

Para uma história marxista do marxismo: passado e presente – *Entrevista com André Tosel*

FABIO MASCARO QUERIDO*

Ainda pouco conhecido do público brasileiro, o filósofo francês André Tosel (1941) possui uma trajetória singular no âmbito do marxismo francês. Militante entre 1962 e 1965 da Juventude Estudantil Cristã (JEC), movimento católico progressista, o jovem Tosel se aproximou – sob a influência de Louis Althusser, então seu professor na Escola Normal Superior – da União das Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas, de orientação maoista, ótica sob a qual ele participou dos movimentos de Maio de 68. Tosel aderiu ao Partido Comunista Francês (PCF) em 1972, abandonando-o doze anos mais tarde, em 1984. Recentemente, em 2012, voltou a se aproximar do PCF, declarando apoio à Frente de Esquerda – agrupamento de partidos e organizações de oposição de esquerda ao governo do Partido Socialista.

Professor de Filosofia na Universidade de Nice, cidade onde nasceu, e de Paris I, André Tosel se destacou, no plano intelectual, pelo vasto espectro de sua obra, que abarca autores como Spinoza, Hegel, Marx e Gramsci, Althusser, Benjamin, Lefebvre e Lukács, dentre muitos outros. Nesse percurso, pode-se sublinhar a tentativa de realizar uma reflexão marxista sobre a história do próprio marxismo, à luz da sua relação complexa com as transformações dos ciclos de lutas sociais, políticas e intelectuais. Assim, ao aplicar o marxismo à análise da sua própria história concreta, Tosel distancia-se das leituras teoricistas e exclusivistas – cuja busca pelo “verdadeiro” Marx transforma-se em apanágio de uma “prisão conceitual” –,

* Professor de História na UFBA. E-mail: negro@ufba.br

destacando, ao contrário, a pluralidade de interpretações em torno de uma teoria sempre à prova de um presente determinado.

Mais do que uma concepção abstrata do progresso, a teoria crítica marxista indica, portanto, a necessidade de uma “atualização” constante, como diria Walter Benjamin, de forma que o *seu* passado seja convocado a fim de interpelar o *seu* presente. Foi com essa perspectiva que se realizou essa entrevista, em maio de 2014, em Paris, na qual são abordadas alguns dos autores e dos temas mais importantes do marxismo do século XX, assim como suas reminiscências nos dias atuais. **FABIO MASCARO QUERIDO:** Uma parte importante do seu trabalho concentra-se na necessidade do marxismo de (re) pensar sua própria história, em sua relação dialética com os ciclos de lutas sociais e políticas. Nessa perspectiva, qual é a importância da obra de Gramsci no seu trabalho, na medida em que o filósofo italiano destacou como poucos a necessidade da articulação entre a reflexão teórica e o movimento real das práticas sociais?

ANDRÉ TOSEL: Até o momento, essa tarefa não foi concluída, apesar das várias tentativas que foram feitas. Na França, é preciso observar as antigas análises de Claude Lefort e Cornelius Castoriadis, inicialmente inspiradas em Trotsky e na tese da confiscação burocrática da Revolução de Outubro. A temática dos dois totalitarismos em sua versão liberal (Raymond Aron, as revistas *Esprit*, *Le Débat*) teve efeitos notáveis de deslegitimação ética e política. Se ela identificou um aspecto da revolução, criou, por outro lado, muita confusão e impediu uma análise detalhada da estrutura de classes da URSS, das políticas efetivamente efetuadas na sua curva sinuosa e da prática efetiva dos partidos comunistas até os anos de 1980 (real função de representação de algumas frações das classes subalternas, capacidade reformadora no âmbito do *Estado de bem-estar*, mas incapacidade de se reformar no sentido da democracia de base). Uma história crítica de inspiração marxista do comunismo, do socialismo e dos marxismos do século XX foi esboçada pelos historiadores, sociólogos, economistas anglófonos (Deutscher, Hobsbawm, M. Lewin, S. Cohen), italianos (Salvadori, Losurdo), ou franceses (Bettelheim, Pudal, Furet, Courtois).

