

TRADUÇÃO

Razão e desrazão em E. P. Thompson

Bill Schwarz*

Tradução: Maria Therezinha Janine Ribeiro

Revisão: Déa Ribeiro Fenelon**

Heloisa de Faria Cruz**

Marcos Antonio da Silva***

*A necessidade da razão não tem palavras.
Sua posse, que domina a História, é plena de
eloquência.*

Theodor Adorno e Max Horkheimer,
Dialética do Iluminismo.

Comecei a usar a razão aos trinta e três anos de idade e, a despeito de meus melhores esforços, não pude me livrar deste hábito. Assim Thompson abre a coletânea que leva o título *The poverty of theory***** e que foi concebida como o primeiro volume de uma série maior de trabalhos, que denominou *Reasoning*.¹ O principal ensaio – o ataque em regra contra Althusser –, ele considerou não se tratar apenas de um debate entre duas interpretações filosóficas opostas, mas fundamentalmente como “a defesa da razão em si”.² Mas, ao mesmo tempo e sem nenhuma ironia, nossa epígrafe poderia ser lida como ligeiramente insana ou pelo menos excêntrica: dentro de nossa cultura, qualquer um que desejasse não raciocinar poderia passar por um tanto desequilibrado.

* Universidade East London, Inglaterra.

** Departamento de História da PUC-SP.

*** Departamento de História da USP.

**** Tradução em português: *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. Não contém todos os artigos. Ver Bibliografia selecionada ao final para todas as obras traduzidas.

1 Thompson, E. P. *The poverty of theory and other essays*. Londres, Merlin, 1978, p. 1. O volume contém o artigo de Thompson “Open letter to Leszek Kolakowski”, no qual ele afirma: “Tudo que podemos fazer, e tudo que você pode desejar que façamos é raciocinar”, p. 131.

2 *The poverty of theory*, ibidem, p. 196

A sugestão de revelação, a referência à ressurreição cristã, a concentração em seu próprio eu, combinam com as obrigações morais de alguém que fez uma análise crítica vigorosa sobre si. Thompson torna-se um homem conduzido pela razão, compelido por forças maiores que ele mesmo para difundir a palavra àqueles que ainda não a têm. Tais defesas dos poderes da verdade revelada e do impulso decorrente para fazer obra de proselitismo são raras na vida pública contemporânea. Podíamos recorrer a Sir Keith Joseph, descobrindo, na primavera de 1974, que era conservador, ou, uma década antes, à súbita percepção, por Enoch Powell, de que o Império Britânico na verdade jamais existira: fora apenas um sonho. Mas a capacidade reveladora do raciocínio secular é um tema proeminente nas narrativas históricas do próprio Thompson; falando das classes populares do século XIX, por exemplo, ele sugere: “As obras do Iluminismo chegaram a elas como uma revelação”.³ Isto deveria ser encarado seriamente pela própria natureza do assunto. A imagem que Thompson elabora de si mesmo é mais problemática, pois sua ironia jocosa é um conceito literário que simultaneamente enfoca e desfoca a voz do autor. O posicionamento desajeitado do eu thompsoniano; o subtexto revelatório ou cristão; e a compulsiva tendência a falar alto e bom som questionam, ou pelo menos matizam, a autoridade da voz subterrânea da razão não expurgada. Uma voz pode impelir-nos para a razão; mas de um modo mais complexo o texto vizinho conspira para minar as propriedades aparentemente positivas e evidentes de uma racionalidade sem corpo. A partir do início do primeiro volume de *Reasoning*, a própria categoria de razão está viciada. Embora se possa argumentar de forma plausível que, no que se refere a sua própria obra, esta ambivalência permanece pouco discutida, Thompson sempre insistiu nas raízes emocionais do intelecto e na incorporação de idéias e filosofias – no fundamento profano, material, que dá vida aos sistemas de pensamento. “Pensamento e ser habitam um mesmo espaço, que somos nós”, alega.⁴ Assim, ao mesmo tempo que pensamos num Thompson cognitivo como o defensor da razão, necessitamos também de recordá-lo como um ser. Este é o caráter do carisma, paixão moral, energia e fogo, qualidades tão profundamente presentes tanto quanto dedicação à razão, e inseparáveis desta. Este é o Thompson memorável, o homem de gênio. Mas, se invariavelmente a razão é codificada como masculina, aqui encontramos um registro diferente no qual a masculinidade é formada: a desordem do intelectual público, que entra na arena como um gladiador. Claramente estas são também qualidades muito distantes das concepções usuais de racionalidade, e não se necessita de muita imaginação para ver como elas poderiam, talvez, trabalhar contra os protocolos

3 Thompson, E. P. *The making of the English working class*. Harmondsworth, Penguin, 1970, p. 799.

4 *The poverty of theory*, p. 210.

dados pela razão. A energia limitada pode ter uma virtude algo blakeana, mas pode também inflar-se e extravasar na irracionalidade e na destruição. “Thompson tem um veio de perversidade em si.”⁵ Assim fala Edward Thompson Júnior sobre o seu pai. Não há nenhum desrespeito em se notar em que medida o temperamento paterno foi herdado pelo filho.

Meu interesse aqui é com as categorias de razão e desrazão no trabalho de Thompson: principalmente no que se refere aos seus pensamentos e escritos, embora a consciente intrusão de seu ser exija uma extensão de um simples engajamento analítico, mesmo se muito do que tenha a dizer a este respeito deva permanecer como simples indicação. Começarei esquematizando meramente as linhas principais em que se desenrola o trabalho de Thompson.

Em *The making of the English working class* é possível detectar três motivos dominantes que dizem respeito a este tema. Em primeiro lugar há a razão iluminista em si mesma, personificada por Newton e Locke, os quais, para Thompson, organizaram os antecedentes filosóficos do utilitarismo. Este é um modo de pensamento visto pelo autor como essencialmente tirânico. Esta interpretação negativa da razão circula através do livro, constituindo o contraponto cultural ou intelectual para a emergente cultura democrático-plebéia. As reformas psíquicas ou emocionais da razão, neste estudo, Thompson memoravelmente, ainda que polemicamente, localiza no Metodismo, que ele condena como “a desolada paisagem interior do utilitarismo” e a qual ele afirma forjar “uma desorganização central da personalidade humana”.⁶ Essa leitura negativa, na qual a irracionalidade é incubada dentro das categorias de racionalidade, está presente em Marx e, mais fortemente, em Weber.⁷ Em si mesma esta contradição permanece não desenvolvida. Mas na cultura britânica dos intelectuais de hoje, trata-se de posição mais familiar – dada uma maior receptividade às tradições da teoria crítica,

5 Thompson, E. P. *Alien Homage, Edward Thompson and Rabindranath Tagore*. Bombay, Oxford University Press, 1993, p. 89.

6 *The making of the English working class*, pp. 402 e 406.

7 Weber, em seus famosos artigos de 1904-5, acreditava que o desenvolvimento do capitalismo “pode ser melhor entendido quando tomado como parte do desenvolvimento do racionalismo como um todo”. In: Weber, Max. *The Protestant Ethic and the spirit of Capitalism*. Londres, Unwin, 1974, p. 76; e veja também Weber, Max. *General Economic History*. Nova York, Collier, 1961, pp. 260-2. O que não é muito bem lembrado é sua insistência “no elemento irracional que está aí contido”. Este é um ponto enfatizado por Lukacs, para quem a sociologia de Weber “aspira demonstrar que um necessário irracionalismo foi enquadrado no próprio terreno da racionalização capitalista”. “Max Weber and German Sociology”, *Economy and Society*, 1:4, 1972, p. 308. Ver também Marcuse, Herbert. “Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber”, *Negations*. Harmondsworth, Penguin, 1968.

a impecável crítica da razão, agora marcada por todas as variedades de pós-estruturalismo – que a registrada no início dos anos 60. Com todas as polêmicas contra os imperativos da razão instrumental – sempre cordiais, mas algumas vezes calculadamente maldosas, como em sua denúncia do Metodismo –, ele percebeu muito bem os contraditórios legados do raciocínio iluminista. Enquanto Ure ou Bentham podiam ser um produto, Paine, Owen, Hazlitt, Carlile eram outro. O recurso que forjou, a soberania da razão humana, como Thompson demonstra, podia ter conseqüências atordoantes. Ele coloca estas tradições intelectuais bem próximas do centro de sua explicação re-fazendo a cultura do radicalismo democrático nestes anos. Ainda assim, embora saudando (o termo é característico de Thompson) estes heróis pioneiros, há uma parte dele, autor, que permanece impassível. A falta de recursos imaginativos e a natureza escorregadia da razão de Paine lembram-o das estruturas de Blake na “visão simples”: a de Carlile era uma filosofia composta totalmente pela negação; o materialismo mecânico de Owen levava-o à ilusão racionalista que acreditava ser o único limite para a difusão da razão e conhecimento imposto pela inadequação dos meios. Somente Hazlitt, Thompson suspeita, estava apto a rejeitar as ingenuidades do Iluminismo ao mesmo tempo que sustentava “as tradições de *liberté e égalité*”.⁸ Como Hazlitt consegue isso, Thompson pouco faz para demonstrar. Acima de tudo, entretanto, o registro sugeriria a razão iluminista trabalhando como uma visão excludente: em suas maneiras radicais centrariam as capacidades da inquirição humana como a pedra de toque de políticas democráticas, ao mesmo tempo que suas definições características – da personalidade humana, da imaginação, da política – carregavam a impressão estropiada do domínio racional, inescapavelmente legado por suas bases filosóficas.

Em segundo lugar, Thompson descreve o colapso da subjetividade metodista nas excêntricas, desequilibradas, histéricas e crédulas travessuras de Joanna Southcott e seus seguidores.⁹ Estes termos sugerem que um limiar foi cruzado e, que com os southcottianos, entramos no terreno do que pode, de melhor modo, ser entendido como irracional. Southcott, ela mesma, é apresentada como uma figura patológica, suas estranhas imagens e fantasias – nas quais versejadores místicos de má qualidade são postos juntos com uma prosa acurada de autobiografias penetrantes, que tentam retratar a vida ao pé da letra em memórias da infância, casos amorosos infelizes e encontros entre a filha de camponeses cabeçudos e pastores desacreditados e gente simples – exigem uma diferente maneira de analisar do que a usada habitualmente por historiadores. As várias seitas que a seguiram em seu despertar, nas palavras de Thompson,

8 *The making of the English working class*, pp. 107, 842, 806, 805 e 821.

9 *Ibidem*, pp. 420-8

são formas pervertidas e peculiares que talvez requeiram mais atenção do psiquiatra que do historiador.¹⁰ Esses ensaios são complicados por envolverem concepções concorrentes entre a razão e a não razão. A interpretação entrecruza como uma forma de prática intelectual e razão – ou mais acuradamente dentro do trabalho de Thompson, a desrazão – como um estado psíquico. As conexões entre estas diferentes interpretações são importantes: pode haver até um ponto de convergência. Mas o que as poucas páginas sobre Southcott em *The making of the English working class* sugerem é que Thompson se sente mais à vontade quando lida com os componentes psíquicos do pensamento ou quando o aberrante ou patológico está em destaque, e que a razão explica melhor as atitudes políticas dos trabalhadores, digamos, do que se envolve com as dinâmicas de memórias da infância, de amores infelizes ou de filhas teimosas e patriarcas desacreditados. A irracionalidade, à primeira vista, deve ser entendida na sua forma psíquica: a razão (ou ao menos, a razão como Thompson a observa, a boa razão) prescinde deste requisito, transcendendo suas próprias condições psíquicas ou emocionais de existência.

