

Socialismo e democratização

Escritos políticos 1956-1971

György Lukács



EDITORA

EDITORA UFRJ



“A relação com Marx é a verdadeira pedra de toque de todo intelectual que leva a sério o esclarecimento da sua própria concepção de mundo e do desenvolvimento social, particularmente a situação atual, a sua inserção nela e seu posicionamento frente a ela. A seriedade, o escrúpulo e a profundidade que dedica a este problema indicam se e em que medida o intelectual pretende, conscientemente ou não, furtar-se a uma clara tomada de posição em face das lutas históricas contemporâneas.”

György Lukács

ISBN 978-85-7108-327-1



A obra da maturidade de György Lukács, que muitos consideram o maior filósofo marxista do século XX, esteve sempre ligada a preocupações políticas. Mesmo quando se dedicava a questões explicitamente teóricas – como em seus clássicos estudos sobre *O jovem Hegel* e *A destruição da razão*, em sua monumental *Estética* e em sua derradeira contribuição ao pensamento marxista, a *Ontologia do ser social* –, a dimensão política sempre foi um momento ineliminável de suas reflexões filosóficas e estéticas.

Porém, entre os anos 1930 e 1950, vivendo na União Soviética e na Hungria dominadas pelo stalinismo, Lukács nunca pôde expressar com clareza suas opiniões especificamente políticas. Seu combate contra o stalinismo, neste período, foi travado sobretudo por meio da recusa das posições “oficiais” nos terrenos da filosofia e da estética, nos quais concentrou o melhor dos seus esforços teóricos. Somente após 1956, quando os crimes da era stalinista foram denunciados publicamente pelos próprios dirigentes soviéticos, é que o filósofo húngaro teve oportunidade de explicitar abertamente suas idéias políticas. A partir de então, foram muitos os ensaios, conferências e entrevistas dedicados a temas explicitamente políticos, sempre na perspectiva de uma luta pelo que ele chamou de “renascimento do marxismo”, que implicava não só o retorno a Marx contra as deformações stalinistas, mas também a utilização do autêntico método marxiano para entender os problemas do presente.

Os textos reunidos neste volume oferecem ao leitor uma expressiva amostra do pensamento político do último Lukács, para quem o *acerto de contas* com o stalinismo (seja com seu dogmatismo teórico, seja com suas despóticas práticas políticas) constituía uma condição absolutamente necessária para a restauração do potencial crítico-analítico do marxismo e para o resgate da sua dimensão humanista e emancipadora.

Por isto, como o leitor poderá verificar, o eixo dos esforços de Lukács nos textos aqui recolhidos é a recuperação, com base na teoria marxiana, do nexos entre socialismo e democracia. Tal nexos aparece de modo explícito no mais substantivo dos ensaios aqui

SOCIALISMO E DEMOCRATIZAÇÃO

II

questões políticas 1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

1956-1971

pensamento **C**ritico
11

UFRJ

Reitor

Aloisio Teixeira

Vice-Reitora

Sylvia Vargas

Coordenadora do Forum de Ciência e Cultura

Beatriz Resende

Editora UFRJ

Diretor

Carlos Nelson Coutinho

Coordenadora de Edição de Texto

Lisa Stuart

Coordenadora de Produção

Janise Duarte

Conselho Editorial

Carlos Nelson Coutinho (presidente)

Charles Pessanha

Diana Maul de Carvalho

José Luís Fiori

José Paulo Netto

Leandro Konder

Virgínia Fontes

György Lukács

SOCIALISMO E DEMOCRATIZAÇÃO
Escritos políticos 1956-1971

ORGANIZAÇÃO, INTRODUÇÃO E TRADUÇÃO DE

*Carlos Nelson Coutinho
e José Paulo Netto*

Editora UFRJ
Rio de Janeiro
2008

Copyright © 2008 by Editora UFRJ

Os direitos autorais sobre a organização, introdução e tradução desta obra foram cedidos gratuitamente por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto à Editora UFRJ.

Ficha Catalográfica elaborada pela Divisão
de Processamento Técnico - SIBI/UFRJ

L954s Lukács, György, 1885-1971.
Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971/
organização, introdução e tradução Carlos Nelson Coutinho
e José Paulo Netto – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
260 p.; 14 x 21 cm (Pensamento Crítico ; v. 11)
1. Socialismo. 2. Democracia. 3. Filosofia marxista. I. Coutinho,
Carlos Nelson, org. II. Paulo Netto, José, org. III. Título.
CDD: 320.5315

ISBN 978-85-7108-327-1

Capa e Projeto Gráfico

Ana Carreiro

Editoração Eletrônica

Janise Duarte

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Forum de Ciência e Cultura

Editora UFRJ

Av. Pasteur, 250 / sala 107

Praia Vermelha

22290-902 Rio de Janeiro - RJ

Tel./Fax: (21) 2542-7646 e 2295-0346

(21) 2295-1595 r. 124 a 127

<http://www.editora.ufrj.br>

Apoio



Fundação Universitária
José Bonifácio

SUMÁRIO

<i>Introdução: Sobre Lukács e a política</i>	7
<i>Sobre os textos</i>	33
I. Meu caminho para Marx	37
II. A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea	55
III. O processo de democratização	83
Observações preliminares de método	83
1. A democracia burguesa como falsa alternativa para uma reforma do socialismo	85
2. A verdadeira alternativa: stalinismo ou democracia socialista	106
IV. Para além de Stalin	207
V. Testamento político	215
<i>Índice de nomes</i>	255

INTRODUÇÃO:
SOBRE LUKÁCS E A POLÍTICA

José Paulo Netto

1.

Lukács jogou todo o sentido de sua vida, a partir de 1918, quando ingressou no Partido Comunista húngaro,¹ na elaboração de uma obra inscrita na vertente do que ele designou como *marxismo ortodoxo*, um marxismo visceralmente distinto do marxismo vulgar, então dominante e generalizado pela Segunda Internacional (a velha Internacional Socialista).

O *marxismo ortodoxo* de Lukács, na medida em que se funda numa particular articulação entre teoria e prática,² implica de modo necessário uma dimensão imanentemente política no conjunto da obra construída no seu marco; como Carlos Nelson Coutinho escreveu,

[...] mesmo a grande *Ontologia* – ainda que, de suas 1.200 páginas, somente cerca de 40 sejam dedicadas de modo explícito à análise filosófica da práxis política – foi programaticamente concebida como um ato de intervenção política: ao buscar liberar o marxismo de suas deformações stalinistas e neopositivistas, a obra visava a contribuir para um “renascimento do marxismo”, para a retomada de um autêntico socialismo no mundo.³

Entendemos que este traço essencial vinca o complexo teórico erguido por Lukács em mais de meio século de atividade intelectual, ou seja: a sua obra filosófica e estético-crítica elaborada a partir de 1918, *sem prejuízo de suas especificidades teóricas*, está saturada de entonação política. Duas referências, que tomamos aqui como simples ilustrações, podem esclarecer esta determinação.

A partir da entrada dos anos 1930, quando Lukács já pensava – *antes* do VII Congresso da Internacional Comunista (1935), que superou intempestivamente o grave equívoco da palavra de ordem “classe contra classe” – tanto a luta antifascista quanto a estratégia de

transição ao socialismo na ótica da unidade (centralizada pela classe operária) das forças populares e democráticas, a sua elaboração estética e crítica relativa ao romance revela-se fortemente enlaçada ao seu pensamento político. Quer concebendo a forma romanesca como estrutura literária particular, quer recuperando o significado do realismo crítico burguês – v.g., *O romance histórico* (1937), *Escritos de Moscou* (1933-1944)⁴ –, Lukács repõe, no plano teórico, as exigências da política das *frentes populares*. Também nos anos 1930, quando Hegel era instrumentalizado mistificadamente pelos ideólogos do fascismo, a interpretação lukacsiana da sua obra (*O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, concluído em 1938 e publicado dez anos depois) mostra-se solidária com o empenho de resgatar os conteúdos humanistas e democráticos do pensamento burguês anterior a 1848, quando a burguesia, enquanto classe, experimenta a inflexão – analisada por Lukács no áspero *A destruição da razão* (1954) – que a conduzirá à “decadência ideológica”. Nestes dois passos, há a notar, enfaticamente, que:

1) a crítica literária e filosófica lukacsiana não se reduz com essa dimensão política; se ela, sem dúvidas, impôs-lhe alguns limites, permitiu-lhe também ampliar e densificar categorias teóricas, enriquecendo o acervo analítico da forma literário-romanesca e de romancistas e o patrimônio heurístico dos estudos hegelianos;

2) o fio crítico da concepção política lukacsiana não vulnerabilizou somente a(s) ideologia(s) burguesa(s), mas feriu também a escolástica do dogmatismo da era stalinista que se instaurava – seja problematizando a utilização pragmática e rasteira do *realismo socialista*, seja demonstrando a inépcia da caracterização de Hegel como *pensador reacionário*.

Em resumo: a obra marxista de Lukács, em que pesem os giros efetuados pelo filósofo desde 1918, jamais esteve, do ponto de vista do seu conteúdo essencial, alheia à dimensão política.

Há, todavia, no conjunto desta obra, um estrato que, indiscutivelmente, pode ser caracterizado como eminentemente político,⁵ refigurando um processo de evolução e acúmulo que articulará a concepção política madura de Lukács. Constitui-o um elenco significativo de fontes (ensaios, conferências, artigos curtos, entrevistas) nas

quais a atenção do filósofo volta-se diretamente para a problemática política em sentido estrito, enfrentando até as “questões do dia”. Não se trata de um elenco textual homogêneo, e uma avaliação abrangente, fundada numa análise inclusiva desse elenco, revelaria nele pelo menos três momentos distintos.

2.