Gramsci foi capaz de explorar a história do marxismo até os anos de 1930. Mostrou que, após a complexa elaboração da grande teoria inacabada de Marx, ocorreu uma divisão entre alta cultura e movimento de vulgarização e, portanto, de relativa deformação do pensamento de Marx (ou do que estava disponível) nos movimentos operários antes e após a guerra. Mostrou igualmente a dificuldade que a alta teoria tem para se reformular diante das modificações introduzidas após a guerra e a crise revisionista, após o avanço bolchevique e a cisão do movimento operário (socialistas *versus* comunistas), para superar a nova vulgata do marxismo-leninismo. Gramsci criticou a mais importante versão dessa vulgata, manifestada no materialismo histórico sociológico de Bukharin, revelando que a construção socialista na URSS não conseguia produzir uma teoria adequada de sua prática e tampouco clarificar seus objetivos em face da possibilidade de uma retomada da

cultura liberal e da política de um capitalismo renovado pelo fordismo. Trata-se dos problemas da planificação, do mercado, das práticas políticas que não superam a divisão entre governantes e governados, da divisão do grupo dirigente soviético através do recurso à violência, da transformação do senso comum dos subalternos conforme as exigências de uma reforma intelectual e moral, da incapacidade do partido – o Príncipe Moderno – de organizar sua pluralidade interna a partir de um centralismo orgânico e não burocrático [...].

Toda revolução passiva consiste em decapitar o partido através da absorção de seus quadros no âmbito de forças antagonistas e da desmoralização das camadas intermediárias, prelúdio à desorganização da base. Essas lições, resultantes da análise do *Risorgimento* e do fascismo, que reduziram à impotência o Partido Socialista Italiano, possuem um alcance mais geral. Gramsci sabia que a situação entre 1930 e 1935 exigia a reconquista de uma capacidade de análise das situações históricas – desenvolvimento do fascismo, contradições da construção do socialismo em um só país, resistência do bloco histórico americano sob hegemonia liberal. Ele sustentava que o partido deveria aprender a aceitar as verdades mais desagradáveis. No plano teórico, seria necessária uma confrontação do marxismo, reinterpretado em seu ponto culminante, com os pontos altos da cultura não marxista (Hegel, Croce, Gentile, Pareto, Weber) [...].

Através de Lênin, Gramsci encontrou uma decisão histórica sob a forma de uma teoria e de uma arte política da hegemonia, relacionadas a um movimento real de massa e inscrita em uma luta pelo poder do Estado. Essa elaboração teórica está apenas começando e não há garantia de sucesso, uma vez que tudo depende da capacidade hegemônica do movimento de massa de construir um Estado integral, abrangendo a sociedade civil, o momento ético-político, sob a direção de um partido que só pode ser um príncipe moderno se ele é capaz de representar organicamente esse movimento e de reorientá-lo [...].

QUERIDO: Após um período de apogeu nos anos de 1960 e em meados dos anos de 1970, com os trabalhos de “comunistas heréticos”, tais como Sartre, Debord, Lefebvre e Althusser, o marxismo francês (e europeu, em geral) foi duramente atingido pelo refluxo das lutas políticas e sociais a partir da segunda metade da década de 1970 e, sobretudo, nos anos 1980. Nesse contexto, no qual as bases sobre as quais estava fundado o “racionalismo dialético” desses autores não existem mais, qual a herança dessa tradição intelectual hoje, em que se incluem autores tais como Gramsci, Lukács, Bloch, ao lado daqueles já mencionados anteriormente?

TOSEL: À exceção de Gramsci, que não pertence a esse período – já que ele morreu em 1937 –, nenhum deles foi dirigente no âmbito do movimento comunista. Lefebvre foi um militante – marginal – do PCF até sua exclusão em 1957. Althusser – militante fiel do PCF – teve uma função crítica notável e uma enorme importância internacional entre 1965 e 1978, mas sem influência real sobre a política do PCF. Os teóricos marxistas “ocidentais” do bloco soviético – Bloch, Lukács – viveram mais ou menos a mesma situação. A erosão daí resultante

tornou-se irreversível nos anos de 1970, aqueles da guerra ideológica contra o “totalitarismo”, que criminaliza Marx e os marxistas e que durou até o fim da década de 1980. No plano político o ponto culminante da erosão foi o fim da URSS e do bloco comunista, a desagregação dos partidos comunistas ocidentais, incapazes de se reformar (o PCF) ou se liquidando a partir do interior por forças liberais-sociais particularmente cegas (o PCI).