Em terceiro lugar, exemplificando as possibilidades da razão como meios para a emancipação, seria o que poderia ser chamado de a idéia popular da razão. Talvez isto esteja de conformidade com a noção de Gramsci de “bom-senso” dentro da vivência das classes populares, embora passando por alto sobre as especificidades de sua formação histórica. Em Thompson, seria onde a cultura intelectual do radicalismo “exposta com a energia do autodidata”, usando textos de alto iluminismo, se imbricaria em uma cultura artesanal.

Um sapateiro, que tivesse aprendido a ler no Velho testamento, trabalharia direto a *Age of reason*: um professor, cuja educação não tivesse ido além de homilias religiosas dignas, alcançaria Voltaire, Gibbon, Ricardo; aqui e lá líderes locais radicais, tecelões, livreiros, alfaiates, acumulariam estantes de periódicos radicais e aprenderiam como usar os *Blue Books* parlamentares: trabalhadores iletrados, no entanto, iriam cada semana a uma cervejaria onde o editorial de Cobbett seria lido em voz alta e discutido.

Thompson continua:

... o impulso do iluminismo racional que (nos anos das guerras) tinha sido grandemente confinado à *intelligentsia* radical agora era buscado pelos artesãos e alguns trabalhadores especializados (tais como muitos fiandeiros) com um zelo evangélico para arrebanhar

10 Ibidem, p. 879. Para outra visão, Harrison, J. F. C. *The Second Coming, Popular Millenarianismo, 1780-1850*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.

números ilimitados – um zelo propagandista dificilmente encontrável em Bentham, James Mill ou Keats.¹¹

E nesta cultura política de liberdade de pensamento, Thompson argumenta, a classe trabalhadora se constrói.

Embora haja alguns paralelos com maior contemporaneidade, com maiores investigações teóricas autoconscientes do pensamento iluminista, o método de Thompson de averiguar apresenta um bem-vindo libertar-se do textualismo que caracteriza a grande massa do trabalho em vigor. O iluminismo era menos este tratado ou aquele, mas dizia mais respeito às leituras negociadas de uma variedade de textos conflitantes – altos e baixos – constituídos por um total tráfico de idéias circulando através de aldeias, cidades e oceanos. Deste ponto de vista a razão não se formou somente de acordo com os princípios elaborados por vários filósofos, mas incorporou em particular homens e mulheres, em locais particulares. *The age of reason*, ele afirma, chegou imbricado com ares de formas heréticas.¹²

Contudo, em Thompson, cético sobre um instrumentalismo do qual o racionalismo nunca pôde se livrar completamente, esta complexidade da formação histórica provê – paradoxalmente – a solução para a questão dos filósofos. O legado do iluminismo não pode ser resolvido por meios de abstração formal. Trabalhadores imbuídos com o espírito radical encontraram utilitarismo em suas vidas diárias, e ansiavam para se livrar dele, não cegamente, mas com inteligência e paixão moral... Nestes mesmos anos, a grande crítica romântica do utilitarismo corria em paralelo embora em percurso totalmente separado. Para a questão Iluminismo? Thompson providencia uma resposta singular: Bláke! Pois Blake foi quem mais se esforçou para perceber a necessidade de associar radicalismo e romantismo, detendo as realidades vividas de uma cultura radical com as possibilidades rebeldes da imaginação humana. Mas:

Após William Blake, ninguém estava à vontade em ambas as culturas, e também não houve gênio capaz de interpretar as duas tradições reflexivamente... Na falência das duas tradições para encontrarem um ponto de junção, alguma coisa se perdeu. Quanto, não podemos apontar, pois não estávamos entre os perdedores.¹³

11 Ibidem, pp. 781, 782 e 789. Isto deve ser lido lado a lado com o argumento sobre cultura popular, formas que Thompson considerou como “não racionais”: “elas não apelam à ‘razão’ através de panfletos, sermões ou plataformas: elas impõem sanções de força, ridículo, vergonha, intimidação”. *Customs in common*. Harmondsworth, Penguin, 1991, p. 9.

12 Ibidem, p. 130. Para uma discussão magnífica do Iluminismo, ver: Darnton, Robert. *The kiss of Lamourette*. Londres, Faber and Faber, 1990. Tradução: *O beijo de Lamourette*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

13 Ibidem, p. 915.

A razão – com suas armaduras mecânicas, suas juntas rangendo – triunfou.

Como podíamos esperar, estes temas repetem-se trinta anos mais tarde em sua monografia final, dedicada apropriadamente a Blake. Este é um livro de análise refinada, circulando profundamente através dos picos da erudição de Blake. Reconhecendo a instrumentalidade de minha abordagem, passaria adiante, desejando somente elaborar alguns pontos gerais. Thompson concede que as posições predominantes, dentro da erudição contemporânea, agora acentuam o grau para o qual os anos 80 do século XVIII testemunharam um autêntico contra-iluminismo. Caminhando em direção a esta interpretação, ele oferece uma leitura mais particular: seu propósito é reconstruir as culturas mais profundas da Inglaterra revolucionária do século XVII, e traçar as frágeis linhas históricas – o decrescente número de membros de igrejas pequenas; o repertório contínuo de sistemas simbólicos específicos – que conectam a *Commonwealth* às décadas finais do século XVIII, de modo a mostrar como as seitas dissidentes de 1640 permaneciam vivas nas memórias, de alguns, um século e meio depois e algumas gerações posteriores. O poder exercido pela cultura radical subterrânea requer de nós, ele crê, repensar as legítimas premissas do Iluminismo. De novo, o argumento é histórico, não textual. Se entendermos, Thompson escreve, o conflito entre o racionalismo esclarecido e a herança popular de sensibilidade radical como uma simples oposição entre razão e a não razão (ou fé cega), chega-se a um irracionalismo autopunitivo. Mas se considerarmos as ascensões reais da *The age of reason* então a estância antinomiana adquire uma nova força, mesmo uma racionalidade.¹⁴

Esta afirmativa para a subversão de categorias admitidas de racionalidade domina o livro. Domina, também, de acordo com Thompson, o mundo dos muggletonianos – a seita, parece, que mais ativamente conduziu a visão da *Commonwealth* a partir de 1790. A hostilidade muggletoniana dirigiu-se principalmente contra a idéia da *Serpent's reason* – uma antagonista muito familiar a Thompson, o que lhe permite incorporá-la como sua e se declarar, insolente como sempre, um marxista muggletoniano.¹⁵ Assim ele se propõe refutar as denúncias usuais dos muggletonianos como obscurantistas e investigar o assunto em seus valores, como valores, desembaraçados ou pelas convenções do presentê ou pelos dogmas de visão histórica ultrapassada. Este é um argumento que repete a crítica primitiva da razão, embora talvez mais obstinadamente. Neste ponto, em um forte movimento de fusão, a razão se torna identificada com “ideologia”, com

14 Thompson, E. P. *Witness against the beast. William Blake and the moral law*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. XIV, 8 e 110. Thompson reconhece que trabalha a partir das pistas de pioneiros, particularmente David Erdman, A. L. Morton, e certamente Christopher Hill.

15 *Ibidem*, pp. 86 e XXI.

“os compulsivos obstáculos do ‘discurso’” predominante.¹⁶ Mesmo assim, o enfoque de Blake é reafirmado: sua vida dramatiza a possível junção entre a herança antinomiana e o radicalismo esclarecido que nunca foi preenchido. Há, não obstante, uma mudança marcante na ênfase em relação ao trabalho anterior. Na última análise, Thompson é mais veemente para mostrar a longevidade da tradição antinomiana e, por implicação, a relativa inovação do racionalismo popular. Ele enfatiza a intensidade da visão em círculos antinomianos “os quais derivam de fontes muito mais antigas que o Iluminismo” e os quais, ele proclama, liberaram suas aderências dos reflexos do desespero político imbuídos da mais pura persuasão racionalista.¹⁷ Seguindo este ponto, é quase como se ele tivesse identificado algo primordial dentro da própria cultura plebéia, algo mais profundo que a mera razão, que tinha capacidade de articular a complexidade plena da experiência humana. Thompson fornece uma indicação – mais que uma indicação – na linha final do livro. Mesmo quando Blake se encontrava “em seu temperamento mais ‘jacobino’ e revolucionário”, ele se ligava firmemente ao “Deus Eterno do Evangelho de sua fé antinomiana mais antiga. Para criar a Nova Jerusalém, deve ter trazido de fora o sistema racionalista, e alguma coisa podia simplesmente ser encontrada na imagem não racional de Jesus, nas afirmações de agradecimento, piedade, paz e amor”.¹⁸ Assim, como cristão, Thompson finaliza sua jornada – um grito longínquo talvez dos imperativos cognitivos do raciocínio.

A preocupação com os anos 90 do século XVIII constitui uma trajetória dentro da qual Thompson luta com os legados do racionalismo. Outro foi o seu longo diálogo com o marxismo. A despeito de muitas décadas, quando protestava sua fidelidade ao marxismo, minha percepção dele me leva a uma característica totalmente diferente. Tendo a pensar nele como procurando com maior frequência libertar-se do marxismo – para se livrar deste como sistema de pensamento. Um pequeno volteio pode ser útil aqui. Cheguei a Thompson relativamente tarde. Na escola, fui aconselhado a manter-me distante de *The making of the English working class* por causa de suas simpatias comunistas – uma proibição que, dada a cultura da época, eu me surpreendo agora, não tenha me dirigido diretamente à obra: mas por alguma razão, tal não se deu. Logo após, estudante, eu li, escolhendo uma tarde para terminá-lo, e devido à atmosfera histórica, eu o fiz em uma sala de chá cavernosa da cooperativa local – um espaço não exatamente colocado na área principal de circulação dos estudantes. Eu me convenci, então, como estou ainda, de que o livro era diferente de todos os demais livros

16 Ibidem, p. 109.

17 Ibidem, p. 229.

18 Ibidem, p. 221.

de história com os quais tinha tido contato. Alguns anos mais tarde, deve ter sido no fim de 1978 ou início de 1979, pela primeira vez ouvi Thompson falar. Estava em uma plataforma, fazendo campanha a favor do dissidente preso da Alemanha do Leste, Rudolf Bahro, e fez o que penso ter sido uma de seus raras aparições públicas – de improviso – à Universidade Warwick.¹⁹ O trabalho analítico de Bahro, devido ao qual estava preso, tratava de uma poderosa exploração dos caminhos não capitalistas para a industrialização, culminando em uma crítica responsável do socialismo real. Era uma crítica inspirada, em primeira instância, em alguns conceitos marxistas básicos, mas que rapidamente ultrapassava qualquer marxismo reconhecível e caía numa prosa de humor particularmente utópica, apelando para uma política baseada em torno da esperança de emancipação geral. No processo, o marxismo, como um corpus teórico distinto, dissolvia-se. Thompson sentiu-se ultrajado pela barbaridade do tratamento a Bahro. Mas, também se sentiu profundamente complacente com a trajetória teórica dele, porque grandemente (se não exatamente) retratava a sua própria.²⁰ Talvez tudo isto esteja revelando muito a respeito de primeiras impressões: eu, como muitos da minha geração, postulava, na época, o auge do meu marxismo, enquanto Thompson estava falando especificamente sobre o destino do marxismo nas fases finais do socialismo real, e profeticamente extraía conclusões diferentes. Embora fosse necessário um papel mais longo para discutir o ponto que poderia ser mostrado então, pelo menos desde 1956, a noção de Bahro de emancipação geral é mais próxima do modo de pensar de Thompson sobre a história e política do que de um marxismo mais convencional, que necessariamente coloca a classe trabalhadora no centro das coisas, como mencionado, agente principal para trazer a emancipação a todos. Se assim é, o libertarismo, algumas vezes utópico, eixo que daí se seguiria, requer uma séria confrontação com o próprio marxismo. Pode-se mais adiante sugerir – embora este seja um argu-

19 Bahro, Rudolf, *The alternative in Eastern Europe*. Londres, New Left Books, 1978; e *Rudolf Bahro Interviews Himself*, Nottingham, New Statesman/Spokesman, 1978. Ver também de Raymond Williams sobre Bahro 'Beyond actually existing socialism', *New Left Review*, 1980, p. 120.

