifesto Comunista em que Marx e Engels descrevem suas esperanças de um mundo melhor, e fechem seus olhos para as passagens essencialistas e logocêntricas”?

Creio que este modo ambíguo de tratar a exortação revolucionária de Marx é a reprodução, com sinal trocado, da postura comunista com relação à democracia. Para os comunistas, a República democrática (a democracia burguesa) é mera fase de passagem, mero momento de acumulação de forças para que num momento mais favorável o passo decisivo, o da revolução violenta, possa ser dado. A democracia, para o comunismo, é simplesmente um instrumento para se chegar à ditadura do proletariado. Que é, para os comunistas, a verdadeira democracia - Lênin a chamou de “ditadura democrática do proletariado”. Para Rorty, a julgar pelo exposto em *Failed Prophecies...*, o cultivo dos ideais e valores expressos no *Manifesto* pode ser bom para fomentar um sentimento de solidariedade ou de esperança num mundo melhor nas gerações mais jovens. Mas para que tal esperança seja coerente com a utopia liberal-democrática de Rorty, é possível inferir que ela deva ser necessariamente limitada a um sentimento juvenil, cultivada até o momento em que, com a maturidade, as pessoas entendam que o capitalismo não pode ser substituído por uma revolução e que o melhor que podemos fazer é melhorar a democracia liberal. Os arroubos de mocidade do leitor do *Manifesto* servirão para que, quando for um cidadão maduro, ele se lembre de preocupar-se com os pobres. Se for para isso, Marx realmente é desnecessário, como afirma Rorty em *Achieving our Country*.

Segundo ponto: a utopia liberal-democrática de Rorty também é, utilizando-se os mesmos critérios que Rorty usa com relação a Marx, uma “profecia equivocada” (*failed prophecy*). Resta saber: ainda pode ser uma “esperança gloriosa”?

Como mencionei acima, Dewey afirmou: “O liberalismo da fase inicial considerava a ação econômica isolada e competitiva dos indivíduos como o meio para o bem-estar como fim. Devemos agora reverter a perspectiva e ver que a economia socializada é o meio para o livre desenvolvimento do indivíduo, como fim” (25).

Claro que Dewey não trabalha com a mesma lógica determinista e fatalista que Marx, mas sua perspectiva para o futuro, nos anos 30 era clara: o capitalismo keynesiano realizará os desígnios do liberalismo. É esta perspectiva que Rorty retoma e reproduz, quase sem alterações, 60 anos depois. Durante esses anos, porém, a história foi muito cruel com a utopia deweyana.

Se usarmos para a teoria social liberal os mesmos critérios que Rorty propõe para a teoria social marxista, ela continuará o ser tão útil e efetiva quanto Rorty imagina? Rorty diz:

Contexts provided by theories are tools for effecting change. The theories which provide new contexts are to be evaluated by their efficiency in effecting changes, not (as the logocentrists believed) by their adequacy to an object. Any tool is replaceable as soon as a handier, less clumsy, more easily portable tool is invented. The sheer clumsiness of attempts to use ‘a problematic coming from the Marxist tradition’ when dealing with contemporary problems is the most persuasive reason for doubting Derrida’s claim that we must read and reread Marx (26).

Referindo-se à experiência do socialismo soviético, Leonid Brejnev chamou-a de “socialismo realmente existente”. Julgo necessário fazer aqui um comentário rápido sobre o “liberalismo realmente existente” e suas relações com a democracia contemporânea.

Porque na periferia capitalista, os amantes de democracia estão hoje sentindo um enorme vazio. E é possível que isto esteja relacionado à eficácia da teoria social liberal para realizar mudanças.

Não que não haja, olhando para os últimos 20 anos, motivos para uma contabilidade positiva. No sul da Europa e na América Latina, nos anos 80, as “transições democráticas” trouxeram de volta as liberdades públicas que os regimes burocrático-militares haviam subtraído. Na Rússia e no Leste Europeu, no início dos anos 90, as “revoluções democráticas” sepultaram o totalitarismo de esquerda. Os procedimentos formalmente democráticos passaram a fazer parte, embora aos trancos e barrancos e com as exceções habituais, da rotina política desses países.

E, no entanto, parece haver hoje um mal-estar democrático. A performance que outrora se sonhou para a democracia –que ela fosse capaz de selecionar lideranças mais representativas, que extraísse destas mais responsabilidade política para com os cidadãos, que institucionalizasse espaços abertos à participação sistemática da cidadania organizada, e, sobretudo, que alcançasse a esfera econômica para submetê-la a uma lógica mais igualitária– isto tornou-se mera quimera nos dias que correm. Uma areia grossa empastelou as engrenagens democráticas: a gestão, por parte do Estado, das assim chamadas “reformas orientadas para o mercado”.

