

CHRISTOPHER CAUDWELL

Tradução

TRADUTORES

Saulo Artur Cordeiro Leite Julião

Professor da SEDUC-CE. Graduado em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em História pela mesma instituição. Pesquisa os traços “escriturais” da trajetória intelectual de E. P. Thompson. E-mail: saulo.juliao@prof.ce.gov.br

Rodrigo Cavalcante de Almeida

Professor do Instituto Federal do Ceará (IFCE), Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em história pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Graduado em História pela mesma instituição. Pesquisa a construção do conceito de “totalidade provisória” na obra de Karl Marx e as relações entre literatura e psicanálise no pensamento de Sigmund Freud.

E-mail: rcahistoria@yahoo.com.br

CHRISTOPHER CAUDWELL

CHRISTOPHER CAUDWELL

Rodrigo Cavalcante de Almeida

Saulo Artur Cordeiro Leite Julião

RESUMO

Tradução colaborativa realizada por Saulo Artur Cordeiro Leite Julião e Rodrigo Cavalcante de Almeida de “Christopher Caudwell.” extraído de THOMPSON, E. P. **Making history:** writings on history and culture. New York: The New Press, 1995. p. 78-140.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução. Christopher Caudwell. Making History

ABSTRACT

Collaborative translation by Saulo Artur Cordeiro Leite Julião and Rodrigo Cavalcante de Almeida of “Christopher Caudwell.” excerpt from THOMPSON, E. P. **Making history:** writings on history and culture. New York: The New Press, 1995. p. 78-140.

KEY WORDS: translation. Christopher Caudwell. Making History

Christopher St. John Sprigg (Christopher Caudwell) foi morto em combate, quarenta anos atrás, em 12 de fevereiro de 1937, no rio Jarama, cobrindo com uma metralhadora a retirada de seus companheiros no batalhão britânico da Brigada Internacional. Ele tinha, então, vinte e nove anos. Ele era desconhecido do mundo intelectual, até mesmo da esquerda. Todas as suas obras significativas – *Illusion and Reality*, *Studies in a Dying Culture*, *Further Studies*, *The Crisis in Physics* e *Romance and Realism*¹ – foram publicadas posteriormente.

Todas essas obras foram escritas em dois anos, 1935-1936, anos em que sua produção incluiu, também, poemas e contos (principalmente inéditos), jornalismo *freelancer* e romances policiais. Ele também se filiou, no final de 1935, à seção popular do Partido Comunista e participou ativamente da vida da seção.

Houve, ainda, ao longo desse período, uma ingestão voraz de novas leituras. Caudwell era “autodidata”: abandonou a escola (para se dedicar ao jornalismo) antes dos quinze anos e nunca teve acesso a uma educação formal avançada.

Caudwell desafia os estereótipos habituais da esquerda literária dos anos trinta. Esses estereótipos são, em todo caso, de validade questionável. Mesmo assim, Caudwell não pertence ao ambiente da Left Review, dos Left Book Clubs ou do Unity Theatre; e havia evitado completamente a escola pública e a universidade. Ele não gostava e evitava a companhia de círculos intelectuais, mesmo (talvez especialmente) os de esquerda. Ele parece ter tido poucos amigos e ter desenvolvido seu pensamento em meio ao isolamento. Seu estilo, com seu ataque polêmico, sua falta de qualquer reverência pelas linhas de demarcação das disciplinas, sua impaciência com o aparato acadêmico, deve parecer estranho, até mesmo “vulgar”, aos praticantes atuais do Marxismo de Academia.

E não pode haver dúvidas de que Caudwell escreveu muito e de forma muito rápida, haja vista que algumas partes de *Illusion and Reality* foram escritas (no início de 1935, em Connvall) em um ritmo de 5.000 palavras por dia. Esse livro, pelo menos, ele conseguiu

¹ *The Crisis in Physics* (1939), *Illusion and Reality* (1937), *Romance and Realism: a Study in English Bourgeois Literature* (Princeton, 1970); *Studies in a Dying Culture* (1938); *Further Studies in a Dying Culture* (1949). Minhas referências no texto são a estas edições, abreviadas como *C in P*, *I & R*, *R & R*, *SDC*, *FS*. Em 1965, Lawrence e Wishart publicaram uma seleção dos escritos de Caudwell como *The Concept of Freedom*. Há uma brochura editada pela *Monthly Review* (1972), com *SDC* e *FS* em um único volume.

preparar para a impressão. Todo o restante foi deixado em manuscritos (às vezes corrigidos, às vezes exigindo revisão adicional) quando ele partiu para a Espanha. Não podemos ter certeza das intenções do autor com esses manuscritos inacabados.²

Tudo isso é pouco promissor. Não é difícil ver Caudwell como um fenômeno – como uma extraordinária estrela cadente cruzando a noite empírica da Inglaterra – como um sinal premonitório de um marxismo mais sofisticado, cuja manifestação foi adiada até a década de 1960. Mas seríamos tolos em esperar muito mais de um episódio intelectual tão breve, intenso e isolado. A imagem que nos vem à mente, involuntariamente, é a do fogo: uma consciência muito brilhante e autoconsumidora – imagens de combustão, de ignição, de fosforescência, vieram facilmente à pena do próprio Caudwell. Dito isso (e tendo sido pago o tributo), é fácil descartar Caudwell como um episódio na pré-história do marxismo britânico.

Não posso aceitar esta conclusão. Parte do pensamento de Caudwell me parece mais significativa do que isso, e seu impulso ainda não se esgotou. *Studies in a Dying Culture* desempenhou um papel significativo na biografia intelectual da minha própria geração. Estudos recentes de acadêmicos mais jovens parecem-me interpretar mal quais eram as preocupações centrais e mais criativas de Caudwell. Além disso, à medida que nossas próprias preocupações mudam, a obra de Caudwell se apresenta para um novo tipo de questionamento. Em seu Prefácio para *Studies*, Caudwell pediu, retoricamente, uma explicação para a "anarquia" da cultura intelectual burguesa: "Ou o Diabo chegou entre nós com grande poder, ou há uma explicação causal para uma doença relacionada à economia, à ciência e à arte." Mas, nas últimas duas décadas, o Diabo chegou entre os marxistas, com um poder excepcionalmente grande, produzindo uma anarquia comparável. Não é mais possível supor uma ortodoxia marxista em relação a qual Caudwell possa ser julgado, confirmado ou considerado deficiente. Não podemos mais perguntar se Caudwell estava ou não "correto"; temos que abordar sua obra com atenção renovada e examinar se ele pode ter oferecido

² As evidências biográficas são fragmentadas e, às vezes, contraditórias: veja a nota biográfica em Christopher Caudwell, *Poems* (1939); e o material em Stanley E. Hyman, *The Armed Vision* (Nova Iorque, 1948) e David N. Margolis, *The Function of Literature: a Study to Caudwell's Aesthetics* (1969). O relato mais informativo está, sem dúvida, na introdução de Samuel Hynes a *R&R*. Desde que escrevi este ensaio, tive acesso a uma biografia inédita de George Moberg, *Christopher Caudwell: The Making of a Revolutionary*, que se baseia em cartas e manuscritos em posse do irmão de Caudwell, Sr. Theodore Sprigg. O estudo do Sr. Moberg confirma plenamente o relato de Samuel Hynes.

soluções para dificuldades que estão longe de serem resolvidas. Isso muda todo o caráter da necessária investigação.

II

Mas escrever sobre o pensamento de Caudwell nos coloca, de imediato, cara a cara com um problema de dificuldade incomum: sobre o que era o pensamento de Caudwell? A pergunta parece exigir duas respostas bastante fáceis. Primeiro, Caudwell estava centralmente preocupado com problemas de estética e de crítica literária. Um estudo recente e sério assume (mas não demonstra) que *Illusion and Reality* foi sua “obra principal”; “indubitavelmente” foi “sua produção mais importante”.³ Esta é a visão aceita e não foi contestada; e suspeita-se que os marxistas mais jovens de hoje não leiam Caudwell, a menos que estejam interessados em estética, e que aqueles que o fazem se contentem com uma pesquisa impaciente de *Illusion and Reality*.⁴

Se a obra central de Caudwell fosse sobre crítica literária, em qualquer uma de suas conotações geralmente aceitas, então devemos aceitar o julgamento de que esta obra permanece de interesse apenas de forma desconcertante e admoestadora. Raymond Williams observou, em *Culture and Society*, que Caudwell “tem pouco a dizer sobre a literatura atual que seja interessante: sua discussão não é nem sequer específica o suficiente para estar errada”.⁵ Não desejo contestar esse julgamento.⁵ Nem penso que isso possa ser evitado desviando nossa atenção da crítica de Caudwell para sua “estética”. Certamente Caudwell estava preocupado com “a função da literatura” e desenvolveu argumentos interessantes da antropologia cultural que se relacionam com a estética. Mas não consigo ver que grandes

³ Francis Mulhern, *The Marxist Aesthetics of Christopher Caudwell*. New Left Review, 85, Maio/Junho 1974, p. 37-58. Embora eu discorde de Mulhern em muitos pontos, acolho com satisfação seu estudo cuidadoso e ponderado.

⁴ Raymond Williams, *Culture and Society* (Penguin edition, 1961), p. 272, 269.

⁵ Deve-se notar, no entanto, que o ensaio tardio, planejado como um dos *Studies* e publicado apenas em 1970 como *Romance and Realism*, revela uma especificidade de julgamento bastante nova, um olhar e um caráter mais atento, notadamente em seu tratamento de Meredith, Hardy, Kipling, Moore e Virginia Woolf. Isso sugere reservas de poder crítico apenas casualmente utilizadas nos escritos anteriores de Caudwell.

reivindicações podem ser feitas à “estética” de Caudwell se não for possível demonstrar que ele estava envolvido de alguma forma com o estudo de artefatos literários. Os argumentos permanecem como afirmações, inseguramente fundamentadas em evidências não examinadas. Assim, somos agora forçados a retornar à segunda, e mais fácil, resposta à nossa pergunta. O pensamento de Caudwell – e assim a resposta – era sobre muitas coisas. Ele era “brilhante” e “versátil”. Ele transitava eloquentemente entre problemas de física, filosofia, crítica literária, antropologia, neurologia, psicanálise e assim por diante. Ele dizia, talvez, nada de definitivo sobre nenhum deles. Com singular unanimidade, os comentadores de Caudwell chegaram a esta conclusão. É o consenso (às vezes com ressalvas) alcançado na famosa “controvérsia Caudwell” em *The Modern Quarterly*, em 1950-51. É também uma conclusão de Mulhern: “O trabalho de Caudwell é melhor visto não como um sistema a ser apropriado como um todo, mas como uma fonte abundante de *insights* e argumentos que necessitam de reflexão crítica”⁶.

Mas aqui as dificuldades aumentam. Uma qualidade em Caudwell que atraía, e às vezes confundia, seus contemporâneos era a extraordinária amplitude de seu alcance intelectual. Mas e se essa amplitude fosse acompanhada de erros e superficialidade em cada campo que ele abordava? Esta parece ser outra conclusão na sabedoria recebida de hoje. Eagleton expressou isso com eloquência:

Insulado de grande parte da Europa, intelectualmente isolado até mesmo dentro de sua própria sociedade, permeado pelo stalinismo e pelo idealismo, desprovido de “uma teoria da superestrutura”, Caudwell, no entanto, perseverou na tarefa historicamente desesperada de produzir, a partir dessas condições desfavoráveis, uma estética marxista plenamente desenvolvida. Sua obra carrega todas as cicatrizes desse empreendimento autocontraditório: especulativa e errática, repleta de *insights* aleatórios, pontuada por incursões frenéticas dentro e fora de territórios alienígenas e repleta de vulgaridades teóricas de arrepia os cabelos.⁷

Esta passagem pode ser examinada com proveito. Temos, mais uma vez, a “pedreira de ideias” (“repleta de *insights* aleatórios”); mas, com “aleatório”, devemos supor que a pedreira produza muitos tipos de pedra, bem como muito xisto inútil. Novamente,

⁶ Loc. cit., p. 58.

⁷ Loc. cit., p. 7.

presume-se (mas não se demonstra) que o projeto de Caudwell era construir “uma estética marxista”. Mas até que ponto essa outra suposição (agora amplamente aceita como uma verdade revelada) quanto à miséria absoluta e ao provincianismo do pensamento disponível a um marxista britânico nos anos trinta pode ser sustentada? Na bibliografia de *Illusion and Reality* (mais de 500 títulos), impressiona a preeminência da antropologia⁸, uma atenção apropriada em uma obra cujo subtítulo era *A Study in the Sources of Poetry*⁹. A psicologia e a neurologia também ocupam uma posição de destaque. Até que ponto esse empreendimento estava “insulado” de grande parte da Europa? Deve-se levar em conta as mudanças de moda e o lento estabelecimento de certas reputações. Mas deve-se notar que a bibliografia inclui obras de Bukharin, Cassirer, Croce, Durkheim, os psicólogos da Gestalt, Lévy-Bruhl, Malinowski, Piaget e Saussure, assim como Freud, Jung, Adler, Pavlov, Van Gennep, Planck, Ribot, Roheim, Sapir e assim por diante. Há lacunas, é claro, mas isso dificilmente pode ser descrito como “insulamento”.

Mas a frase mais marcante no sumário de Eagleton é “pontuado por incursões frenéticas dentro e fora de territórios alienígenas”. A bibliografia sugere que os territórios que Caudwell habitava com mais segurança enquanto escrevia *Illusion and Reality* eram antropologia e psicologia (com neurologia) e que, no mínimo, as incursões estavam em literatura e linguística. Mas o que essa palavra “alienígena” faz aí? Implica que genética, antropologia, matemática, neurologia e fisiologia sejam estranhos às atividades literárias, irrelevantes para uma investigação sobre as fontes da poesia? Teme-se que esta seja, na verdade, a implicação.

A dissociação entre “ciência” e “arte” era, na visão de Caudwell, um sintoma primordial da crise na cultura burguesa. De fato, ele argumentou que esta cultura poderia estar morrendo por sua incapacidade de sintetizar em qualquer lugar filosófico uma visão de mundo unitária. Seu argumento aqui foi extenuante, até mesmo obsessivo, e dificilmente

⁸ Uma divisão grosseira em categorias nos dá: Linguística, 14; Matemática, 14; Filosofia, 33; Ciências gerais (incluindo genética, física), 37; Civilizações antigas (Egito, Grécia, Roma), 39; Marxismo, 39; História, economia, política geral, 64; Crítica literária e artes, 75; Psicologia e neurologia, 78; Antropologia e arqueologia, 122. Alguns títulos escapam até mesmo a essas classificações. E há dois ou três volumes de poesia.

⁹ Caudwell inicialmente pretendia chamar o livro de *Verse and Mathematics – A Study of the Foundation of Poetry*. Ver: *R&R*, p. 10. Caudwell, de fato, negou qualquer alegação de ter estudado estética: “lidar plena e apreciativamente com valores [estéticos] em um único autor talvez ocupasse vários livros”. Sua preocupação era, em vez disso, com “a geração social da arte”, e em um momento em que “uma cultura se desintegra”, esta deve ser uma preocupação prioritária: *R&R*, 139-40.

poderemos encontrá-lo, em seus próprios termos, se desconsiderarmos isso. Mas, ainda assim, até que ponto o próprio Caudwell realmente teve sucesso abrangendo as duas metades da nossa cultura, e como estamos nós, que nos enquadrados em um ou em outro, para decidir?

Qualquer virtude existente em *The Crisis in Physics* e em dois dos *Further Studies* repousa sua competência geral em áreas que normalmente são *terra incógnita* de poetas, críticos, historiadores e sociólogos. Certamente não sou capaz de julgar essa virtude. Além disso, certos argumentos de Caudwell baseiam-se não apenas na suposição de que ele compreendeu corretamente o conhecimento da ciência contemporânea a ele, mas também – como em seu argumento sobre o córtex e o inconsciente em *Consciousness*¹⁰ – sobre se a ciência então disponível para ele resistiu ao teste dos últimos quarenta anos. Para julgar esses *insights* abundantes, somos forçados a convocar um comitê interdisciplinar. Mas os especialistas, como sempre, não conseguem falar em uníssono. Quando seu trabalho foi apresentado pela primeira vez, foi rejeitado por cientistas tão eminentes quanto Haldane. Mas seguiu-se, em 1951, um julgamento devastador de um cientista com uma amplitude de conhecimento invulgar, J. D. Bernal: “Foi em grande parte devido ao seu uso da linguagem da ciência popular que a obra de Caudwell teve... tanto apelo entre os intelectuais, particularmente entre os intelectuais literários”. Suas formulações, argumenta Bernal, não eram apenas esquemáticas ou, às vezes, claramente erradas¹¹, mas eram acompanhadas por uma capitulação à “filosofia científica burguesa contemporânea”.

Isso parece nos deixar com um julgamento negativo de finalidade. E, no entanto, embutida na crítica de Bernal (a qual nenhum outro cientista teve a oportunidade de responder¹²), há uma grande reserva que passou despercebida: “É verdade que Caudwell criticou, brilhante e destrutivamente, as conclusões filosóficas dos cientistas burgueses...”

¹⁰ **Nota do tradutor:** acreditamos que essa seja uma referência a *Consciousness: a study in bourgeois psychology* um dos estudos reunidos em *Further Studies*, de Caudwell.

¹¹ A crítica de Bernal (*Modern Quarterly*, Vol. 6, n.º 4, Outono de 1951, p. 346-350) não identifica, de fato, erros específicos nos escritos científicos de Caudwell, embora indique uma passagem (*FS*, 243) como sendo uma “confusão”: ou seja, uma analogia forçada em vez de um erro de fato.

¹² A discussão foi encerrada com a resposta de Cornforth (loc. cit., Outono de 1951), com a observação de que “teria que ser continuada em outro lugar”. Mas, nas condições da época, no controle do Partido sobre sua própria imprensa e na virtual ausência de quaisquer jornais independentes interessados na discussão marxista, não havia nenhum outro lugar para sua continuidade. O número de contribuições para essa discussão (Verão e Outono de 1951), frequentemente editado e cortado (assim como outras contribuições que nunca foram publicadas?), indica o interesse geral que havia sido despertado. Na minha opinião, a “controvérsia” foi controlada editorialmente do começo ao fim e direcionada a uma conclusão inevitável.