20 O que recordo mais intensamente é a insistência de Thompson de que a oposição aos regimes stalinistas, no Leste Europeu, freqüentemente seguia todos os traços de um irracionalismo místico. Ou como ele escreveu naquela época: "uma forma de protesto contra a ideologia stalinista e formas têm sido quase sempre moralista", mas uma vez que se negou qualquer oportunidade de articulação aberta, quase sempre aparece como um moralismo deslocado, ilusório, e utópico, como uma volta à fé Grega Ortodoxa, como auto-exclusão nacionalista, como auto-isolamento personalista ou como Solzhenitsyn, como a batida agonizante de um coração dentro de um mundo sem coração". In: *The poverty of theory*, p. 369.

mento diferente – ser preciso, igualmente, uma reavaliação das raízes racionalistas do marxismo.

Para Thompson, a ruptura de 1956 trouxe um novo potencial à linguagem de emancipação, na qual a subordinação das faculdades imaginativas e morais para a autoridade política e administrativa, a partir de então, seria inequivocamente repudiada.²¹ Embora subsequentemente estas posições pudessem se mover em um caminho ou outro, esta crença permaneceu um princípio constante. Em tal contexto, o marxismo foi transformado, podia parecer, em um recurso intelectual historicamente eventual mais que em uma categoria conceitual transcendente. Mas subordinado aos decretos da imaginação e da moralidade, isto também se torna um legado crescentemente problemático. Em 1956 e logo após, Thompson e seus companheiros dissidentes encontravam-se em dificuldades para assegurar que sua rejeição ao comunismo institucionalizado não fosse vista como uma desaprovação ao marxismo – embora em um momento de tal modo turbulento, quando antigas amizades e lealdades mudavam, podia-se legitimamente se perguntar a respeito de apreensões particulares proferidas *sotto voce*. Mas a primeira insinuação de Thompson de que na verdade podia existir alguma conexão formal, ou lógica, entre o marxismo e o stalinismo apareceu em *The New Reasoner*, em 1958. O tom é marcadamente cauteloso e jurídico, mas a implicação é grave:

se o stalinismo é uma mutação das idéias de Marx, a indicação maior de que eles são capazes de tal mutação, enquanto permanecem em uma linha direta de relações, indica uma fraqueza original que vai além de mera ambigüidade.²²

Muito repousa no que se entende por ‘fraqueza original’. Poderia haver muitas interpretações e muitas reconstruções detalhadas das subsequentes relações de Thompson com o marxismo.²³ Minha própria visão é preferencialmente de senso comum: muito simplesmente, após a publicação de *The poverty of theory*, ele perdeu o interesse. Longe de ser um vira-casaca ou um herético, o seu interesse em tal assunto diminuiu, ele se imbuíu de um agnosticismo incontroverso, e calmamente entrou em uma tarefa monótona de emancipação geral. Sugeri duas razões para isto. Em parte, deve-se à sua

21 Thompson, E. P. “Through the smoke of Budapest”. *The Reasoner*, 3, Novembro 1956, republicado em Widgery, David (ed.). *The Left in Britain, 1956-68*, Harmondsworth, Penguin, 1976, p. 69. Na mesma passagem, o stalinismo foi denunciado como um “idealismo mecanicista”.

22 Thompson, E. P. “Agency and choice”, *The New Reasoner*, 5, 1958, p. 96.

23 Um dos mais inteligentes é de Perry Anderson, *Arguments within English marxism*. Londres, Verso, 1980.

rápida imersão em um movimento pacifista revitalizado, o qual decolou no momento preciso em que o debate sobre história e marxismo esbarrava em um obstáculo.²⁴ Mas parece também ter sido uma reação à própria redação de *The poverty of theory*. No ensaio ele teve de lançar mão de milhares de palavras, trabalhadas em abstração formal de modo a argüir contra as virtudes desta. Temperamentalmente, o historicismo de Thompson não condizia em ter de filosofar em um modo que ele considerava inamistoso e tedioso. Ou para esposar uma posição mais conceitual, em *The poverty of theory* ele se coloca fora do marxismo: quanto mais tentava se apegar às categorias formalmente, mais elas se afastavam de seu controle e mais impacientes ele se tornava. Isto não nega a presença de marcantes percepções localizadas. Mas penso que a maior dissolução do marxismo – muito do mesmo teor poderia ser dito da mais epistemologicamente audaciosa proclamação de Althusser por renovação – produziu em Thompson o recurso a uma retórica demasiadamente aberta e uma não desejável verbosidade: em minha opinião houve causas teóricas e não simplesmente estilísticas. Quanto mais forte a defesa da história empírica – “não muitos historiadores supõem que [...] o Logos está sussurrando em seu ouvido” –, mais forte a defesa do marxismo.²⁵ Isto também leva em conta a singular posição apresentada no ensaio no qual ele sugere que os escritos amadurecidos de Marx, *O capital* acima de tudo, representam não sua verdadeira originalidade intelectual, mas o reverso: sua capitulação à economia política e a um racionalismo calibrado – o momento, em outras palavras, quando Marx parou de raciocinar.

Isto é, ou poderia ser, uma acusação severa ao marxismo como tal. Não foi suficiente para sua expulsão, pois, de certo modo, as forças do arrazoado eram diretamente menos contra o empobrecimento teórico do marxismo que contra os intelectuais que agiam de má fé e permitiam seu empobrecimento.²⁶ O argumento é tanto

24 Ver principalmente: Thompson, E. P. “An alternative to Doomsday”, *New Statesman*, 21/28, dezembro 1979.

25 *The poverty of theory*, p. 207. Para seu tédio com o marxismo: Thompson, E. P., “Agenda for radical history”, em seu polêmico *Persons and polemics. Historical essays*. Londres, Merlin, 1994, p. 362; e Palmer, Bryan, *E. P. Thompson. Objections and oppositions*. Londres, Verso, 1994, p. 125.

26 A preocupação com as falhas de uma nova geração de intelectuais marxistas, que não tiveram sua atuação política conduzida pelos ditames da III Internacional, ou qualquer de seus ramos históricos, levou Thompson a deparar-se com os Goodwinianos como precursores aceitáveis. Isto representa um dos mais bizarros esforços de sua imaginação histórica. Ainda que antecipada anteriormente, sua tese básica foi revelada ao público em uma palestra na Universidade de Birmingham, em 1979, mas ficou com ele até o fim, quando sugeriu que a sua razão é fabricada

moral como teórico. No que lhe diz respeito Thompson já havia firmado sua posição em um estudo sobre William Morris. Na segunda edição, publicada em 1977, ele estabeleceu bastante claramente a necessidade de reordenar o marxismo de acordo com “a lógica da tradição romântica”. Do mesmo modo que Blake em 1790, Morris funcionou como a dramatização da conjunção entre o radicalismo popular e o radicalismo da imaginação que não conseguiu se realizar no final do século XIX, como havia acontecido com Blake. Fazendo eco a suas próprias palavras de 1956, Thompson encontrou em Morris “o problema completo da subordinação das faculdades utópicas imaginativas dentro da mais tardia tradição marxista”, uma tradição que tem provado ser incapaz de apresentar “um vocabulário de desejo”. Morris (diferentemente de Southcott, devemos presumir) “posicionou-se contra sua herança romântica de sonho e fantasia... A intenção dele era incorporar em fantasias alternativas valores esquematizados em um caminho alternativo de vida”.²⁷ O marxismo agnóstico de Thompson, parece, foi reformulado para colocar o desejo em seu coração. O que sobrevive do corpus original, e da razão, permanece nebuloso.

Suas investigações históricas sobre o século XVIII e seus encontros mais teóricos com o marxismo em diferentes caminhos conduziram-no contra o problema da razão iluminista. Assim, num outro contexto, ele colaborou no movimento pró paz e cunhou o termo exterminismo. A convicção básica era bastante simples: a degeneração da Guerra Fria em uma lógica de destruição mútua assegurada – *mutual assured destruction*, representada mais perceptivelmente pela criação do sistema de mísseis MX, marcou um novo salto num mundo irracional. Para muitos, dentro da tradição marxista, a realização histórica de irracionalidade acontecia primeiro com o imperialismo, como um estágio do desenvolvimento capitalista; para outros, que pensavam do mesmo modo, fora o fascismo e o holocausto, ou o gulag; para Thompson foi a intensificação da corrida armamentista nos anos 80 e a chegada da Segunda Guerra Fria. Sua discussão que melhor se sustenta sobre a lógica da nova época tem início com uma exposição sobre a razão e a não-razão. O que ele pergunta, é se o seu objeto de análise – a crise presente de uma guerra iminente – é “irracional”? “O que assistimos no presente formou-se historicamente, e até então em um grau sujeito a análise racional: mas isto

pelos intelectuais – conscientemente ou não – por interesse próprio: Thompson, E. P. “Benevolent Mr. Godwin”, *London Review of Books*, 8, July, 1993. A este respeito *The poverty of theory* deveria ser lida junto com Said, Edward. *Representations of the intellectuals. The 1993 Reith Lectures*. Londres, Vintage, 1994.

27 Thompson, E. P. *William Morris: romantic to revolutionary*. Nova York, Pantheon, 1977, pp. 802, 792 e 790; e Thompson, E. P. “William Morris”, in *Persons and polemics*.

agora existe como uma massa crítica no ponto de detonação irracional.”²⁸ Seu temor, perfeitamente óbvio, era de que “o resultado irracional de formações e desejos conflitantes” levaria à destruição mútua. A incapacidade de cálculo racional em fazer sentido sobre o essencialmente instável, irracional e contingente, lhe sugeria a idéia de que uma terrível vertente histórica tinha sido cruzada. Atrás disto repousa uma curiosa suposição de que a história antes deste momento era programada racionalmente e não se sujeitava nem a “formações colidentes” nem a atores históricos que não percebiam seus interesses racionais – uma situação que sua própria historiografia desmente.²⁹

Mas o que o compele nesta direção é a convicção de que a razão tivesse caído na desrazão, e talvez um estudo muito sobrecarregado de hipérboles e muito empedernido das lógicas mais profundas da Guerra Fria, o que permitia considerável discernimento a ser seguido. Torna-se necessário, então, ver o imperialismo ocidental como uma força originária de uma matriz institucional racional e econômica, mas que, em um certo momento, assumiu um impulso autônomo autogerador de seus próprios direitos, não podendo mais, pela análise, ser impelida a prosseguir na busca de interesses racionais – que, na verdade, atuavam tão irracionalmente como se ameaçassem os autênticos domínios de sua origem e os derrubassem. Um vasto sistema fechado burocrático e militar, conseqüentemente, foi instituído nesta base irracional, tocando todos os aspectos da vida humana. A dinâmica administrativa e técnica “aniquila o preciso momento da ‘política’”. Tudo se transforma em seu oposto: a razão transforma-se em não-razão, o materialismo em misticismo.