O primeiro momento abre-se com os textos elaborados por Lukács entre a proclamação da Comuna húngara (março de 1919)⁶ e a “ação de março” (1921) dos comunistas alemães e a sua completa derrota em 1923,⁷ período em que foi presença marcante na revista *Kommunismus*⁸ e publicou *Tática e ética* (sua primeira coletânea marxista, 1919) e *História e consciência de classe* (1923). O messianismo revolucionário de que estava imbuído o filósofo⁹ conduziu-o a um utopismo radical e a tomadas de posição tais que Lenin não hesitou em considerá-lo “esquerdista”; messianismo e utopismo, por outra parte, que se colavam teoricamente numa particular leitura da obra de Rosa Luxemburg.

À época, Lukács via a revolução proletária como processo imediata e universalmente em curso¹⁰ e compreendia, neste processo, o Partido Comunista – expressão mais alta da consciência de classe do proletariado, tomado este enquanto o sujeito que introduzia um sentido na história – como organizador demiúrgico da passagem da “pré-história da humanidade” ao estágio da emancipação humana.

Este momento da constituição do pensamento político de Lukács (nutrido, ainda, pelo principismo eticista próprio de um intelectual que, oriundo de família e educação aristocratizadas e aristocratizantes, renuncia conscientemente à sua origem e condição de classe e corajosamente salta para a trincheira oposta nas lutas de classes) começa a esbater-se a partir de meados dos anos 1920. O “esquerdismo” de Lukács começa a derruir-se.

Do ponto de vista ideológico, a crítica de Lenin impressionou-o profundamente – e, escrevendo um pequeno ensaio logo na sequência da morte do líder bolchevique (*O pensamento de Lenin*, 1924), Lukács vê-se no início de um ajuste de contas consigo mesmo

ao defrontar-se com o antiutopismo leniniano –, conduzindo-o a repensar as suas tomadas de posição no sentido do que chamou de “realismo revolucionário”.

Por outra parte, já antes, o III Congresso da Internacional Comunista (junho-julho de 1921), de que Lukács participou, em Moscou, pressionara claramente o “esquerdismo”, colocando na ordem do dia “a frente única proletária” e reconhecendo o refluxo da maré revolucionária – nas palavras de Lenin, “há que pôr fim à idéia de assalto [ao Estado burguês] e substituí-la pela idéia de assédio”.¹¹ Mas é no seu IV Congresso (Moscou, dezembro de 1922), que a Internacional Comunista consolidou a nova orientação, realçando que o mundo capitalista experimentava uma “relativa estabilidade”. Foi, contudo, a prática política no interior do Partido húngaro, na qual ele estará medularmente comprometido, com sua atividade dirigente, que responde pela rotação das concepções políticas de Lukács.¹²

Com efeito, entre a morte de Lenin e o II Congresso do Partido húngaro (1929), Lukács é um dos responsáveis pela direção do Partido, brutalmente reprimido e posto na mais dura clandestinidade pelo regime protofascista de Horthy. Na luta interna que irrompe no Partido, Lukács – *Blum* era seu “nome de guerra” – alinha-se com a liderança de Jenő Landler, que contestava a orientação sectária e aventureira de Béla Kun, respaldada por importantes segmentos da direção da Internacional Comunista.

A luta interna se trava com aspereza e a repentina morte de Landler¹³ põe Lukács à frente da oposição: cabe-lhe oferecer, no II Congresso do Partido (1929), uma alternativa à linha de Béla Kun,¹⁴ o que obriga o filósofo a um estudo exaustivo das realidades húngara e internacional. Daí resulta o documento que apresenta ao congresso, as célebres *Teses de Blum*, nas quais propõe, como objetivo do Partido, no combate pela derrubada da ditadura de Horthy, não uma república conselheira (tal como a Comuna húngara de 1919), porém uma *ditadura democrática de operários e camponeses, cujo conteúdo imediato e concreto não ultrapassaria os quadros econômicos da sociedade burguesa*.¹⁵ Esta proposta, produto de um acurado estudo econômico-social e político da Hungria, expressava também a maturação política

da adesão de Lukács ao comunismo, fomentada pela sua prática partidária e pelo seu melhor conhecimento das relações internacionais.

A proposta, todavia, era formulada no momento mesmo em que a Internacional Comunista, numa viragem espetacular operada no seu VI Congresso (julho-setembro de 1928), substituiu de fato a política da “frente única proletária” por aquela da “classe contra classe”, justificando-a pela alteração da conjuntura: à “estabilidade relativa” do capitalismo sucederia um novo período (o “terceiro”), marcado pela sua “crise geral”, o que repunha – segundo a interpretação da Internacional – a luta pela ditadura do proletariado na ordem do dia.¹⁶ Em suma: Lukács operava um giro político em sentido diametralmente oposto àquele a que se dirigia a nova orientação da Internacional Comunista – de fato, a proposta lukacsiana *antecipava*, individual e, na realidade, solitariamente, uma plataforma que só teria guarida no movimento comunista tardiamente, após a ascensão de Hitler, somente sendo abraçada pelos comunistas depois da palavra de ordem da “frente ampla”, tal como a apresentou G. Dimitrov no VII Congresso da Internacional Comunista (julho-agosto de 1935).¹⁷

O resultado não poderia ser outro: uma fragorosa derrota das *Teses de Blum* no congresso do Partido húngaro, que obrigou Lukács a uma autocrítica insincera (1929)¹⁸ e ao recolhimento em face da atividade político-partidária. A derrota do filósofo na luta interna, porém, marcou especialmente a ruptura do próprio Lukács com suas concepções utópico-esquerdistas (ele reconheceu, explicitamente, que as *Teses de Blum* constituem uma “conclusão”¹⁹) e o passo ao segundo momento evolutivo do seu pensamento político.

3.

À concepção política esboçada nas malogradas *Teses de Blum* faltava um substrato teórico-filosófico – substrato que permitiria a Lukács assentá-la com solidez e desenvolvê-la conseqüentemente. É este substrato que começa a desenhar-se entre 1930 e 1931, quando, estagiando em Moscou antes de transferir-se para a Alemanha, tem a oportunidade de estudar manuscritos ainda inéditos de Marx e Engels (que viriam à luz em 1932: os *Manuscritos econômico-filosóficos*

de 1844 e *A ideologia alemã*) e de iniciar uma sistemática análise da obra de Lenin.

A estância de Lukács na Alemanha, entre 1931 e a chegada de Hitler ao poder, confronta-o diretamente com a política de “classe contra classe” – dos grandes partidos comunistas, talvez tenha sido o alemão aquele que implementou mais radicalmente a orientação do VI Congresso da Internacional. Escaldado pela derrota de *Blum* e continuando primordialmente preocupado em não ser alijado da luta antifascista por um afastamento qualquer do movimento comunista, Lukács combate aquela política nos estreitos limites da sua atividade como crítico literário – donde os seus debates acerca do impressionismo e contra o vanguardismo sectário da esquerda alemã.²⁰

Mas é no duro exílio na União Soviética que o seu pensamento político ingressa mesmo num segundo momento evolutivo: aí ele embasará teoricamente a concepção política que, nas *Teses de Blum*, se encontrava ainda *in statu nascendi*. Justamente nesses anos, que vão de 1933 a 1945 – mais de uma década em que se entrecruzam os horrores do fascismo, a plena instauração do stalinismo e do seu terror e a guerra –, Lukács consolidará a sua concepção política madura. Do ponto de vista teórico-filosófico, ele se apropriará intensivamente do conjunto da herança de Marx e Engels, superando os vieses que marcaram parte da sua elaboração dos anos 1920; em especial, seus estudos históricos e econômico-políticos erodem definitivamente os resíduos do seu utopismo inicial; e também o aprofundamento de sua investigação sobre a obra leniniana lhe propicia uma visão mais rica e abrangente do caráter unitário do marxismo como concepção de mundo. Cumpre assinalar que, desde então, Lenin se inscreverá no universo intelectual de Lukács com uma centralidade que vai muito além da referência teórica e política – centralidade que, desenvolvida após 1956, redundará na entronização de Lenin como emblema para configurar a construção do “homem novo” anunciado pelo comunismo.²¹

Também nesses anos estão as raízes da perspectiva teórico-filosófica do marxismo que, nos anos 1960, depurada e afinada, Lukács explorará ao limite, designando-a como ontológica e postu-

lando-a como a única capaz de, simultaneamente, guardar a fidelidade ao espírito de Marx e assegurar o desenvolvimento crítico-criador do marxismo (nas palavras do último Lukács, “o renascimento do marxismo”).

Ainda aqui, contudo, foram as duras lições da história que conduziram a reflexão política lukacsiana – de uma parte, a derrota das forças democráticas e populares em face da instauração do fascismo e, doutra, a terrível experiência do stalinismo. Se a primeira foi objeto da sua investigação e resultou numa série de ensaios publicados ao longo do período e mesmo ulteriormente, a segunda teve efeitos e impactos duradouros, porém só explicitados no pós-1956.

Lukács, exilado na União Soviética de Stalin, não se dispôs ao sacrifício físico para combater abertamente o stalinismo (o que, digase de passagem, não impediu que sofresse coerção direta²²). A posição de Lukács torna-se compreensível se se leva em consideração a sua análise política de fundo: *o filósofo, no contexto da expansão do fascismo e da Segunda Guerra Mundial, estava absolutamente convencido de que a sobrevivência da União Soviética era um valor absoluto, que condicionava tanto a vitória sobre a barbárie fascista quanto a possibilidade de evoluir futuro do socialismo; por isso, mesmo que intimamente desenvolvesse uma postura crítica em face de Stalin e de seus métodos desde 1938-1939, ele não a exprimiu publicamente*. Julgava, e nunca recuou deste julgamento, que fazê-lo equivalia a abrir o flanco ao inimigo.