Portanto, as críticas de Caudwell à ciência burguesa eram (seu crítico mais severo admite) “brilhantes”, e não é fácil ver como um mero divulgador poderia montar tal crítica. E temos direito à confiança absoluta no julgamento de Bernal (e de outros críticos nessa controvérsia) quanto ao que era, ou não, “burguês” na ciência ou na psicanálise de sua época? Pois esses mesmos críticos estavam, na mesma época, pedindo desculpas ou aplaudindo as intervenções grosseiras de Zhdanov na vida intelectual soviética, a solução magistral de Stálin para os problemas da linguística e o caráter revolucionário da genética de Lysenko. De fato, esta pode ter sido uma das razões pelas quais a “Controvérsia Caudwell” chegou a transparecer na imprensa, geralmente monolítica, do Partido Comunista Britânico. Naqueles piores anos da Guerra Fria intelectual, o movimento comunista internacional embarcou em uma rigorosa campanha para corrigir ou expor todas as heresias “burguesas”, e o ataque a Caudwell foi, talvez, visto, pelos diretores da imprensa do Ministério, como um pequeno exercício purgativo ao estilo Zhdanov.

Sugiro, com hesitação, que a incompetência científica de Caudwell não foi finalmente demonstrada. Se o vocabulário da neurologia¹³, da física e da linguística foi revisado desde sua época, os problemas que ele apontou (com um vocabulário inadequado) ainda podem permanecer. Como veremos, as preocupações de Caudwell com as ciências não eram substantivas, mas epistemológicas. Não obstante, assim como não podemos razoavelmente apresentar Caudwell como um crítico literário, também não podemos tolerá-lo como “um cientista”. Talvez, então, ele não fosse nenhum tipo de especialista, mas deveria ser visto simplesmente como um marxista criativo, ou um filósofo marxista, que poderia lidar “de forma brilhante e destrutiva” com os métodos e conclusões do estudo científico ou literário burguês? Mas isso nos leva a novas dificuldades. Pois levanta imediatamente a questão: Caudwell era marxista? E, se sim, de que tipo?

Sem dúvida, Caudwell supunha-se marxista. Ele também era um comunista ativo, e seu compromisso o levou àquela morte em Jarama Ridge. Essa morte, por sua vez, lançou luz retrospectivamente sobre seu compromisso intelectual, autenticando-o além do interrogatório. Mas, embora honrosos, seus julgamentos políticos não demonstram ter sido

¹³ Um neurologista, B. H. Kerman, adicionou algumas notas de rodapé úteis ao estudo sobre “Consciência” em *Further Studies*, que ofereceu correções a Caudwell à luz de pesquisas subsequentes, mas também deixou claro que essas correções não minaram seu argumento básico e, de fato, seu argumento “antecipa brilhantemente toda uma tendência que agora é discernível na neuroanatomia moderna” (*FS*, 11).

sempre sábios ou filosoficamente bem fundamentados. Seus *Studies* assumem, ao longo da argumentação, uma antinomia ortodoxa entre uma cultura burguesa moribunda, de um lado, e uma cultura soviética e comunista ascendente e saudável de outro. A União Soviética aparece não como um assunto para investigação, mas como uma antítese retórica afirmativa às enfermidades do mundo capitalista; e esses floreios retóricos datam sua obra tão seguramente quanto o antijacobinismo retórico data a obra posterior de Burke ou grande parte da obra de Coleridge. Devemos concordar que isso é verdade, embora em nenhum desses casos essa “datação” desautorize ou derrube completamente o argumento ulterior. Mas, no caso de Caudwell, muitas vezes se pergunta: Esse argumento ulterior era de fato marxista?

Mais uma vez, é Raymond Williams quem define o problema com o toque mais preciso. Ele mostra, com referência a *Illusion and Reality* e *Further Studies*, que certas definições de Caudwell parecem reavaliar a concepção básica de Marx sobre a relação entre ser social e consciência social. Isto pode (ele acrescenta de passagem) ser “um aperfeiçoamento de Marx”, mas a questão fica sem solução: é “uma disputa que quem não é Marxista não tentará resolver”. Williams, cuja relação com o Marxismo se tornou cada vez mais próxima e complexa, não (supõe-se) tomaria a mesma saída hoje; na verdade, ele sinalizou recentemente que suas opiniões sobre Caudwell passaram por alguma revisão.¹⁴ Esse é um ponto de alguma substância. Se Caudwell tivesse de fato oferecido “um aperfeiçoamento de Marx” e aberto caminho para uma resolução de dificuldades bastante familiares, isso aumentaria enormemente o interesse pela obra de Caudwell. Na época em que *Culture and Society* foi escrito, Williams se preocupava principalmente em identificar essas dificuldades e definir essas contradições. Hoje, deveríamos estar mais preocupados em avançar para resoluções.

No entanto, esse não era o espírito com que, vários anos antes, a “Controvérsia Caudwell” havia sido conduzida. Como seria de esperar, naquele lugar e naquela época, a discussão foi iniciada (por Maurice Cornforth) com base na questão de se Caudwell era ou não um Marxista ortodoxo e adequado, de acordo com uma ortodoxia cada vez mais

¹⁴ Veja Raymond Williams, *Culture and Society*, p. 269, 271; *Marxism and Literature* (Oxford, 1977), p. 30.

petrificada pela doutrina stalinista¹⁵. Apesar dos esforços dos defensores de Caudwell¹⁶, o argumento nunca conseguiu escapar dos termos em que havia sido inicialmente formulado.

Estamos em dificuldades. Caudwell (é o consenso) foi um crítico pobre. Suas credenciais como teórico da estética, como cientista e como marxista foram questionadas. Seu julgamento político era honroso, mas ingênuo.

Mas, nessa linha de argumentação, algo lhe foi deixado, e isso (até onde sei) não foi examinado adequadamente. Não vou repetir meus passos. Em vez disso, proporei, assertivamente, um caminho diferente para a obra de Caudwell.

Isso deve resultar em uma desvalorização muito severa de *Illusion and Reality*. Mas, então, devemos elevar, com igual firmeza, *Studies in a Dying Culture*, parte de *The Crisis in Physics* e vários dos *Further Studies*. Os pontos fortes encontrados aqui nos permitirão recuperar uma parte, mas apenas uma pequena parte, de *Illusion and Reality*. Somente esse procedimento pode nos levar às preocupações teóricas centrais de Caudwell.

Caudwell foi um anatomicista da ideologia. Ele estava obcecado com as ilusões características da época burguesa, com a lógica dessas ilusões (sua expressão epistemológica e suas consequências epistemológicas) e pela maneira pela qual, possuídos por essas ilusões, nós “estamos em nossa própria luz¹⁷”. Os *insights* de Caudwell não eram apenas abundantes, eles estavam conectados por preocupações unificadoras. Essas preocupações o levam muito longe em questões significativas na antropologia cultural, linguística, psicologia, filosofia e também, possivelmente, na física e na neurologia. Na medida em que algumas dessas mesmas ilusões ideológicas penetraram profundamente também no Marxismo ortodoxo, de modo que

¹⁵ Maurice Cornforth, “Caudwell and Marxism”, *Modern Quarterly*, Vol. 6, nº 1 (Inverno de 1950-51). Ao descrever essa ortodoxia como “stalinista”, é claro que utiliza a visão retrospectiva, mas não uma visão retrospectiva complacente.

¹⁶ O principal defensor de Caudwell foi George Thomson (“In Defence of Poetry”, *Modern Quarterly*, Vol. 6, nº 2, Primavera de 1951). O Professor Thomson me disse que lhe foi dado um prazo extremamente curto – apenas alguns dias – para preparar sua resposta a Cornforth; talvez isso explique por que ele foi levado a defender Caudwell principalmente trocando citações de Marx. Parece que a intenção era que o artigo de Cornforth permanecesse incontestado, como uma declaração *ex cathedra* da visão “correta” sobre a obra de Caudwell. Somente um protesto entre os membros do Partido e a alta posição de vários deles – incluindo George Thomson (que havia sido membro do Comitê Executivo do Partido) – forçaram a abertura da discussão.

¹⁷ **Nota dos tradutores:** acreditamos aqui se tratar de uma expressão idiomática “stand in our own light” que faz referência a agir, geralmente de modo inconsciente, de maneira a prejudicar os próprios interesses ou impedir o próprio sucesso.

o que era conhecido como Marxismo tinha sua própria luz, Caudwell era potencialmente um herege dentro da tradição Marxista ortodoxa. Ele podia ou não saber disso: devemos, pelo menos, notar que sua rejeição da teoria da reflexão marxista convencional foi direta, até mesmo brutal, e sugere uma polêmica consciente. De qualquer forma, seu potencial herético foi percebido posteriormente pelos ortodoxos e por outros hereges: isso, por si só, pode explicar o repentino florescimento, no auge do stalinismo ideológico, da “Controvérsia Caudwell”, como um cacto carmesim em flor nas dunas de *The Modern Quarterly*, pois essa argumentação era, no fundo, uma discussão deslocada e mal conduzida entre o marxismo dogmático e o marxismo criativo, para a qual as estruturas do Partido Comunista não ofereciam outra saída. E, finalmente, argumentar-se-á, a heresia de Caudwell, ou seu impulso criativo, ainda não se esgotou.

III

Entremos, então, no mundo de Caudwell a partir de uma nova direção. *Illusion and Reality* não deve ser considerada sua obra principal. Foi escrito enquanto Caudwell passava por uma autoconversão ao marxismo, do final de 1934 ao outono de 1935. Não desejo insistir nas deficiências desse trabalho, mas as afirmarei à medida que as encontrar. Apesar da impressão de que os títulos dos capítulos dão de uma organização enorme e complexa, trata-se de um livro mal organizado, intrincado e repetitivo. Nos dois primeiros capítulos, e, posteriormente, em passagens dos capítulos posteriores, Caudwell ocasionalmente se apropria das descobertas de antropólogos quanto à função da canção e do verso nas sociedades primitivas e tribais. Essa junção adequada entre antropologia e estética não era original, mas Caudwell deu uma nova ênfase a essa junção dentro do contexto de uma exposição marxista. As possibilidades criativas desta abordagem foram realizadas, menos na própria obra de Caudwell do que naquela daqueles mais diretamente influenciados por ele, notavelmente, em *Aeschylus and Athens* (1941), de George Thomson, e em seu lúcido *Marxism and Poetry* (1945).

Seguem quatro capítulos sobre o desenvolvimento da poesia inglesa – capítulos (e uma notória “tabela”) que só têm sido fonte de constrangimento para os críticos marxistas. Passamos, então, por meio de algumas passagens irregulares (mas, às vezes, interessantes) sobre linguagem e epistemologia, para aqueles capítulos (“The Psyche and Phantasy”, “Poetry's Dream-work”) nos quais Caudwell busca-se chegar a uma aproximação com a psicanálise contemporânea. Em geral, o nariz de Caudwell está pressionado muito perto da vidraça de sua leitura recente, e o intervalo entre a ingestão e a reflexão crítica foi muito breve para que ele pudesse organizar seus pensamentos. Finalmente, chegamos a algumas conclusões eufóricas sobre a arte Comunista, em que a influência da retórica pública otimista de Bukharin (1934)¹⁸ pode ser claramente vista. Ao longo do livro, “o burguês” (um substantivo de época) é denunciado assertivamente, mas como a denúncia carece de especificidade, o tom se torna arrogante e farisaico.

É um livro ruim. Cornforth e Mulhern indicaram corretamente certas fraquezas deformadoras, e, em particular, a preferência analítica por oposições binárias simplistas: homem/natureza; ciência/arte; instintos (ou “genótipo”)/sociedade. Outras críticas, quanto ao “idealismo” de Caudwell, são (eu argumentarei) menos fundamentadas.

A relação entre *Illusion and Reality* e os *Studies* ainda precisa de esclarecimento. Sempre supus que os *Studies* fossem uma obra posterior; muitas passagens, em ambas as obras, estão clara e intimamente relacionadas, mas, em todos os casos, a afirmação nos *Studies* é mais lúcida e convincente. O relato feito pelo mais recente editor de Caudwell confirma essa sequência.¹⁹ Caudwell iniciou *Studies in a Dying Culture* no final de 1935, pouco antes de ingressar no Partido Comunista, e um primeiro rascunho foi concluído em abril de 1936. Todos os estudos (incluindo *Further Studies*) faziam parte de uma única concepção. Caudwell havia planejado usar, como epígrafe para todos os estudos, uma citação de Lênin: “O Comunismo se torna uma frase vazia, uma mera fachada, e o Comunista, um mero blefador, se ele não tiver trabalhado sobre sua consciência toda a herança do

¹⁸N. Bukharin, “Poetry, Poetics and the Problems of Poetry in the U.S.S.R.” in *Problems of Soviet Literature: Reports and Speech at the First Soviet Writers Congress*, 1934, ed. A. Zhdanov, N. Bukharin, K. Radek, e cia. (1935). Margolies, *op. cit.*, p. 86-91 discute a influência das ideias de Bukharin sobre Caudwell. Mas ele falha em transmitir a inteligência, a flexibilidade e a confiança crescente deste relatório.

¹⁹Veja Hynes, “Introdução”, R&R. Editores e críticos anteriores supuseram que *Studies in a Dying Culture* precederam *Illusion and Reality*.

conhecimento humano.”²⁰ Este é um projeto demasiado extraordinário, difícil de ser convertido com zelo em realidade e materializado textualmente. Durante o verão e o outono de 1936, a revisão e a expansão continuaram: o estudo sobre física foi expandido (em *The Crisis in Physics*) para o tamanho de um livro. *Romance and Realism* é outro estudo expandido, e um estudo posterior, sobre biologia, permanece inédito. Não é possível dizer até que ponto Caudwell considerou qualquer parte do trabalho concluída: algumas partes claramente precisavam de revisão e sofreram com edição inexperiente.²¹

Portanto, os estudos não são como o Caudwell maduro, mas tão maduros quanto Caudwell se tornou. Por razões opostas, foram privados de toda a atenção crítica quando surgiram. *Studies in a Dying Culture* (1938) foi obscurecido, como por um clarão de magnésio, pela iluminação do seu autossacrifício na Espanha: os amigos eram elegíacos, os críticos eram amansados. *Further Studies* (1949) surgiu em alguns dos piores momentos ideológicos da Guerra Fria; condenado ou ignorado por um conservadorismo ascendente, despertou a suspeita de um stalinismo consolidado. Essa suspeita não era infundada. Pois a reputação de Caudwell já começava a adquirir um caráter *underground* e um *status* protorrevisionista.

O estilo de Caudwell foi um dos motivos para essa suspeita: muitas vezes foi considerado difícil. Iniciando o debate no *The Modern Quarterly*, Cornforth argumentou que a dificuldade surge “porque seu pensamento é nebuloso, inconstante, eclético e inconsistente; porque ele reveste coisas simples com um véu de frases obscuras, e arrasta consigo as confusões da ideologia burguesa. O estilo de Caudwell ainda não é o estilo de um Marxista.” Tomemos, das primeiras páginas de *Studies in a Dying Culture*, uma amostra deste estilo: Shaw (ele argumenta) falha porque representa os seres humanos “como intelectos andantes”:

Felizmente, não são, ou a raça humana já teria perecido há muito tempo em alguma fantasia onírica de lógica e metafísica. Os seres humanos são montanhas de ser inconsciente, percorrendo os antigos sulcos do instinto e da vida simples, com uma

²⁰Hynes, *op. cit.*, p. 13-14.

²¹Veja, abaixo, nota 54. Várias obras de Caudwell são marcadas por evidentes erros de leitura ou transcrições dos manuscritos, notadamente em *The Crisis in Physics*, com *defendant* sendo alterado para *dependent* (p. 11), *conscience* para *conscious* (p. 20), *ethers* para *ethics* (p. 74), *denominated* para *denominator* (p. 81), *whith* para *without* (p. 150), *sun* para *sum* (p. 220), e assim por diante. Tais erros reduzem frases inteiras a um absurdo.

espécie de fosforescência ocasional de consciência no cume. E essa fosforescência consciente deriva seu valor e seu poder das emoções, dos instintos; apenas sua forma é derivada das formas intelectuais do pensamento. Idade após idade, o homem se esforça para tornar essa consciência mais intensa: o artista, para utilizar e intensificar as emoções; o cientista, para tornar a forma de pensamento mais plena e real; e em ambos os casos, isso é feito queimando mais ser na chama fina. Shaw, no entanto, é obcecado pela chama “pura”, pela fosforescência separada do ser... Essa mistura de pensamentos e sentimentos de consciência não são a fonte do poder social, apenas um componente dele. A sociedade, com suas oficinas, seus edifícios, sua solidez material, está sempre presente por baixo do ser real e é uma espécie de vasto reservatório do desconhecido, inconsciente e irracional em cada homem, de modo que podemos dizer que sua vida consciente é apenas um brilho intermitente na massa de toda a sua existência. Além disso, há uma espécie de dura carapaça na parte consciente da sociedade que resiste à mudança, mesmo quando, abaixo dessas generalizações, mudanças no material, na técnica e no ser real e detalhado estão acontecendo.

É a tensão “entre o ser do homem e a consciência do homem, que impulsiona a sociedade e torna a vida vital.” (*SOC*, 5-7).

Dois comentários me vêm à mente. Primeiro, este não é o estilo de um “Marxista”, nas convenções sancionadas como “corretas” nas publicações comunistas de 1946-1956 (mas muito menos na década de 1930): é o estilo próprio de Caudwell. Ele jogou fora as muletas dos textos autorizados e está caminhando sozinho. Tudo o que ele escreve é pensado de novo e expresso à sua maneira. Mas (o segundo comentário) nem sempre é pensado de forma consistente, pois a passagem parece lhe expor às críticas expressas por Cornforth. “Nebuloso”: devemos considerar “as emoções” e “os instintos” (dos quais a consciência “deriva seu valor”) como sendo, em última análise, os mesmos efeitos? “Inconstante”: “ser” deve ser tomado como “instinto e vida simples” ou como a “sociedade”, que está “sempre presente por baixo do ser real”? “Inconsistente”: a tensão que “impulsiona a sociedade” é entre o ser e a consciência, ou entre o ser social e a consciência social (duas proposições diferentes), e uma “tensão” pode impulsionar a sociedade a menos que alguma dinâmica ulterior leve à ascensão dessa tensão?