O “racionalismo dialético” designa realidades diversas e não unificadas. É preciso tomar como ponto de partida, para compreender essa fórmula, o que foi a imposição do materialismo dialético soviético (o *diamat*) como filosofia oficial do movimento comunista internacional: mistura de um materialismo naturalista supostamente compartilhado por todas as ciências, em especial o materialismo histórico dos fundadores, e de uma dialética geral (teoria dos processos, papel determinante das contradições, integração dos processos naturais no processo de uma história que deveria levar necessariamente ao final feliz do comunismo, o reino da liberdade para todos etc.). Esse *diamat* pretendia reger o curso interior das ciências, tal como demonstra a recusa da teoria darwiniana da evolução no *affaire* Lyssenko.

Na França, essa concepção também foi imposta pela direção do partido e foi aceita de maneira desastrosa no caso Lyssenko por muitos intelectuais. Enquanto isso, a temática de uma razão dialética, fortemente inspirada em Hegel, foi elaborada e modificada por verdadeiros cientistas comunistas ou próximos (Paul Langevin, Paul Laberenne, que eram físicos, Henri Wallon, psicólogo, Marcel Prenant, biólogo), que insistiram na dimensão dialética complexa dos processos naturais, não no espírito de uma ontologia geral sumária, mas na perspectiva de uma epistemologia histórica. [...] Na França, esse grupo – que se denominava circo da Jovem Rússia – foi reforçado por jovens filósofos que queriam retomar a questão da relação entre Marx e Hegel, como Henri Lefebvre, René Maublanc, Norbert Guterman, Georges Politzer. Para todos eles, o *diamat* era inaceitável como ontologia dogmática: eles opunham a esta filosofia a posição materialista e a posição dialética em filosofia. Na França, a tradição materialista havia sido forte no âmbito do racionalismo iluminista, bastante marcado pelas ciências da natureza e da vida. Inversamente, Hegel era desconhecido e desprezado. A revista *La Pensée*, criada pelo PCF, reivindicava o racionalismo moderno, oscilando de maneira equivocada entre a difusão do “*diamat*” e a apreciação de leituras racionalistas e dialéticas da ciência pelos especialistas. Ela constituiu uma espécie de Frente Popular teórica contra o irracionalismo nazista, vinculando o racionalismo francês das Luzes e o marxismo. Mas, enquanto isso, Hegel era relegado ao esquecimento, malgrado os esforços de filósofos como Lefebvre, Guterman e Maublanc. Essa história tem como pressuposto histórico o debate filosófico que acontecia na URSS e que opunha os dialéticos favoráveis a Hegel e os mecanicistas próximos do materialismo naturalista. O debate foi liquidado por Stalin em 1932 através da eliminação frequentemente física dos dialéticos e pela vitória parcial dos mecanicistas [...].

Enfim, a expressão “racionalismo dialético” é utilizada, sobretudo em alguns dos meus textos, em um outro sentido. Trata-se da tese que sustenta a racionalidade do real e a realidade do real. Essa tese é o pressuposto de várias elaborações marxistas que constituem tanto filosofias especulativas da história como teorias da história. De fato, encontra-se aí uma filosofia da história estruturada em torno das categorias de Origem, Sujeito e Fim. De modo bem menos completo e crítico, eles aceitam o postulado metafísico hegeliano, que não esgota a riqueza de Hegel, mas emerge em uma estrutura de pensamento quase transcendental, teologicamente garantida. Esse postulado é objeto de desconstrução desde Weber, pelo menos. Adorno e Benjamin, Althusser, Foucault e Derrida foram atores dessa desconstrução, na qual não se pode negar a inspiração de Heidegger e de Nietzsche. Lukács, sobretudo em sua juventude, e Gramsci tiveram que se confrontar a um ou outro desses elementos. Com base nessa crítica, existe um legado do marxismo ocidental: aceitação da crítica do modo de produção capitalista, insistência na dimensão ideológica e simbólica da prática social, valorização da luta política de classes. A debilidade do marxismo ocidental é a de ter tido que compreender as transformações do capitalismo sem nunca ter conseguido elaborar uma estratégia política de transformações revolucionárias, buscando frequentemente no radicalismo teórico um sucedâneo para sua impotência política, sem lograr a construção de uma concepção de mundo capaz de transformar o senso comum do “povo” [...].