Indubitavelmente o sistema míssil MX será o maior artefato singular de qualquer civilização. Será o tortuoso definitivo templo do extermínio. Os foguetes em seus abrigos, como menires gigantes apontando para o céu, desempenharão para “o Ocidente livre” não uma função militar, mas sim uma espiritual. Eles guardarão os espíritos diabólicos na baía e convocarão adoradores para os ritos fálicos do dinheiro. Dentro da aura daqueles gigantescos círculos nucleares, os altos sacerdotes da ideologia desempenharão sacrifícios rituais de impostos. Nos distantes postos avançados da fé, em Westminster, Bruxelas e Haia, os servidores druídicos se inclinirão para o Ocidente e os misteriosos mísseis retos.

Num mundo como este, o realismo traz em si a conformidade enquanto a utopia torna-se o único realismo possível. Mesmo cientistas esclarecidos necessitam agora da

28 Thompson, E. P. “Notes on exterminism, the last stage of civilization”, in Thompson, E. P. et alii. *Exterminism and Cold War*. Londres, Verso, p.1.

29 Ibidem, p. 2.

postura visionária de Southcott para conservar a serenidade. “Não foi Joanna Southcott que resumiu a primeira Pugwash Conference, mas Einstein e Russel.”³⁰

Em todos estes estudos o problema que Thompson estuda há um que é central, apontado por muitas das variedades da crítica filosófica contemporânea: que dialética é esta que liga a razão à não-razão? Como conseguiremos adaptar o Iluminismo às diversas necessidades da época pós-iluminista? E de que recursos necessitamos para atualizar para nossos tempos tradições éticas e estéticas herdadas?

Com um pouco de abertura é possível ler Thompson de diversas maneiras. Contra toda expectativa, há uma convergência entre seu ensaio “Exterminism” e as tradições do marxismo de Frankfurt. É perfeitamente possível ver a *Dialectic of Enlightenment* de Adorno e Horkheimer – a primeira edição publicada em Los Angeles em 1944; a segunda compreendendo “Elements of antisemitism” publicada três anos mais tarde – não somente como uma reflexão sobre o fascismo e o holocausto, mas como um produto precoce da Guerra Fria. O retrato enfático de uma sociedade intensamente administrada com “todos os poros da consciência bloqueada”; a crença de que a razão se encontrava em um processo de colapso num bárbaro “enredo de cega dominação” no qual a racionalidade iluminista se tornou “paralisada por medo da verdade”; a fé que, em desacordo com o barbarismo do hiper-racionalismo, existia num “núcleo de verdade histórica” no qual a esperança para um “verdadeiro humanismo” só pode permanecer – estas proposições todas são demonstráveis, embora com repercussões levemente surpreendentes, em um momento de Thompson.³¹

Talvez, fazendo um pouco de força, se pudesse recrutar um Edward Thompson relutante, rebelde, como aliado de um pensamento frágil advogado por diferentes pensadores pós-modernistas. Como Foucault, ele recusa ser chantageado respondendo na ciclópica maneira monológica do Iluminismo – “a favor” ou “contra”.³² Como todos os pós-estruturalistas ‘de carteirinha’, Thompson é capaz de produzir suas próprias cráticas, persuasivas e lúcidas, de teorias totalizantes, enquanto confessam a ‘compulsão hipnótica’ que continuam a sustentar.³³ Ou quando, de um modo diferente, ele coloca inequivocamente que:

30 Ibidem, pp. 21, 8, 13 e 27.

31 Adorno, Theodor e Horkheimer, Max. *Dialectic of Enlightenment*. Londres, Verso, 1979, pp. 204, XVI, XIV, IX e X.

32 Foucault, Michel. “What is the enlightenment”, in *The Foucault Reader*. Harmondsworth, Penguin, 1991, p. 45. Ver também a recusa de Foucault em igualar *a priori* humanismo com iluminismo, p. 44.

33 Thompson, E. P. “Europe, the weak link in the Cold War” in *Exterminism*, pp. 342-4. Ou como

A questão, então, é: deve o Outro ser o Inimigo...? Esta é a questão no encerrar do século XX...

E aí ele toca num ponto central para muitos deconstrucionistas.³⁴ E poderíamos notar haver agora uma geração intelectual inteira que é semelhante à primeira surgida a partir de Derrida, talvez para tropeçar em Thompson, um pouco mais tarde.³⁵

Para alguém habituado a uma perspectiva intelectual fechada este é um assunto tendencioso: condenar Thompson a uma armadilha epistemológica, neste esquema de coisas, parece ser um jogo limpo; condescendendo em leituras super aquecidas na esperança de descobrir que durante todo o tempo o historiador fora um pós-estruturalista clandestino é uma tendência controversa – embora isto ocorra e se possa perceber o porquê.³⁶

Ou podemos nos apegar ao próprio veredicto de Thompson e vê-lo como um socialista humanista qualquer, que tem os méritos de oferecer uma política prática, aceitável. Mas mesmo esta linha de argumento requer consideração mais cuidadosa, reconhecendo não somente o que possa permanecer problemático dentro desta virtude aparente, opção benigna auto-evidente, mas também notando bem as tradições de discussão do socialista humanista em jogo. Filosoficamente, desde os anos 30, a elaboração clássica de um humanismo socialista tem estado dominada por uma volta a Hegel.³⁷ Certamente este tem sido o caso dentro do pensamento social europeu – e realmente genuíno na verdade do mais próximo contemporâneo de Thompson, saudado sempre como alguém convertido ao humanismo socialista, o americano C. L. R. James. Mas mesmo a mais superficial leitura de Thompson revela pouca consideração sobre

colocado por outro historiador em termos que Thompson não discordaria: “Moralidade não é levada à frente por nação, classes ou espírito universal, é um projeto em que embarcam os indivíduos em comunidades inspiradas em suas ações pelas máximas da razão prática”. Jones, Gareth Stedman. “Faith in history”, *History Workshop Journal* 30, 1990, p. 66.

34 Thompson, E. P. “The rituals of enmity”, in Smith, Dan and Thompson, E. P. (eds.), *Prospectus for a habitable planet*, Penguin, Harmondsworth, 1987, p.12; e veja o fecho em Thompson, E. P. *Beyond the Cold War*, Londres, Merlin and European Nuclear Disarmament, 1982, p.36: “Precisamos reconhecer que o outro somos nós mesmos”.

35 Para o primeiro encontro neste viés, Spivak, Gayatri Chakravorty, “Subaltern Studies: deconstructing historiography”, in Guha, Ranayit and Spivak, Gayatri Chakravorty (eds.), *Selected subaltern studies*. Delhi, Oxford University Press, 1988. Embora não seja insensível o trabalho de Spivak, considero este ensaio uma terrível peça de escrita.

36 Isto existe principalmente na forma *samizdat*: rascunhos de textos para discussão, conferências, trabalhos de pós-graduação e etc. Um argumento convincente ainda é esperado.

37 Ver Soper, Kate. “Socialist Humanism”, in Kaye, Harvey J. and McClelland, Keith (eds.). *E. P. Thompson. Critical perspectives*. Cambridge, Polity Press, 1990, p. 206.

Hegel. Na verdade, revela virtualmente nenhuma menção a Hegel. Sobre Husserl, Thompson leu e pensou a respeito.³⁸ A ausência de Hegel pode apenas sugerir outra instância da impaciência thompsoniana, suas mais profundas ligações a Blake ou Milton. “Nosso melhor idioma”, ele diz, sem esforço, apelando para a primeira pessoa do plural no coletivo nacional, “tem sido protestante, individualista, empírico, desintegrativo dos universais...”³⁹ E adota estratégias de escrita para conciliar, esforçando-se em quebrar as conformidades impostas pela abstração racional, sempre espiando as conformidades impostas pela abstração racional, sempre espiando Cobbett sobre o seu ombro (quando seu gato permitia), e conscientemente tecia em sua retórica não só uma pluralidade de vozes, mas também muitos registros diferentes do seu. Faz isto em passagens de suas próprias cartas e poemas, intercalando autobiografia e memórias, vagando da exortação do sermão leigo para uma ironia auto-caçoista, e nunca resistindo à metáfora prolongada que rolaria por muitas páginas. Em suma, isto o torna um socialista humanista muito especial.

Deixemos esta análise para mais tarde e voltemos à sua palavra, uma vez mais, em 1956. Sem dúvida, isto era uma – talvez a – ocasião intelectual e política definitiva, formativa de sua vida. Há uma verdade óbvia encapsulada em suas declarações repetitivas de 1956 e de sua agenda. Na verdade, Thompson não podia se libertar desta maneira de agir, o grau de repetição sugerindo não somente seu significado político, mas também a suspeita que em seu ser o evento permanecia profundamente não resolvido, necessitando exames constantes. Esta situação me reporta, a despeito de todas as diferenças palpáveis, ao profundo distúrbio intelectual experimentado por Adorno e Horkheimer quando ambos chegaram aos Estados Unidos. Como um hospedeiro de imigrantes anteriores, seus navios deslizaram frente à estátua da Liberdade – Horkheimer em 1935, Adorno um ano mais tarde –, pelos cais de Manhattan e, finalmente, para a tranquilidade esperada de Morningside Heights. Pode-se imaginar o horror deles quando, aclimatando-se gradualmente à sua nova cultura, tiveram um primeiro presentimento de que os Estados Unidos, em suas estruturas de vida cultural, se assemelhavam enervantemente ao que haviam assumido como particular ao nazismo alemão. Adorno nunca conseguiu se livrar desta sensação pegajosa (parecida ao presságio espiritual experimentado quando se locomoveu no túnel debaixo do Hudson a caminho de Newark), enquanto para outro influente membro da escola, Marcuse, os Estados Unidos proporcionaram uma experiência tão poderosa que o absorveu pelo resto de sua vida. O reflexo desta experiência na teoria de Adorno foi modulado caracteristi-

38 Ver a “Letter to Kolakowski”.

39 Ibidem, p. 106.

camente. Tendo sobrevivido aos primeiros anos do nazismo, ele possuía um compromisso ilimitado em raciocinar equacionando a cultura de massa de uma democracia liberal ao fascismo. Mesmo assim, “mentes reificadas não são de modo algum limitadas à América”, ele comentou com diplomacia e talvez um toque de ironia, “mas são nutridas pela tendência geral da sociedade.”⁴⁰

Para Adorno e Horkheimer, a divisão entre a irracionalidade do fascismo e a racionalidade do sistema social dos Estados Unidos não podia ser sustentada por muito tempo, desde que haviam vivenciado diretamente os Estados Unidos. Embora tão perturbadora quanto pudesse ter sido esta vivência, eles eram suficientemente bem versados em filosofia e nos riscos da dialética de modo que – filosoficamente – não se encontravam despreparados: politicamente, a transformação foi mais desguarnecida. Thompson, em Halifax em 1956, deve parecer pertencer a um *script* totalmente diferente. Mas a sua história pode ser interpretada como uma última parcela de cultura política e intelectual extraordinariamente contrastante, de um processo similar: a descoberta de que as distinções herdadas entre razão e desrazão se situam separadas, e nunca poderiam, tranqüilamente, ser recolocadas em prévia simetria.