O estilo de Caudwell é fluente, convincente e assertivo. Há repetições – pontos nodais de argumentação repetidos aos quais retornamos repetidamente: notavelmente, a natureza compulsiva das relações de mercado em contradição com a ilusão burguesa de liberdade. Há também falhas de lógica, mudanças e saltos: há visões amplas que às vezes são

longas demais – épocas históricas inteiras caracterizadas em um parágrafo, ou passagens de alusão científica que nem sempre são adequadas. Há, também, ocasionalmente, um tom milenarista ou messiânico. É uma cultura moribunda, e a alternativa – o Comunismo – parece clara, absoluta e inalterável. Caudwell é totalmente impaciente com as mediações; a passagem da economia para a ideologia é rápida e compulsiva. Acima de tudo, o modo dialético de análise em suas mãos leva a uma prontidão excessiva para propor oposições binárias: frequentemente, há apenas duas formas ou duas escolhas; sempre nos movemos entre antinomias, e a sociedade ou a ideologia se organizam em torno de dois “polos”. Mesmo a passagem que consideramos sempre se move entre ser/consciência, valor/forma, o artista/o cientista, instinto (emoção)/pensamento.

Mas a passagem suscita um terceiro comentário. Ela consegue, em alguns pontos, transmitir um significado metafórico que não coincide com seu argumento racional aparente. Caudwell está polemizando contra a crença de Shaw na “primazia solitária do pensamento”; a sua ênfase recai sobre a imensa inércia do hábito, costume e tradição (“montanhas do ser inconsciente, percorrendo os velhos sulcos do instinto e da vida simples”), sobre a determinação social do pensamento (“Sociedade... com sua solidez material... um vasto reservatório do desconhecido, inconsciente e irracional em cada homem”), sobre a precariedade da consciência (“fosforescência ocasional”) e ainda sobre o ardor e a força consumidora do empreendimento intelectual (“queimando mais ser na chama fina”). A passagem tem, por assim dizer, uma vida dupla: um argumento racional, impreciso e mutável em seu teor, e uma vida metafórica e alusiva, persuasiva, sugestiva e de maior vitalidade. O fato de as duas vidas não serem coerentes deveria, com razão, levantar suspeitas: a lógica está se tornando subserviente à retórica. Mas a vitalidade da vida metafórica – que é a marca registrada de todos os melhores escritos de Caudwell – sugere um tipo diferente de confiança no manejo de ideias e uma capacidade de precipitar abstrações em imagens concretas. Quando as duas vidas *se unem* (e isso acontece com frequência nos estudos), a imaginação se apodera do conceito e o dota de paixão.

O que é então comunicado não é apenas uma nova “ideia” (ou uma velha ideia comunicada com mais vivacidade), mas uma nova maneira de ver, pois tais imagens podem ser tanto concretas quanto conceitualmente ambíguas, no sentido de que não podem ser

facilmente encaixadas nas categorias que preparamos em nossas mentes para recebê-las: “montanhas de ser inconsciente”, “fosforescência”. Por isso, elas provocam desconforto, geram mais questionamentos e desafiam rotinas mentais habituais. É esse tipo de desafio que Caudwell apresentou à sua geração, e não podemos entender isso se descartarmos suas metáforas, desconsiderarmos suas figuras antitéticas, reduzirmos seu pensamento a resumos expositivos e, então, medi-lo ao lado de um resumo de Marx, Stálin ou Althusser, pois o que perdemos com o “estilo” de Caudwell é “uma maneira de ver” própria dele. Sua maneira de ver, seu modo de apreensão, era “dialético”. Isso nos diz pouco: o termo pode encobrir tantos pecados quanto virtudes. Pode indicar mero esquematismo, paroxísmo estéril e intencional, mistificação inflada, bem como as oscilações binárias e antíteses polares pelas quais já condenamos Caudwell. Elas certamente estão presentes, mas não é tudo o que está presente. Ele também tem uma maneira de ver potencialidades coincidentes e opostas dentro de um único “momento” e de seguir a lógica contraditória do processo ideológico. Essa força não é apenas uma maneira de ver, é uma maneira de ensinar os outros a ver. Depois de Blake e Marx, essa faculdade de visão dialética tem sido rara o suficiente para que a consideremos com respeito especial. Essa visão também não foi facilmente alcançada. Foi alcançada, embora de forma incerta, em seu último ano de escrita, e foi o produto de uma epistemologia interacionista convincente e claramente desenvolvida. É isso que devemos examinar agora.

IV

Tentar trabalhar sobre “toda a herança do conhecimento humano” seria cair em uma missão tola se não supuséssemos que existem algumas estruturas ou qualidades unificadoras a serem encontradas nessa herança. Caudwell supôs que estas fossem epistemológicas e ideológicas. Ele estudava o pensamento, menos em seus produtos do que em seu processo.

Ele se observava enquanto pensava. Ele se observava enquanto amava. Ele até observava o amor enquanto amava –

Um vento impalpável que sopra em uma direção
Todas as qualidades rígidas e arbóreas da mente...

Estar apaixonado, quando “a carne usurpa a zona abandonada do cérebro”, provocou uma sensação de crise epistemológica:

Quando eu podia morder a língua de desejo
Para ter seu corpo, localizado agora para mim,
Você era uma mulher, e sua imagem adequada
Imutável na tela negra da noite,
O que você é agora? Uma coxa, um sorriso, um odor:
Uma nuvem de anedotas e desejos alimentados
Borbulhando se desenrola dentro do meu cérebro
Para atormentar essa visão com uma besta monstruosa.²²

O amor realizado, ao quebrar a distância entre sujeito e objeto, propôs questões, não sobre amar, mas sobre conhecer.

Relembramos, então, as referências à “fosforescência ocasional” da consciência e ao artista e ao cientista “queimando mais ser na chama fina”. Essas imagens o atraíam. Mas devemos observar que elas eram algo mais do que um gesto de retórica. Em *Consciousness*, ele pergunta: “O que governa as pequenas localizações da luz consciente na vasta noite ártica do córtex?” (FS, 192-193). Uma boa pergunta, talvez, mas não uma para a qual deveríamos esperar uma resposta. Mas Caudwell, então, propõe uma resposta em termos da relação entre o tálamo e o córtex. Isso é decididamente perturbador para uma consciência literária, que não gosta de ser vista sob um aspecto tão material. E é interessante que isso esteja quase totalmente fora dos termos da consciência marxista dominante ainda hoje – pelo menos daquela parte que foi definida como “Marxismo Ocidental”. Uma coisa é afirmar, como uma condição abstrata, que toda a matéria, sociedade e cultura estão mutuamente relacionadas ou são mutuamente determinantes; outra coisa bem diferente é examinar, ou mesmo discutir

²² Poems, p. 41.

sobre suas mediações e determinações; e outra coisa ainda é levar esse argumento para a privacidade de nossas próprias cabeças teóricas e sugerir que até mesmo a própria teoria pode ser composta de “aquecimento” afetivo de traços corticais. Este é, presumivelmente, um exemplo de uma “incursão herética” em “territórios alienígenas”.

Pois grande parte do Marxismo Ocidental conseguiu dispensar determinantes materiais (e às vezes até históricos) do pensamento, a não ser que fosse em “última instância”, como uma espécie de condição pré-teórica. Por caminhos obscuros e nem sempre reconhecidos (um deles sendo a fenomenologia), esse Marxismo chegou à conclusão estranhamente idealista de que tudo o que pode ser conhecido pelo pensamento são o pensamento e seus materiais ideais: podemos examinar corretamente uma categoria, mas não um córtex. Examinar um córtex, durante o curso de uma investigação epistemológica, seria, de acordo com essa ortodoxia, render-se ao positivismo ou behaviorismo mais vulgar.

E, curiosamente, o mesmo Caudwell polemizava estridentemente e até repetidamente contra o materialismo mecânico e o positivismo. E (o que é igualmente estranho) o fardo dirigido a ele na controvérsia da *Modern Quarterly* de 1950-1951 foi o do “idealismo”. É necessário situar os escritos de Caudwell no contexto epistemológico “teoria do reflexo” aquela ortodoxia intelectualmente restritiva que, descendendo em parte do Materialismo e do Empirioceticismo, foi congelada por Stálin e dispersa por todo o movimento comunista internacional como doutrina. Em sua resposta a essa controvérsia, Maurice Cornforth (que posteriormente escreveu uma filosofia melhor que esta) expressou o senso comum de sua própria geração ortodoxa:

É uma ideia fundamental do materialismo (cito Stálin e adiciono meu próprio itálico) “que os fenômenos múltiplos do mundo constituem “diferentes formas de matéria em movimento”, e “que a matéria é ‘primária’, pois é a fonte de sensações, ideias, mente, e que a mente é ‘secundária’, derivada, pois é um ‘reflexo’ da matéria, um ‘reflexo’ do ser.”²³

²³ *Modern Quarterly*, Vol. 6, nº 4 , Outono, 1951.

O que está implícito aqui é que a “mente” fornece algum tipo de cópia da “matéria”, embora uma cópia distorcida por ilusões ideológicas. Um tema unificador de todos os estudos de Caudwell (dos quais *The Crisis in Physics* foi originalmente um) é um exame crítico exatamente dessa proposição. Embora eu não consiga me lembrar de nenhum lugar onde elas sejam citadas, Caudwell pode muito bem estar explorando as consequências impostas pelas duas primeiras teses de Marx a Feuerbach.²⁴ Essas consequências foram detectadas igualmente nas artes, nas ciências e na filosofia. “O burguês, criado sob uma dieta de dualismo, não consegue conceber que sujeito e objeto não sejam opostos mutuamente excludentes.” Mas, na verdade, “a objetividade completa nos leva de volta à subjetividade completa e vice-versa.” (*R&R*, 56)

“O principal defeito de todo o materialismo existente até agora”, escreveu Marx, “é que o objeto, a realidade, a sensibilidade, é concebido apenas na forma de *objeto* ou de *contemplação*, mas não como *atividade sensorial humana, prática*, não subjetivamente. Assim, aconteceu que o lado ativo, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas abstratamente, uma vez que, é claro, o idealismo não conhece a atividade sensorial real como tal.” Com Stálin, a “*atividade sensorial humana, prática*” de Marx, foi esquecida, e o dualismo sujeito/objeto foi restaurado (‘a mente é *secundária, derivada*’) com a autoridade adicional de ser a doutrina do Primeiro Estado Proletário. Caudwell, por sua vez, não perde tempo negando que o ser é historicamente anterior ao pensamento: “O pensamento guia a ação, mas aprende a guiar a partir da ação. O ser deve, historicamente e sempre, preceder o conhecer, pois o conhecer evolui como uma extensão do ser.” (*SDC*, 4) Mas nem matéria/mente nem ser/conhecer podem ser vistos em termos de relações “primárias” e “secundárias” (“derivadas”); o materialismo dialético reconhece as “relações mutuamente determinantes entre conhecer e ser” – “conhecer é uma relação mutuamente determinante entre sujeito e objeto” (*FS*, 254-255). Uma passagem central em *Reality* deve ser citada com mais detalhes:

A questão de qual vem primeiro, mente ou matéria, não é... uma questão de qual vem primeiro, sujeito ou objeto. Todo discernimento de uma qualidade (mente, verdade, cor, tamanho) é o discernimento de uma relação de dois termos entre uma

²⁴ A edição de 1886 de Engels, *Ludwig Feuerbach*, é citada na bibliografia de *I&R*.

coisa como sujeito e o resto do Universo. Mente é o nome geral para uma relação entre o corpo humano como sujeito e o resto do Universo... Voltando no Universo ao longo da dialética das qualidades, chegamos por inferência a um estado onde não existiam corpos humanos ou animais e, portanto, nenhuma mente. Não é estritamente correto dizer que, portanto, o objeto é anterior ao sujeito, assim como não é correto dizer o oposto. *Objeto e sujeito, conforme demonstrados pela relação mental, surgem simultaneamente. Corpo humano, mente e ambiente humano não podem existir separadamente; todos são partes de um único conjunto.* O que é prioritário é a unidade material da qual eles surgem como um antagonismo interno. Podemos dizer que as relações vistas por nós entre qualidades em nosso ambiente (o arranjo do cosmos, energia, massa, todas as entidades da Física) existiam antes da relação sujeito-objeto implícita na mente. Provamos isso pelas transformações que ocorrem independentemente dos nossos desejos. Nesse sentido, a natureza é anterior à mente e esse é o sentido vital para a ciência. Essas qualidades produzidas, como causa e fundamento, produzem o efeito, a síntese, ou relação particular sujeito-objeto que chamamos de conhecimento. A natureza, portanto, produziu a mente. Mas a natureza que produziu a mente não era a natureza “como vista por nós”, pois isso seria importar para ela a relação sujeito-objeto tardia chamada “mente”. É a natureza como a conhecemos, isto é, como tendo relações indiretas e não diretas conosco. É a natureza em relação determinante com o nosso universo contemporâneo, mas sem fazer parte dele. No entanto, por sublação, essa natureza que produziu a mente está contida no universo do qual a relação mental é agora uma característica; e é por isso que ela é conhecida por nós. Tal visão da realidade reconcilia o dualismo infinito do mentalismo contra o objetivismo. É o Universo do materialismo dialético. (*FS*, 228-229, itálicos de Thompson).

O que é notável em Caudwell é a tenacidade com que ele explorou, a partir dessa percepção central, a materialidade do pensamento (“Consciência”, “Freud”) e a idealidade da “natureza” (“Realidade”, “A Crise na Física”). A “crise”, na Física, surgiu, em sua opinião, como consequência da inadequação das categorias do materialismo mecânico: “Quando o burguês considera a matéria como objeto de cognição, ele é incapaz de concebê-la exceto sob as categorias do mecanismo.” (*C in P*, 29). O mecanicismo havia “despojado a Natureza, o objeto, de todas as qualidades que continham qualquer matiz do subjetivo”. (*Ibid*, 55) “Assim, a natureza... aparece como o objeto *na contemplação*, o objeto como ele é em si mesmo, medido em termos de sua própria necessidade,” um objeto “quantitativo, desprovido de qualidade.” (*Ibid*, 45).

A princípio, a matéria é apenas despojada de cor, som, “flexibilidade”, calor, que se revelam modos de movimento. Acredita-se que movimento, comprimento, massa e forma sejam qualidades absolutamente objetivas, independentes do observador. No entanto, um após o outro, eles provam ser relativos ao observador. Assim, a matéria fica finalmente sem qualidades reais, isto é, não subjetivas, exceto aquelas de número. Mas o número é ideal e, portanto, a realidade objetiva desaparece. A matéria tornou-se incognoscível. (*Ibid*, 46)

Mas, num movimento paralelo, a filosofia burguesa passou por um processo “no qual o homem ou a mente, figurando como subjetividade ativa e sensorial, foi despojado de todas aquelas qualidades que tinham um componente objetivo nelas.” Essa remoção deixou a mente “tão nua quanto a matéria” quando foi despojada de toda qualidade subjetiva. A matéria ficou sem nada além da matemática existente na cabeça humana. A subjetividade ficou apenas com a Ideia...” Mas “a Ideia que existe à parte do cérebro é realidade objetiva e, portanto, entra na categoria da matéria”. O idealismo tornou-se materialismo, assim como o materialismo mecânico, quando se desfez na matemática, tornou-se idealismo. (*Ibid*, p. 56-57)²⁵

O positivismo tenta resolver esta crise, mas é rejeitado por Caudwell como “uma filosofia confusa, amadora e desonesta”:

A consciência (fenômenos) é uma relação entre o Homem e a Natureza, mas o positivismo tenta tomar a relação sem os termos... É impossível ter atividade real sem dois termos, sem uma contradição e uma unidade de opostos cuja atividade surge de sua interpenetração. Portanto, a consciência se torna um mero “reflexo” passivo do mundo; sua função se torna meramente uma cópia pálida da prática existente. A relação de conhecimento deixa de ser uma relação ativa e mutuamente determinante, e se torna uma apreensão divina separada da realidade material. (*Ibid*, 65)

Mas a “teoria do reflexo” leva “à admissão lamentável de que é uma “ilusão” refletida”, uma vez que “todas as qualidades subjetivas conhecidas (cor, aroma, forma, massa, agressividade, beleza) são meramente cifras simbólicas para a coisa em si” (*Ibid*, 65). A consciência “tornou-se uma tela”. Não é minha intenção tentar fazer qualquer julgamento quanto à adequação do relato de Caudwell sobre a filosofia “burguesa” ou a física “burguesa”.

Direi que considero que seu relato tem méritos e, em particular, seu diagnóstico de um fenômeno repetidamente testemunhado na cultura burguesa: isto é, a geração repetida do idealismo e do materialismo mecânico, não como verdadeiros antagonistas, mas como pseudoantíteses, geradas como gêmeos no mesmo momento da concepção, ou melhor, como aspectos positivos e negativos do mesmo movimento fraturado do pensamento: “Não é Berkeley quem luta contra o materialismo mecânico, mas Berkeley quem o gera”. (*FS*, 212)

Mas minhas intenções principais são simplesmente apresentar as preocupações epistemológicas de Caudwell (que eram consistentes e que informam todo o seu trabalho) e

²⁵ Um argumento relacionado aparece em *I&R*, p. 164-165 e em “Beauty”, *FS*, p. 93.

afirmar – contrariamente a um estereótipo bem conhecido – que estas não podem ser reduzidas à teoria do reflexo dominante na época.

É verdade que em *Illusion and Reality*, ao discutir a linguagem, Caudwell usa o termo "reflexão" inconscientemente:

Por meio da palavra, a associação dos homens na produção econômica gera continuamente mudanças em seus mundos perceptivos privados e no mundo comum [isto é, no mundo perceptivo comum], enriquecendo ambos. Uma vasta superestrutura móvel ergue-se acima das mãos ocupadas do homem, refletindo todas as mudanças que ele efetuou ou descobriu ao longo da vida. Atualmente, esse mundo comum se torna tão complexo e distante da vida social concreta quanto o mercado, do qual sua vida secreta e forças criativas desconhecidas são a contrapartida.