O desafio, hoje, diz respeito à necessidade de um conceito de história não teleológico, mas estratégico, aberto sobre os possíveis, sensível à contingência do que ocorre sem garantia *a priori*, vinculado a um passado em relação ao qual se elabora também a contingência retrospectiva dos caminhos percorridos [...]. A alternativa é doravante situada sob o signo da urgência: o que pode significar tanto uma transformação no sentido de uma hegemonia dos subalternos ou um afundamento na barbárie [...].

QUERIDO: Embora pertencendo a essa tradição do “racionalismo dialético”, Gramsci é talvez aquele que foi mais longe na tentativa de ultrapassar o “postulado metafísico” que caracteriza os intelectuais dessa “corrente”. O senhor está de acordo com essa interpretação?

TOSEL: Sim, não existe filosofia da história teleologicamente assegurada em Gramsci e tampouco qualquer excedente utópico, mas sim uma tomada de partido racional e fundamentada, uma aposta na possibilidade de um tornar-se ativo dos subalternos, de uma capacidade de criação de uma cultura e de uma civilização. O que existe, aí sim, é uma teoria da história moderna conduzida do ponto de vista da hegemonia das classes dirigentes e da crise dessa hegemonia. Essa teoria é permanentemente comparativa: o que pode servir de fio condutor, tal como a hegemonia do jacobinismo na França da Revolução até a Terceira República pode se reverter em seu contrário, uma vez que as debilidades do *Risorgimento* constituem uma oportunidade para as classes dirigentes italianas – burguesia ainda frágil, classe operária concentrada no norte do país, propriedade da terra importante no sul,

proletariado agrícola pouco politizado, uma vasta camada média – de experimentar, na crise do pós-1914, após o transformismo que decapitou o movimento social (malgrado o recurso aos conselhos de fábrica), um cesarismo regressivo inédito, mas capaz de integrar elementos novos como o fordismo.

A Europa é comparada com os Estados Unidos e sua ascensão irreversível, questionando-se suas terríveis debilidades quanto às conquistas democráticas, que possibilitarão o advento do nazismo – em relação ao qual Gramsci percebe seu alcance devastador. A tendência a estruturar o espaço geopolítico a partir da divisão entre norte e sul não se restringe à Itália, funcionando como critério de interpretação da história ocidental e europeia em particular, assim como a divisão entre ocidente e oriente revela um ceticismo crescente sobre o futuro hegemônico da revolução bolchevique e muitas dúvidas em relação à liberação efetiva de forças hegemônicas dos subalternos na própria URSS. Nenhum finalismo, nenhum determinismo, portanto, mas um historicismo que revela, na verdade, uma consciência da historicidade na imanência capaz de decifrar no ato as conjunturas, de estabelecer a filologia fina e complexa. Não é certo que a crítica althusseriana do historicismo gramsciano seja bem ajustada, nem que ela tenha liberado uma capacidade de análise histórica de seu próprio tempo tão poderosa e articulada. Uma exceção, talvez, pode ser feita em relação a Nicos Poulantzas, que foi “althussero-gramsciano”, mas cujo alcance histórico não teve nem a mesma amplitude “mundial” nem a mesma perspicácia.

QUERIDO: O que o senhor acha da tentativa do último Lukács de reler Marx como o “fundador” de uma “ontologia do ser social”. Seria uma outra forma de retomar a problemática do “postulado metafísico” – como o senhor diz?