Concisamente, poder-se-ia sugerir que a forma predominante na qual o marxismo se desenvolveu, desde 1890, foi uma continuação consciente do racionalismo iluminista: mesmo quando, nos trinta ou quarenta anos seguintes, uma reação às ‘encrustrações positivistas’ do marxismo emergiu como uma sistematização de teoria, introduzindo uma agenda mais idealista, intencional e – na influente ainda que singular figura de Georges Sorel – alguma galanteria séria com o irracionalismo, o compromisso definido com a razão permaneceu intacto.⁴¹ Após a investida inicial do fascismo, esta fidelidade para com a razão redobrou, codificada na principal corrente do movimento comunista, em 1935 no Sétimo Congresso da Terceira Internacional. A partilha entre a racionalidade do comunismo e a irracionalidade do fascismo foi levada ao extremo. Esta perspectiva sustentou as defesas mais convencionais do marxismo na Europa dos anos 30, através da guerra, no período pós-guerra, e é presente ainda hoje.⁴² Para Thompson

40 Adorno, Theodor. “Scientific experiences of a European Scholar in America”. In: Fleming, Donald and Bailyn, Bernard (eds.). *The intellectual migration – Europe and America, 1930-1960*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1969, p. 347.

41 Velho pensamento este, fui persuadido por H. Stuart Hughes, *Consciousness and society, the reorientation of European social thought, 1890 – 1930*. St. Albans, Paladin, 1974 (publicado em 1958, pela primeira vez).

42 Um dos mais racionais exemplos na historiografia é a biografia de Trotsky feita por Isaac Deutscher como a continuação e culminância do iluminismo cercado cada vez mais fortemente pelas forças

isto foi formativo, provendo-lhe uma visão da Segunda Guerra Mundial motivada por uma crença que a civilização humana estava, ela mesma, sendo julgada, e que a linha divisória do bem e do mal podia ser estabelecida não de acordo com os protocolos de um patriotismo ansioso, mas sim pela divisão entre o fascismo apto a formular uma crítica produtiva destas posições e ao mesmo tempo apreciar o extraordinário auto-sacrifício que os levava a viver – aqui na verdade estamos falando sobre ser humano – e apreciar também que a vitória resultante constitui o legado histórico de uma linguagem franca da minha própria geração. O que se pode dizer é que esta concepção coreografada da razão, na qual o bem se movia para a esquerda e o mal para a direita, deixou a descoberto muitas coisas. Quanto ao sentido de como esta coreografia teórica podia ser internalizada, e a partir de então trabalhar politicamente, não há necessidade maior do que se ler o estudo de Thompson sobre Morris, na primeira edição, publicada em 1955. Um prospecto potencialmente radical foi qualificado por um programa realmente conservador, no qual todas as complexidades de vida moderna foram racionalizadas a partir da existência.⁴³

No drama de Thompson de 1956, o pensamento e a pessoa reagiram decisivamente, o autor convencendo-se de que muitos antigos aliados na razão tinham simplesmente parado de pensar. O projeto histórico do comunismo – levado ao ar por uma orgulhosa teleologia que em troca tinha sido santificada na memória de atos sem conta de coragem individual, compreendendo “a luta anti-fascista” – parecia ter entrado em colapso. Ele notou a “contorção raivosa da história” que apanhou Budapest em sua revolução de 1956; e esteve para realizar a partir deste ponto – em palavras escritas mais tarde – que “a História não conhece verbos regulares”.⁴⁴ Para Thompson, as possibilidades de um racionalismo mais livre começaram a clarear. Ao longo desta disputa filosófica, uma evidente crise emocional irrompeu, na qual lealdade a ex-amigos associada a lembranças daqueles que tinham imolado as suas vidas provocaram muita dor e sensações de perda. Embora novos compromissos fossem forjados dentro da crise, com um simples salto Thompson

da não-razão, que finalmente o destruíram: *Trotsky*, 3 vols. Oxford, Oxford University Press, 1954, 1959 e 1963. E para uma história do período que tenta estabelecer isto como uma verdade teórica, Hobsbawm, Eric. *Age of Extreme. The short twentieth century, 1914–1991*. Londres, Michael Joseph, 1994.

43 Thompson, E. P. *William Morris: romantic to revolutionary*. Londres, Lawrence & Wishart, 1955. O subtítulo é mais apropriado à primeira edição do que a segunda, embora tenha permanecido inalterado.

44 “Through the smoke of Budapest”, p. 66; *The poverty of theory*, p. 238.

atravessou este rio de fogo e provocou sua saída do mundo comunista britânico.⁴⁵ Apesar da notável generosidade de sua imaginação histórica, daí para a frente as forças da história foram mais rancorosas e caprichosas e ultimamente menos suscetíveis de trazerem a luz da razão humana.

Não estou sugerindo que 1956 representasse alguma coisa como fim, ou Cartesiano, como uma ruptura epistemológica. A velha lógica de 1953, na qual os reflexos de uma razão popular virtuosa tomassem para si o racionalismo degradado de uma elite social, podia ainda se repetir até mesmo na melhor das historiografias. Isto está em *The making of the English working class* e circula através de *Witness against the beast*; pontua também a sua retórica política.⁴⁶ Mesmo assim, depois de 1956, somos confrontados pelas duas personalidades de Thompson: a racional e a romântica. O excitamento em relação a um novo trabalho mostrava, em todas as ocasiões, o conflito a ser resolvido. Habitualmente, ele sempre estava pronto para historicizar sua própria condição como podemos julgar, por exemplo, da seguinte passagem escrita no fim dos anos 60:

Wordsworth e Coleridge foram apanhados no turbilhão das contradições que eram ambas reais e ideais. Eles eram campeões da Revolução Francesa e se aborreceram com seu curso. Foram isolados como jacobinos e abominavam a abstração de Godwin. Havia rompido com a cultura recebida e estavam espantados com alguns aspectos da nova. Desejavam esposar a causa do povo, e temiam que a massa pudesse primeiramente se colocar contra homens de sua qualificação. Há uma busca para uma síntese no momento da dialética aprisionada; um relâmpago de percepções vem desta tensão; uma vibrante corrente alternativa passa atrás e adiante entre Hartley e Berkeley, Godwin e Burke, Newton e o Livro da Revelação, deixando aquela mescla de discernimento e contra-senso

45 Os relatos mais recentes revelam pouco: Saville, John, "Edward Thompson, the Communist Party and 1956", in Miliband, Ralph and Panitch, Leo (eds). *The Socialist Register 1994. Between globalism and nationalism*. Londres, Merlin, 1994. Mas para uma extraordinariamente franca distância com as disputas essenciais de 1956, por um camarada e amigo, ver Hill, Christopher "The shock tactitian", *Times Higher Education Supplement*, 7, October 1994. A referência a "mundos perdidos" é de Samuel, Raphael "The Lost World of British Communism", *New Left Review*, 154, 155, 156 e 165, 1985-7.

46 Para um exemplo do resgate de Colbert por Thompson, que não funcionou, Thompson, E. P. *The defence of Britain*. European Nuclear Disarmament and Campaign for Nuclear Disarmament, Londres, n.d. (1983). É preciso ficar claro que os eventos de 1956 não aboliram suas simpatias por uma recuperação humanista da filosofia iluminista. Ver, por exemplo, Alasdair Mac Intyre, "Breaking the chains of reason", em uma coleção editada por Thompson na qual as posições de Mac Intyre, Hegel e Marx (e de certa maneira Freud) como os próprios herdeiros do iluminismo juntos, "Os conceitos de razão, liberdade, natureza humana e história", in Thompson, E. P. (ed.). *Out of Apathy*. Londres, Steven and Soces, 1960, p. 199.

que Coleridge experimentara durante toda a sua vida buscando se congregar em um sistema.⁴⁷

Ele estava escrevendo e fazendo uma distinção entre apostasia e desencantamento. Recorda-nos o “terrível isolamento” daqueles simpatizantes ao jacobinismo em 1797-8, e reflete sobre os perigos de uma derrota na fé que era unicamente interior.⁴⁸ Podemos dar um desconto à idéia de Thompson seja escrevendo “absurdos” seja buscando alguma coisa tão grandiloqüente como “um sistema”. Mas o dilema intelectual que ele atribui a Wordsworth e a Coleridge era reconhecidamente seu; e o isolamento que ele identifica é mais próximo dele do que alguém poderia supor a princípio. A solidão de Thompson é uma séria saída, conectada principalmente aos problemas teóricos que estou discutindo.

Acho desafiador que um historiador tão enérgico, mostrando a todo o momento um poderoso sentido do presente e do futuro, possa ao mesmo tempo ser tão insistente que a história o tenha ultrapassado. Talvez esta seja outra das pequenas peças de Thompson. Mas eu não penso assim: pode ter havido uma extravagante auto-indulgência algumas vezes, mas a saída permanece bastante real. Soa perversa. Houve Thompson, uma das maiores presenças radicais na vida pública, ativo em três continentes, sempre se alinhando com uma causa ou movimento – ou, quando esta falhasse, criando movimentos como se atuasse sozinho – dando conferência, falando, testemunhando, ouvindo, escrevendo: em muitas circunstâncias representava uma vida comunitária exemplar, prática, dentro da qual ele evoluiu apenas através da comunicação. Era a espécie de homem que sentado na Oxford Street podia ao mesmo tempo obstruir o tráfego com um protesto contra o bombardeamento da Líbia pelos Estados Unidos e se deliciar discutindo a pesca de enguia no Rio Wye.⁴⁹ Mas apesar disto tudo ele carregava um sentimento de solidão interna – como muitos dos dissidentes sectários

47 Thompson, E. P. “Disenchantment or default? A Cay sermon”, in O’Brien, Connor Cruise and Dean Vanech, William (eds.). *Power and consciousness*. Nova York, New York University Press, 1969, p. 152.

48 Ibidem, pp. 156 e 175.

49 Thompson, E. P. “The view from Oxford Street”, in Kaldor, Mary and Anderson, Paul (eds.). *Mad dogs. The U.S. raids on Libya*. Londres, Pluto, 1986, p. 143. Para as reflexões do próprio Thompson sobre seu isolamento, “Interview with Mike Merrill”, in Henry Abelove, Betsy Blackmar, Peter Dinoch and Johnathan Schnier (eds.). *Vision of history*. Manchester, Mahro and Manchester University Press, 1983, pp. 9-10.

que aparecem em suas próprias narrativas históricas – de alguém que é compelido sem cessar para a ação, qualificado para tarefas maiores.⁵⁰

Algumas vezes esta situação surge como uma brincadeira, como os momentos percebidos através dos mais tardios ensaios de *The poverty of theory* quando o autor se descreve como velha abetarda, incapaz de competir com as mais adaptadas, mais inclinadas e mais cognitivamente hábeis espécies dos tempos correntes. O balanço, naturalmente, vem com a constatação que a velha abetarda, como velhos bastardos em todo o mundo, tem virtudes escondidas, percebidas pela geração mais jovem que foge do caminho deles buscando todas as novidades possíveis.