Este é o mundo sombrio do pensamento ou ideologia. É o reflexo do mundo real na mente dos homens. É sempre e necessariamente apenas simbólico do mundo real. É sempre e necessariamente um reflexo que tem uma relação ativa e significativa com o objeto, e é essa atividade e significância, e não as qualidades projetivas do reflexo, que garantem sua verdade. (*I&R*, 160-161)

Esta passagem revela, mais uma vez, alguma tensão entre o argumento aparente e racional e o significado metafórico: no primeiro nível, a atenção de Caudwell é fraca, “pensamento” é claramente equiparado à “ideologia”, “reflexo” sugere “mundo das sombras”. Mas, no segundo nível (“uma vasta superestrutura móvel ergue-se acima das mãos ocupadas do homem”), ele pretende transmitir uma complexidade de relacionamento que não pode ser sustentada pela imagem de “reflexo”. Para Caudwell, mesmo quando escreve sobre linguagem, ele continua sendo um estudante das ciências. E “reflexo” traz à sua mente a definição estrita de projeção em geometria. Mas como pode uma “sombra” ou “reflexo”, quando considerados em suas qualidades projetivas, ter “uma relação ativa e significativa com o objeto?” A questão permanece sem solução, ela nem sequer é colocada com clareza.

Na época em que escreveu os *Studies*, a ênfase de Caudwell na “relação ativa e significativa com o objeto” (e sua hostilidade implícita à teoria ortodoxa da reflexo) havia se intensificado:

A consciência social não é uma imagem espelhada do ser social; se fosse, seria inútil, uma mera fantasia. É material, possuidor de massa e inércia, composto de coisas reais — filosofias, hábitos de linguagem, igrejas, judiciários, polícia. Se a consciência social fosse apenas uma imagem espelhada, ela poderia mudar como uma imagem sem gasto de energia quando o objeto que ela espelha mudasse. Mas é mais do que isso. É uma superestrutura funcional que interage com as fundações, cada uma alterando a outra. Há um vai e vem entre elas. (*SDC*, 25)

Este é um argumento da sociologia das ideias e, na minha opinião, legítimo. Mas Caudwell também argumenta o ponto em termos mais estritamente epistemológicos. Em *The Crisis in Physics*, há uma passagem significativa:

Quando digo “reflexo” quero dizer que o mesmo desenvolvimento geral ocorreu na esfera das relações sociais como nas categorias ideológicas, porque estas últimas são meramente utilizações, qualitativamente diferentes, das primeiras... É claro que não se sugere que a teoria física seja um reflexo-espelhado das relações sociais. Ela fornece informações sobre a realidade não social. Mas fornece essas informações à sociedade. O conhecimento é conhecimento consciente. Portanto, deve ser enquadrado nas categorias da sociedade.

Essas categorias não são como as categorias Kantianas, eternas e dadas na natureza da mente, um conjunto de ferramentas que transformam em uma forma cognoscível a coisa-em-si incognoscível. O homem interpenetra ativamente a Natureza... Essa luta não é meramente física – prática – é, também, teórica, uma relação de cognição. (*C in P*, 27-29)

Lembrando que a principal acusação de Caudwell contra o positivismo é que ele reduz a consciência a um reflexo passivo do mundo, “uma cópia pálida da prática existente”.

Receio estar forçando um ponto, mas talvez precise ser trabalhado, pois, de acordo com um estereótipo amplamente aceito, o Marxismo Britânico – em qualquer época antes da anunciação nesta ilha do “Marxismo Ocidental” nos anos sessenta – foi submetido a um positivismo epistemológico vulgar. Pode-se observar que isso não era verdade no caso de Caudwell, nem em sua considerável influência sobre o Marxismo dos anos quarenta. Sebastiano Timpanaro dirigiu uma polêmica contra o idealismo do “Marxismo Ocidental”, que conseguiu maquiar seu embaraço com determinantes materiais (físicos, biológicos) apelando aos termos “materialismo vulgar” ou “positivismo”.²⁶ Se Timpanaro estiver certo (e acredo que em muitos pontos ele esteja), então, a surpreendente tentativa de síntese epistemológica de Caudwell precisa de atenção, pois podemos ter testemunhado, no próprio seio da tradição marxista, uma reprodução daquele fenômeno que Caudwell diagnosticou na cultura burguesa: a geração desses pseudoantagonistas, o materialismo mecânico e o idealismo. O mesmo dualismo sujeito/objeto, ao adentrar o Marxismo, deixou-nos com os gêmeos do determinismo econômico e do idealismo Althusseriano, cada um regenerando o outro: a base material determina a superestrutura, independente da idealidade, enquanto a

²⁶Sebastiano Timpanaro, *Considerations on Materialism*, New Left Review, 85, Maio/Junho, 1974; *On Materialism* New Left Books, 1975.

superestrutura da idealidade se retira para a autonomia de uma prática teórica autodeterminada.

É verdade que a tradição marxista majoritária foi invadida pelo positivismo na década de trinta. Também é verdade que os precursores do “Marxismo ocidental” resistiram a essa invasão, mas a um custo muito alto. Esse custo é, agora, evidente no que, hoje, é considerado uma epistemologia marxista da moda, que se tornou aprisionada em uma prática teórica idealista que, por sua vez, constitui uma séria regressão das posições ocupadas por Caudwell. Essas posições poderiam ter sido uma elaboração da segunda tese de Marx sobre Feuerbach.²⁷ A relação entre ser e conhecer, afirmou Caudwell, “só pode ser entendida de maneira dialética” (*SDC*, 13). Mas a dialética não é uma lógica formal, “uma máquina para extrair a natureza da realidade do pensamento”:

É um reconhecimento das relações mutuamente determinantes entre conhecer e ser... Pensamento é conhecimento; experiência é ser, e a cada passo uma nova experiência nega o pensamento antigo. No entanto, a tensão entre elas provoca um avanço para uma nova hipótese mais abrangente que a antiga. (*FS*, 254)²⁸

Nesta epistemologia interacionista, nunca poderia ser tolerado aquele sombrio fechamento teórico (ou confusão entre engajamento empírico e *empirismo*) que foi imposto por Althusser:

A verdade sempre aparece como resultado da interação bem-sucedida do homem com seu ambiente... Tentar encontrá-lo em um mero exame do campo consciente, por meio do pensamento “puro”, não resulta em verdade, mas em mera consistência. Os conteúdos da mente são medidos em relação a si mesmos, sem a incursão de uma perturbação externa, perturbações essas que, de fato, na história passada do campo consciente, são o que os criou. (*FS*, 95)

O conhecimento surge numa passagem contínua entre a conceitualização e a observação empírica, a hipótese e a experiência, tal como, na sua origem, surgiu de uma interação semelhante no seio do processo de trabalho: “O arado é tanto uma declaração sobre

²⁷ “A questão de se a verdade objetiva pode ser atribuída ao pensamento humano não é uma questão teórica, mas sim uma questão prática. Na prática, o homem deve provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a “esterilidade” do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da prática é uma questão puramente escolástica.”

²⁸ Comparemos com *C in P*, p. 58: “A dialética só pode ser preenchida com conteúdo pela atividade sobre o objeto – isto é, pela prática e pelo experimento, já que o objeto não existia para Hegel, sua dialética nunca poderia ser preenchida com conteúdo realista e permaneceu um moinho belo e intrincado, moendo o ar da teoria e produzindo nada além de seus preconceitos e aspirações.”

a natureza da realidade quanto as instruções de como usá-lo. Cada um é inútil sem o outro; cada um possibilita o desenvolvimento do outro.” (*FS*, 96) Em alguns pontos, Caudwell exige um teste da teoria pela práxis do experimento, o que tem um tom Popperiano: “Nenhuma hipótese, religiosa ou científica, pode ter qualquer significado a menos que possa dar origem a um teste crucial, que lhe permita ser comparada socialmente com outras hipóteses. (*SDC*, p. 164-165)

Todos esses argumentos estão resumidos em seu estudo da “Realidade”:

Nosso contato ativo com a realidade garante uma mudança dialética contínua no pensamento e na percepção, e a constante entrada do novo como resultado de nossas relações mutáveis com ele. O pensamento, portanto, necessita se pôr em ação para permanecer dialético; daí a natureza dialética das hipóteses científicas: a hipótese entra em ação no experimento e, como “resultado”, muda e retorna à hipótese para alterá-la...

Sempre que vemos o pensamento se tornando não dialético e lógico, deve haver uma ruptura entre pensamento e ação. Em vez de se preocupar com a relação mutável entre sujeito e objeto, a mente se preocupa com as formas daquele simbolismo que, no passado, continha antigas formulações dialéticas de realidades. O pensamento se tornou introvertido (*sic*). (*FS*, 253-254)

Assim, Caudwell foi capaz de escrever o epitáfio da prática teorética antes mesmo de ela ter sido imaginada.

V

Esse interacionismo foi transportado, de forma um tanto modificada, da epistemologia para a análise histórica e cultural. Em seu estudo sobre religião, *The Breath of Discontent*, ele observou que as ideias religiosas “estão causalmente ligadas à realidade material e não são apenas determinadas, mas também determinam, exercendo, por sua vez, uma influência causal sobre sua matriz”. (*FS*, 18) E, em *Reality*,

Assim, o pensamento é naturalmente dialético na medida em que faz parte do processo da sociedade. Em cada estágio, o pensamento e o ser material são separados e retornam um ao outro, em determinismo mútuo, gerando as novas qualidades da sociedade.

Mas que significado devemos dar aqui a “determinar” e a “determinismo mútuo”? E isto é uma “dialética” ou apenas uma oscilação estéril que, escapando ao problema do determinismo, simplesmente nos deixa com um modelo antitético?

Não creio que Caudwell tenha sido consistente nessa parte do seu pensamento. Mas o que ele oferece não é um paradoxo estéril, mas uma contradição frutífera, uma tensão que ele deixa sem solução. Essa contradição era muito superior às resoluções planas oferecidas pela maioria de seus contemporâneos. Tampouco era uma contradição ingênua. Vale lembrar que grande parte – do capítulo VI até o final – de *The Crisis in Physics* é dedicada à discussão do determinismo e da causalidade. Parte dessa argumentação é relevante apenas para as ciências naturais, e boa parte dela é específica demais para que eu possa acompanhá-la com segurança. Mas devemos notar que Caudwell distingue entre determinismo e predeterminismo ou determinismo “absoluto”; e que, por “determinismo”, ele não indica “lei” preventiva ou preditiva, mas o caráter e as propriedades dadas de uma entidade, ocupando um “espaço” dado e, portanto, definindo limites ao “espaço” de outras entidades e, assim, determinando, também, suas propriedades. Todas as propriedades da natureza são, nesse sentido, mutuamente determinantes. Caudwell recorre à imagem da piscina e da fenda, do rio e do leito do rio;²⁹ e isso pode ser entendido, em termos contemporâneos, como um argumento estruturalista. Isto corresponde a um sentido de “determinação”, tal como foi recentemente definido por Raymond Williams: o estabelecimento de limites.³⁰

Mas, se transferirmos esses termos para a análise social e cultural, com o que ficamos? Se “o pensamento e o ser material” estão “em determinismo mútuo”, então, podemos dizer que “o ser social determina a consciência social”, mas devemos acrescentar que “a consciência social determina o ser social”. Uma vez que (como Williams insiste) “na prática, a determinação nunca é apenas o estabelecimento de limites: é, também, o exercício de pressões”, parece que ficamos com uma corrente alternada de interação. Mas “um marxismo sem algum conceito de determinação é, em seus efeitos, inútil”³¹, e a interação mútua dificilmente é determinação. Somos afastados (creio eu) por Caudwell de uma teoria histórica meramente interacionista de várias maneiras. Primeiro por uma certa prioridade

²⁹ Ver, por exemplo, *C in P*, p. 126-127; *FS*, p. 247.

³⁰ *Marxism and Literature*, p. 85.

³¹ *Ibid.*, p. 83, 87.

epistemológica conferida ao ser. “Eu vivo, logo penso que existo” (*FS*, 239): *Vivo, ergo cogito sum*. Não há sentido em que *sum* ou *cogito* possam ser “anteriores” um ao outro, uma vez que ambos fazem parte da mesma relação de ser/cognição. Mas *sum* (quando tomado junto com *vivo*) está sempre em processo de mudança, de se tornar; e é o devir (“experiência”) que o pensamento aborda (*FS*, 240); “consciência é, portanto, mudança, é a entrada do novo”. (*FS*, 92) Em segundo lugar, a fonte desta mudança, deste devir, é sempre situada por Caudwell principalmente no processo de trabalho: “Desde o início, o processo de trabalho, pela sociedade que ele produz, atua como um termo mediador na produção da verdade.” (*FS*, 96-97)

“O pensamento flui do ser, e... o homem muda sua consciência ao mudar suas relações sociais, mudança essa que é o resultado da pressão do ser real abaixo dessas relações.” (*SDC*, 11) O argumento aqui é confuso (a consciência muda as relações sociais ou vice-versa, e qual é o “ser real” abaixo de ambas?), mas claramente a determinação, no sentido de “exercício de pressões”, está se movendo do ser para a consciência. Em terceiro, ao discutir a sociedade de classes, Caudwell mostra continuamente o exercício de pressão determinante na forma de distorções ideológicas da consciência, expressas nas próprias categorias dentro das quais o pensamento é ordenado. A este ponto ainda retornaremos.

Mas não se pode dizer que Caudwell seja totalmente consistente. Nas passagens polêmicas de *Studies in a Dying Culture*, ele atribuiu, com sagacidade e até mesmo compreensão, as brutais determinações de classe aos produtos do intelecto burguês.

Em *Illusion and Reality*, ele exaltou vagamente, e com mais precisão e sofisticação, em *Further Studies*, o papel do artista e do cientista, que de alguma forma se distanciaram da “burguesia”. E introduziu o conceito de “energia interior” que, mais do que qualquer outra coisa, impulsionou (alguns anos após sua morte) a “Controvérsia Caudwell” contra seu pensamento.

Foi com base nesse ponto que Cornforth atacou Caudwell por seu “idealismo”. Ele citou estas linhas de *Illusion and Reality*: “A energia está sempre fluindo para além do ambiente social, e novas percepções sempre fluem dela; à medida que mudamos a nós mesmos, mudamos o mundo... (*I&R*, 296)³²

E Cornforth comenta:

³² A passagem continua: “à medida que mudamos o mundo, aprendemos mais sobre ele; à medida que aprendemos mais sobre ele, mudamos a nós mesmos...”

Enquanto Marx disse que, agindo e mudando o mundo externo, desenvolvemos nossos poderes e mudamos a nós mesmos, Caudwell coloca de outra forma... Nele, evidentemente, essa “energia que flui” não tem sua fonte no mundo material externo, mas vem de algum lugar dentro de nós... Essa noção idealista de “energia interior” desempenha um papel nada desprezível em seus escritos.³³

E em sua réplica à discussão, um ano depois, Cornforth acrescentou: “A energia do homem é em si uma forma de movimento da matéria, assim como a consciência do homem é um reflexo da matéria. Qualquer outra ideia de energia ou consciência é idealismo e misticismo.”³⁴

Percorremos um longo caminho desde aqueles dias felizes de certeza marxista. É claro que a energia do homem pode ser vista como “uma forma de movimento da matéria” (o próprio Caudwell se esforçou mais do que a maioria dos escritores para vê-la nesse aspecto), mas isso não resolve, finalmente, a questão das direções nas quais ela se move. Como Williams observou, em *Culture and Society*:

É claro que muitos escritores ingleses, sobre cultura, que também são, politicamente, marxistas parecem principalmente preocupados em defender sua existência, em argumentar que ela é importante, contra uma conhecida reação ao Marxismo que estabeleceu a ideia de que Marx, com sua teoria da estrutura e superestrutura, havia diminuído o valor até então atribuído à criação intelectual e imaginativa.³⁵

Cornforth nos lembra que essa “reação” conhecida não estava apenas fora da tradição marxista (entre os críticos do Marxismo), mas também profundamente enraizada nela. Talvez Williams tenha se enganado sobre com quem os críticos marxistas ingleses do final dos anos trinta e quarenta estavam discutindo? Quando Alick West (em defesa de Caudwell) observou que Marx também se referia à “energia interna”, Cornforth respondeu que Marx devia estar pensando no “mínimo de comida necessária” para que os capitalistas pudessem explorar os trabalhadores: “Imaginar algum estoque interno de energia humana é pensar no homem e em suas energias e poderes de uma forma meramente abstrata e idealista”. Todo o trabalho de Caudwell pode ser lido como uma polêmica contra o materialismo mecânico desse tipo, disfarçado de Marxismo. Os homens não podem fazer nada significativo sem consciência e paixão: tudo o que fazem é apaixonado e

³³ Loc. cit. , p. 18.

³⁴ Loc. cit., p. 356.

³⁵ Loc. cit., p. 266.

consciencioso (*sic*). Em *Illusion and Reality*, ele está “fazendo caso” do papel desempenhado pelas artes na produção e organização de energias espirituais; de fato, a poesia e as artes passaram a ser sinônimos de quase toda a cultura que não é ciência. Esta é uma crítica válida ao seu trabalho: ao defender a cultura de forma geral, ele perdeu de vista o caso particular da arte e a particularidade de cada produto artístico.

E já indiquei que tenho críticas tão extensas a este trabalho de aprendizagem (*Illusion and Reality*) que o considero irreparável a uma crítica rigorosa. Mas minhas críticas certamente não se estendem às propriedades do projeto em si, isto é, à ênfase renovada, dentro de uma problemática marxista, na subjetividade humana e (em consequência) nas artes.

A dificuldade do projeto de Caudwell foi grandemente aumentada pelo positivismo, na verdade pelo filistinismo, da tradição marxista na qual ele trabalhou. Cornforth ficou especialmente indignado com a definição cuidadosa (e racional) de Caudwell da poesia como “irracional”: “Portanto, a poesia não retrata, como os marxistas supunham até então, em imagens poéticas, a realidade do mundo e da nossa própria vida nele.” A teoria reacionária de que a poesia “é irracional” e está contida não no mundo real, mas em algum “submundo” de emoções é algo que os marxistas deveriam rejeitar “com indignação”. Deve ter sido reconfortante, naqueles dias distantes, saber com tanta certeza o que era o “mundo real” (um mundo de alguma forma distinto daquele das emoções?), e ter tido reservas tão prontas de indignação para todos que se desviavam da verdade. Mas também deve ter sido uma época difícil e desconfortável para Caudwell, e, talvez, também, para Fox, para West, para Rickward, Slater, Swingler e outros pioneiros da teoria e prática cultural socialista.