TOSEL: A *Ontologia do ser social* está apenas começando a ser conhecida e trabalhada na França. Ela faz um imenso esforço para repensar a dimensão ontológica da crítica marxiana da economia política a partir de uma concepção teleológica e causal do trabalho. Ela integra a contribuição de Hegel e demonstra a complexidade de Marx revitalizando a categoria da alienação como privação do mundo; e ela se desembaraça da consciência de classe sujeito da história do texto de 1922 *História e consciência de classe* (HCC). Longe de todo romantismo, ela tende a operar uma crítica do comunismo realmente existente em nome de uma democracia articulada e pluralista dos produtores. Esse texto é o último esforço da geração contemporânea à Revolução de 1917 e de suas aporias. Sua riqueza incontestável não pode impedir de colocar a questão de sua função efetiva nesses anos nos quais a reforma do soviétismo havia se tornado impossível. Mas é preciso primeiramente estudá-la...

QUERIDO: Henri Lefebvre sempre foi uma figura intelectual eminente do marxismo francês, mesmo quando ele ainda estava nas fileiras do PCF, antes de ser excluído em 1957/8. Onde se pode situar Lefebvre no contexto intelectual francês?

TOSEL: Lefebvre, que foi tradutor de Hegel e comentador apaixonado – um dos primeiros na França – dos *Manuscritos de 1844*, sustentou durante toda a sua vida

a perspectiva de um final comunista daquilo que Marx denominava a pré-história, mas ele sempre o fez a partir da perspectiva do possível, e jamais sobre aquela da necessidade. Ele foi sensível às bifurcações sociais, às novidades antropológicas que produziam “alienações” específicas, redobrando a alienação do trabalho e impedindo, assim, uma “saída” revolucionária. Ele desenvolve um humanismo antropológico do “homem total” como perspectiva utópica mobilizadora; mas ele foi também particularmente sensível à tudo o que impedia a vinda deste homem total, ao nacionalismo e ao colonialismo, ou seja, a tudo o que impunha um homem parcial, cindido no âmbito da vida cotidiana dominada pelos fetichismos do capital [...].

Não é indiferente que, após ter se aproximado do surrealismo (sobretudo Eluard), ele tenha sido por um tempo membro ativo da Internacional Situacionista de Guy Debord e que seu melhor discípulo tenha sido Jean Baudrillard. Lefebvre enfatiza as múltiplas contradições que caracterizam a sociedade, assim como a dominação do Estado burocrático que, estruturando o *Welfare State*, “engaiolava” o movimento operário e se designava como alvo da guerra de posição neoliberal. Sociólogo, Lefebvre acompanha as mutações das classes e não recai jamais na temática da classe como Sujeito da história, como o Lukács de *História e consciência de classe*. Ele defendia um “romantismo revolucionário” fortemente antiestatista, sensível a autores reputados irracionistas na França, tal como Pascal, Schelling, Nietzsche, Heidegger; ele permanece, além disso, atento à crítica do produtivismo e à questão ecológica. Ele teve certa influência até os anos de 1960, colaborou com a revista *Arguments*, ao lado de Kostas Axelos e Edgar Morin e se pode considerá-lo o único marxista francês a ter debatido com Jean-Paul Sartre, que, de fato, na *Critique de la raison dialectique*, discute com ele. A emergência do pensamento estruturalista (ele é um dos alvos de Levi-Strauss, em *La pensée sauvage*) e a intervenção de Althusser em defesa da cientificidade do marxismo contra o humanismo e o historicismo acabaram por marginalizá-lo sem levar em conta sua originalidade. A revolta de 1968, da qual ele participa na Universidade de Nanterre, devolveu-lhe certo prestígio. Mas suas sínteses filosóficas como *Métaphilosophie* não tiveram eco. Ele se dedicou em seguida sobretudo à reflexão sobre a cidade, que lhe valeu uma reputação internacional, mas tinha cessado de ser um ator do debate francês no momento em que a teoria crítica em filosofia se virava para o lado de Foucault, cujos temas ele havia antecipado na crítica da vida cotidiana, mas que, como se sabe, recusava toda dialética. A mesma atitude encontra-se em Deleuze. Ora, Lefebvre foi durante toda sua vida um pensador dialético que não se fechou em uma teoria sumária da contradição, mas, como hegeliano, manteve-se firme na defesa do poder do negativo, recusando qualquer tipo de hipóstase da diferença [...].