Ou podemos colhê-lo em um modo semelhante no final de *Whigs and hunters*:

Eu permaneço em uma margem muito estreita, observando as marés subirem. Ou, para ser mais explícito, sendo aqui em meu estúdio, na idade dos cinquenta, a escrivainha e o chão entupidos com notas, xeroxes, esboços rejeitados de cinco anos, o relógio acusando as primeiras horas da manhã e me vejo, por um instante lúcido, como um anacronismo.⁵¹

Mais convincentemente, o homem público Thompson revela um ser doméstico trazido pela carga de seu passado, um passado, um passado além da compreensão daqueles que não o compartilharam:

É difícil explicar como as memórias afetam alguém na meia idade. Por meses o passado se estende como um disco inerte de eventos. Então, sem avisar, o passado parece de repente se abrir – com uma força emocional mais palpável que o vago presente – no gesto de um amigo morto há tempos, ou na lembrança de algum ponto no passado marcado com significado intraduzível. Fica-se espantado de se encontrar consigo mesmo com lágrimas nas faces, enquanto se trabalha no jardim ou se ocupa na cozinha.⁵²

Em um diferente veio, podíamos pensar de Thompson como o muggletoniano de estilo próprio. Em *Witness against the beast*, ele descreve como rastreou e salvou o arquivo muggletoniano. Entrou em contato com Mr. Noakes de Matfield, próximo de Tunbridge Wells, o último sobrevivente muggletoniano e o último depositário de uma tradição de trezentos anos. Os documentos decisivos, estendendo-se para os primeiros dias da seita, tinham sido empacotados em engradados de maçãs e atirados nos

50 *The Protestant Ethic*, p. 120

51 Thompson, E. P. *Whigs and hunters – The origins of the Black act*. Harmondsworth, Penguin, 1977, p. 260.

52 Thompson, E. P. “A state of blackmail” em seu *Writing by candlelight*. Londres, Merlin, 1980, p. 132.

escaninhos escuros de um depósito de mobília. Thompson conta como imergiu no arquivo: quando a escuridão chegou, ele folheou os papéis antigos e teve de acender fósforos para ver o que estava diante de si.⁵³ Não era apenas Mr. Noaks a última corporificação dos muggletonianos: há uma sensação na qual, pela precária luz dos fósforos comuns, Thompson ele mesmo entra em contato com os radicais da *Commonwealth*. É como se a tradição que efetivamente morrera com Blake momentaneamente voltasse à luz na imaginação do historiador e por um instante transcendesse a longa distância de solidão – de perda – que tinha sido colocada desde a morte de Blake. Por um momento Thompson, o historiador, em linhagem direta – e em nome da razão humana – fala para as gerações perdidas da Revolução Inglesa.

Esta é uma afirmação sensível sobre a prática do historiador, indicando ao mesmo tempo os procedimentos racionais da historiografia e, no espírito de Collingwood, os poderes de reconstrução imaginativa. Daí muitas questões complexas sobre a história em si são levantadas: se a indagação histórica não se constitui antes de tudo em um ato de fé, uma caminhada na terra do morto (como o grande historiador Carlo Ginzburg sempre parece subentender) onde apenas os filamentos mais finos, mais precários e os mal percebidos se conectam ao nosso presente – a história como uma maneira organizada da lembrança humana. Imaginar Thompson em conversa com o último muggletoniano invoca algo assim, lembrando ao leitor como o trabalho do historiador, cavando fundo no passado, se imbrica no fato da mortalidade. Suas próprias reflexões parecem sustentar esta linha. Mas isto não é tudo. Em parte, a solidão de Thompson pode não ser não mais do que o isolamento do criativo historiador acadêmico *per se*. Mas, também, muitas de suas paixões como pensador e historiador são orientadas por sua recusa em consignar o passado pelo passado, insistindo nos vários caminhos em que o passado é ativo no presente e precisa ser conhecido não meramente em suas formas interior, existencial, mas num mais amplo sentido público. Durante a sua vida ele tentou imaginar caminhos nos quais a história, com todas as suas variedades caprichosas, irregulares, podia se ligar com e iluminar as conjunturas do presente. Certamente seu poder tem sido sua capacidade para fazer a história falar para o presente?

Porém há um problema aqui que resiste em parte a suas noções de razão e desrazão. Ao evocar as qualidades morais de um radicalismo perdido, suas histórias também falam de uma cultura decrescente, uma entropia, desgarrada de experiências da principal corrente social do século vinte. É como ele finda as referências a Blake em *The making of the English working class*. Mas constituindo um conjunto de conexões – históricas –, um conjunto ulterior de desconexões acontece. Posto que neces-

53 *Witness against the beast*, pp. 115-9. Ver Christopher Hill, Barry Reay and William Lancout, *The world of the Muggletonians*. Londres, Temple Smith, 1983.

sariamente sempre seja o caso, com Thompson esta saída parece especialmente perspicaz. O que quer que se possa pensar não há mais uma geração vinda através de Milton, Bunyan ou Blake. Esta é a realidade. Como um padoleiro na Primeira Grande Guerra, Leavis podia ter escolhido carregar com ele a sua edição de bolso de Milton; para Hill e Thompson a força maior desta cultura inglesa de dissidência ainda era deles, como direito de nascimento e por um componente ativo na cultura contemporânea de ambos; minha própria geração, exibindo talvez sua própria perversidade, parece mais provável ter vindo para Blake sofrendo antes vibrações causadas pelas elegias loucas, alucinógenas de Allen Ginsburg a uma América perdida – Blake transposto para a City Lights Bookstore. Mesmo estes tempos estão passando. Como um acadêmico dedicado ao conhecimento, da mesma maneira que os monges na tardia cristandade medieval guardavam o que viam como a herança precíval da sabedoria humana, seu desejo de recuperar visões perdidas aprofundava-se na medida em que o mundo parecia entrar em combinações vertiginosas de dogmas e modas. Ninguém em sã consciência poderia opor objeções a esta colocação. Mas ao mesmo tempo lá permanece em seu trabalho uma resistência poderosa contra a cultura moderna em si, recusando a levar suas práticas para o que elas são: não os produtos irracionais de uma cultura implícita co-modificada (ou não apenas isto), mas formas complexas em seus próprios direitos que não podem pretender reclamar, em termos que em outras circunstâncias históricas permaneceriam ligadas ao seu coração à sua própria lógica humana. Há diferentes questões aqui que não deveriam ser conflitantes. Thompson o acadêmico é uma coisa; o velho alertado, impaciente com as culturas da modernidade e puxado para o passado pelas reflexões dos dissidentes radicais como uma visão mais pura da história humana, é outra.

Por muito tempo esta foi uma queixa familiar a respeito de Thompson.⁵⁴ Sobre o levante húngaro de 1956, ele colocou a seguintes questão:

Mas – deixando de lado grupos de contra-revolucionários que lá devia haver – os jovens e trabalhadores de Budapest, os primeiros a erguerem as barricadas contra os tanques soviéticos, certamente não desejavam abraçar o *American Century*?⁵⁵

Após 1989, por todas as complexidades envolvidas, a resposta a esta questão retórica é tão ambivalente agora como foi em 1956. Mas a premissa do argumento de

54 Para uma variação anterior, ver o relato de Peter Sedgwick, “The Two New Lefts”, in *The Lefts in Britain*, publicado em 1964 pela primeira vez.

55 “Through the smoke of Budapest”, p. 66. Precisamos lembrar os escritos de Marx a Friedrich Sorge, em Hobohen, em 1880. “Ficaria muito agradecido se pudesse me encontrar algo bom (isto é sólido) sobre as condições econômicas da Califórnia... Califórnia é muito importante para mim porque em nenhum outro lugar a convulsão social foi tão vergonhosamente causada pela centralização capitalista que teve lugar de forma tão acelerada.”

Thompson é bastante clara: o socialismo é construído diametralmente oposto à cultura de massa americanizada. Tem havido críticas suficientes sobre esta dicotomia o que nos exime de detalhá-la.⁵⁶ Podemos notar *en passant* apenas duas coisas. Primeiro, era possível neste período, para uma versão do humanismo socialista, ter conceitualizado uma posição mais refletida, mais aberta, sobre as possibilidades inerentes aos interstícios da cultura contemporânea de massa.⁵⁷

Em segundo lugar, sem sucumbir às mais fantasiosas proposições daqueles que estão incessantemente prontos a apoiar a condição pós-moderna, é inegável que as categorias-chave que o próprio Thompson elaborou – sonho, fantasia e imaginação – tenham todas elas sido maciçamente transformadas no século XX pela explosiva cultura do modernismo, por suas revoluções filosóficas concomitantes e pela cotidiana revolução paralela na vida oriunda de uma cultura de massas modificada. Daí resulta uma vantagem para Morris que permanece uma figura muito século dezenove, e Thompson com ele. É dentro da dinâmica cotidiana de uma cultura de massa – de Hollywood e uma América imaginária – que, para a maioria de nós, o desejo veio a ser organizado. Talvez para um ouvido thompsoniano, isto soe terrivelmente sinistro; ou talvez, dada a condição corrente da cultura acadêmica, tristemente profético e satisfatório. Mas o mesmo ponto podia ser traduzido em um inglês mais adequado, fora do jargão que, em sua ênfase em nação e classe, e na centralidade da religião como uma expressão da experiência vivida da classe trabalhadora, marque uma posição diferente da de Thompson. Assim Dennis Potter, em seu relato sobre o fazer e desfazer da classe trabalhadora inglesa, e em suas próprias pesquisas sobre a estrutura contemporânea dos sonhos e fantasias da Inglaterra no “século americano” diz:

Queria escrever sobre a cultura popular como herdeiro de algo mais. Você sabe que as ditas canções baratas têm realmente alguma coisa dos salmos de David. As canções retratam um mundo que não é este.⁵⁸

56 Dadas as fronteiras convencionais das disciplinas, isto traz a discussão para o terreno dos estudos culturais, que não desejo fazer aqui. Para uma visão de onde o Thompson dos anos cinquenta e sessenta aparece, Schwarz, Bill. “Where is cultural studies?”, *Cultural Studies*, 8:3, 1994.

57 Especialmente: James, C. L. R. *American Civilization*. Oxford, Blackwell, 1993. Comentei sobre isto em Schwarz, Bill. “C. L. R. James in America”, *New Formations*, 24, 1994.

58 Potter, Dennis. “Interview, March 1994”, em seu *Seing the Blossom. Two interviews and a lecture*. Londres, Faber and Faber, 1994, p. 19. Um modo convencional de colocar este argumento em relação a Thompson e outros de sua geração política tem sido aproximar-se de Carolyne Steedman, *Landscape for a good woman. A story of two lives*. Londres, Virago, 1968. Tudo que estou sugerindo é que pode ter havido alguém culturalmente mais próximo de Thompson, que a seu próprio modo levantou a mesma sorte de problemas. Com uma mais explícita e acentuada política sexual, ver Steedman, Carolyn. “The piece of experience womem and *The making of the English working class*”, *Radical History Review*, 54, 1994.