O que Caudwell tem a dizer sobre cultura eficaz é argumentado de forma convincente e sempre sugestivo, embora as propostas nos estudos sejam geralmente superiores às de *Illusion and Reality*. Não me cabe repetir esses argumentos; eles são familiares e facilmente disponíveis, foram explorados por Margolies e Mulhern e talvez devessem agora ser reexaminados por antropólogos, bem como por críticos. O que desejo enfatizar é que as ideias de Caudwell (por mais desordenadas que sejam) foram adquiridas a um custo que o Marxismo ortodoxo não estava disposto a pagar, pois Caudwell argumentou:

O valor da arte para a sociedade reside no fato de que, por meio dela, uma adaptação emocional é possível. Os instintos humanos são pressionados na arte contra o molde alterado da realidade e, por meio de uma organização específica das emoções assim geradas, surge uma nova atitude, uma *adaptação*. (*SDC*, 54)

“Toda arte é produzida por essa tensão entre relações sociais mutáveis e consciência antiquada”. (*Ibid*, 54) A arte modifica a “atitude geral do sujeito em relação à vida... Vista do ponto de vista da sociedade, a arte é a modelagem da consciência afetiva de seus membros, o condicionamento de seus instintos”. (*Ibid*, 50) Assim, estamos, mais uma vez, dentro de um campo interacionista: a arte opera *sobre* os homens e os transforma afetivamente. A pseudoarte, o produto comercializado, é “simplesmente massagem afetiva. Ela desperta e satisfaz os instintos sem expressar e sintetizar uma tensão entre instinto e ambiente”. (*FS*, 107)

O problema crítico, ao situar Caudwell dentro da tradição marxista, reside em seu recurso ao conceito de “genótipo”. Este não é, de forma alguma, um conceito introduzido casualmente ou descuidadamente. As noções centrais de Caudwell sobre adaptação cultural e a função das artes baseiam-se no conceito de um genótipo imutável em atrito com o ambiente social em transformação. Não se trata de uma elisão de pensamento, é uma proposição deliberada e repetida:

Esta contradição entre instinto e ambiente cultural é absolutamente primária à sociedade... (*I&R*, 137)

[A grande arte é a expressão da] atemporalidade dos instintos, a face secreta imutável do genótipo que persiste sob toda a rica superestrutura da civilização. (*Ibid*, 228)

Toda arte é emocional e, portanto, preocupada com os instintos cuja adaptação à vida social produz consciência emocional. Toda arte é emocional e, portanto, relacionada aos instintos cuja adaptação à vida social produz consciência emocional. Portanto, a arte não pode escapar de sua estreita relação com o genótipo, cujos desejos secretos unem, em uma série infinita, toda a cultura humana. (*Ibid*, 231)

Embora o tratamento dado por Caudwell aos “instintos” seja refinado nos estudos subsequentes, ele em nenhum momento rejeita o conceito de genótipo. Agora é necessário identificar não apenas qual é o impasse no uso de “genótipo” por Caudwell, mas também identificar o que o impasse *não* é, pois uma resposta comum, entre os materialistas históricos, é identificar imediatamente o conceito de genótipo com o de “natureza humana” e rejeitar o argumento inaudito como “reacionário”. Houve, e ainda há, por razões

observáveis e honrosas, uma profunda hostilidade na tradição marxista a qualquer conceito de natureza humana, e a reação de Cornforth é típica do senso comum da tradição:

Toda a ideia do genótipo e dos instintos é uma invencionice metafísica idealista, pois supõe que algo existe dentro do organismo – o genótipo e os instintos – que não é suscetível a mudanças; que não nasce, se modifica e se desenvolve ao longo da vida do organismo, mas que o precede e imprime nele seu próprio padrão. Aplicada aos assuntos humanos, esta é uma teoria singularmente reacionária. Ela ensina que a natureza humana nunca muda... A natureza humana é atemporal, os instintos do selvagem persistem inalterados e imutáveis sob a superestrutura social e cultural em desenvolvimento; a civilização é apenas uma fina camada que cobre o submundo vulcânico dos instintos primitivos...

O Marxismo não explica a sociedade e seu desenvolvimento em termos de instintos genotípicos eternos. Ele rejeita essas hipóteses reacionárias da biologia e psicologia burguesas.³⁶

Mas, é claro, Caudwell também não "explica a sociedade e seu desenvolvimento" em termos de genótipo. É exatamente isso que ele não faz, pois, se pudesse ter explicado o desenvolvimento social dessa forma, nenhuma função teria sido deixada para as artes. Tampouco é correto que o genótipo seja sinônimo de "natureza humana". O genótipo nos dá, em vez disso, a "natureza" – a natureza do homem como um bruto, antes de ele ou de ela realizar aquisições, por meio da socialização e da cultura, da humanidade, ou natureza humana. A "constância do homem" é ilustrada, às vezes, por Caudwell na figura da criança selvagem:

Por constância, queremos dizer sua constância como indivíduo nu. Se um Melanésio, um antigo Ateniense e um bebê Inglês moderno pudessem crescer em uma floresta... nenhum deles compartilharia nenhuma das características da cultura de seus pais – seja sua língua, sua produção econômica ou sua consciência. Eles cresceriam como sub-humanos. Isso mostra que o homem permanece relativamente inalterado ao longo dos tempos, ou que, pelo menos, sua mudança genética não é de forma alguma proporcional à sua mudança como membro da sociedade de que é contemporâneo. (*FS*, 137-138; ver também *I&R*, p. 151)

Não está claro para mim que isso esteja demonstrado (pois o genótipo "sub-humano" não pode então ser descrito como "homem"), e é improvável que o experimento seja feito. Mas é claro que Caudwell pretende que o conceito (ou hipótese) do genótipo represente, não a natureza humana, mas a natureza pré-humana, um fundamento biológico e

³⁶ Loc. cit. , p. 22-23.

instintivo comum, persistindo relativamente inalterado ao longo do tempo histórico, antes da aculturação. Longe de ser uma tese “reacionária”, que busca reduzir toda mudança a uma natureza humana atemporal, ela enfatiza que tudo que é “humano” surge dentro da sociedade e da cultura.

Na verdade, é menos um conceito que um lugar-comum. Sem uma definição mais aprofundada, oferece pouco mais do que a hipótese de que a natureza bruta, pré-humana, continua sendo a natureza do *homo* bruto e não a do cão ou do macaco. E que conceitos alternativos poderiam ser propostos? Um deles poderia ser o de que as adaptações culturais são transmitidas geneticamente e que todo bebê nasce, em algum grau, um Melanésio, um Ateniense antigo, um Cockney ou, talvez, um Ariano ou um Protestante Anglo-Saxão Branco. Outro poderia ser o de que todo bebê nasce sem qualquer herança de sua espécie geneticamente transmitida: isto é, como um vazio natural. Nenhum dos conceitos oferece uma melhoria em relação ao do genótipo. Os problemas surgem quando tentamos definir esse genótipo, com sua base instintiva inerente, e então empregamos o conceito em análises históricas ou culturais.

O genótipo é um conceito que Caudwell extraiu da biologia, e não sabemos que esclarecimentos ele oferece em seu estudo ainda não publicado sobre o tema. Mas esclarecimentos podem ser encontrados em outros estudos. Estes sugerem que é injusto caracterizar a teoria de Caudwell como “um psicologismo” ou sugerir que seu conceito de “instintos” permanece indefinido³⁷. “As respostas inatas de um organismo, os chamados instintos, como tais, são inconscientes, mecânicos e não afetados pela experiência.” São a preocupação, não da psicologia, mas da fisiologia. (*SDC*, 184):

Instinto é como chamamos a simples repetição de hábitos hereditários, o reaparecimento mecânico do antigo. Essas respostas simples a estímulos externos ou internos mudam de idade para idade, mas, em relação ao ritmo acelerado da vida social, há uma consistência nelas que nos leva a separá-las *como entidades hipotéticas* [grifo meu] os instintos. Situações que, embora evoquem respostas instintivas, não permitem seu surgimento inalterado, mas causam uma suspensão ou interrupção do padrão, produzem afetos ou emoções. O resultado de tal situação é a transformação, ou condicionamento (Pavlov), repressão ou sublimação (Freud) da resposta. (*FS*, 90)³⁸

³⁷ Como sugere Mulhern, *op. cit.*, pág. 54.

³⁸ Cf. *SDC*, p. 135-7: “Um instinto é um certo padrão de comportamento inato ou cadeia de reflexos, condicionados ou modificados pela experiência”; devemos ‘livrar nossa mente de entidades mitológicas desses instintos separados, como almas distintas, plantadas no peito animal ou humano.

É no estudo *Consciousness* que temos a crítica mais sustentada de Caudwell à “psicologia do instinto” e, precisamente, ao psicologismo, no qual “o drama dos instintos... se torna uma espécie de romance burguês, no qual os heróis são os instintos; e suas experiências, conflitos mútuos e transformações geram não apenas todos os fenômenos psíquicos, mas também todos os fenômenos culturais”:

O que são, de fato, esses instintos? São padrões inatos de comportamento, automaticamente provocados por estímulos. São, portanto, recorrências inevitáveis em meio ao mar de mudanças, como as estações do ano. São, de fato, determinados (predeterminados) por eventos passados.

O burguês, no entanto, os vê “como esforços que lutam livremente por objetivos inconscientes, e a psicologia torna-se as aventuras dos instintos livres em suas lutas contra as restrições do *ambiente* (em Freud, da *sociedade*) que impedem e mutilam sua liberdade”:

A magnífica história da cultura humana se torna... simplesmente a tragédia da paralisia dos instintos livres pelas restrições sociais que eles criaram livremente... Experiência, arte e ciência são, nessa psicologia, os grilhões da energia instintiva; todas as experiências são as cicatrizes das feridas dessa liberdade (inibição e repressão). Além disso, o inconsciente desempenha um papel estranho. Como a experiência é, nessa inversão da história da vida, a prisão dos instintos livres, a consciência (os produtos mais recentes e menos inatos da *psique*) desempenha o papel de carcereira do inconsciente (os produtos psíquicos mais arcaicos e menos condicionados). Um estado bastante coercitivo reina na *psique*, completo até para os padrões de um Censor. Coisas abomináveis são feitas aos instintos; gritos (sonhos e obsessões) saem de tempos em tempos das masmorras onde os nobres burgueses revolucionários estão sendo torturados pelas autoridades. É uma figura no melhor estilo anarquista...

Mas “os instintos não são fontes livres de conexão em direção a um objetivo. Eles são, na medida em que podem ser abstratamente separados, necessidades inconscientes, como Kant percebeu. Eles não são livres.” Acima de tudo,

Eles mudam na cultura humana. Como resultado dessa mudança, essas necessidades se tornam conscientes, transformam-se em emoção e pensamento; eles existem para

si mesmos e são alterados por esse meio. A mudança é a emoção pensada, e agora eles já não são os instintos... (FS, 179-182)

Caudwell, então, mantém o conceito (ou “hipótese”) dos instintos e do genótipo, enquanto rejeita categoricamente a “psicologia do instinto”. Ele se depara com uma dificuldade porque os vocabulários psicológicos dominantes disponíveis oferecem condicionamento (Pavlov) e repressão ou sublimação (Freud), enquanto a mudança que ele deseja expressar é a de transformação e esfoliação. A socialização, ao transformar os instintos, ao transformar o genótipo pré-social e pré-humano em humano, é um processo de realização. “O homem, à medida que a sociedade avança, tem uma consciência composta cada vez menos de instintos não modificados e cada vez mais de conhecimento e emoção socialmente moldados”. (SDC, 217) “A emoção, em toda a sua vívida coloração, é a criação de eras culturais que agem sobre os instintos cegos e imperceptíveis. Toda a arte, toda a educação, toda a experiência social cotidiana, extraem-na do cerne do genótipo humano e direcionam e moldam seus inúmeros fenômenos. Somente a sociedade como um todo pode realmente direcionar essa força no indivíduo”. (SDC, 183) Portanto, a psicologia,

só pode ter como material todos aqueles conteúdos psíquicos que resultam da *modificação* das respostas pela experiência. É esse material que muda, que se desenvolve, que é distintamente humano, que é importante, e a psicologia deve ignorar, e, na prática, ignorar a base instintiva *imutável* como causa. (SDC, 184)

Muito bem. O genótipo representa a transmissão genética da natureza pré-humana, uma base de instintos ou respostas inatas (uma programação predeterminada) que permanece relativamente constante ao longo do tempo histórico, mas que, na ausência de experimentos repetidos de “Mogli”, só pode ser inferida como uma hipótese. O genótipo significa a transmissão genética do que resta quando subtraímos tudo o que é cultural ou socialmente adquirido. Não parece haver nada inherentemente reacionário, idealista ou anti-marxista em tal conceito. Trata-se, no entanto, de um conceito singularmente fraco e indefinido: tudo depende de como é utilizado e de como os instintos “inatos” são definidos. Além disso, o termo implica, mais uma vez, aquele deslocamento entre um significado

racional e um significado metafórico que já observamos nos escritos de Caudwell: mas, neste caso, a significação racional (quando considerada em conjunto com sua crítica à “psicologia do instinto”) é bastante preferível à deriva metafórica. Essa deriva surge, em grande parte, do uso de um conceito singular – o genótipo – para descrever um conjunto de propriedades físicas e propensões instintivas transmitidas geneticamente. Ao serem assimilados a esse substantivo singular, os componentes particulares do complemento genético típico se perdem de vista e, com a mínima imprecisão ou lapso de atenção – como na mudança de “genótipo” para “homem” – a metáfora deriva em direção a uma natureza humana imutável. Mais do que isso, a metáfora, em seu sentido singular, é então posta em conjunção com o substantivo coletivo, “sociedade”; e então derivamos de volta à própria posição que Caudwell buscava rejeitar – a do tipo “individual” extra-social, instintivo e imutável diante de uma sociedade em mudança.³⁹

Caudwell é culpado, especialmente em *Illusion and Reality*, desse tipo de desatenção. Há momentos em que ele desliza descuidadamente entre a noção de respostas instintivas, inerentes ao genótipo (“homem”), e afetos ou “emoções”, que são vistos como pertencentes a um mundo perceptivo e afetivo comum (aderindo às propriedades afetivas da própria linguagem), produto de processos complexos de formação cultural. Mas o que é criticamente errado é o uso que ele dá ao conceito na análise cultural e histórica. Certamente há uma contradição entre o argumento de Caudwell de que “a psicologia deveria... ignorar a base instintiva *imutável* como causa” e o lugar central que ele invocou para o genótipo em sua teoria da arte, pois a definição precisa da herança genética humana (mesmo que apenas como hipóteses cada vez mais precisas) pode parecer uma preocupação válida da fisiologia, da neurologia e, por conseguinte, por extensão, da psicologia ou da linguística; mas, somente por extensão, e por meio dessas mediações, da estética. E, em geral, na análise histórica e cultural, a extensão torna-se tão remota que o genótipo ou a natureza pré-humana deve permanecer uma entidade incognoscível e inobservável e, portanto, um conceito não tanto falso quanto sem significado. Como argumentei nestas páginas há quatro anos:

³⁹Ver Raymond Williams, *Marxism and Literature*, p. 87. Em uma comunicação privada comigo, Williams sugeriu a maneira pela qual a metáfora “deriva”.

A criatura nua e bifurcada, o homem biológico nu, não é um contexto que podemos observar, porque a própria noção de homem (em oposição ao seu ancestral antropoide) coincide com a cultura... Assim, propor a investigação do “homem” à parte de sua cultura (ou de sua história vivida) é propor uma abstração irreal, a investigação do não-homem.⁴⁰

Caudwell buscava manter em um só lugar uma teoria materialista da arte que levasse seriamente em conta as evidências da fisiologia, neurologia, psicologia e antropologia. A intenção era válida e o empreendimento não deveria ser abandonado, mas o conceito de genótipo obscureceu, em vez de esclarecer, as ligações. Se esse conceito singular e desajeitado for posto à parte, então, o caminho estará aberto para o exame escrupuloso de ligações e determinações particulares (biológicas, instintivas, mentais). À medida que esses conhecimentos avançam, eles podem ser reunidos novamente em uma “história natural do homem” (ou, como eu preferiria, das determinações naturais dentro da História) à qual até mesmo os historiadores podem dar um reconhecimento hesitante. Mas Caudwell propôs um conflito não mediado entre instinto e ambiente social, não como uma hipótese originária (um “contrato” cultural primevo), mas como uma operação contínua ao longo da História, na qual os instintos originais, renovados a cada transmissão genética, devem ser socializados pela “arte”. A dificuldade reside, em primeiro lugar, no fato de Caudwell atribuir muito mais importância à “arte” e à “poesia” do que elas podem suportar. E, em segundo lugar, em sua prática, ele frequentemente atribui ao genótipo ou aos instintos uma presença ativa e assertiva (“rosto secreto”, “desejos secretos”), o que contradiz suas definições mais cuidadosas nos estudos.

Na passagem a seguir, ambas as dificuldades são apresentadas:

O próprio homem é composto, como uma sociedade, de seres ativos atuais e de formulações conscientes herdadas. Ele é somático e psíquico, instintivo e consciente, e esses opostos se interpenetram. Ele é formado, meio rígido, na forma da cultura em que nasceu, meio fluido, novo e insurgente, sugando a realidade através de suas raízes instintivas. Assim, ele sente, bem no fundo de si, essa tensão entre ser e pensar, entre o novo ser e o velho pensamento, uma tensão que dará origem, por síntese, ao novo pensamento. Ele sente como se a parte instintiva mais profunda e valiosa dele estivesse sendo arrancada de sua consciência pelos acontecimentos. (SDC, 26)

⁴⁰“Open Letter to Leszek Kolakowski”, *Socialist Register*, 1973, p. 67.