Na aurora da época moderna, como lembrou Norberto Bobbio, a democracia encontrou-se com o liberalismo para uma associação reciprocamente proveitosa: este último proveria à primeira as garantias civis indispensáveis à liberdade dos atores e a primeira daria ao último um método, um procedimento para a tomada das decisões coletivas. Deste intercurso surgiu o Estado liberal-democrático, que assumiu desde então os formatos concomitantes de Estado Mínimo e de Estado de Direito, conforme o ângulo (econômico ou político) a partir do qual o observamos.

Como se sabe, o advento do mundo burguês operou uma separação entre os espaços público e privado, que se desdobra nas oposições binárias entre igualdade e liberdade, política e economia, Estado e mercado. O conceito de Estado de Direito refere-se à segurança jurídica necessária aos atores econômicos e políticos, que lhes faculta tanto a possibilidade de celebrar contratos privados (o consumo de bens, as relações de assalariamento etc) quanto o acesso à igualdade formal pressuposta pela esfera pública (a livre expressão de idéias, a organização de grupamentos partidários, o acesso ao sistema de representação etc). Já a noção de Estado Mínimo, uma das pedras de toque do liberalismo econômico, refere-se ao pleito ideológico pela autonomia do mercado frente ao Estado: uma vez que o mercado passou a pertencer ao universo das relações privadas de troca, a regulamentação desta atividade pela estrutura estatal passou a ser vista como ingerência, rechaçada como indevida, e a própria existência do Estado vista como um mal necessário.

O capitalismo *laissez-faire*, ao qual vinculou-se o Estado liberal-democrático em seu nascimento, passou ao longo do século XIX por uma série de crises sucessivas que culminaram com o *crash* de 1929. A grande crise pôs a nu o mito do mercado auto-regulável, da “mão invisível” de Smith, e abriu espaço para uma mudança radical nas relações entre Estado e mercado. No segundo pós-guerra, o keynesianismo tornou-se a política econômica predominante: a produção em massa e o consumo de massa seriam sustentados pelo pleno emprego e pela elevação do salário real.

Associado a essas mudanças, o Estado no capitalismo central despiu-se das vestes do Estado Mínimo e assumiu, em especial após 1945, um papel fortemente regulador, estabelecendo uma série de instituições e de arranjos inter-classistas voltados para o gerenciamento da economia. Mais que isso: o aumento da arrecadação de impostos e o fortalecimento dos sindicatos de trabalhadores redundaram na conquista sistemática de direitos sociais. O *Welfare State* completou, no século XX, o ciclo da cidadania iniciado nos séculos XVIII e XIX, tal como o descreveu T. H. Marshall, isto é, a obtenção sequencial de direitos civis, políticos e sociais. A democracia política consolidou-se então como a base regulamentar sobre a qual seria

estruturada uma democracia social e econômica. Bobbio tinha isso em mente ao distinguir em seus escritos a democracia “formal” da “substantiva”. A “profecia” deweyana parecia ter se tornado realidade, assim como também parecia real e irreversível a primeira fase da utopia comunista, isto é, o “socialismo realmente existente”, entendido como fase de transição ao comunismo. Se não fosse por esta percepção generalizada, a Guerra Fria, que Rorty define como uma batalha da luta pela democracia, não faria sentido.

Quando, porém, os anos 70 trouxeram a crise do capitalismo organizado e do *Welfare State*, a democracia política foi igualmente posta em xeque. A desorganização do ciclo expansivo associou estagnação econômica e inflação ascendente. Para o novo conservadorismo que emergia, o problema estava justamente nos dispositivos institucionais da democracia de massa do Estado de bem-estar. As políticas de “ajuste” das economias centrais surgiram então como resposta à crise do keynesianismo e ganharam organicidade e visibilidade pública com a ascensão de Thatcher e Reagan. Estruturava-se um novo construto ideológico: o neoliberalismo. O “excesso” de direitos sociais foi de imediato identificado pelos conservadores como responsável pela crise fiscal do Estado e, em decorrência, o “excesso” de demandas sociais passou a ser apontado como fonte de instabilidade política. Era isso que Samuel Huntington tinha em mente ao declarar a “crise da democracia”, na década de 70, mediante o que considerava um risco iminente à “governabilidade”. O ajuste econômico tornou-se sinônimo de desregulamentação dos mercados, liberalização das economias nacionais periféricas e privatização de empresas públicas, tarefas a serem levadas a cabo pela tecnocracia detentora do indispensável “saber técnico” correspondente. A abrangência da esfera pública estreitou-se. As decisões mais cruciais sobre a economia foram cuidadosamente subtraídas ao escrutínio da cidadania. A democracia pensada pelos conservadores pressupunha, nas palavras de Huntington, “certa dose de apatia política”.