L. Feuchtwanger, aliás objeto de notações críticas em *O romance histórico*, escreveu em algum lugar que “ser um mártir é fácil; difícil, muito difícil, é permanecer entre luzes e sombras pelo bem de uma idéia”. Tais palavras caem como luva para a problemática posição assumida por Lukács: ele se recusou ao martírio e travou contra o stalinismo, nesses anos, o combate possível, que caracterizaria como o “combate espiritual de um *partisan*”: defendeu, no plano estrito da cultura, idéias colidentes com a doutrina oficial,²³ mas sempre protegendo-se com citações protocolares de Stalin e com uma intencional restrição de seus juízos à esfera cultural.²⁴

O fato é que os silêncios de Lukács, sua reverência formal a Stalin e a limitação da sua crítica oblíqua ao plano da cultura custa-

ram-lhe o rótulo de “stalinista”: G. Lichtheim menciona “a resoluta adesão de Lukács a Stalin” e, de forma mais delicada, Y. Ishaghpour credita-lhe uma “adesão mais ou menos tácita ao stalinismo”; outros, como H. Rosenberg, assinalam a “sua patética resistência ao stalinismo”; na contracorrente, críticos como L. Kofler replicaram que “Lukács e o stalinismo distinguem-se entre si como o socialismo democrático distingue-se do socialismo burocrático. Entre eles não há nenhuma ponte”.²⁵

Entendemos que este último juízo está mais próximo da verdade – mas ele requer determinações para tornar-se mais exato. De uma parte, é necessário analisar em que medida a opção de Lukács impôs-lhe limitações significativas no plano das suas avaliações crítico-filosóficas e estéticas;²⁶ de outra, no que diz respeito diretamente à sua concepção política, há que investigar como também a sua opção pelo “combate espiritual de um *partisan*”, no marco posto pela defesa do “socialismo em um só país”, deixou seqüelas que não podem ser ignoradas.²⁷

4.

Lukács retorna à Hungria em 1945, depois de mais de um quarto de século de ausência forçada. Chega com a Libertação propiciada pelas vitórias do Exército Vermelho e participa ativamente do processo de reconstrução nacional, no plano cultural (torna-se membro da direção da Academia de Ciências da Hungria, leciona na Universidade de Budapeste) e no plano político (participa do Conselho Nacional da Frente Popular Patriótica).

Regressa a seu país projetando sua inserção na vida húngara a partir de duas hipóteses, intimamente vinculadas entre si: de uma parte, está convencido de que a conjuntura mundial propiciará a continuidade, sobre novos fundamentos, da “grande aliança” construída em 1941 entre as democracias ocidentais e a União Soviética, favorecendo um clima internacional de paz e desenvolvimento progressista; de outra, acredita firmemente que a reconstrução nacional deverá avançar mediante a unidade das forças democráticas e populares (daí, entre outros, seu esforço pelo entendimento e união entre

socialdemocratas e comunistas), na construção do que sustentava ser a *democracia popular* ou, nos termos lukacsianos da época, a *nova democracia*.²⁸

Estas duas hipóteses condensavam o que, linhas acima, designamos como sendo a sua concepção política madura, elaborada nos anos do exílio na União Soviética. De uma parte, Lukács, mesmo convencido de que capitalismo e socialismo constituíam sistemas necessariamente mundiais, compulsoriamente demandantes do espaço planetário, tinha por viável a possibilidade da coexistência dos dois sistemas sem guerras destrutivas (por isto, inclusive, a sua sincera e apaixonada participação no Movimento pela Paz, em que exerceu expressiva intervenção), o que depois de 1956 seria definido como *coexistência pacífica* – e que não excluía a dinâmica das lutas de classes por meios outros que não a guerra – é um dos pilares da concepção política madura de Lukács. O outro, constituiu-o a sua visão da transição ao socialismo: para Lukács, tratava-se de processo largo e complexo, que – se implicava rupturas e traumatismos no confronto com a reação e com os inimigos de classe – teria tanto mais sucesso se se operasse mediante as vias próprias do enfrentamento de idéias e cosmovisões que envolviam o conjunto da sociedade, com o recurso sistemático ao debate franco, voltado para a persuasão e o convencimento. A forte interdependência entre os dois componentes elementares dessa concepção é óbvia: um clima de paz internacional vincula-se diretamente à maior limitação possível dos caminhos revolucionários a meios que dispensem a violência físico-material; e também é óbvia a conexão dessa concepção com a “política frentista” que Lukács antecipara em 1928.²⁹

Esta é a concepção com que Lukács regressa à Hungria e com a qual intervém ativamente, por cerca de três anos, na vida política e cultural de seu país, e, mais, na vida intelectual européia – entre 1946 e 1949, viaja ao Ocidente, participa de conferências e congressos, tem obras publicadas no país e no exterior. Mas os supostos sobre os quais repousava a sua projeção não resistem à prova de curto prazo da história: de uma parte, a Guerra Fria (e a guerra a quente, como o demonstrará na seqüência a conflagração coreana) liquida com a alternativa da coexistência sem belicismo; de outra, os aparatos de

poder estatal-partidários, controlados por grupos afinados com o stalinismo (sem contar o recrudescimento da ditadura de Stalin no final desses anos), destroem no Leste Europeu as possibilidades de uma transição socialista sem o recurso à violência e ao terror.

Na Hungria, o sinal dos novos tempos é dado por Rakosi, máximo dirigente partidário e estatal: qualificando 1948 como “o ano da mudança”, o ditador eliminou da vida política a pluralidade partidária e deu início à caça a seus adversários – uma repressão que atingiu tanto os não-comunistas como os opositores dos seus métodos no interior do Partido. Como notou Mészáros, o primeiro passo desta caçada foi, no verão/outono de 1949, o processo contra Rajk e sua execução; e o regime avançou, simultaneamente, contra tudo o que significava a *nova democracia*: desencadeou-se uma cruzada pública (e internacional: na União Soviética, por exemplo, Fadeiev reclamou “severas medidas administrativas”) contra Lukács.³⁰

A partir de 1949, uma campanha de descrédito e calúnias, orquestrada pela cúpula do Partido, é dirigida contra Lukács: aberta formalmente, sob orientação pessoal de Rakosi, por L. Rudas em julho de 1949, será conduzida subsequente por um grupo de intelectuais vinculados ao aparelho partidário (dentre os quais J. Révai, M. Horváth e J. Darvas³¹).

O ataque a Lukács envolvia a sua intervenção como crítico literário (a pretexto de seus livros publicados em húngaro depois de 1945: *Literatura e democracia* e *Por uma nova cultura húngara*), retomava a condenação às *Teses de Blum* e promovia um inquisitorial às suas idéias acerca do realismo socialista e da significação da literatura russa. Porém, o alvo central dos seus adversários era a concepção política que – segundo eles, e corretamente – se vinculava às suas idéias acerca da cultura: a sua defesa da *nova democracia*. Indo diretamente ao nó do problema, no mais longo dos seus derradeiros depoimentos, Lukács relembra o que o antagonizava, nos finais dos anos 1940, com o regime de Rakosi:

Na minha opinião, que remonta às *Teses de Blum*, a democracia popular é um socialismo que nasce da democracia. Segundo o outro ponto de vista, a democracia popular é, desde o início, uma ditadura e, desde o início,

aquela forma de stalinismo para o qual ela evoluiu após o caso Tito.³²

A cruzada anti-Lukács se acentua em 1950, repercutindo no movimento comunista internacional. Sob forte pressão, Lukács faz autocrítica, de novo recusando-se ao martírio,³³ e é obrigado, em 1951, a recolher-se à vida privada. Mais uma vez, como em 1929, a intervenção política do filósofo redundou numa derrota. Ele e suas idéias políticas deixam a cena pública – contudo, não será por muito tempo.

5.

1956 é o ano do “outubro húngaro”.³⁴ Fazendo a síntese do que se passou naquele ano, um comentarista registrou: “revolta dos intelectuais, queda do stalinista Rakosi; retorno ao poder de Imre Nagy; ressurgimento de uma imprensa livre e de partidos políticos; desmoronamento do partido comunista; fim da coletivização; florescimento dos conselhos operários; a revolução é esmagada pelas tropas russas”.³⁵

O comentarista não mencionou que, na explosão da crise do regime de Rakosi, também entraram na arena forças contra-revolucionárias, efetivamente reacionárias; porém, como assinalou um ex-marxista,

[...]o dilema húngaro não era entre um socialismo existente, por mais imperfeito que fosse, e a contra-revolução, e sim entre uma realidade anti-socialista e uma possibilidade socialista. A imensa maioria dos operários, estudantes e intelectuais não combateria até a morte para reinstalar capitalistas nas fábricas e sim para instaurar uma democracia política que tornasse real a posse das fábricas pelos trabalhadores [...]. Diante do despertar das forças reacionárias húngaras, [...] a garantia eram os operários húngaros organizados em conselhos [...], eram também os intelectuais e estudantes, que em sua maioria ainda acreditavam no socialismo e não queriam passar de uma ditadura a outra.³⁶

O ex-marxista tem razão: o que explode na Hungria – tendo como pano de fundo a desestalinização que fora posta em curso a

partir do “relatório secreto” de Krushev ao XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), em fevereiro de 1956 – é a demanda de profundas mudanças que levassem à realização de algo como a *nova democracia* que Lukács propusera no imediato pós-guerra. Por isto mesmo, o velho filósofo reingressa na cena política com entusiasmo: em junho, pronuncia no “Círculo Petöfi” a conferência *A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea* e, juntamente com Tibor Déry, Giulia Illiés e István Mészáros,³⁷ lança a revista *Eszmélet (Tomada de consciência)*. De junho a novembro, seu ativismo parece juvenil: participa do processo de refundação do Partido e torna-se Ministro da Cultura do efêmero governo Nágý, cargo a que renuncia quando este propõe a retirada da Hungria do Pacto de Varsóvia.³⁸ Na repressão que se segue ao 4 de novembro (quando as tropas russas entram em Budapeste para liquidar o levante),³⁹ Lukács – após um breve refúgio na embaixada da Iugoslávia, que ele mesmo considerou um “erro brutal” – é deportado para a Romênia.