Mais uma vez, temos um conflito entre um significado racional e um metafórico. Mas, em sua argumentação racional, a passagem, afinal, merece o termo “psicologismo”. O “somático” e o “instintivo” tornam-se “ser”, as “raízes” através das quais a realidade é sugada para a consciência. Isso não apenas contradiz tudo o que Caudwell tem a dizer, em suas avaliações mais comedidas, quanto aos instintos como padrões de comportamento inatos, anteriores à cultura e ao ser social: também inverte o argumento de *Consciousness*, pois, com “rígido... insurgente... novo ser e velho pensamento”, parece que somente a vida instintiva é “ativa” e que a cultura é resistente à mudança e “herdada”. A passagem exemplifica a tendência de seu conceito de genótipo escapar de seus próprios controles.

O que se perdeu nessa passagem foram os conceitos de ser social e de cultura. Caudwell esqueceu que os instintos “são modificados na cultura humana... A modificação é a emoção ou o pensamento”. E que o ser social está tão distante dos “instintos” quanto um sistema agrário está da fome. O genótipo foi usado por Caudwell (e aqui concordo com Mulhern) de maneira essencialista e frequentemente reducionista. Ao identificar uma função essencial e básica para as artes (“os instintos do homem são pressionados na arte contra o molde alterado da realidade”), Caudwell está continuamente reduzindo sua análise a uma circulação dentro dos termos por ele estabelecidos. Mas se os instintos do homem são pressionados contra o molde da realidade, isso encontra expressão não apenas na arte, mas em todas as formas de aculturação e socialização; de fato, quando a criança se aventura a balbuciar sua primeira cantiga de ninar, ela adquiriu, por meio da linguagem e da socialização, um caráter no qual o genótipo já está mascarado ou transformado além da recordação. A linguagem já está nomeando e transformando instintos em emoções; e a contradição, ou tensão, que surge é menos entre os instintos e a realidade do que entre os modos culturais herdados e a experiência recente. O conflito surge não entre a pré-cultura e a cultura, mas *dentro da própria cultura*.

Nas mãos de Caudwell, o conceito de genótipo torna-se um instrumento contundente que ele empunha monotonamente, como uma foice sem fio com a qual tenta abrir caminho através de uma densa vegetação rasteira de outras mediações para alcançar alguma fonte originária onipresente. Mas a fonte, a menos que seja uma hipótese aborígene, nunca

esteve lá. A falha de Caudwell em elaborar qualquer conceito de valores ou de sistema de valores (pois valores não podem ser compreendidos em um vocabulário de instintos, emoções ou afetos) é a inadequação em seus termos conceituais que tem as consequências práticas mais sérias. Sua teoria oferece instintos adaptados a emoções ou mesmo atitudes, mas a ordenação dos sentimentos só pode ser entendida em termos de valores. E quando ele leva em consideração valor e poesia, conceitos tão amplos, como a Luta do Homem com a Natureza (um conceito debilitante e repetitivo, e, ainda assim, um conceito correspondente necessário ao de genótipo e cultura), obliteram onde residem todas as questões significativas, pois o valor será encontrado, na maioria das vezes, em contextos históricos específicos, e, em particular na luta de homens e mulheres com, ou na adaptação a, ou no amor por outros homens e mulheres específicos. Tudo isso escapa à visão de Caudwell, assim como, em sua formulação essencialista, ele frequentemente perde de vista as verdadeiras contradições históricas, no ser social, na classe social.

Isso impõe um julgamento severo sobre essa parte do empreendimento de Caudwell. Mas é preciso fazer ressalvas. A resistência do Marxismo ao conceito de “natureza humana”, seja qual for sua aplicação, pode ser apropriada. Mas a resistência também pode encobrir, como creio que aconteceu com Cornforth, um escamoteamento do subjetivo. Caudwell não deve ser criticado por achar a poesia “irracional”, nem por sua ênfase no papel operativo e transformador das artes. Nem deve ser descartado como “idealista” por causa de sua noção de “energia interior” (mesmo que sua ênfase adequada na “energia” subjetiva, às vezes, confunda impulsos instintivos e recursos culturais internalizados); nem ainda (na minha opinião) por causa de seus argumentos quanto à interação mutuamente determinante entre ser social e consciência social. Esta continua sendo a área mais criticamente difícil de qualquer teoria marxista geral da História e da cultura, e se Caudwell não resolveu o problema, ele deve ser elogiado por não o ter resolvido dentro das convenções de sua época e por colocá-lo na agenda da teoria. De fato, sua ênfase na subjetividade ativa e sua ambiguidade frutífera quanto ao ser/consciência explicam, em grande parte sua influência libertadora e “herética”.

O teor das tentativas de revisão de Caudwell é frequentemente insatisfatório: o vocabulário conceitual que ele herdou ou inventou a partir de diversas disciplinas, às vezes, se

desfazia em suas mãos; mas o Marxismo de sua época não lhe oferecia outra alternativa. E estou menos confiante do que alguns outros de que o Marxismo ocidental, ou qualquer outro, tenha resolvido esses problemas posteriormente. Prefiro aceitar o julgamento de Williams, cuja primeira metade de *Marxism and Literature* é a obra mais substancial de reflexão crítica sobre o teor da análise marxista já publicada por qualquer pensador inglês desde a época de Caudwell: todos esses problemas ainda permanecem na agenda.

Uma reserva adicional pode ser feita. Fui excessivamente severo ao sugerir que Caudwell estava preso em sua teoria cultural, numa transição oscilatória entre homem/natureza, genótipo/ambiente social. É verdade que ele caiu nessa situação com demasiada frequência; mas há termos intermediários em seus argumentos mais extensos: para o primeiro, o processo de trabalho; para o segundo, a linguagem. E sobre ambos ele tinha ideias significativas a oferecer.

Quanto ao processo de trabalho, simplesmente relataremos sua argumentação. Ela é, mais uma vez, apresentada de forma mais convincente no estudo adicional *Beauty* do que em *Illusion and Reality*:

A natureza dos campos e das plantas impõe ao organismo tipos específicos de cooperação na semeadura e na colheita e determina qual arado é mais adequado. Impõe-lhes linguagens, por meio das quais comunicam uns aos outros seus deveres e se incentivam mutuamente a cumprí-los. Uma vez estabelecido, o processo de trabalho, estendendo-se tão remotamente quanto a observação das estrelas, tão amplamente quanto a organização de todas as relações humanas e tão abstratamente quanto a invenção dos números, coleta e acumula a verdade.

Não só a verdade, mas também as artes (ou “beleza”) são geradas no processo de trabalho:

Na civilização primitiva, essa geração íntima de verdade e beleza no curso do processo de trabalho e seu efeito mútuo são tão claros que não precisam de elaboração. A colheita é trabalho, mas também é dança; lida com a realidade, mas também é prazer. Todas as formas sociais, gestos e expressões faciais têm, para os primitivos, um propósito e são tanto afetivas quanto cognitivas. A lei não é meramente a elucidação de uma verdade em disputa, mas a satisfação dos deuses, do

senso imediato de retidão nos desejos do homem. Os mitos expressam os instintos primitivos do homem e sua visão da realidade. A vestimenta ou o utensílio doméstico mais simples têm uma beleza enraizada. O trabalho é moldado em sincronia com o canto e tem sua própria cerimônia fixada. Todas as tarefas têm seus dias de sorte. Verdade e beleza, ciência e arte são primitivas, mas pelo menos são vitalmente intencionais, cada uma dando vida à outra. É uma conquista especial da civilização burguesa posterior ter roubado a ciência da deseabilidade e a arte da realidade. (*FS*, 105-106)

A passagem apresenta as dificuldades essencialistas usuais (“Senso inato de retidão?”, “Instintos primitivos do homem?”), mas estas não são tão graves a ponto de desqualificar o argumento.

Em *Illusion and Reality*, Caudwell argumentou persuasivamente a favor de uma derivação das artes no cerne do processo de trabalho, na adaptação e organização das atitudes humanas de forma cooperativa, na liberação das energias psíquicas necessárias na expectativa da colheita ou na mimese da caça e, por extensão, ele também derivou o mito do processo de trabalho:

Os mortos e os não-mortos são as duas grandes divisões da sociedade primitiva que parecem quase estar uma em relação à outra na relação entre as classes exploradas e as classes exploradoras. Os vivos devem seu nível produtivo ao capital, aos instrumentos de produção, à instituição, à sabedoria e à cultura transmitida pelos mortos, que, portanto, continuam a viver nos interstícios da sociedade da qual partiram corporalmente. Essa meia-vida dos mortos, constantemente relembrada aos vivos por suas instruções, seus abandonos e suas formulações sociais, é a sobrevivência sobrenatural dos mortos em todas as sociedades primitivas... Essa imortalidade dos mortos é uma realidade fantástica. Os mortos realmente vivem socialmente na cultura herdada da sociedade, mas, para o primitivo, eles vivem fantasticamente, revestidos das imagens afetivas e concretas de seus sonhos em outro mundo, o mundo fantasmagórico. (*FS*, 32)

Todos esses argumentos – embora alguns tenham sido refinados desde a época de Caudwell – continuam a intrigar nossa atenção simpática. Mas, embora o Homem e a Natureza sejam mediados pelo processo de trabalho, a mediação é apenas provisória, e as duas partes da relação são, às vezes, apresentadas, inexplicavelmente, como antagonistas implacáveis:

A guerra entre o homem e a natureza é travada em cada vez mais frentes; e é precisamente essa hostilidade imorredoura, esse antagonismo furioso, que produz uma maior humanização do meio ambiente pelo homem e uma maior ambientalização do homem pela natureza. (FS, 27)

Este é talvez um exemplo de um lapso no estilo de Caudwell em direção à retórica soviética dominante de meados dos anos 1930: o vocabulário militar da abertura, o epígrama antitético estéril da conclusão e a proposição central, então aclamada na ortodoxia soviética, de que na sociedade socialista a luta entre classes daria lugar à luta mais básica entre homens e natureza: batalhões de tratores reunidos, cada um hasteando uma bandeira vermelha, travando uma guerra furiosa nas estepes virgens.

Mesmo quando o meio termo, o processo de trabalho, é mantido, ele é mantido em termos de luta ou guerra. (Os homens podem – um jardineiro ou um criador de gado poderia argumentar – cooperar com a natureza). Insiste-se em um certo tipo de drama que colore a visão de Caudwell sobre a arte. E corremos o risco de substituir um paradigma essencialista por outro, apenas ligeiramente mais refinado. A transição de Caudwell da sociedade primitiva para a moderna é tão rápida que (apesar das referências passageiras à classe) permite a interposição de apenas um novo conceito importante: o de mercado e o de fetichismo da mercadoria:

O trabalho agora se torna não trabalho para atingir uma meta e atingir o desejável, mas trabalho para o mercado e para o dinheiro. O trabalho se torna cego e inconsciente. O que é feito, ou por que é feito, não é mais compreendido, pois o trabalho é meramente para o dinheiro, que agora, sozinho, sustenta a vida. Assim, todos os elementos afetivos são retirados do trabalho e, portanto, devem reaparecer em outro lugar. Eles agora reaparecem ligados à mercadoria mítica que representa o mercado inconsciente – o dinheiro. O dinheiro é a música do trabalho na sociedade burguesa. O dinheiro alcança a beleza objetiva. O trabalho em si se torna cada vez mais desagradável e enfadonho e o dinheiro cada vez mais belo e desejável. O dinheiro se torna o deus da sociedade. Assim, a desintegração completa de uma cultura no lado afetivo é alcançada e resultou das mesmas causas de sua desintegração no lado cognitivo. (FS, 107-108)

O pensamento é pressionado poderosamente como um imperativo lógico: é derivado de Marx e também, talvez, de Morris;⁴¹ mas é, mais uma vez, essencialista a rápida delimitação do processo profundo de uma época inteira – e não tem localização dentro da complexidade de formações históricas e culturais particulares: o que aconteceu (pergunta-se) no intervalo entre a civilização “primitiva” e a “civilização burguesa posterior”? A “desintegração completa de uma cultura” surge como uma espécie de xingamento contra “a burguesia”.

O que Caudwell diz sobre a linguagem é menos claro. Sua abordagem à linguística era mais amadora do que à antropologia, fisiologia e psicologia. Nenhum de seus estudos se concentrou centralmente na linguagem, e o tratamento em *Illusion and Reality* é superficial e assistemático, desviando-se para a consideração das antíteses polares dos atributos cognitivos e afetivos da linguagem (“ciência”/“arte”). O que talvez seja mais significativo do que tudo nessas colocações é o número de vulgarizações e reduções que ele evitou fazer. Williams observou que o Marxismo dominante do final do século XIX até meados do século XX tendia a negligenciar a teoria da linguagem e a agrupar as atividades práticas da linguagem “sob as categorias de “ideologia” e “superestrutura”.” O que se perdeu foi a compreensão da linguagem como “consciência prática” ou como “atividade prática constitutiva”:

A linguagem... tornou-se uma ferramenta, um instrumento ou um meio utilizado pelos indivíduos quando eles tinham algo a comunicar, diferentemente da faculdade que os tornou, desde o início, não apenas capazes de se relacionar e comunicar, mas, em termos reais, de serem praticamente conscientes e, assim, possuírem a prática ativa da linguagem.⁴²

Há momentos em que Caudwell escreve sobre a linguagem como um simples meio de troca (“a expressão de uma transferência entre um homem e outro” (*I&R*, 160): mas esse meio não é suposto como uma troca entre consciências individuais já formadas e pré-dadas, pois é, através da linguagem, que a consciência é gerada. As “atividades elaboradas” da produção econômica primitiva –

⁴¹ *Hopes and Fears for Art*, de Morris, está incluído na bibliografia de *I&R*.

⁴² *Marxism and Literature*, p. 30.

Só podem ser coordenadas por uma elaboração de afetos e organizações de palavras que, portanto, contêm, em seus interstícios, uma visão *social* da *realidade* externa e uma *comunidade* de *ideias* emocionalmente tingidas. Assim, qualquer imagem da consciência individual, no início, destacando-se como um simples ego de toda a realidade, adquirindo suas próprias representações e organizando-as, é falsa: pois a consciência emerge como concomitante à produção econômica, como parte integrante da interpenetração do homem com a realidade externa. A interpenetração gera a consciência, que, portanto, está repleta da marca de ambas. A formação da consciência é um processo ativo, agora e historicamente... (FS, 23-24)

“Nunca poderemos provar a consciência em termos da teoria do mundo perceptual comum porque ela é inteiramente esse mundo.” (I&R, 192) A linguagem gera consciência ao criar um mundo perceptivo comum e também um “ego” afetivo comum: o “eu” consciente é sempre, através da linguagem, uma criação social. Caudwell se contenta em descrever esse mundo como “simbólico” e em investigar seu funcionamento um pouco mais adiante. A linguagem é sempre mais rígida (“a mente com qualidades rígidas e semelhante as árvores”) do que a realidade mutável que ela representa:

As imagens socialmente aceitas que formamos em palavras da realidade não podem mudar como se fossem reflexos em um espelho. Um objeto é refletido em um espelho. Se o objeto se move, o reflexo se move. Mas, na linguagem, a realidade é simbolizada em palavras imutáveis, que conferem uma falsa estabilidade e permanência ao objeto que representam. Assim, elas instantaneamente fotografam a realidade em vez de refleti-la. Esse caráter frio da linguagem é lamentável, mas... é provavelmente a única maneira pela qual o homem, com sua consciência linear, pode apreender a realidade fluida. A linguagem, à medida que se desenvolve, demonstra cada vez mais essa falsa permanência... Essa permanência faz parte da natureza inescapável do simbolismo, que se expressa nas regras da lógica. Uma das estranhas aberrações da mente humana é supor que a realidade deve obedecer às regras da lógica, enquanto a visão correta é que o simbolismo, por sua própria natureza, possui certas regras, expressas nas leis da lógica, e estas nada têm a ver com o processo da realidade, mas representam a natureza do próprio processo simbólico. (SDC, 50-51)

Esta é uma passagem estranha. Ao se afastar da “reflexão”, Caudwell parece estar prestes a discutir a “autonomia” da linguagem e suas regras. Mas, em vez disso, ele se apega à

“fotografia”, o que contraria seu propósito.⁴³ E então, ao enfatizar as regras da lógica em vez da gramática, ele desvia a atenção da linguagem para seus produtos, mas a confusão surge de uma teoria linguística inadequada, e não de uma assimilação da linguagem à ideologia ou à superestrutura. Além disso, ao desviar a atenção para a estrutura simbólica da linguagem, Caudwell também estava fugindo (talvez deliberadamente) do estruturalismo saussuriano.

Não podemos dizer que Caudwell tivesse sequer uma teoria incipiente e não formulada da linguagem. Rejeitando as teorias disponíveis, ele se preocupou em contornar suas armadilhas e oferecer certas afirmações. Se aceitarmos a análise de Williams sobre o problema, então a noção de linguagem de Caudwell permaneceu teimosamente “constitutiva”, uma “consciência prática” que “está saturada por e satura toda a atividade social”.⁴⁴ Ele não coloca “o indivíduo” aqui e um sistema linguístico ali; suas noções complicadas de um mundo perceptual comum e um ego afetivo comum implicam uma insistência de que a linguagem é “o meio de realização de qualquer vida individual”.⁴⁵

A linguagem é vista tanto como um meio de comunicação quanto como internalizada, a própria essência da consciência. Caudwell se dedica mais às propriedades afetivas do que às cognitivas da linguagem. Ao escrever sobre a “representação mímica”, não da linguagem, mas da arte, ele argumentou:

A emanação está *em* nós, *em* nossa reação afetiva com os elementos da representação. Na representação, não estão presentes apenas os afetos, mas, simultaneamente, sua organização em uma *atitude* afetiva em relação à parcela da realidade simbolizada na mímica. Essa atitude afetiva é acompanhada por uma elevação geral da consciência e um aumento da autoestima, devido à natureza não motora das inovações despertadas, que parecem, portanto, se transformar em uma irradiação afetiva da consciência. (*SDC*, 49)

⁴³A imagem de “fotografia” aparece de forma mais complexa em I&R, p. 161: “Palavras estão ligadas a percepções que são imagens fotográficas de memórias de fragmentos da realidade. Essas percepções se fundem em conceitos, são organizadas e ordenadas da maneira mais ampla e abstrata. Ou, mais precisamente, do amplo caos vibrante da “existência” – a percepção mais simples – surgem outros conceitos e percepções por diferenciação e integração.”