Não foi apenas o sonho da democracia substantiva que foi sepultado. Mesmo a democracia formal, conquista histórica do Estado liberal-democrático, sofre hoje um duro revés. O neoliberalismo buscou na tradição liberal a ideologia do Estado Mínimo, radicalizando-a, ao mesmo tempo em que procurou relativizar certas premissas do Estado de Direito, esvaziando-o em nome da razão de Estado necessária à gestão de suas políticas econômicas.

Robert Dahl diz que a poliarquia (que ele encara como uma definição mínima de democracia) é o regime que desenvolve concomitantemente a institucionalização dos procedimentos e a ampliação da participação da cidadania. Qualquer processo poliárquico de tomada de decisões deve incluir tanto a composição da agenda política (isto é, a decisão sobre quais temas serão objeto de deliberação) quanto a decisão propriamente dita. A decisão, por sua vez, deve ser tomada por aqueles aos quais ela se aplica, em pé de igualdade uns com os outros. Se esta definição é razoável, que nome devemos dar aos processos decisórios voltados à gestão das reformas orientadas para o mercado, ora em curso nos países da periferia do capitalismo?

Desde que, em 1982, eclodiu a crise da moratória unilateral da dívida externa do México, os organismos multilaterais (FMI e Bird) transformaram o construto ideológico neoliberal numa cartilha de políticas padrão de saneamento fiscal e financeiro e de abertura e desregulamentação econômica a ser posta em prática nos países devedores, como contrapartida da renegociação de suas dívidas.

A aplicação dessas políticas tem se mostrado viável apenas na medida em que a gestão se concentre nas mãos da tecnoburocracia do Estado, que maiorias conservadoras sejam montadas na arena parlamentar e que os movimentos sociais e partidos de oposição sejam isolados. Tanto a composição da agenda como a tomada de decisões estão sendo politicamente confinadas. A lógica da legitimidade perde terreno para a lógica da eficácia. A desregulamentação econômica, cada vez mais, implica em desinstitucionalização democrática e constrição do espaço público.

Essas são as instituições democráticas que o “liberalismo realmente existente” pode nos oferecer

hoje. Claro que esta não é a democracia liberal que Rorty defende. Mas, o que pode oferecer a teoria social liberal, além de boas intenções, para melhorar esta situação? Qual a sua “eficácia em realizar mudanças”? Rorty diz, freqüentemente, que a “democracia é o modo em que gostamos de viver”, sem perceber que, na sociedade contemporânea, a maior ameaça a este “modo de vida” não vem do comunismo, que foi derrotado politicamente, mas do próprio liberalismo, que em sua versão atualmente dominante é não-democrático e, mesmo, anti-democrático.

Em *Moral Universalism and Economic Triage*²⁷, Rorty adota um ponto de vista realista, tipicamente liberal, para enfrentar o problema da construção utópica de uma comunidade moral universal. De seu ponto de vista, a democracia tem um custo econômico e, portanto, há hoje uma interdependência entre a riqueza acumulada por uma nação e suas possibilidades de desenvolver a democracia. Para Rorty, a generalização da democracia liberal depende da possibilidade de convencer os ricos que a prioridade dada à economia deveria ser evitada.

The institutions of the rich democracies are now so intertwined with advanced methods of transportation and communication, and more generally with expensive technology, that it is hardly possible to imagine their survival if the rich countries had to reduce their share of the world's resources to a fraction of what they now consume. Democratic institutions in these countries depend on the existence of things like universal literacy, meritocratic social mobility, bureaucratic rationality, and the existence of many competing sources of information about public affairs. Free universities, a free press, incorruptible judges, and unbribeable police officers do not come cheap.”[...]