No ano seguinte, obtém permissão para retornar. Exige-se-lhe uma autocrítica, que ele rechaça frontalmente: “Lukács, o velho Lukács de 71 anos, recusa-se a fazer novamente sua autocrítica, a reconhecer seus erros, a submeter-se novamente à autoridade e à burocracia que se pretendem socialistas. No terceiro canto do galo, o Pedro petrificado do marxismo se recusa a renegar e a renegar-se”.⁴⁰ Concede-se-lhe uma espécie de *otium cum dignitate*, mas lhe é negado o ingresso no Partido refundado⁴¹ e se lhe impõe a proibição de suas publicações e atividades políticas, ao mesmo tempo em que nova campanha é oficialmente aberta contra ele.⁴²

Logo afinado com os novos tempos da desestalinização, o governo de Kadar, após a “normalização” (ou seja, quando a oposição expressa em outubro de 1956 foi desarticulada), orienta-se num sentido auto-reformista: promove significativas alterações na ordem econômica e instaura um clima de tolerância política e ideológica. Em face deste novo rumo, Lukács preocupa-se fundamentalmente em apoiar as mudanças que lhe parecem progressistas e democratizantes: definia sua postura no quadro húngaro como “não oposição, mas reforma”, sublinhando que o essencial era a solução da questão básica: a questão democrática.⁴³

Aí reside o componente inédito que enriquece a concepção política madura de Lukács e a eleva a um patamar mais alto: ainda que prosseguindo e prolongando as idéias que o conduziram à defesa da *nova democracia*, é legítimo afirmar que, no pós-56, o filósofo chega ao estágio culminante da sua reflexão política, configurador do terceiro momento a que aludimos: a democracia defendida por ele, e qualificada como *socialista*, propõe-se como a via para a reconversão das sociedades soviética e do Leste em formações societárias compatíveis com o projeto emancipador que animou o pensamento marxiano e marxista antes da sua perversão pelo dogmatismo e pelo sectarismo.

De fato, após o XX Congresso do PCUS e seu retorno da deportação, Lukács vislumbra a concreta possibilidade de uma auto-reforma do “socialismo real” (expressão, aliás, estranha a Lukács). Avalia o período que se abre como uma transição que pode resgatar as promessas emancipadoras do Outubro vermelho de 1917, desde que se erradiquem as raízes do stalinismo e, ao mesmo tempo, mantenha-se e se aprofunde a crítica da sociedade burguesa⁴⁴ – que, para ele, volta a experimentar, nos anos 1960, uma crise profunda.⁴⁵ No plano político, pois, trata-se de um combate em duas frentes: contra o stalinismo (que ele jamais reduziu ao clichê do “culto à personalidade”) e contra as falsas alternativas oferecidas a ele (no limite, a restauração da democracia política formal burguesa).

Lukács estava firmemente convencido de que este combate em duas frentes implicava uma profunda renovação do pensamento marxista; donde o seu esforço teórico para fomentar o que chamou de *renascimento do marxismo*, esforço do qual são testemunhos documentais a monumental *Estética* (cuja primeira parte, a única concluída, sai em 1963) e a *Ontologia do ser social* (publicadas, a “grande ontologia”, em 1976-1981, e a “pequena”, em 1986), bem como o seu estímulo às pesquisas de investigadores jovens, como aqueles que ficaram conhecidos como membros da “Escola de Budapeste”.⁴⁶

Neste período, Lukács pôde expressar livremente o seu pensamento político,⁴⁷ explicitando-o claramente, sem as restrições e os compromissos a que se condicionara anteriormente. Os textos mais expressivos desta quadra são dirigidos à crítica do stalinismo e suas seqüelas e põem a questão da democracia socialista na ordem do

dia. E neles se expressa, reiteradamente, a aposta na auto-reforma do socialismo, sempre sinalizada pelo apoio que Lukács ofereceu à liderança soviética de Krushev.

Esta aposta, como o desenvolvimento posterior da história demonstrou, foi perdida: as regressões do regime soviético sob Brejnev reverteram a sua possibilidade e, no fim dos anos 1980, os tardios intentos de Gorbachov comprovaram que a auto-reforma era inviável, do que derivou a insustentabilidade da experiência iniciada em 1917. Lukács, porém, não assistiu a este desfecho.

Mas há fortes indicações de que ele pressentiu, com a queda de Krushev (1965) e especialmente com a repressão à auto-reforma empreendida na Tchecoslováquia (agosto de 1968⁴⁸), que o projeto auto-reformador em que estava empenhado corria risco substantivo. Por isto, reagiu imediatamente à invasão da Tchecoslováquia, repudiando a intervenção das forças do Pacto de Varsóvia⁴⁹ e redigindo o ensaio em que sintetiza, clara e inequivocamente, este terceiro momento da sua evolução política, em formulações que podem ser tomadas como conclusivas do seu itinerário comunista no texto que entregou à direção do seu partido e só foi publicado postumamente (1985): *Demokratisierung heute und morgen*, integralmente traduzido neste volume sob o título *O processo de democratização*.

Neste ensaio, coligido no presente volume e em que recusa simultaneamente o modelo stalinista (e todas as suas derivações) e a democracia política de corte formal-burguês (ou suas variantes, que seduziram muitos daqueles que se opuseram ao stalinismo), Lukács põe, como única alternativa progressista às estruturas do “socialismo real”, a democracia socialista, que só pode ter efetividade se se constitui como *democracia da vida cotidiana*; mais exatamente: “uma democracia da vida cotidiana, tal qual apareceu nos conselhos operários de 1871, 1905 e 1917 e tal qual existiu nos países socialistas e deve aí ser novamente despertada”. Comentando essa passagem, nota justamente um crítico que Lukács opõe essa democracia dos conselhos operários “simultaneamente à burocracia arbitrária e à democracia burguesa, como um sistema de democracia autêntica e real, que surge cada vez que o proletariado revolucionário aparece no palco da História”.⁵⁰

De fato, no último Lukács, a transição socialista quase se identifica com um profundo e radical *processo de democratização*, a ser perseguido sem concessões se o horizonte da ação política dos comunistas for mesmo a edificação de uma sociedade sem exploração, opressão e alienação – isto é, a sociedade comunista.

6.

A concepção política que Lukács veio desenvolvendo desde a sua adesão ao comunismo não constitui o núcleo central da sua contribuição ao pensamento marxista: se, na sua obra, como salientamos, a dimensão política está sempre presente, conformando mesmo um estrato significativo da sua atividade intelectual e prático-concreta, é preciso sublinhar que ela não dispõe do privilégio de que goza em marxistas cuja atenção prioritária voltou-se para a política enquanto esfera com estatuto, legalidade e relevância específicos (como, por exemplo, em Antonio Gramsci).

Não é pertinente, nesta oportunidade, identificar as razões teóricas e/ou filosóficas deste fato. O que nos importa é ressaltar que, no conjunto da obra lukacsiana, a política não comparece como um objeto autônomo, passível de ser tematizado em suas peculiaridades. Em poucas palavras: há, no conjunto da obra lukacsiana, uma – insistimos – inequívoca *dimensão* política; mas não se pode, legitimamente, considerar a existência de algo como que um *sistema de teoria política* na obra lukacsiana: Lukács foi um *pensador político*, não um *pensador da política*. Esta determinação não retira da sua concepção política a importância, como tampouco minimiza a sua significação; apenas permite apontar o espaço restrito em que decorre a sua reflexão política, subordinada não a um tratamento sistemático, mas a exigências decorrentes das suas concepções teórico-filosóficas e a injunções do seu protagonismo como sujeito político.

Nos textos recolhidos neste volume, o leitor certamente notará que o espaço restrito a que nos referimos acima, determinante do arsenal de categorias com que Lukács trata os processos políticos,⁵¹ tem fortes incidências na análise política lukacsiana: por exemplo, a sua *crítica de princípio* ao stalinismo freqüentemente é viciada por uma

redução teoricista – ao colocar no centro de suas apreciações, vigorosa e corretamente, a questão teórico-metodológica (em especial, o contraste das concepções stalinianas e stalinistas com as de Lenin), Lukács não apreende a referência histórico-concreta da experiência soviética (seus condicionantes econômico-sociais, a contextualidade internacional, as transformações político-ideológicas etc.), que aparece rarefeita e com pouco peso.

Deriva dessa redução teoricista um viés que pode induzir a avaliações unilaterais, pouco aptas a apreender os nexos complicadíssimos entre teoria e práxis, na suposição de que a correta imposição teórico-metodológica conduz, pela força da sua verdade, a soluções políticas adequadas. Poder-se-ia argumentar, num aprofundamento crítico que escapa ao escopo desta introdução, que a opção de fundo de Lukács – que, páginas atrás, sinalizamos como *valor absoluto* (a existência da União Soviética) e do qual ele nunca abriu mão – responde, centralmente, pelas limitações da análise política lukacsiana, na qual, quase sempre, predomina um *otimismo* não suficientemente fundado.

Enfim, esse otimismo e mais aquela redução teoricista poderiam ser responsabilizados pelas *derrotas políticas* que, independentemente da sua congruência teórico-metodológica e da sua coerência ideológica, Lukács protagonizou, quer ao tempo das *Teses de Blum*, quer no período em que batalhou pela *nova democracia*, quer nos anos em que emprestou seu apoio à *auto-reforma* que Krushev tentou implementar.

A crítica cuidadosa e radical da concepção política de Lukács ainda está por fazer-se e o primeiro passo para conduzi-la com rigor é conhecê-la, o que reclama imperativamente o estudo de textos como os coligidos neste volume. E, na condução dessa crítica, há que não perder de vista o espírito geral da obra lukacsiana pós-1918: Lukács morreu afirmando que “o pior socialismo é melhor que o melhor capitalismo”.⁵²

7.