⁴⁴Williams, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁵*Ibid*, p. 41-42. Ver o comentário de Caudwell sobre Russell, *SDC*, p. 214: “A linguagem encheu sua cabeça com ideias, mostrou-lhe o que observar, ensinou-lhe lógica, colocou a sabedoria de todos os outros homens à sua disposição e despertou nele afetivamente as decências elementares da sociedade.”

Caudwell comumente atribuiu à “arte” funções e propriedades que poderiam ser mais apropriadamente atribuídas à linguagem e, portanto, à cultura. Há, mais de uma vez, a sugestão de que o afetivo são as propriedades fluidas e dinâmicas da linguagem, em oposição à “frigidez” e à falsa “permanência” de seu simbolismo cognitivo. “Na formação da consciência, o grande instrumento é a linguagem. É a linguagem que nos faz ver conscientemente o sol, as estrelas, a chuva e o mar – objetos que apenas provocam respostas nos animais”. (I&R 192) Os homens herdam, por meio de sua linguagem, modos particulares de consciência:

O primitivo não vê mares, mas sim o rio Oceanus; não vê mamíferas, mas sim animais comedíveis. Não vê, no céu noturno, mundos resplandecentes no vazio ilimitado, mas sim um teto incrustado com pátinas de ouro brilhante. Portanto, todas as coisas naturais são artificiais. (FS, 111)

Da mesma forma:

A visão de um homem civilizado sobre a realidade exterior é quase inteiramente construída a partir do mundo perceptivo comum: ele vê o sol como uma estrela ardente, as vacas como animais, o ferro como metal e assim por diante. O extraordinário poder e universalidade da linguagem garantem isso. Mas é igualmente verdade que toda a sua consciência emocional, toda a sua atitude sentimental em relação ao sol, ao ferro, às vacas e assim por diante, é quase inteiramente construída a partir do ego comum, que nos permite viver em estreita relação como seres humanos. (I&R, 167)

Mas enquanto o sistema cognitivo do simbolismo da linguagem encontra expressão em categorias fixas (frígidas), que só podem ser quebradas e reconstruídas no curso de um conflito intelectual extenuante (este é um tema de *The Crisis in Physics*), as propriedades concretas da poesia podem atingir profundamente os modos afetivos herdados transmitidos pela linguagem, transmitindo diretamente “uma experiência” que modifica “a atitude geral do sujeito em relação à vida”, modificando também o ego afetivo comum que é, então, transmitido para o futuro. (SDC, 49) É esse poder direto, concreto e operativo da poesia

que continua a representar um desafio, a possibilidade de revolucionar os modos herdados de consciência.

Não ofereço tudo isso como qualquer tipo de teoria sistemática. Oscilamos muito entre linguagem, cultura, arte e poesia. Mas também não acho que tudo isso seja um absurdo. Pelo menos, deixa portas abertas que, como Williams demonstrou, o Marxismo da época de Caudwell estava fechando ou cuja existência se recusava a reconhecer. E Caudwell também se recusou a adotar outra saída disponível (que atualmente se tornou mais popular) na qual os homens são vistos como “atuando em função das leis e códigos de um sistema linguístico inacessível”.⁴⁶

Caudwell tinha uma maneira de se virar, em meio a uma confusão de termos. Mas o que foi salvo, em meio a essa confusão, não foi desprezível; foi um senso da nobreza e importância da poesia entre as artes.

O ataque a Caudwell em 1950-51 assume parte de sua significação a partir disso e deve ser visto em paralelo ao ataque de Jdanov a Pasternak e ao de Revai a Lukács. Não se trata apenas de o stalinismo temer os poetas como hereges: havia um medo ulterior da própria consciência, em seus atributos ativos e criativos, dos quais a poesia é o signo. Portanto, à poesia deve ser atribuída uma função inferior, reflexiva – “retratar em imagens poéticas a realidade do mundo” – uma realidade que era “objetiva” e dada independentemente da consciência. Ao defender a poesia desse rebaixamento, Caudwell também defendia uma visão da criatividade humana. Mas a criatividade também deve acompanhar a incerteza: falhas na previsão, falhas na conformidade com a lei objetiva, ameaças a uma “ciência” positivista da sociedade. Tais ameaças eram intoleráveis. O Partido, guiado pelo Marxismo-Leninismo-Stalinismo, deveria ser capaz de decidir o que era “realidade”, e então os poetas poderiam fazer a realidade rimar. Foi por essas razões – e não porque Caudwell tivesse falhado em algumas partes de seu empreendimento – que toda a sua obra foi oficialmente atacada. No entanto, o ataque não era (como vimos) desprovido de alguma base legítima, e as próprias

⁴⁶ *Marxism and Literature*, p. 36.

confusões de Caudwell, em *Illusion and Reality*, inibiram a defesa.⁴⁷ Quando a poeira baixou, seu trabalho já havia caído em descrédito geral.

VI

E deveria agora ser reabilitado mais uma vez? Não é essa a intenção deste ensaio. Espero ter demonstrado que a obra de Caudwell era mais interessante, mais complexa e mais herética do que se supunha. Mas nada do que ele escreveu parece possuir maturidade ou consistência que justifique sua eleição como marxista ou qualquer outro tipo de “clássico”.

No entanto, se recolocarmos os *Studies* onde sempre deveriam ter estado – no centro da obra de Caudwell –, então, temos o direito de fazer uma revisão favorável do julgamento aceito. Na transição de *Ilusão e Realidade* para os *Studies*, mais mudanças ocorreram em Caudwell do que se poderia esperar no período de um ano. Depois de terminar aquele livro na Cornualha, ele se mudou para Poplar, onde logo se tornou membro da seção local do Partido Comunista, dividindo quartos com vários de seus novos camaradas. Até então, ele parece ter sido retraído e introvertido, sob a proteção de seu gentil irmão mais velho, Theodore, e com poucos amigos além de Paul Beard, um colega de escola e crítico, e sua esposa, Elizabeth, uma escritora. Agora, desenvolvendo-se tardiamente, ele descobriu em si mesmo novos recursos de sociabilidade. Ele não tinha quase nada a ver com os intelectuais do Partido (assistiu a algumas palestras sobre Marxismo e Literatura de Alick West e Douglas Garman), mas, em um ano de atividade que incluiu batalhas com os Camisas Negras, conquistou a camaradagem de seus companheiros Comunistas de Poplar.⁴⁸ É evidente, nos *Studies*, que ele havia encontrado um novo estilo e um novo senso de público – há uma nova

⁴⁷ As contribuições mais úteis para a controvérsia (*Modern Quarterly*, Vol. 6, nº 3, Verão 1951) foram de Montagu Slater e Geoffrey Matthews, ambos os quais aceitaram extensas críticas a Caudwell. Matthews escreveu (p. 272): “A grande fraqueza de Caudwell como crítico literário marxista certamente não é ter inventado a ilusão burguesa dentro da qual todos os poetas ingleses modernos escreveram, mas sim que ele não estuda esses poetas de nenhum outro ângulo além do da ilusão.”

⁴⁸ Moburg, *cit. supra.*, nota 2.

fluência de ataque polêmico e uma nova autoconfiança. Ele também concentrou sua mente de uma nova maneira em um problema central: o da ideologia.

Mesmo aqui, a obra de Caudwell não permite um julgamento simples. Podemos deixar de lado a estridência sectária, que pertenceu a um momento histórico estridente (e crítico). Mas encontramos, mais uma vez, o velho problema dos truques mentais “essencialistas” de Caudwell, sua tendência a intelectualizar o processo social. Todos os críticos, de Cornforth a Mulhern, notaram que em sua obra falta qualquer sentido real de história. Na visão de Williams, “Descrever a vida, o pensamento e a imaginação ingleses nos últimos trezentos anos simplesmente como ‘burgueses’, descrever a cultura inglesa de seu tempo como ‘moribunda’, é entregar a realidade a uma fórmula.”⁴⁹ Não há nada nos escritos de Caudwell que fale da textura e das mediações reais do processo social e cultural. Se ele explorou as consequências das duas primeiras teses de Marx sobre Feuerbach, deixou de abordar o ponto da sexta.⁵⁰ Seu estudo sobre história (“Me and Nature”) é o pior em *Further Studies*, e seu interessante estudo sobre religião (“The Breath of Discontent”) é repentinamente feito de ridículo por uma parábola política sectária e juvenil sobre a vida de Cristo (Jesus foi um social-democrata prematuro e, “por seu tratamento da questão vital do poder dos trabalhadores, Jesus garantiu desde o início a derrota de seu programa comunista”). O estudo é, de fato, muito mais interessante em seus componentes sobre magia do que em qualquer parte de seu tratamento da religião. (*FS*, 30)

Enquanto Caudwell encontra e despacha vários tipos de idealismo filosófico, o idealismo reentra em sua história: primeiro, como uma ideia transcultural de progresso – Homem/Natureza/Progresso – que, embora mostre os homens como irremediavelmente atrofiados e frustrados pela divisão de classes e pela ilusão ideológica, sempre hipostasia um Homem progressivamente enriquecido e realizado. Segundo, o idealismo retorna como a ideia epocal do “burguês”, que mantém, ao longo dos séculos, um caráter arquetípico ideal, impondo sua lógica ideal à evolução histórica da época:

⁴⁹ *Culture and Society*, p. 273.

⁵⁰ “A essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais.”

Os Tudors absolutistas são apenas uma fase da revolução burguesa... O Estado burguês pleno surge mais tarde como um Estado constitucional democrático. O burguês, então, alcança seu desejo, que é que não haja relações abertamente dominantes sobre si mesmo. Deve haver apenas direitos dominantes sobre a propriedade... (*R&R*, 42)

Assim, o Estado democrático é visto como a concretização de uma ideia burguesa primordial e constante. Essa ideia é vista como um arco temporal, desde aqueles improváveis burgueses, os Tudors, até os anos trinta, revelando sua lógica consecutiva, desde um rico protesto individualista em sua origem até sua perda final de identidade dentro da anarquia compulsiva e sem liberdade das relações de mercado descontroladas, do Fascismo e da guerra.

Mas esse idealismo de época, eu argumentaria, é um vício que acompanha virtudes significativas. Sugeri anteriormente que Caudwell deveria ser visto como um anatomicista da ideologia. Ele se preocupou centralmente em toda a sua obra com a ideologia e, acima de tudo, com sua própria *lógica* autêntica. Se ele estava errado ao conceder autonomia a essa lógica – uma ideia que se impõe à História –, não estava errado ao identificar essa lógica como um elemento autêntico dentro do processo social. Ele estava preocupado com a característica “ilusão da época” – a “estrutura profunda” do mito; a geração de modos de automistificação intelectual.

Nessa preocupação, Caudwell antecipou parte do pensamento “marxista Ocidental”. Ele deu primazia semelhante às maneiras pelas quais a mente se torna estranha a realidade por meio de seu autoaprisionamento em suas próprias categorias. As categorias do crítico, ele observa em *Romance and Realism*, são “geradas abaixo da superfície por um fator em desenvolvimento, as relações sociais burguesas. Como todas as outras categorias do crítico são burguesas, ele jamais poderia ver isso; é como tentar olhar através de si mesmo...”. (*R&R*, 33) Ele levou essa preocupação central para todas as áreas de seus estudos: literatura, psicologia, física. Ele observou, em uma crítica à antropologia funcional que antecipa muitos debates subsequentes,

A visão da sociedade humana adotada por esta escola não é realmente funcional, pois não inclui, como funções da sociedade, o equipamento “civilizado” que os próprios observadores trazem para o estudo da sociedade primitiva. (*FS*, 17)

Ou, em *The Crisis in Physics*, “as relações sociais são refletidas em todos os produtos da sociedade (incluindo a ideologia da física) como categorias” (*C in P*, 29):

O gênio não escapa das categorias de sua época, assim como o homem não escapa do tempo e do espaço, mas a medida de seu gênio consiste no grau em que ele preenche essas categorias com conteúdo – um grau que pode até resultar em sua explosão. Essa explosão, porém, depende, por sua vez, de uma certa maturação nas categorias. (*Ibid*, 25)

Em sugestivas considerações sobre as limitações do feminismo burguês, ele observou: “A mulher se revolta dentro das categorias da cultura burguesa”. Ela se vê como uma estranha no “mundo dos homens”, pois “este mundo é uma vasta expressão cognitiva da noção de realidade do homem”. Mas se sua revolta não transcende essas categorias, então “está fadada ao fracasso, porque afirma o direito da mulher de ser homem, em outras palavras, de se escravizar aos valores masculinos”. (*R&R*, 72, 113)

Os *Studies* são, então, cada um, de maneiras diferentes, explorações da ilusão da época burguesa e do caráter deformador ou limitador das categorias burguesas. O método é assertivo; os julgamentos são duros e, às vezes, mesquinhos; a tentação de reunir evidências em oposições binárias é frequentemente adotada; e o tom é, em alguns pontos, farisaico. “O burguês”, nos ensaios de Caudwell, está sempre tropeçando em suas próprias categorias e caindo de cabeça na lama epistemológica, mas, de alguma forma, apesar dessas repetidas exposições ao ridículo, alguém chamado Homem está avançando em conhecimento e produzindo grande arte. Mas esses vícios polêmicos eram talvez os concomitantes inevitáveis de um empreendimento que era, na época de Caudwell, original e árduo. Ele estava tentando oferecer, não uma visão alternativa em uma área especial (economia ou política), mas efetuar uma ruptura com toda uma visão de mundo recebida, com seu vocabulário e seu teor de argumentação:

Quando as categorias são impostas pela primeira vez, elas parecem arbitrárias, violentas, a expressão de personalidades individuais... Quando alguém nasce nessas categorias, de modo que desde a infância sua mente é moldada por elas, elas parecem razoáveis, pacíficas e impessoais. (*R&R*, 42)

O estilo ácido de Caudwell expressa a violência e a novidade de tal encontro. O método dos *Studies* pareceu-me, quando os li pela primeira vez, e ainda me parece hoje, ter sido produtivo. Caudwell compreendia a natureza da ideologia melhor do que ela é geralmente compreendida hoje, e sua obra desenvolveu essa compreensão em novas direções. Isso decorre, em parte, de sua rejeição “herética” da teoria do reflexo. Ideias, arte, artefatos intelectuais não aparecem para Caudwell (como para alguns de seus contemporâneos) como sintomas sociológicos expressos (inconvenientemente) em outros termos, ou como simples reflexos de interesses de classe. Nem ele (como frequentemente ainda é feito) usou “ideologia” como um termo indiscriminado e substituível para qualquer sistema de crenças. A ideologia dá a “forma característica” à cultura intelectual de uma sociedade; é “uma visão de mundo básica”, com categorias associadas, que:

Só se revela na análise como uma força invisível, não explícita nas formulações daquela cultura, mas atuando como uma pressão externa. Confere a essa cultura uma distorção característica que não é visível para aqueles que ainda vivem na armação daquela economia. (*FS*, 116)

A “rígida carapaça” da “parte consciente da sociedade” consiste na fixidez das categorias nas quais o conhecimento é classificado, e essas categorias “sempre refletem em sociedades de classes as condições particulares de funcionamento da classe dominante, conforme sentidas por elas” (*C in P*, 89). Mas essas categorias, embora resistentes à mudança, não são inertes; elas também exercem “uma pressão”, elas direcionam os interesses intelectuais em certas direções (*C in P*, 53). Elas determinam uma certa tendência da mente que, em última análise, é ela própria determinada nos meios classistas. Podemos observar essa pressão, essa tendência, observando a maneira como, em diferentes períodos históricos,

ilusões semelhantes reaparecem em campos de pensamento bastante distintos. Portanto, podemos legitimamente analisar a ideologia não apenas como produto, mas também como processo; ela tem sua própria lógica, que é, em parte, autodeterminada, na medida em que categorias dadas tendem a se reproduzir de maneiras consecutivas. Embora não possamos substituir a lógica ideológica pela história real – a evolução capitalista não é a representação de uma ideia burguesa básica –, essa lógica é um componente autêntico dessa história, uma história inconcebível e indescritível, independentemente da “ideia”.

A ilusão burguesa de liberdade é a personagem central de todos os estudos. “A ilusão burguesa mais profunda e inerradicável”, sobre a qual todas as outras são construídas, é a de que “o homem é livre não através, mas apesar das relações sociais” (*SDC*, 69). “Esta exigência da cultura burguesa era de fato irrealizável”, já que “o homem não pode se desfazer de suas relações sociais e permanecer homem”. “A liberdade é secretada na relação do homem com o homem” (*SDC*, XXI). Mas repetidamente a lógica da ideologia burguesa impõe uma recusa em reconhecer determinações sociais. “O burguês, por sua posição, está comprometido com a crença de que uma relação de dominação com uma coisa (propriedade privada) não é, de todo, uma relação de dominação; “a relação entre um homem e sua propriedade é uma relação entre o homem e uma coisa e, portanto, não é uma restrição à liberdade de outros homens” (*FS*, 167; *SDC* 100). Ao longo dos estudos, o burguês é visto como um homem “enrijecido em sua própria luz”:

Como burguês, ele não tinha consciência de nenhuma necessidade que determinasse sua ação, pois a lei burguesa da ação social é “Faça como quiser”. Ela esquece de questionar se (a) você *pode* fazer o que quiser; (b) você *pode querer* o que quiser. (*FS*, 168)

À medida que a crescente complexidade da organização econômica, a ascensão do Estado e a ameaça do movimento da classe trabalhadora tornam as antigas noções burguesas de liberdade social cada vez mais impraticáveis, a ilusão burguesa continua a se reproduzir nas artes e nas disciplinas intelectuais. Ela reaparece, com vigor surpreendente, na psicanálise moderna (ver *Freud, Love, Consciousness*); sustenta o pacifismo ineficaz dos Anos Trinta;

desvia D. H. Lawrence das fontes de seu próprio gênio; acima de tudo, é teimosamente defendida na autoimagem burguesa:

O burguês não pode admitir ser um indivíduo determinado – fazê-lo seria descobrir as relações determinantes que são todas as relações sociais... Assim, o burguês reserva para si uma área de espontaneidade ou não causalidade em todos os valores que concernem à mente humana, e como não há determinismo aí, todos eles são arbitrários e podem ser qualquer coisa. (FS, 72)

A ideologia, como vista por Caudwell, não é uma imposição de classe astuta e deliberada, uma máscara para disfarçar realidades sociais e mistificar os oprimidos. É, em seus efeitos mais essenciais, uma forma de automistificação, um desvio da mente e da sensibilidade. Mas também mistifica os oprimidos, impõe uma visão aprovada da realidade social e, portanto, reforça a hegemonia dos governantes. Sobre isso – e sobre a consolidação e reprodução institucional da ideologia em seus aspectos dominantes – Caudwell tem menos a dizer. Mas ele, repetidamente, ataca a noção central e legitimadora da “liberdade” das relações de mercado, uma noção surpreendentemente regenerada no mundo capitalista atual:

O homem é completamente livre, exceto pelo pagamento em dinheiro. Esse é o caráter vago das relações burguesas. Secretamente, é diferente, pois a sociedade só pode ser uma relação entre homens, não entre o homem e uma coisa, nem mesmo entre o homem e o dinheiro. (SDC, 151)

Essa maneira de ver a ideologia deriva, é claro, de Marx, mas Caudwell repensou-a e tornou-a sua. Considero-a agradável e contagiente. Influenciou meu próprio pensamento histórico, embora a imbricação da ideologia, com sua própria lógica autêntica, em contextos sociais específicos cuja lógica não precisa ser congruente, apresente problemas tanto de determinação recíproca quanto de contradição de uma complexidade que a análise epocal de Caudwell encobre. E devo também confessar outra área em que Caudwell me influenciou, uma área em que seu pensamento é obscuro, ambíguo e talvez herético. Trata-se das relações

entre “base” e “superestrutura”, entre necessidades e normas, entre “economia” e sistema de valores ou “moralidade”.