E, concluindo, diz:

I can sum up this point as follows: an answer to the question ‘who are we?’ which is to have any moral significance, has to be one which takes money into account. Marx may have overstated when he identified morality with the interests of an economic class, but he had a point. That point is that a politically feasible project of egalitarian redistribution of wealth, requires there to be enough money around to insure that, after the redistribution, the rich will still be able to recognize themselves - will still think their lives worth living. The only way in which the rich can think of themselves as part of the same moral community with the poor is by reference to some scenario which gives hope to the children of the poor without depriving their own children of hope. [...] In particular, answering the question ‘who are we?’ with “we are members of a moral community which encompasses the human species”, depends on an ability to believe that we can avoid economic triage (28).

Mas as políticas liberais do mundo contemporâneo estão trilhando caminhos precisamente inversos dos da utopia de Rorty. Se a utopia comunista de universalização da igualdade entre os homens foi reduzida à ditadura do Partido Único, a utopia liberal-democrática deweyana que Rorty defende –a qual pretende combinar a busca do bem-estar material com instituições democráticas livres e socialmente controladas– tornou-se cada vez mais distante. Seus apelos, hoje, são cada vez mais inefetivos, graças à “triagem econômica” promovida pelo “liberalismo realmente existente”.

Notas

*Texto apresentado no 3º Congresso da Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP), no Rio de Janeiro, em 2002. Sou grato aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisas em

Pragmatismo e Filosofia Americana do CEFA (Centro de Estudos em Filosofia Americana) e do Grupo de Trabalho sobre Pragmatismo da Associação Nacional de Pesquisa em Filosofia (ANPOF), no âmbito dos quais este trabalho foi produzido.

1 Rorty, Richard (1991a): “Objectivity, relativism, and truth”, *Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 178.

2 Engels, Friedrich (1974): “Discurso ante la tumba de Marx”, In: Marx y Engels, en *Obras Escogidas*, vol. III. Moscú, Editorial Progreso, 1974. pp. 171-172.

3 Cfr. Rorty, R. (1991b): “Feminism and pragmatism”, *Radical Philosophy* nº. 59.

4 *Ibidem*.

5 Rorty, R. (1999a): “A spectre is haunting the intellectuals: Derrida on Marx”, In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.

6 *Ibid.*, p. 181.

7 *Ibid.*, p. 188.

8 *Ibid.*, p. 213.

9 *Ibid.*, pp. 216-217.

10 *Ibid.*, pp. 220-221.

11 Cfr. Rorty, R. (1991a): “Objectivity, relativism, and truth”, *Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.

12 Cfr. Rorty, R. (1991b): “Feminism and pragmatism”, *Radical Philosophy* nº 59.

13 Rorty, R. (1996): “Moral universalism and economic triage”, Paper presented to *Unesco Philosophy Forum*. Paris.

14 Ghiraldelli Jr., P. (1997): “Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação”, *Filosofia, Sociedade e Educação*. Ano I, nº 1. p. 15.

15 Rorty, R. (1995): “Uma mãozinha para Oliver North”, *Novos Estudos Cebrap*. nº 42.

16 Rorty, R. (1997): “Back to class politics”, *Dissent*. Vol. 44, nº 1.

17 Melkonian, M. (1999): *Richard Rorty's politics: liberalism at the end of the American century*. New York: Humanity Books. p. 119.

18 Castoriadis, C. (1985): *A experiência do movimento operário*. São Paulo: Brasiliense. pp. 14-15.

19 *Ibid.*, pp. 39-40.

20 Dewey, J. (1970): *Liberalismo, liberdade e cultura*. São Paulo: Editora Nacional/ Editora da USP, Brasiliense. pp. 88-90.

21 Rorty, R. (1999a): “A spectre is haunting the intellectuals: Derrida on Marx”, *Op. cit.*
22 *Ibid.*, p. 214.

23 Rorty, R. (1999b): “Failed prophecies, glorious hopes”, In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.

24 Castoriadis, C. (1983): *Socialismo ou Barbárie*. São Paulo: Brasiliense. pp. 27-28.
25 Dewey, J. (1970): *Op. cit.*, p. 88.

26 Rorty, R. (1999a): “A spectre is haunting the intellectuals: Derrida on Marx”, *Op. cit.*, p. 221.

27 Rorty, R. (1996): “Moral universalism and economic triage”, *Op. cit.*,

28 *Ibidem*.

© Alberto Tosi Rodrigues

Observação.

Texto cedido ao Centro de Estudos em Filosofia Americana para tradução e divulgação. Para cópia e divulgação, basta informar a propriedade do CEFA, a fonte e o tradutor. Pedimos a gentileza de comunicar ao CEFA a utilização do texto: Fran: fghi29@yahoo.com.br