Cumpre, finalmente, lembrar ao leitor, em especial ao mais jovem, que a correta avaliação dos textos aqui reunidos supõe o

conhecimento da contextualidade histórico-política no interior da qual foram elaborados por Lukács. Depois de mais de um quarto de século, que registrou uma profunda derrota político-ideológica da classe operária e das camadas trabalhadoras em todo o mundo, que assistiu ao colapso das experiências pós-revolucionárias, que testemunhou o redimensionamento da dominação do capital e o descrédito das proposições socialistas – depois dessas quase três décadas de reacionarismo político e aviltamento cultural, o empenho de Lukács na renovação do socialismo e no renascimento do marxismo pode parecer algo anacrônico.

Também no que toca a Lukács, inclusive no que diz respeito à sua reflexão política, é preciso determinar “o que é vivo e o que é morto” na sua obra; porém, entendemos igualmente que esta avaliação não pode excluir a temporalidade histórica em que o filósofo se moveu. Os textos aqui reunidos são historicamente determinados: trazem a marca da esperança aberta com os primeiros passos para além do stalinismo (da expectativa de um *socialismo com rosto humano*), da crise da ordem capitalista (a luta pelos direitos civis e a rebeldia nos *campi* dos Estados Unidos; o crescimento dos partidos comunistas e do movimento sindical classista na Europa Ocidental; a rebelião estudantil na França e Alemanha; a derrota do imperialismo na sua agressão ao povo do Vietnã), da quebra dos grilhões colonialistas na África etc. Então, uma cultura anticapitalista se generalizava e um pensador do nível e da audiência de Sartre afirmava com tranqüilidade que “o marxismo é a filosofia do nosso tempo”.

Esta temporalidade histórica esgotou-se. Mas é grosseiro equívoco supor que a história chegou ao fim: Clio, sabe-se, é uma deusa ardilosa. Reprimidas mas não suprimidas, mistificadas ideologicamente e/ou manipuladas politicamente, as lutas sociais reais prosseguem e revelam, na sua essencialidade, o condicionamento maior das lutas de classes: metamorfoseada, a ordem do capital não perdeu suas características estruturais de exploração e opressão e continua produzindo e reproduzindo a sua negatividade. Quando esta reunir as condições para aflorar à superfície da vida social, colocar-se-á em novo patamar a questão central da transformação desta ordem societária – colocar-se-á abertamente o dilema

entre uma alternativa socialista renovada e a cronificação da barbárie capitalista.

Nesta perspectiva, os textos políticos de Lukács deixam de ser importantes documentos referidos a uma conjuntura histórica passada. Adquirem uma nova significação e uma extraordinária atualidade: podem indicar, pela crítica do passado, um rumo para o futuro.

Esta é, aliás, a razão pela qual nos animamos a tornar acessíveis ao leitor brasileiro os textos que compõem o presente volume.

Recreio dos Bandeirantes, março de 2008

Notas

- ¹ Uma síntese biobibliográfica da longa trajetória de György Lukács (1885-1971) está disponível em G. Lukács, *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2007, p. 15-24.
- ² A concepção lukacsiana do “marxismo ortodoxo” foi formulada no ensaio de abertura de *História e consciência de classe* (1923); releve notar que, posteriormente, ao criticar essa obra, Lukács não estendeu sua autocrítica àquela formulação, em que é central a relação entre elaboração teórica e práxis (ainda que tenha feito restrições à concepção de práxis que atravessa o conjunto do livro). Também importa observar que, em meados dos anos 1920 (1925 ou 1926), precedendo as autocríticas que realizou em relação à *História e consciência de classe*, Lukács redigiu um texto em que a defende das críticas que, imediatamente após a sua publicação, lhe foram dirigidas por A. M. Deborin (1881-1963) e L. Rudas (1885-1950), texto que só veio à luz postumamente (1996), sendo vertido ao inglês pouco depois – ver G. Lukács, *A defense of History and class consciousness. Tailism and the dialectic* [Uma defesa de *História e consciência de classe*. Reboquismo e dialética], Londres, Verso, 2000.
- ³ C. N. Coutinho, “Lukács, a ontologia e a política”, em R. Antunes e W. L. Rego (org.), *Lukács. Um Galileu no século XX*, São Paulo, Boitempo, 1996, p. 23.
- ⁴ Para todas as referências bibliográficas aqui assinaladas, ver a biobibliografia citada na nota 1.
- ⁵ Não casualmente, uma coleção brasileira dedicada às “fontes do pensamento político” foi inaugurada com um estudo e uma seleta de textos políticos de Lukács – trata-se do volume *Lukács*, preparado por Leandro Konder (Porto Alegre, L&PM, 1980).
- ⁶ Para uma aproximação à Comuna Húngara, ver, entre outros, G. D. H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, v.5; Rudolf L. Tökés, *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic*, Nova York Iorque/Londres, Praeger/Pall Mall Press, 1967; Pierre Broué, *História da Internacional Comunista*, São Paulo, Sundermann, 2007, t. 1, p. 121 e ss.
- ⁷ Para uma sùmula dos eventos alemães da “ação de março” (de 1921) até à derrota comunista de 1923, ver Isabel Loureiro, *A revolução alemã (1918-1923)*, São Paulo, Unesp, 2005; uma apreciação, de viés trotskista, encontra-se em Pierre Broué, cit., t. 1, p. 268 e ss.; uma visão sintética e equilibrada do colapso da República de Weimar é fornecida por Peter Gay, no apêndice a seu livro *A cultura de Weimar*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- ⁸ Entre 1921 e 1923, Lukács também escreveu textos significativos para *Rote Fahne* (Bandeira Vermelha), periódico do Partido Comunista alemão; tais textos, expressão das suas concepções teóricas e políticas à época, foram integralmente publicados por M. Löwy em G. Lukács, *Littérature, philosophie, marxisme*, Paris, PUF, 1978.
- ⁹ Acerca do messianismo do “jovem” Lukács, ver José Ignacio López Soria, *De lo trágico a lo utópico. El primer Lukács*, Caracas, Monte Ávila, 1978; Leandro Konder, “Rebeldia, desespero e revolução no jovem Lukács”, *Temas de ciências humanas*, São Paulo, n. 2, 1978; Michael Löwy, *Redenção e utopia. O judaísmo libertário na Europa Central*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989; Carlos Eduardo Jordão Machado, *As formas e a vida. Estética e ética no jovem Lukács (1910/1918)*, São Paulo, Unesp, 2004.
- ¹⁰ Recordando esse período, Lukács declarou, décadas depois: “Éramos todos sectários messiânicos. Acreditávamos todos na revolução mundial como num fato para acontecer amanhã” (G. Lukács, *Pensamento vivido. Autobiografia em diálogo*. São Paulo/Viçosa, Ad Hominem/UFV, 1999, p. 77).
- ¹¹ A citação é feita conforme Annie Kriegel, *Las Internacionales obreras (1864-1943)*, Barcelona, Orbis, 1986, p. 92.
- ¹² Estudando este período de formação do pensamento político de Lukács, Michael Löwy (*A evolução política de Lukács: 1909-1929*, São Paulo, Cortez, 1998, p. 234-237), numa instigante interpretação – da qual divergimos –, aponta a relevância do ensaio lukacsiano *Moses Hess e o problema da dialética idealista* (1926) na inflexão que, segundo sua análise, levaria à “adesão de Lukács ao termidor soviético”.
- ¹³ Jenő Landler (1875-1928) desempenhou importantes funções durante a República Húngara dos Conselhos; membro do Comitê Central do Partido húngaro desde 1919, dirigiu-o durante a emigração na Áustria.
- ¹⁴ Ver, infra, a nota 1 do ensaio “Para além de Stalin”.
- ¹⁵ Excertos deste documento foram publicados no Brasil: “Teses de Blum (Extrato). A ditadura democrática”, *Temas de ciências humanas*, São Paulo, n. 7, 1980.

¹⁶ A ruptura de toda aliança com os socialdemocratas, nesta perspectiva, tornou-se inevitável, uma vez que a socialdemocracia fora identificada como “irmã gêmea do fascismo”. O caráter absolutamente irrealista e suicida desta política, que contribuiu para facilitar a ascensão do fascismo na Alemanha, é flagrante na apreciação que E. Thaelmann, principal dirigente comunista alemão à época, formulava da resposta à manifestação nazista de 22 de janeiro de 1933, realizada pelas tropas de assalto diante da *Karl Liebknecht Haus*: “O 22 de janeiro desenvolveu-se sob o signo de uma viragem das forças de classe em favor da revolução proletária” (apud Annie Kriegel, cit., p. 111). A apreciação de Thaelmann é de 1º de fevereiro; mas, a 30 de janeiro, já Hitler fora investido por Hindenburg no cargo de chanceler...

¹⁷ Ver as intervenções de Dimitrov no referido congresso em G. Dimitrov, *Obras escolhidas em três volumes*, Sófia, Sófia-Press, 1982, v. 2, p. 22-135.

¹⁸ Sobre esta autocrítica, quase quatro décadas depois Lukács esclareceu: “Quando soube de fontes confiáveis que Béla Kun preparava a minha exclusão do partido na condição de ‘liquidador’, decidi renunciar a prosseguir a luta, pois sabia da influência de Kun na Internacional, e publiquei uma ‘autocrítica’. Embora naquela época eu estivesse profundamente convencido de estar defendendo um ponto de vista correto, sabia também – pelo destino de Karl Korsch, por exemplo – que a exclusão do partido significava a impossibilidade de participar ativamente da luta contra o fascismo iminente. Como ‘bilhete de entrada’ para tal atividade, redigi esta autocrítica, já que, sob tais circunstâncias, eu não podia e não queria mais trabalhar no movimento húngaro. Era evidente que esta autocrítica não podia ser levada a sério: a mudança da opinião fundamental que sustentava as teses [...] passou a ser doravante o fio condutor para minha atividade teórica e prática”. Ver “Prefácio” (1967) a *História e consciência de classe*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 36-37.