QUERIDO: O último Louis Althusser, através do que ele denominou “corrente subterrânea” do “materialismo do encontro” (ou do “aleatório”), foi responsável por uma das tentativas mais radicais de “desconstrução” da tradição “dialética

racionalista” fundada nas ideias de Sujeito, Origem e Fim, sem, porém, lograr a elaboração de uma dimensão verdadeiramente reconstrutiva. Poderia nos falar um pouco sobre o que o senhor considera as “aporias” dessa perspectiva althusseriana? **TOSEL:** É sempre um espanto pra mim o eco que encontrou nas esferas do pensamento “radical chique” as posições do último Althusser sobre o materialismo aleatório, desenvolvidas em poucas páginas e que não foram objeto de uma exposição analítica rigorosa – já que Althusser não teve tempo de o fazer. Essas teses significaram sobretudo uma virada autocrítica da parte de Althusser, que tomara consciência do caráter problemático de suas análises sobre a cientificidade do materialismo histórico e sobre a crise do marxismo. A distância em relação ao determinismo economicista não era uma novidade em Althusser, tampouco a insistência sobre o primado da conjuntura e a sobredeterminação, e o papel atribuído a Maquiavel. Tudo isso já está presente desde *Lire le Capital*. O que é surpreendente é a construção de uma história subterrânea do materialismo que supera a primeira posição “científica”, mas que não vai além do enunciado de uma série de nomes, e não se traduz em uma elaboração crítica. Althusser convoca Epicuro, Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Heidegger, Wittgenstein, unindo-os em uma desconstrução aparentemente pós-moderna da metafísica que remete a Deleuze e, sobretudo, a Derrida, por ele saudado como o pensador mais importante do seu tempo. Não se deve pedir a este texto surpreendente mais do que ele fornece. Sua importância reside na sua função: realizar um último trabalho de luto dos pressupostos do racionalismo marxiano em relação à história. Althusser, porém, acabou apenas por estimular a sensibilidade teórica de nossa época, afirmando que não era mais necessário contar história sobre a História, que seria preciso medir e suportar a contingência para se orientar um pouco, evocando a condição do homem posterior ao comunismo histórico: o homem pós-comunista toma um trem em uma estação em algum lugar, mas ele não sabe de onde vem o trem, nem para qual estação ele vai [...].

A aporia fundamental é que essa desconstrução não tem nenhuma dimensão estratégica, a não ser a espera do acontecimento que irrompe e a partir do qual se pode constituir uma outra formação social com suas próprias regularidades puras (suas “leis” que são transitórias). Essa aporia complica-se ainda mais pelo fato de que o aleatório não é nunca elaborado em função daquilo que são as temáticas conceituais do aleatório, não apenas daquelas que se pretendem pós-metafísicas [...]. **QUERIDO:** Malgrado uma certa simpatia, Daniel Bensaid reprova nas reflexões de Alain Badiou a existência de uma fetichização platônica da “verdade do acontecimento” desprovido de história, impedindo assim a elaboração de uma concepção estratégica da política. O senhor está de acordo com essa crítica de Bensaid a Badiou?

TOSEL: Daniel Bensaid é um teórico e militante político singular; é um dos raros marxistas que tentou unir a teoria e a prática mantendo um engajamento no âmbito da Liga Comunista Revolucionária, de inspiração trotskista, da qual ele foi

dirigente antes de ser um dos fundadores do Novo Partido Anticapitalista (NPA), em 2009, que sucedeu a Liga. Ele foi uma figura notável de intelectual militante engajado e desenvolveu de maneira permanente análises muito pertinentes do capitalismo neoliberal, denunciando a ameaça de novas guerras em nome do humanitarismo, analisando as transformações de classes e do Estado. O fim da URSS pôs fim à longa crítica do stalinismo e redistribuiu as cartas [...]. Bensaïd, à diferença de muitos dos seus camaradas, que frequentemente aderiram ao Partido Socialista para nele se dissolver, sempre se pretendeu um pensador da revolução na época do seu declínio. Ele soube interrogar Marx de modo crítico sem liquidar o que faz dele o crítico incontornável não apenas do capitalismo, mas, ainda mais, da modernidade capitalista. Ele trabalhou principalmente por uma reformulação da teoria da história aberta às discontinuidades, às bifurcações, despojada do progressismo e sensível, através de Benjamin, à contingência das lutas [...].