O assunto é simples, mas significativo. Se se quer centrar as categorias que o próprio Thompson julga indispensáveis, e se elas têm que funcionar para o século XX, devem ser lidas através das relações sociais de uma cultura massificada que, suspeita-se, Thompson não somente rejeitava, mas achava de modo penetrante, irremediavelmente irracional.⁵⁹ Parece, algumas vezes, que a razão morreu com Mr. Noakes.

Um efeito deste tipo de raciocínio é que suas denúncias sobre a América dos anos 50, algo muito corriqueiro, transformaram-se, sem um elo visível, em frustrações declaradas com relação a uma geração marxizante, radical ou feminista mais jovem, uma década depois, cuja fidelidade à agenda de 56 provou ser excessivamente livre pensadora e cética, mesmo quando concordando no fundamental. Com toda a presença majestática dos reclamos por justiça do século XVIII, os quais ele (Thompson) pesquisava, esse mesmo Thompson sentia-se à vontade ao denunciar a geração de 68, criada por Hollywood e pelo rock e não, como seus precursores do século XVIII, que se baseavam em pesquisas e nos *Collected Works*. Mil novecentos e sessenta e oito significou para ele pouco mais que um novo irracionalismo, um emocionalismo indulgente e mais geralmente uma história que quebrou os circuitos entre a intelectualidade e a experiência prática – o que é estranho porque se 1968 representou alguma coisa foi ter marcado uma transferência de um marxismo mais antigo, ou stalinismo, para uma política com uma concepção utópica acentuada de “emancipação geral”, com a imaginação para o futuro, e havia também, entre Thompson e aqueles que ele condenou, notáveis débitos compartilhados.⁶⁰

59 Em todos os seus escritos, com suas múltiplas interpolações subjetivas, não me recordo de uma única passagem, onde ele desse uma pista de que tivesse sido seduzido pelo sopro mágico das extravagâncias eróticas da Hollywood clássica, ou movido pelo riso do humor popular do carnaval. A existência da televisão é confirmada por uma referência a Perry Mason e os *Rockford Files*, “In defence of the jury”, *Persons and polemics*, p. 153. Entretanto, em 1946 ele viajou a Nova York onde descobriu estar “eletizado com a vida” (Palmer, *E. P. Thompson*, p. 14), e onde ele ouviu Paul Robeson no Madison Square Garden. Em *Desert Island Discs* ele adorou Robeson. Sem contestar Robeson ou seus admiradores, entre os quais me incluo, pode-se notar algumas complexidades. Parte de sua popularidade entre os radicais de um certo período foi inspirada pela crença de que ele inventara uma rejuvenescida cultura popular com a capacidade de competir na imaginação popular com as banalidades de uma cultura capitalista. Correta ou não, os resultados foram às avessas. Depois da visita de Robeson a Praga, em 1949, Josef Skvorecky, um jovem anti-stalinista, aficcionado do jazz, escreveu amargamente sobre a reputação de Robeson entre seu círculo: “Em lugar de [Stan] Kenton, eles nos empurravam Paul Robeson ... eles continuavam a insistir com ele, para nós, como exemplar ‘progressista homem de jazz’, e nós o odiávamos”, citado em Dubermam, Martin Bauml. *Paul Robeson*. Londres, Bodley Head, 1989, p. 351. Em outras palavras, odiar Robeson podia se tornar um veículo perfeitamente respeitável para um sentimento anti-stalinista: triste sina.

60 “Letter to Kolakowski”, p. 99: *The poverty of theory*, p. 195. Brevemente nos débitos: na *The*

Muito disto pode simplesmente ser uma questão de gosto cultural pessoal, indiferente sob muitos aspectos. Certamente isto parece importar pouco no que diz respeito ao campo da prática histórica. E ainda se nos voltamos do historiador para intelectual público, que escolheu se apresentar como falando para o povo – como o fez – a proposta se torna mais compacta. Aí é também onde o isolamento de Thompson repousa. Como intelectual ele permaneceu do lado de fora, profético, sectário (no sentido protestante mais antigo do termo) conduzido por forças diferentes e preocupações oriundas da gente comum – para usar o termo revelador em aceitação comum entre socialistas dos quarenta e cinquenta.⁶¹ Naturalmente, algumas vezes ele realmente abriu caminho, cruzando rios de fogo e unindo um número de mundos perdidos e solitários. Mas igualmente, em outros tempos, ele podia acenar para um público que nunca existira, ou existira somente em sua imaginação histórica. Nestes momentos uma espécie de solipsismo podia ocorrer, evidente que em uma retórica elevada. Ressaltando isto, talvez estivesse a sua “ilusão racionalista” que, exagerando a força da desrazão apegada à cultura do povo, comensuradamente exagerou a razão solitária de sua própria voz. O fato de Thompson ter a necessidade de elaborar uma narrativa própria sobre a nação dividida usando para tanto a figura do historiador avistando-se com seu eco o pescador, como o fez Woodsworth – o poeta e o coletor de sanguessugas –, é tanto atraente como revelador; sintomático e sabedor, talvez de um conservadorismo voluntarioso.

Esta voz da razão, viva na ética e na imaginação do indivíduo, desintegrativa de universais e suspeitosa do olhar estrangeiro em relação a sistemas, é também explicitamente uma voz inglesa. Enquanto escrevo isto posso ver os vermes fervilhando na lata. No instante em que a Inglaterra de Thompson é questionada ou criticada, uma defesa instantânea logo se enfileira: somos lembrados de seu internacionalismo comunista, sua constante atenção com a Europa Central e do Leste e seu apaixonado euro-

poverty of theory (pp. 329 e 360). Thompson saiu de seu caminho para prestar homenagem a Castoriadis a seu pequeno grupo *Socialismo e Barbárie*, influenciador de Debord e Lyotard, ambos dele participantes por uns tempos. (Ver Peter Wollen, “The Situationist International”, *New Left Review*, 174, 1989). No limiar de 1968 e das manifestações na Califórnia, *The world turned upside down* (Nova York, Viking, 1975) de Christopher Hill foi tanto uma teorização crucial e oblíqua daqueles anos como uma decisiva influência na historiografia marxista inglesa, inclusive Thompson. Entretanto, Marcuse e Norval O. Brown, presentes no trabalho de Hill, nunca pareceram tocar Thompson.

61 Assim coloca Dorothy Thompson: “Um dos maiores choques que eu tive em Cambridge foi quando descobri que as pessoas, na escola, me envolviam junto com um secretário conservador, porque ambos estávamos interessados em política. Eu pensava que éramos os lados absolutamente opostos da experiência mundial, mas de fato, para o resto dos estudantes, os políticos, Esquerda e Direita eram muito a mesma coisa.” “The personal and the political”, *New Left Review*, 200, 1993, pp. 89-90.

peísmo, seu reconhecimento e amor à Índia, seu parentesco e subseqüentes laços intelectuais aos Estados Unidos, seu serviço de guerra na Itália e muito mais. Ele é, somos lembrados, um internacionalista e um Europeu através de suas próprias filiações nacionais. Tudo verdade. E a menos que se deseje optar por negar ou renegar uma identidade nacional herdada, ou abraçar o cosmopolitismo administrativo de Bruxelas, é difícil ver como, de outro modo, a maioria dos habitantes do Reino Unido podia ser Européia, ou em uma perspectiva mais ampla internacionalista. Nem a idéia de Inglaterra sinalizara um corpo uniforme de preconceitos.⁶²

Mas muito disto está fora de questão. Posso reconhecer o cosmopolitismo e o internacionalismo de Thompson; impressionei-me com isto e até tive inveja. Mas um alcance de realidades maior que a Inglaterra pode não ser a questão. Houve muitas gerações de homens e mulheres ingleses que viveram sua identidade étnica e nacional mediada por terras e culturas estrangeiras, exibindo o seu comando de Urdu, sua profunda internacionalização de história clássica, sua intimidade descontraída com o Cairo ou a cidade do Cabo, sua intimidade com um globo que era o deles. Podemos lembrar, por exemplo, o europeísmo apaixonado de Winston Churchill, seu conhecimento e amor pela Índia, suas amarras paternais – e subseqüentemente intelectuais – aos Estados Unidos, seu tempo de serviço na guerra em quatro continentes... Naturalmente isto é muito temerário: nenhuma equivalência pode ser sugerida. Mas pode-se perceber o problema: o absolutismo étnico da Inglaterra não precisa ser cortejado em nenhum outro discurso amplo sobre fidelidade internacional ou cosmopolitismo.

Creio que com Thompson a idéia de Inglaterra e sua história vêm constituir uma solução conceitual para dicotomia filosófica da razão e da desrazão. A Inglaterra vivida, prática e plebéia consegue o que Hegel e Marx não conseguiram: uma solução vital para os legados contraditórios do Iluminismo. Este é o ponto onde Blake, Morris e – menos certamente – Caudwell permane-

62 Escolher articular uma visão vanguardista ou radical dentro de uma linguagem tipicamente inglesa, tem uma longa história e uma história contínua, como Derek Jarman demonstrou recentemente com espírito. Para colar-se a Thompson, um tanto arbitrariamente, pode-se contrastá-lo com Colin MacInnes ou Dennis Potter, ambos os quais tentaram mais conscientemente transformar as categorias dadas através das lentes da cultura de massas. (Além da ficção ver Colin MacInnes, *England, Half English*. Londres, Hogarth Press, 1986, 1ª edição em 1961, e para uma resposta fascinante e contemporânea, Richard Wolheim, “Babylon, Babylone”, *Encounter*, May, 1962) ou talvez mais para crédito de Thompson ele poderia ser comparado a Michael Foot: ver especialmente Foot, *Loyalties and Lomers*, Londres, Collins, 1986; e como crítica, Anthony Baruett, “From Britania”, *New Left Review*, 134, 1982 (sobre o papel de Foot na guerra com a Argentina), e do próprio Thompson “The News tradition”, in *Writing by candlelight* (sobre a Emergência de Indira Gandhi).

cem.⁶³ É também, como vejo, onde uma frustração perfeitamente devida com as categorias de filosofia sofre um colapso dentro de uma epistemologia simplista e populista ou, para recuperar um não muito feliz vocabulário, um historicismo (no mau sentido). Quanto isto contém ao mesmo tempo um etnocentrismo não pensado é uma questão de ordem diferente que profeticamente divide as opiniões. Discuti isto em outro lugar e não quero fazê-lo aqui.⁶⁴ Sob um ponto de vista, entretanto, isto diz respeito aos temas que esbocei. Em resumo, o isolamento percebido de Thompson também provém de sua conexão com uma Inglaterra em crise – descolonizando-se. Sua referência constante aponta para aquelas instituições da sociedade civil que sustentaram as tradições de livre-pensamento – as igrejas e o movimento trabalhista dominante que simplesmente não existem mais, no campo principal da cultura nacional, como no passado para colocá-las no centro, como continuadoras privilegiadas de uma tradição, não se pode ir mais longe, dirigindo-se a uma Inglaterra em declínio e percebendo outras realidades, comprovadamente pós-colonial.⁶⁵ Na verdade, aqueles que adotaram uma visão da emancipação geral podem ter uma conexão muito atenuada com heranças mais antigas da Inglaterra que ocuparam tão intensamente a imaginação histórica de Thompson.