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

²⁰ Quanto a isto, são emblemáticos os seus ensaios, de 1932, *Tendência ou partidarismo?, Reportagem ou configuração? Observações críticas a propósito do romance de Ottwalt e Da necessidade, virtude*. Esta linha de crítica terá prosseguimento nas polêmicas que envolverão, até 1938, a intelectualidade alemã exilada na União Soviética, como o comprovam as intervenções de Lukács nos periódicos *Das Wort* (A palavra) e *Internationale Literatur* (Literatura Internacional). Ver, sobre este ponto, Carlos Eduardo Jordão Machado, *Um capítulo da história da modernidade estética: debate sobre o expressionismo*, São Paulo, Unesp, 1998.

²¹ A nosso juízo, a relação do último Lukács com a figura de Lenin (e poder-se-ia pesquisar sua similitude com a relação do Hegel posterior a 1805 com a figura de Napoleão) está marcada por uma forte idealização do máximo dirigente bolchevique, com implicações que comprometem a análise política que o velho Lukács realiza dos rumos tomados pela Revolução de Outubro.

²² Em 1941, Lukács foi preso pela polícia política stalinista e só foi libertado, após alguns meses, graças aos empenhos de G. Dimitrov, então o mais alto dirigente da Internacional Comunista (ver I. Mészáros, *Lukács' concept of dialectic*, Londres, Merlin Press, 1972, p. 142); esta prisão é também referida por M. Löwy, *A evolução política de Lukács: 1909-1929*, cit., p. 244-245) e por Tibor Szabó, *György Lukács. Filósofo autonomo* (Nápoles, La Città del Sole, 2005, p. 51), que recorda que igualmente seu enteado (Ferenc Jánossy) esteve nos cárceres stalinistas.

²³ São exemplos bastantes, ademais da obra sobre Hegel (concluída em 1938 e publicada dez anos depois) e dos textos reunidos nos *Escritos de Moscou*, dentre outros, os ensaios *A fisionomia intelectual dos personagens artísticos* (1936), *Tribuna do povo ou burocrata* (1940), *Progresso e reação na literatura alemã* e *A literatura alemã na era do imperialismo* (ambos de 1944-1945, reunidos depois num volume sob o título geral de *Breve história da literatura alemã*).

²⁴ Um exemplo emblemático dos procedimentos lukacsianos diante de Stalin aparece na entrada dos anos 1950. Em 20 de junho de 1950, o secretário-geral publicou, no *Pravda*, um longo artigo “O marxismo e os problemas da lingüística” em que criticava as teses do lingüista N. J. Marr. (Sobre o contexto imediato em que Stalin preparou o citado artigo, ver o cap. 10 de Z. A. Medvedev e R. A. Medvedev, *Um Stalin desconhecido*, Rio de Janeiro, Record, 2006.) Pois bem: cerca de um ano depois (29 de junho de 1951), Lukács pronunciou na Academia de Ciências da Hungria a conferência “Arte e literatura como superestrutura”, na qual, após render homenagens formais ao texto de Stalin, realiza uma “interpretação” do seu pensamento que é, de fato, uma *refutação* das suas teses.

²⁵ Uma larga bibliografia trata da relação entre Lukács e o stalinismo; a título meramente ilustrativo, ver George Lichtheim, “Lukács and stalinism”, *New Left Review*, Londres, n. 91, 1975; Michael Löwy, “Lukács and stalinism”, em Gareth Stedman Jones et al., *Western marxism. A critical reader*, Londres, Verso, 1978 (com modificações, este ensaio foi incluído em Michael Löwy, *A evolução política de Lukács*, cit.); José Paulo Netto, “Lukács e a problemática cultural da era stalinista”, *Temas de ciências humanas*, São Paulo, n. 6, 1979; Alberto Scarponi, “Lukács crítico dello stalinismo”, *Critica marxista*, Roma, v. 17, n. 1, gennaio-febbraio 1979; Cliff Slaughter, *Marxismo, ideologia e literatura*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983, cap. 4; Eugene Lunn, *Marxism and modernism. An historical study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley, University of Califórnia Press, 1982; Nicolas Tertulian, “G. Lukács e o stalinismo”, *Práxis*, Belo Horizonte, n. 2, set. 1994); I. Mészáros, *Para além do capital. Rumo a uma teoria da transição*, São Paulo/Campinas, Boitempo/UNICAMP, 2002; Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Life, thoughts and politics*, Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1991. Num pequeno texto de Nicolas Tertulian, “Lukács hoje” (em M. O. Pinassi e Sérgio Lessa, org., *Lukács e a atualidade do marxismo*, São Paulo, Boitempo,

2002), também se encontram referências significativas sobre a relação aqui sinalizada.

²⁶ Algumas apontadas em textos indicados na nota anterior e outras indicadas e diferencialmente problematizadas, por exemplo, em Marzio Vacatello, *Lukács. Da Storia e coscienza di classe al giudizio sulla cultura borghese*, Florença, La Nuova Itália, 1968; G. H. R. Parkinson, org., *Georg Lukács. El hombre, su obra, sus ideas*, Barcelona, Grijalbo, 1972; Ernst Bloch et al., *Aesthetics and politics*, London, Verso, 1980; Francisco Posada, *Lukács, Brecht e a situação atual do realismo socialista*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970; Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Roma/Bári, Laterza, 1970; Helga Gallas, *Teoría marxista de la literatura*, México, Siglo XXI, 1977; Fredric Jameson, *Marxismo e forma. Teorias dialéticas da literatura no século XX*, São Paulo: Hucitec, 1985; George Steiner, *Linguagem e silêncio: ensaios sobre a crise da palavra*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988; Terry Eagleton, *A ideologia da estética*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993; Eva L. Corredor, org., *Lukács after communism. Interviews with contemporary intellectuals*, Durham/London, Duke University Press, 1997; Celso Frederico, *Marx, Lukács: a arte na perspectiva ontológica*, Natal, EDUFRRN, 2005; Carlos Nelson Coutinho, *Lukács, Proust e Kafka. Literatura e sociedade no século XX*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005. Críticas às concepções estéticas desenvolvidas por Lukács a partir dos anos 1930 encontram-se também em Galvano della Volpe, *Crítica do gosto*, Lisboa, Estampa, s.d., e em Theodor W. Adorno, *Teoria estética*, Lisboa, Edições 70, 1988.

²⁷ Para além do debate freqüentemente genérico e equivocado acerca do (ou não) “stalinismo político” de Lukács, neste âmbito a investigação que aqui se faz necessária ainda é muito pouco substantiva; ademais de dois dos textos citados na nota 25 – o de Löwy, cuidadoso e sério; o de Slaughter, bilioso –, o ensaio de Marco Macciò, “Las posiciones teóricas y políticas del último Lukács” (*Cuadernos de pasado y presente*, Córdoba, n. 16, sept. 1970) e o artigo muito ruim de François Fejtó, “György Lukács et la politique” (*Esprit*, Paris, n. 106, oct. 1985) mostram o quanto são quase inexistentes estudos detalhados. Mesmo no que se refere à relação *teórica* entre as concepções gerais do último Lukács (filosóficas e políticas) e sua opção prático-política, um debate mais denso ainda não se realizou, embora já haja contribuições iniciais que merecem citação (como é o caso das contidas no livro de I. Mészáros referido na nota 25), inclusive no Brasil: vale referir as intervenções, de fato colidentes, de Carlos Nelson Coutinho, no ensaio “Lukács, a ontologia e a política”, cit., e de Sérgio Lessa, “Lukács: direito e política”, recolhido em Maria Orlanda Pinassi e Sérgio Lessa (org.), também citado na nota 25; Sérgio Lessa, aliás, em um opúsculo mais recente (*Lukács. Ética e política*, Chapecó, Argos/Editora Universitária, 2007), reorienta muito problemáticamente a sua análise anterior.

²⁸ Ver “As tarefas da filosofia marxista na nova democracia”, em G. Lukács, *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, cit., p. 55 e ss.

²⁹ Lukács mesmo reconheceu esta conexão. Comentando a insinceridade da autocrítica a que se submeteu em 1929, quando da derrota das *Teses de Blum*, escreveu, como se viu na nota 18: “Era evidente que esta autocrítica não podia ser levada a sério: a mudança da opinião fundamental que sustentava as teses [...] passou a ser doravante o fio condutor para minha atividade teórica e prática”.

³⁰ Sobre os personagens aqui referidos, ver, infra, as notas 11, 15 e 4 do texto “Para além de Stalin”. O “processo” contra Lukács foi notavelmente narrado por I. Mészáros no seu artigo “El debate sobre Lukács y sus consecuencias: Révai y el zdanovismo”, coligido em G. Steiner et al., *Lukács*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1969; ver também M. Merleau-Ponty, *As aventuras da dialética*, São Paulo, Martins Fontes, 2006. Para uma reconstrução do clima do “ano da mudança”, não só na Hungria, cf. Fernando Claudín, *A crise do movimento comunista*, São Paulo, Global, 1986, v. 2, p. 511 e ss.

³¹ Sobre Rudas, ver, infra, a nota 13 do texto “Para além de Stalin”. Joseph Révai (1898-1959), publicista, antigo companheiro de lutas de Lukács. Exilado durante as duas guerras, tornou-se o principal ideólogo do regime de Rakosi, sendo ministro da Cultura de 1949 a 1953; suas acusações a Lukács encontram-se em seu livro *La littérature et la démocratie populaire: à propos de Georges Lukács*, Paris, La Nouvelle Critique, 1950. Joseph Darvas (1913-1973), romancista, ocupou cargos ministeriais no regime de Rakosi. Marton Horváth (1906-1987) foi membro do Comitê Central do Partido húngaro de 1944 a 1956 e, na primeira metade dos anos 1950, seu responsável por agitação e propaganda.

³² G. Lukács, *Pensamento vivido*, cit., p. 117. Recorde-se que, em 28 de junho de 1948, o Centro de Informação dos Partidos Comunistas (Komminform) divulgou a “condenação” da direção comunista iugoslava, liderada por Tito (Josip Broz, 1892-1980).