Nesse sentido, a partir dessa obsessão pela estratégia política [...], a crítica a Badiou é justificada; Badiou pretende pensar uma revalorização especulativa – que tem seus méritos – do acontecimento como fidelidade à ruptura revolucionária, mas ele não se interessa pelos movimentos moleculares das transformações e das revoluções passivas. Ele recorre à potência de interpelação da ideia comunista que deve fulgurar em meio à continuidade das dominações. Essa filosofia tem uma incontestável capacidade de despertar, balança o consenso suave lutando contra a criminalização da contraviolência revolucionária, desmistificando as ilusões bem pensantes sobre as pseudorreformas. Mas ela diz poucas coisas sobre as complexidades da atualidade histórica.

QUERIDO: Qual é a importância de um intelectual como Michael Löwy, que se destacou, sobretudo a partir do fim dos anos de 1970, pela busca de caminhos até então pouco explorados no âmbito do marxismo, tal como a retomada “política” do pensamento de Walter Benjamin, a fim de estimular uma renovação da teoria crítica marxista?

TOSEL: Para mim, a contribuição mais importante de Michael Löwy é sua busca pelas potencialidades de significação, pelas reservas de sentido inscritas nos pensamentos não modernos, nas tradições religiosas igualitárias, marcadas pela relação a um messianismo profano sem messias, que constituem um fermento para os movimentos sociais da América Latina. Ele procura repensar uma relação não produtivista e consumista com a natureza, compreendendo-a como algo mais além de uma mera matéria-prima disponível. Löwy é um dos raros autores a propor uma leitura revolucionária da sociologia das religiões de Max Weber e a articular a racionalidade do valor às potências emocionais que resgatam uma autotranscendência não espiritualista.

QUERIDO: O senhor acredita que a variedade de referências político-intelectuais é um traço comum – e mesmo “necessário” – dos intelectuais marxistas contemporâneos?

TOSEL: Cada um utiliza os elementos que conhece ou do qual é herdeiro. A dificuldade é a de uma justaposição que não deixa espaço aos verdadeiros debates contraditórios sobre as transformações do capitalismo neoliberal e dos movimentos de resistência, sobre as convergências transversais possíveis. É tempo de tornar possível a confrontação entre duas orientações: de um lado, trata-se das formas “clássicas” de resistência, centradas na conquista do Estado e no questionamento da exploração do trabalho e da fragmentação ou dispersão das multidões dos subalternos cujos objetivos não coincidem; de outro, de movimentos mais recentes que questionam o crescimento econômico, o produtivismo que devasta o planeta, o consumismo em meio à miséria, a destruição das conquistas da civilização em nome dos progressos tecnológicos, que se interrogam sobre a urgência de uma política e de uma economia na qual a plasticidade humana não seja mais caracterizada pela arrogância (*hybris*) capitalista, pela desmesura da acumulação infinita de recursos através da expropriação dos recursos e dos direitos [...].

A situação definida há algum tempo pela referência aos “mil marxismos” teve um efeito libertador em relação à esterilidade das ortodoxias e igualmente em relação à ameaça de destruição do pensamento crítico inspirado em Marx. Mas ela não é mais a nossa. Ela corre o risco de consolidar uma dispersão e uma impotência estratégica que não tem mais a ver com a fecundidade de uma pesquisa plural. Ora, é necessário definir, na contradição, uma convergência mínima nas análises de nosso mundo, para que possam, assim, se formar alternativas capazes de fazer face à violência sem precedentes que hoje vivemos em nossa cotidianidade.

QUERIDO, Fabio Mascaro. Para uma história marxista do marxismo: passado e presente – Entrevista com André Tosel. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Unesp, n.40, 2015, p.141-150.

Palavras-chave: André Tosel; marxismo; entrevista.