Em tudo isto, Thompson permanece o homem da razão, mas um homem não convencido dos poderes recuperadores apenas da razão. Como a sua historiografia torna claro as propriedades rebeldes da imaginação humana, e os imperativos éticos da consciência individual são necessariamente elementos ativos na prática do “bom” raciocínio.

Como declarou em numerosas ocasiões, o repertório mais profundo e consistente do qual se valeu para contrapor-se ao instrumentalismo incipiente de legado racionalista foi o impulso imaginativo contido no romantismo inglês. Aqui Thompson encontrou a força do idioma para colocar desejo e fantasia como a essência das coisas, nas quais a noção de poesia em si mesma funcionou como a principal metáfora através da qual

63 Thompson, E. P. “Candwell”, in Mihiland, Ralph and Saiville, Joher (eds.). *The Socialist Register 1977*, Londres, Merlin, 1977.

64 Schwarz, Bill “Conquerors of truth. British imperial history and post colonial theory”, in Schwarz, Bill (ed.). *The Expansion of England. Essays in cultural history, race and ethnicity*. Londres, Routledge, 1995.

65 Por todas as referência bíblicas à Babilônia, as repercussões contemporâneas não aparecem: não somente às igrejas negras e na corrente principal do discurso político negro, mas para qualquer um que tenha algum dia ouvido uma simples batida de *reggae*, Babilônia permanece bastante evocativo.

se pode falar de uma dinâmica de um mundo não racional. Os detalhes desta leitura do romantismo inglês são complexos e não permitem uma apropriação simplista.

Uma questão, entretanto, deve ser enfatizada. A idéia da imaginação poética que domina a cultura inglesa no final dos anos 30 e 40, deste século, quando Thompson era jovem, já possuía um viés marxizante: em lugar nenhum isto está mais claro do que na formação intelectual de Humphrey Jennings, por exemplo, e não no dele.⁶⁶

A determinação de aproximar romantismo e marxismo teve inúmeros pontos de origem e o esforço nem sempre foi um movimento do político para o estético. Muitas coisas boas resultaram daí, diálogo de Thompson com a ortodoxia marxista sendo uma delas. Mas enquanto isto permitiu toda uma importante crítica ao alertar para a capacidade impositiva e utilitarista da razão, em Thompson trouxe também alguns fechamentos, ou somente permitiram apropriação limitada das possibilidades prometidas. Há muitas questões aqui.

Mais que tudo, a idéia de “si mesmo” que se seguiu à conjunção de pensamento e ser deixa muito a ser questionado. Podemos ver isto no próprio Thompson: seu eu racional permanece constante, de uma inocência transparente. O problema, entretanto, é da linguagem disponível, na qual estas questões podem ser pensadas.

Ao estender-se tão decisivamente na busca do romantismo no idioma inglês, duas questões aparecem. Primeiro, há um reviver da figura do poeta, cujo ser é torturado com a internalização das dúvidas, isolamentos e ansiedades e cuja capacidade de pensar e de ver carregam uma intensificação da turbulência emocional. Segundo, isto pode ser contraposto à serenidade física das pessoas comuns, das quais o poeta precisa aprender. Não é difícil ver como esta visão das coisas pôde tornar-se próxima de manifestações posteriores, do socialismo ou do marxismo. Mas até onde estas noções informam as reflexões de Thompson sobre razão e desrazão, elas levam em conta a criatividade de resoluções que na essência repousam exclusivamente nas obrigações morais da consciência do indivíduo: “Nas afirmações de Caridade e Compaixão, Paz e Amor”. Podê-se respeitar isto e insistir em sua indispensabilidade, mas, ao mesmo tempo, reconhecer que não proporciona o melhor ponto de partida para explorar as

66 Jennings, ele mesmo, herdou diretamente o legado intelectual de Ruskin, Morris e Oredge, sua inacabada “imaginativa história da Revolução Industrial”, começando com Milton e terminando com Morris, foi dirigida ao mesmo tempo por uma teoria materialista, da percepção de influência marxista e pela apreciação das “áreas das artes, da poesia e da religião”, que melhor representaram as complexidades da experiência humana. Jennings, Humphrey. *Pandaemonium, 1660-1886. The coming of the machine as seen by contemporary observers*, Londres, Picador, 1987, pp. XXXV-XXXIX.

conseqüências mais profundas, perturbadoras e provocativas do desejo, da fantasia e da imaginação para uma visão da “emancipação geral” ao final do século vinte.

Tudo isto diz respeito apenas parcialmente à sua historiografia mais formal embora em um aspecto seja significativo. Existem hoje muitas interpretações sobre o coletivo de Historiadores do Partido Comunista, nos anos 40 e 50, e do qual Thompson fazia parte. Muitas vezes falou de sua escrita da História como um trabalho de colaboração e embora não fosse de forma nenhuma um dos mais ativos membros do grupo é útil colocá-lo dentro deste contexto mais amplo. Não se pode atribuir ao grupo uma convincente identidade coletiva: seus talentos historiográficos eram muitos variados, iconoclastas mesmo, para serem moldados em um corpo singular e coerente. Atualmente minha própria sensação é a de que a contribuição mais decisiva dos historiadores comunistas repousa menos na teorização da luta de classes, ou a formação do capitalismo, ou mesmo em uma articulada ênfase na invenção plebéia da democracia, do que na aproximação do marxismo com a poesia. Ou, para colocar em linguagem menos literal, sua determinação de refazer um marxismo super racionalizado em novas formas, introduzindo nele um espírito essencialmente estético.⁶⁷ Se isto faz sentido, o aliado mais próximo de Thompson vem a ser Christopher Hill. Juntando os trabalhos dos dois, podemos ver que estabeleceram um *continuum* cultural que vai de Milton e Bunyan a Blake e Morris.⁶⁸ A visão secular e imaginativa de um outro mundo, firmemente apoiada nas experiências de uma cultura vernacular, foi o que eles mais valorizaram, e onde sua herança intelectual é ao mesmo tempo mais vital e mais controversa.⁶⁹ E

67 Há um belo momento quando Thompson, um jovem professor extra-curricular, mostra sua frustração com uma classe em ele ensinava em Schepphley, em 1948-9, reclamando que a maioria dos homens (as mulheres eram mais receptivas) insistiam em encarar a poesia como um luxo que o movimento operário podia bem dispensar”; ver Peter Searby, John Rule and Robert Malcolnson, “Edward Thompson as a teacher: Yorkshire and Warwick”, in Rule, John and Malcolnson, Robert (eds.). *Protest and survive. The historical experience. Essays for E. P. Thompson*. Londres, Merlin, 1993, p. 15. Ou como ele coloca em outra parte,: “Se tivermos melhor poesia, poderemos ter menos má sociologia e menos política vazia e falsa”, in “Commitment in Poetry”, *Persons and polemics*, p. 335.

68 Hill, Christopher. *Milton and the English Revolution*. Londres, Faber and Faber, 1977; e Hill, Christopher. *A turbulent, seditions and factions people. John Bunyan and his church*. Oxford, Oxford University, 1988.

69 Nesta leitura de Hill, *World turned upside down* torna-se um texto axiomático. Há muitas críticas, mas a mais contundente é de J.C. Davis, *Fear, Myth and History. The Ranters and their historians*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Em parte pode ter sido a centralidade de *The world turned upside down* que impeliu ambos, Hill e Thompson, a responderem respectivamente, “The host Ranters ? A critique of J.C. Davis”, *History Workshop Journal*, 24, 1987; e “On the rant”, in Elery, Geoff e Hunt, William (eds.) *Revinng the English Revolution. Re-*

se isto é certo, por todas as especificidades de seus procedimentos empíricos, poder-se-ia sugerir uma despercebida convergência entre os historiadores marxistas ingleses e seus colegas filósofos continentais.⁷⁰

Dentro deste esquema a idéia de poesia continha também uma noção programática, codificada, própria da historiografia. Referia-se a possibilidades de se desenvolver uma concepção de história cultural autônoma, com a promessa de se libertar do positivismo de uma disciplina profissionalizada. Quando Thompson falou sobre “o que fez de mim um historiador”, colocou assim:

Penso que é como ser um pintor ou um poeta. O poeta ama as palavras, o pintor ama as tintas. Encontrei uma fascinação em chegar ao fundo das coisas, nas fontes mesmas. Retirei isto nos arquivos.⁷¹

Ou de maneira semelhante, em seu último livro, Christopher Hill se lembra de ter lido, quando jovem, em Eliot, as rumações simbólicas e imagéticas da “mente de um poeta”, as quais de acordo com Eliot

são constantemente experiências díspares e amalgamadas. O homem comum... apaixona-se, ou lê Spinoza, e estas duas experiências não têm nada a ver uma com a outra, ou com o barulho da máquina de escrever ou o cheiro da comida, na mente do poeta elas estarão sempre formando novos conjuntos.⁷²

Aqui também o historiador é identificado com o poeta. Há dificuldades previsíveis com esta formulação.

Mas dada a teorização super-cognitiva da historiografia em anos recentes também se sustenta hoje como uma forma atraente de compelir a pensar especificamente mais práticas da história cultural, e uma (em meu ponto de vista) que Thompson teria endossado. A citação de Eliot feita por Hill sugere uma concepção de História que conecta ativamente o historiador a seu objeto, a um julgamento analítico da memória, à forma narrativa, à sensação fugaz de (digamos) “gestos de amigos mortos, há muito”. Promete

flections and elaborations ou the work of Christopher Hill. Londres, Verso, 1988.

70 “Acima de tudo, com o reino da cultura em si mesmo, foi a arte que envolveu as energias intelectuais e os dons do Marxismo Ocidental”. Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. Londres, New Left Books, 1976, p. 76. “Interview”, p. 13.

71 “Interview”, p. 13.

72 Hill, Christopher. *The English Bible and the Seventeenth. Century Revolution*. Londres, Helen Lane, 1993, p. 437.

trazer a imaginação de volta à história profissional e criar novas formas narrativas, novos modos de dizer a história.

Há muitas correntes nos emergentes gêneros contemporâneos de história cultural abertos por esta controvérsia. A História cultural na Inglaterra seria impensável sem os precedentes da esquerda, dos historiadores da geração de Thompson.

É aqui em sua história que a representação de Thompson se firma. Não tentei falar substantivamente de sua historiografia. Meu objetivo foi esboçar um *meta-Thompson*, se tal construção pode ser compreendida. Indiquei que por todos os elementos pré-modernistas ele é profundamente uma figura de seu próprio tempo.

Politicamente isto é assim. Mas mais importante, sua vida intelectual – pensamento e ser – dramatiza com notável clareza a aparentemente irreconciliável e contraditória herança do Iluminismo, tanto quanto Blake e Morris dramatizaram suas categorias para Thompson. Sugeri que ao tentar resolver estas questões conflituosas ele foi ao passado e depois reintroduziu ao presente sem as transformar – tradições. A *longue durée* da solidão de Thompson não é inteiramente insólita. Talvez esta seja meramente a solidão que representa a oportunidade de um historiador que tem algo digno de ser dito a seus contemporâneos. De qualquer modo, ele possuía uma invejável elasticidade moral e intelectual. “Com você”, ele escreveu a Kolakowski, “sinto que a desesperança já penetrou em demasia. Ela se partiu no impacto com as portas da razão.”⁷³ Ninguém pode dizer o mesmo de Thompson.

73 “Letter to Kolakowski”, p. 131.