³³ Escrevendo em 1967, Lukács afirmava ser esta sua autocrítica “inteiramente formal”, fato aliás denunciado por seus oponentes (J. Révai, M. Horváth): ver o seu prefácio a *Arte e società*, Roma, Riuniti, 1977, v. 1, p. 19. Mas admitindo, anos depois, que fez excessivas concessões nesta autocrítica, o velho filósofo acrescentou: “Como justificação posso dizer que, se Rajk foi executado na Hungria, não se podia ter uma garantia séria de que, no caso de haver oposição, não nos poderia acontecer coisa semelhante” (Lukács, *Pensamento vivido*, cit., p. 117). N. Tertulian, no texto já citado na nota 25, “Lukács hoje”, reproduz o comentário de Lukács a um interlocutor, em 1962, referindo-se à sua atitude em face dos debates de 1949/1950: “Se naquela época eu não tivesse feito a minha autocrítica, estaria agora num túmulo sendo venerado. [...] Eu teria sido enforcado e logo em seguida reabilitado com todas as honras”.

³⁴ Sobre a insurreição húngara de 1956, ver, para interpretações muito diferenciadas, I. Mészáros, *La rivolta degli intellettuali in Ungheria*, Turim,

Einaudi, 1958; François Fejtő, *La tragédie hongroise*, Paris, Pierre Horay, 1958; Tamás Aczél e Tibor Méray, *The revolt of the mind: a case history of intellectual resistance behind the Iron Curtain*, Londres, Thames & Hudson, 1960; Jean-Paul Sartre, *O fantasma de Stalin*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967; Fernando Claudín, *A oposição no "socialismo real". União Soviética, Hungria, Polônia, Tcheco-Eslováquia. 1953-1980*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983.

³⁵ Kostas Papaionnou, *Marx et les marxistes*, Paris, Flammarion, 1972, p. 17.

³⁶ Fernando Claudín, cit., p. 163-164.

³⁷ Tibor Déry (1894-1979), figura exponencial da literatura húngara, condenado à prisão em 1957 e anistiado em 1960. Sobre Illiés, ver, infra, a nota 43 do texto *Testamento político*. István Mészáros (1930), discípulo de Lukács, emigrou na seqüência dos eventos de 1956, radicando-se na Inglaterra; muitas de suas obras foram publicadas no Brasil.

³⁸ Sobre tais eventos, ver as evocações do filósofo em G. Lukács, *Pensamento vivido*, cit., p. 131-137, 168-169.

³⁹ Saldo da luta: "aproximadamente 2.000 mortos e 13.000 feridos em Budapeste, 700 mortos e 1.500 feridos no resto do país. Foram encarcerados milhares de combatentes, em sua maioria operários jovens. A imprensa húngara informou, nos meses seguintes, sobre até 105 execuções" (F. Claudín, *A oposição no "socialismo real"*, cit., p. 162).

⁴⁰ K. Axelos, "Prefácio" a G. Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Minuit, 1965, p. 3.

⁴¹ Lukács só é readmitido no Partido em 1967.

⁴² Parte do material dessa campanha foi publicada em português: de Béla Fogarasi (1891-1959, filósofo antes próximo a Lukács), o artigo "As concepções filosóficas de Georg Lukács" (divulgado na edição em português da revista internacional patrocinada pela União Soviética, *Problemas da Paz e do Socialismo*, n. 4, 1959), e de Joseph Szigeti (nascido em 1921, ex-aluno de Lukács), "Relação entre as idéias políticas e filosóficas de Lukács" (*Estudos Sociais*, Rio de Janeiro, n. 5, 1959). De fato, a campanha contra Lukács esgota-se na entrada dos anos 1960.

⁴³ Ver *Pensamento vivido*, cit., p. 169.

⁴⁴ Lukács considerava que o stalinismo, ao promover a paralisia do pensamento marxista, respondia também pela ausência de uma crítica substantiva ao capitalismo contemporâneo – crítica que deveria enfatizar o seu caráter manipulatório. Na exigência de um "renascimento do marxismo", Lukács chegava a exagerar, afirmando que a última pesquisa criativa sobre o capitalismo era o livro de Lenin sobre o imperialismo (1916) e insistia na necessidade de se escrever um *O capital* do século XX.

⁴⁵ Ver G. Lukács, "The twin crises", *New Left Review*, Londres, n. 60, 1970.

⁴⁶ Sobre esta "escola" (Agnes Heller, Férenc Féher, G. e M. Markus, M. Vajda), ver o prefácio de Jean-Michel Palmier a Agnes Heller, *La théorie des besoins chez Marx*, Paris, UGE-10/18, 1978; depois da morte de Lukács, este grupo transitou para posições teóricas e ideológicas antagônicas às de Lukács. É preciso não identificar esta "Escola de Budapeste" com o que outros estudiosos vêm designando como "escola de Lukács": cf. Tibor Szabó, *György Lukács. Filósofo autonomo*, cit., p. 225-238.

⁴⁷ É também o período em que suas idéias ganham crescente difusão no Ocidente, com o início da publicação de sua obra completa pela editora alemã-ocidental Luchterhand e a ampla repercussão de versões de seus textos em italiano, inglês e castelhano. Nos finais dos anos 1960, sua ativa participação na campanha internacional em defesa da comunista norte-americana Angela Davis (nascida em 1944), torna-o ainda mais conhecido.

⁴⁸ Sobre os eventos na Tchecoslováquia, ver, entre outros: Roger Garaudy, *La liberté en sursis: Prague, 1968*, Paris, Fayard, 1968; "L'intervention en Tchecoslovaquie, pourquoi?", *Cahiers Rouge*, Paris, n. 5, 1969; Pierre Broué, *A primavera dos povos começa em Praga*, São Paulo, Kayrós, 1979; Fernando Claudín, *A oposição no "socialismo real"*, cit.

⁴⁹ M. Löwy, no texto já citado (*A evolução política de Lukács*, p. 252), anotou: "Jovens estudantes revolucionários da Europa Ocidental, que visitavam Lukács por volta de setembro de 1968, ficaram espantados com a severidade da sua crítica quanto à URSS e, por outro lado, seu interesse profundo pelos acontecimentos de maio na França. Lukács compreendia a relação dialética entre as duas crises, a do stalinismo e a do mundo burguês".

⁵⁰ M. Löwy, cit., p. 254; daí extraímos a frase de Lukács citada pouco antes.

⁵¹ É notável o fato de Lukács, reconhecendo expressamente a necessidade de análises capazes de apreender os traços *contemporâneos* da ordem capitalista, pensar as transformações próprias à auto-reforma do socialismo – elas igualmente contemporâneas – com as categorias leninianas, sem submetê-las a qualquer atualização e/ou crítica.

⁵² Afirmação que, também ela, pode prestar-se a mal-entendidos: ver os apontamentos de N. Tertulian, no artigo citado na nota 25 (p. 30-32).

SOBRE OS TEXTOS

Carlos Nelson Coutinho

Os textos aqui reunidos pertencem ao que, na *Introdução* a esta coletânea, foi chamado de terceiro período da produção mais especificamente política de Lukács, ou seja, o período que vai da denúncia de Stalin no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, realizado em 1956, até a morte do filósofo, ocorrida em 1971.

O primeiro deles, “Meu caminho para Marx” (*Mein Weg zu Marx*), constitui uma exceção, já que sua primeira parte foi escrita e publicada em 1933, na revista *Internationale Literatur* (Moscou, n. 2), logo depois que Lukács fez autocrítica das posições adotadas em *História e consciência de classe*. Como o pós-escrito é de 1957 (ele foi redigido para o Symposium on Contemporary Thought, realizado no Japão), justifica-se a inclusão das duas partes do texto em nosso volume. Nesta forma conjunta, “Meu caminho para Marx” foi publicado pela primeira vez na revista italiana *Nuovi Argomenti*, n. 33, 1958.

“A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea”, conferência apresentada na Academia Política do Partido Comunista húngaro em 28 de junho de 1956 – pouco antes, portanto, da revolução húngara esmagada pelos tanques soviéticos –, foi publicada na revista *Társadalmi Szemle*, junho-julho de 1956, com o título *A haladás és reakció harca a mai kulturabán*. Nossa tradução se baseia na edição italiana, *La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi* (Milão, Feltrinelli, 1957).

O ensaio que aqui apresentamos com o título “O processo de democratização” – de longe o mais longo e importante desta coletânea – foi escrito por Lukács no final de 1968. A decisão do velho filósofo, então com 83 anos, de escrever um texto sobre a democracia no socialismo foi muito provavelmente motivada pela invasão da Tchecoslováquia (cujo governo comunista buscava construir um “socialismo com face humana”) pelas tropas do Pacto de Varsóvia, em agosto de 1968. Lukács condenou privadamente esta invasão (teria

mesmo dito, segundo testemunhas, que se tratava, para o movimento socialista, de uma tragédia tão grande quanto a adesão dos partidos socialdemocratas à guerra imperialista de 1914), mas se negou a comentá-la publicamente, já que pouco antes – após insistentes pedidos de readmissão – fora de novo aceito como membro do Partido húngaro. Entrevistado na época sobre os eventos tchecoslovacos por *L'Unità*, então órgão oficial do Partido Comunista Italiano (que havia condenado duramente a invasão), Lukács afirmou que o que tinha a dizer sobre o assunto seria dito “ao meu partido”.

O velho filósofo considerava o texto sobre a democracia tão importante que, para concluí-lo, interrompeu seu trabalho na *Ontologia do ser social*, no qual esteve empenhado até o fim da vida. Com efeito, numa carta de 2 de setembro de 1968, endereçada a seu editor alemão Frank Benseller, que lhe pedia notícias sobre a *Ontologia*, Lukács afirma estar pensando “em escrever um amplo ensaio sobre os problemas ontológico-sociais da democratização (em ambos os sistemas)”. Em 23 de setembro, é ainda mais explícito: “No momento, ainda não estou trabalhando na revisão da *Ontologia* porque quero ver se sou capaz de formular a questão da democracia para uma publicação menor”.