Caudwell não costuma empregar a analogia base/superestrutura, e, se o faz, é claramente como uma figura de linguagem. Ele está mais preocupado em fechar do que em abrir à força a lacuna entre o ser social e a consciência social; um não é visto como primário, o outro como derivado. No entanto, ao mesmo tempo, ele se inclina a afirmar que artefatos intelectuais são “produtos econômicos”. “Religião”, observa ele em certo ponto, é “como a consciência da qual faz parte, um produto econômico” (F.S. 18). E, novamente, “a liberdade interior do homem, a vontade consciente, agindo em direção a fins conscientes, é um produto da sociedade; é um produto econômico” (S.D.C. 216). Se religião e livre-arbítrio são produtos econômicos, o que é então a economia? Caudwell também tem uma resposta para isso: Por produção econômica, entendemos uma interpenetração ativa do organismo com a natureza que não é inata, não é herdada geneticamente, mas é transmitida por meios externos e, ainda assim, não é ambiental no sentido biológico. É cultural.

Então, estamos em um círculo vicioso. Religião e livre-arbítrio são produtos econômicos. O que é produção econômica? É cultural. Mas isso não é o discurso de um ideólogo: Caudwell não está embaralhando seus papéis aleatoriamente e se apegando a qualquer termo que lhe apareça à mão. É verdade que ele pode estar tentando nos chocar com certas categorias burguesas (ou Marxistas?), nas quais a pureza da cultura jamais pode ser manchada pela “economia” vulgar ou nas quais a produção econômica é uma “realidade material” substancial e a cultura um acessório insubstancial. Que a assimilação é mediada e deliberada, e está em sintonia com sua epistemologia interacionista, fica claro em seu estudo sobre “Amor”. Amor “é o nome que o homem dá ao elemento emocional nas relações sociais”:

Se a nossa definição de amor estiver correta, é verdade que o amor faz o mundo girar. Mas seria mais verdadeiro dizer que a sociedade, girando como gira, faz do amor o que ele é. Esta é uma daquelas relações, como a do saber e do ser, que só pode ser entendida de maneira dialética. O pensamento guia a ação, mas é a ação que dá origem à consciência, e assim as duas se separam, lutam e se mantêm uma na outra, e, portanto, se desenvolvem perpetuamente. Assim como a vida humana está

sendo mesclada com o saber, *a sociedade é a produção econômica mesclada com o amor.* (SDC, 130-131, itálicos de Thompson)

Assim, Caudwell se recusa a nos permitir situar a “economia” em uma base conceitual, e a consciência e a cultura afetiva em uma superestrutura conceitual. Necessidades e normas devem ser consideradas em conjunto, e o conhecimento deve ser considerado com elas, como parte de um processo unitário no qual os homens, em formas particulares de associação (modo de produção), produzem tanto bens quanto cultura. Isso pode ser visto claramente na sociedade primitiva: “como mostram as pesquisas dos antropólogos, a produção econômica está inextricavelmente entrelaçada com o afeto social” (SDC, 150). A dicotomia entre “economia” e “amor” não tem valor heurístico transcultural: é historicamente específica da sociedade capitalista:

O burguês estava determinado a acreditar que o mercado era a única relação social entre os homens. Isso significava que ele deveria se recusar a acreditar que o amor fosse parte integrante de uma relação social. Ele reprimiu essa ternura de sua consciência social. (SDC, 152)

Em todas as relações burguesas distintivas, “é característico que a ternura seja completamente expulsa, porque a ternura só pode existir entre homens, e no capitalismo todas as relações parecem ser entre um homem e uma mercadoria” (*Ibid*, 151). “Economia”, em suma, é uma categoria inventada pela burguesia, em seu estágio utilitário; e a mesma categoria impõe uma visão particular, limitada e instrumental das motivações e satisfações humanas que exclui todas as necessidades e faculdades que não respondem aos estímulos do mercado, ou não estão sujeitas às suas operações:

Para a nossa geração, a associação de relações econômicas com o amor sexual parece arbitrária, não porque nossa ideia de amor seja muito rica, mas porque nossa noção de relações econômicas é muito burguesa. A civilização burguesa reduziu as relações sociais ao nexo monetário. Elas se esvaziaram de afeição. (*Ibid*, 148)

Mas “econômico” não é uma categoria que Caudwell rejeita. Ele a mantém como um termo muito geral para homens e mulheres, em associação, produzindo os meios de vida e, ao mesmo tempo, produzindo a si mesmos e sua própria cultura, e tenta recolocar nela aquelas qualidades que a categoria burguesa excluiu:

A miséria do mundo é econômica, mas isso não significa que seja dinheiro. Isso é um erro burguês. Justamente por serem econômicas, elas envolvem os sentimentos mais ternos e valorizados do homem social. (*Ibid*, 156).

(“Ela”, presumo, não se refere à “miséria”, mas a um termo ausente, “relações sociais”). Esse pensamento o leva à sua conclusão apocalíptica:

Hoje, é como se o amor e as relações econômicas se reunissem em dois polos opostos. Toda a ternura não utilizada dos instintos humanos se reúne em um polo e, no outro, as relações econômicas, reduzidas a meros direitos coercitivos às mercadorias. Essa segregação polar é a fonte de uma tensão terrível e dará origem a uma vasta transformação da sociedade burguesa. Elas devem, em uma destruição e construção revolucionárias, retornar uma à outra e se fundir em uma nova síntese. Isso é comunismo. (*Ibid*, 157)

Isto é poderoso como parábola, mas a parábola é muito organizada. Metáfora e lógica deslizam em direções opostas, a retórica domina, a ideia se impõe ao processo social, velhos erros (os “instintos” a-históricos do homem) reaparecem. Além disso, na página anterior, Caudwell havia esboçado um cenário alternativo: sentimentos sociais deslocados poderiam igualmente reaparecer na forma de neuroses sociais – “ódio, patriotismo, fascismo”, antisemitismo, “entusiasmos absurdos e patéticos pelo Jubileu Real” ou “lealdades loucas e impossíveis a Hitlers e avós Arianas”.⁵¹ Tudo isso é esquecido ou posto de lado

⁵¹ Nessa noção de “amor” deslocado como neurose social, Caudwell pode ter sido influenciado (como Auden) pela psicologia da Gestalt.

impacientemente. A “emoção” (afirmativa) “irromperá do chão onde foi reprimida com toda a força de uma explosão... Isto é uma revolução”.

A conclusão, portanto, não serve, embora eu confesse que fui atraído por muito tempo por sua vitalidade metafórica. Não é de todo espúria, pois serve para nos lembrar, forçosamente, que o dano que o processo capitalista nos inflige não é apenas o da exploração econômica. É também o de nos definir, dessa forma abreviada, como criaturas econômicas. E homens e mulheres encontram continuamente maneiras de resistir a essas definições. E essa resistência tem se mostrado frequentemente mais difícil para o capitalismo acomodar do que a resistência direta de homens econômicos explorados, que muitas vezes podem ser subornados por meios econômicos. De modo que a “tensão” sobre a qual Caudwell constrói sua parábola não é invenção sua.

Mas a conclusão é menos significativa do que a linha de argumentação que a conduziu. Isso não ocorre sem dificuldades, de vários tipos. É possível perguntar, por exemplo, por que o *amor* deveria ser o elemento emocional distintivo nas relações sociais, e não o ódio, a ganância, a inveja, a agressão etc. Para isso, Caudwell tem, implicitamente, sua própria resposta; se a sociedade depende da associação cooperativa de homens e mulheres na produção econômica, então apenas as qualidades afetivas adesivas são funcionais, e estas decidimos chamar de “amor, ganância, agressão etc.”, são disfuncionais. Esta resposta dificilmente é suficiente. Mas os problemas metodológicos ulteriores são, para a tradição marxista dominante, ainda maiores. A assimilação de “economia” e “cultura”, e da afeição social à base produtiva, é claramente herética.

E se a noção de que a miséria do mundo é econômica, no sentido monetário, é “um erro burguês”, é também um erro que penetrou profundamente nos interstícios da tradição marxista. E onde, em toda essa interação “dialética” (“a sociedade é produção econômica mesclada com amor”), devemos inserir – como Caudwell insere em outro lugar, às vezes de forma brutal – a pressão determinante do ser social? Não perdemos de vista o

conceito crítico de sociedade organizada segundo um modo de produção específico e estruturado?⁵²

Caudwell não resolve essas questões. Já disse que seu pensamento nessa área era obscuro e ambíguo. Houve um tempo, muito recente, em que fazer tais perguntas e receber uma resposta irresoluta seria o mesmo que cortejar a rejeição. O Marxismo – ou as pessoas que falaram mais alto e com autoridade em nome do Marxismo – já sabiam as respostas. Fico feliz que esta era de ferro intelectual esteja passando; esperou-se muito tempo para que ela passasse. Caudwell, a meu ver, estava fazendo perguntas que precisavam ser feitas, e sua ambiguidade era uma ambiguidade frutífera. Ao recusar os fechamentos ortodoxos oferecidos pela teoria da reflexão, pelo modelo base/superestrutura e pela alocação da “economia” à base e das normas, ou cultura afetiva, à superestrutura, ele estava mantendo aberta uma porta para uma tradição mais criativa.

VII

Alguns de nós nos perdemos por aquela porta, hesitantes e com muitos olhares para trás. Essa é, suponho, uma das razões pelas quais escrevi este ensaio. As percepções e as confusões de Caudwell ficaram gravadas em muitos da minha geração. Espero ter

⁵² A dificuldade aparece em uma passagem de “Amor” (SDC, p. 132): “O que importa para os homens é o elemento emocional nas relações sociais... que faz do homem, em cada geração, o que ele é. *Essa emoção não é separada, mas brota da base econômica dessas relações*, que assim determinam a religião. A qualidade do homem em cada época é determinada por suas relações emocionais e tecnológicas, e *estas não são separadas, mas parte de um único processo social.*” Concordo veementemente com as implicações das palavras que coloquei em itálico. Mas o que “brota” de uma base deve ser inerente a essa base e a essas relações, e, portanto, a analogia base/superestrutura tem apenas um uso analítico limitado (e frequentemente enganoso). O que então há de “econômico” nessa base? “Econômico” é o mesmo que “tecnológico”? O que Caudwell não conseguiu elaborar é o conceito de modo de produção, que implica atributos correspondentes tanto “econômicos” quanto normativos: a prioridade conferida à “economia” é historicamente específica às relações de mercado capitalistas. Não há nada em um modo de produção que exija que atribuamos prioridade à categoria (burguesa) de “economia” em oposição às normas, qualidades afetivas e relações sociais (de poder, dominação e subordinação) sem as quais esse modo de produção seria inoperante e inconcebível. Todos fazem parte de um único conjunto. Sobre esses pontos, considero útil Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology* (Cambridge, 1977), especialmente os capítulos um e dois. Godelier ainda mantém um conceito de infraestrutura/superestrutura, que, no entanto, está quase dissolvido em sua rica e escrupulosa análise. Entendo que seu pensamento ainda está se desenvolvendo nessa área, e devemos aguardar suas conclusões com interesse.

demonstrado – e Caudwell, se Prometeico, não foi de forma alguma uma figura isolada – que o Marxismo disponível na Inglaterra, quando entramos na década de 1940, era mais complexo do que frequentemente se supõe. Mas posso apenas ter confirmado, aos olhos dos críticos modernos, a pobreza e a confusão de nossos recursos. Mesmo assim, não se deve oscilar de uma moda para outra sem fazer algum ajuste de contas intelectual.

Nestes relatos, ainda me sinto em dúvida com Caudwell. O exame revelou-se mais difícil do que eu previa. Agora, percebo que grande parte da obra de Caudwell, talvez noventa por cento, deve ser deixada de lado. Ela não oferece mais nenhum ponto de entrada. Mas há um resíduo, dez por cento, que ainda conserva uma vitalidade extraordinária e investigativa. Acima de tudo, Caudwell estava caminhando no mundo intelectual de sua época, deparando-se com as maiores ideias e questões de sua cultura contemporânea. Ele não estava, como às vezes acontece hoje, refugiando-se na segurança introvertida em que marxistas falam apenas com marxistas em um universo de textos autovalidantes. Seu empreendimento – de trabalhar em sua consciência “toda a herança do conhecimento humano” – era impossivelmente ambicioso, mas não é por isso desacreditado. *Studies in a Dying Culture* permanece, juntamente com *The Spirit of the Age*, de Hazlitt (com o qual, em alguns pontos, pode ser comparado), um diagnóstico excepcional de um momento particular da história intelectual.

Este momento não foi os “Anos Trinta”. Foi um ponto específico dentro dos Anos Trinta. Um de seus editores, relembrando o ano (1935-36) em que os estudos foram escritos, resumiu-o assim:

Era um bom momento para ser um idealista de esquerda (um bom momento?): naquele ano, Hitler ocupou a Renânia, a Abissínia caiu nas mãos dos italianos e a Guerra Civil Espanhola começou. Em Londres, tropas da União Britânica de Fascistas de Sir Oswald Moseley fizeram seu esforço mais sério para invadir o East End e foram repelidas pelos trabalhadores, e os Manifestantes da Fome de Jarrow chegaram a Westminster.⁵³

⁵³ Samuel Hynes, in *R&R*, p. 12.

Era, além disso, uma época de ilusão sustentada e exaltada sobre a realidade soviética. Os grandes expurgos e julgamentos ainda estavam por vir. No primeiro Congresso de Escritores Soviéticos (1934), cujas atas foram traduzidas quando Caudwell estava concluindo *Illusion and Reality*, Bukharin, em uma de suas últimas aparições públicas (mas quem poderia saber disso?), pareceu oferecer uma carta aos poetas, endossando sua autonomia criativa.⁵⁴ Independentemente de ser ou não um “bom momento” para ser um idealista de esquerda, era uma época em que se poderia facilmente considerar que uma cultura estava morrendo e outra estava amadurecendo.

A visão utópica de Caudwell sobre o comunismo soviético deixa um gosto amargo em nossas bocas hoje, e inevitavelmente isso deve datar parte de seus escritos. Mas os polos e oposições entre os quais ele fez a cultura e a história oscilarem não eram de forma alguma artificiais. Ele viveu numa época em que o individualismo burguês, em extremos, efetuou alianças com o Fascismo; quando o *laissez-faire* pacífico sofreu uma transformação em imperialismo armado; quando a degradação comercial da arte parecia se concentrar em um polo e o esteticismo autocontemplativo no outro; quando cientistas eminentes proclamavam a redescoberta de Deus e do livre-arbítrio na indeterminação das leis físicas; quando a psicanálise ascendente apresentava a sociedade como a prisão e a cultura como a guardiã que restringia a nobreza dos instintos livres de expressão. Essa crise não era imaginária. Ela se impôs “como uma pressão de fora” sobre seu estilo ácido e dentro das antinomias de seu pensamento. Por fim, ela se impôs sobre sua vida, e levou-o à morte na Espanha. Seu corpo nunca foi recuperado. Os manuscritos inacabados, entretanto, foram recuperados.⁵⁵

Vejo um homem
Do qual se ouviu falar pela última vez, vivo, no topo de uma colina
Na Espanha, esperando morrer sob sua metralhadora,
Sozinho, sua juventude e trabalho por toda parte,
Suas estrelas e planetas
Reducidos a metros de terra,
Na esperança de que outros colham sua safra.⁵⁶

⁵⁴ O relatório eloquente e afirmativo de Bukharin (*cit. supra.*, nota 17) chegou ao clímax com o *slogan*: “Cultura, cultura e novamente cultura!”. (p. 257) Foi recebido pelos delegados com êxtase, como o sinal de reconciliação entre o regime soviético e a intelectualidade: para as circunstâncias, veja Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution* (1974), p. 355-6.

⁵⁵ Em uma carta a Elizabeth e Paul Beard (citada por Moberg, acima, nota 2), que constitui seu testamento literário ao partir para a Espanha, ele se referiu aos *Studies* como “esboços imperfeitos e apressados” e “apenas rascunhos”. “Todos teriam que ser reescritos e refinados... precisam ser refinados, equilibrados, incorporar o movimento do tempo, amadurecer e humanizar”.

⁵⁶ R.F. Willets, *Homage to Christopher Caudwell*, Envoi, nº 15, 1962.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

THOMPSON, E. P. Christopher Caudwell. In: _____. **Making history**: writings on history and culture. New York: The New Press, 1995. p. 78-140.

Tradução recebida em julho de 2025. Aprovado em agosto de 2025.