As dúvidas foram superadas e Lukács efetivamente concluiu o texto. Chegou mesmo a negociar a sua publicação pelos Editori Riuniti, na época a editora do Partido Comunista Italiano. Em outra carta a Benseller, de 25 de novembro do mesmo ano, ele autoriza a publicação do livro em alemão, mas “só depois da edição italiana”. E completa: “É muito importante que esta [a edição italiana] seja a edição original”. Trata-se, evidentemente, de uma escolha política: descrente da possibilidade de publicar o livro na Hungria, Lukács quer “legitimá-lo” fazendo-o sair não por uma editora comercial da Alemanha Ocidental e, sim, pela de um partido comunista, ainda que considerado “heterodoxo”.

Sua cautela, porém, não teve resultado. Como havia há pouco regressado ao Partido húngaro, Lukács resolveu submeter o texto à avaliação da direção partidária. Esta não o proibiu diretamente, mas determinou ao filósofo que esperasse dez anos para publicá-lo. O que, naturalmente, significava condenar o texto a vir à luz somente após a

morte de Lukács, que aceitou resignadamente o adiamento (na verdade, a proibição). Com isso, o texto permaneceu na gaveta, desconhecido até mesmo dos seus discípulos mais próximos.

A publicação ocorreu, na verdade, mais de dez anos depois da redação, já em plena era gorbachoviana (alguns traços da qual, de resto, o texto antecipava). Aos cuidados de László Sziklai, o livro apareceu pela primeira vez na Hungria, em 1985, no original em alemão, com o título *Demokratisierung heute und morgen* (Democratização hoje e amanhã). Foi depois traduzido em várias línguas. Destacamos aqui a edição em italiano (*L'uomo e la democrazia*, editada por A. Scarponi, Roma, Luccarini, 1987) e em inglês (*The process of democratization*, editada por N. Levine, Nova York, State University of New York Press, 1991). Do prefácio de Scarponi à edição italiana recolhemos algumas informações sobre a origem do texto, em particular os trechos das cartas a Benseller; da edição norte-americana, adotamos o título, que nos parece o mais adequado ao ensaio de Lukács.

O pequeno texto aqui publicado como “Para além de Stalin” (título que recebeu na edição argentina, incluída em *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, editada por A. Infranca e M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2003, p. 125-132), escrito presumivelmente em 1969, apareceu inicialmente como posfácio a uma coletânea de escritos políticos de Lukács (*Marxismus und Stalinismus. Politische Aufsätze*, Hamburgo, Rowohlt, 1970, p. 235-240), com o título “Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen” (O socialismo como fase de reformas radicais e críticas).

Finalmente, o depoimento que conclui nossa coletânea (que traduzimos da versão italiana do original húngaro, feita por Antonino Infranca e publicada, com o título “Testamento político”, como apêndice a Tibor Szabó, *György Lukács. Filósofo autonomo*, Nápoles, La Città del Sole, 2005, p. 255-307) traz a seguinte nota introdutória de seu editor, Ferenc Bródy:

Em finais de 1970, György Aczél, responsável pela política cultural do Partido húngaro, solicitou a Lukács que resumisse, para a direção deste Partido, as perspectivas que considerava importantes para a definição da linha

política partidária. Sabia-se da gravidade da doença de Lukács. [Lukács tinha um câncer no pulmão, que o levou à morte em 4 de junho de 1971.] Deliberou-se que ele expusesse suas idéias numa entrevista, que ficou sob minha responsabilidade. Eu, Ferenc Jánossy, Mária Holló e Katalin Szigety elaboramos um questionário, decidindo sobre o que poderia interessar à direção do Partido e o que poderia ser relevante para Lukács. Ele aceitou o roteiro que, no curso da entrevista, foi se modificando significativamente. A entrevista realizou-se entre 5 e 15 de janeiro de 1971. Em face de algumas questões, desligamos o gravador para esclarecer com Lukács determinadas declarações suas; por isso, nem no texto nem nas fitas gravadas aparecem as perguntas. Em 20 e 28 de janeiro, Lukács revisou e aprovou o texto, que foi encaminhado, junto com as fitas, ao Comitê Central do Partido. A versão final do texto está no Arquivo Lukács; as fitas devem estar em algum lugar do Comitê Central. Ainda que se refira essencialmente a questões relativas à Hungria, o chamado testamento de Lukács contém muitas observações de natureza universal, o que justifica sua inclusão nesta coletânea.

Com exceção do primeiro, os textos coletados são aqui apresentados em ordem cronológica. Todas as notas contidas no final de cada ensaio, ainda que em muitos casos inspiradas nas edições que serviram de base para nossa tradução, são da responsabilidade dos organizadores deste volume. Em *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, publicado também pela Editora UFRJ, em 2007, o leitor encontrará uma ampla cronologia da vida e da obra de Lukács e uma bibliografia dos textos de e sobre ele publicados no Brasil.

I. MEU CAMINHO PARA MARX

A relação com Marx é a verdadeira pedra de toque de todo intelectual que leva a sério o esclarecimento da sua própria concepção de mundo e do desenvolvimento social, particularmente a situação atual, a sua inserção nela e seu posicionamento frente a ela. A seriedade, o escrúpulo e a profundidade que dedica a este problema indicam se e em que medida o intelectual pretende, conscientemente ou não, furtar-se a uma clara tomada de posição em face das lutas históricas contemporâneas. As indicações biográficas sobre a relação com Marx, sobre o confronto intelectual com o marxismo, oferecem por isso, em cada oportunidade concreta, uma imagem que, como contribuição à história social dos intelectuais no período imperialista, tem uma certa relevância geral, ainda que, como no meu caso, a biografia mesma não possa ter nenhuma pretensão de interessar o público.

Meu primeiro contato com Marx (com o *Manifesto comunista*) teve lugar quando concluí meus estudos de segundo grau. A impressão que me deixou foi imensa. Estudante universitário, pude ler vários textos de Marx e Engels (como *O 18 brumário*, *A origem da família*) e, em particular, estudei a fundo o livro primeiro de *O capital*. Este estudo logo me convenceu da correção de alguns pontos centrais do marxismo. Impressionaram-me, em primeiro lugar, a teoria da mais-valia, a concepção da história como história das lutas de classes e a estruturação da sociedade em classes. Naquele momento, como é óbvio no caso de um intelectual burguês, esta influência se limitou à economia e, sobretudo, à “sociologia”. Eu considerava que a filosofia materialista – na época, eu não distinguia materialismo dialético de materialismo não dialético –, enquanto teoria do conhecimento, estava completamente superada. A teoria neokantiana da “imanência da consciência” adequava-se perfeitamente à minha posição de classe de então e à minha concepção de mundo: eu não a submetia a nenhum exame crítico, mas a aceitava passivamente como ponto de partida para toda formulação da problemática gnosiológica.

É certo que suspeitava fortemente do idealismo subjetivo extremo (seja da escola neokantiana de Marburgo,¹ seja das teorias de Mach²), uma vez que não conseguia conceber de que modo o problema da realidade poderia ser definido considerando-a simplesmente como uma categoria imanente da consciência. Entretanto, isto não me induziu a nenhuma conclusão materialista, mas a uma aproximação àquelas tendências filosóficas que pretendiam resolver esse problema de forma irracionalista-relativista, até mesmo com matizes místicos (Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey). A influência de Simmel, de quem fui aluno, permitiu-me “inserir” numa tal concepção de mundo o que tinha então assimilado de Marx. A *Filosofia do dinheiro* de Simmel, bem como os textos de Weber sobre o protestantismo, foram os meus modelos para uma “sociologia da literatura” na qual os elementos provenientes de Marx também estavam presentes, mas tão diluídos e empalidecidos que mal se reconheciam. Seguindo o exemplo de Simmel, eu, por um lado, separava tanto quanto possível a “sociologia” de todo fundamento econômico (concebido, ademais, de modo abstrato) e, por outro, via na análise “sociológica” apenas o estágio inicial de verdadeira investigação científica no domínio da estética (como em *História da evolução do drama moderno*, de 1909, e *Metodologia da história literária*, de 1910, ambas em húngaro). Os ensaios que publiquei entre 1907 e 1911 oscilavam entre este método e um subjetivismo místico. Compreende-se que, com este desenvolvimento da minha concepção de mundo, as impressões juvenis da leitura de Marx fossem se esbatendo, acabando por ter um papel cada vez menor na minha atividade científica. Continuava considerando Marx o economista e o “sociólogo” mais competente, mas economia e “sociologia” desempenhavam então uma função reduzida no meu trabalho. Os problemas concretos e as fases desta evolução, na qual este idealismo subjetivo conduziu-me a uma crise filosófica, não interessam ao leitor. Mas esta crise – sem que eu o soubesse – foi determinada objetivamente por uma mais intensa manifestação das contradições imperialistas e acentuada pela eclosão da guerra mundial. Decerto, esta crise se expressou inicialmente somente na forma de uma passagem do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo

(*Tória do romance*, redigida entre 1914 e 1915), com Hegel assumindo para mim uma importância cada vez maior (particularmente a *Fenomenologia do espírito*). Com o caráter imperialista da guerra tornando-se cada vez mais claro para mim e com o aprofundamento dos meus estudos sobre Hegel, no curso dos quais aproximei-me também de Feuerbach (que então considerava de um ponto de vista apenas antropológico), abre-se o período do meu segundo contato com Marx. Desta feita, seus escritos filosóficos juvenis ocuparam o primeiro plano, embora eu estudasse apaixonadamente também a grande *Introdução à crítica da economia política*.³

Mas agora já não se tratava de um Marx visto através da lente de Simmel, mas daquela de Hegel. Não mais Marx como “eminente especialista”, como “economista” e “sociólogo”: começava já a vislumbrar o filósofo do pensamento de largo alcance, o grande dialético. Mas ainda não conseguia apreender o significado do materialismo para concretizar e totalizar, para formular coerentemente os problemas da dialética. O máximo a que cheguei foi a uma prioridade (hegeliana) do conteúdo em relação à forma e a procurar uma síntese (essencialmente hegeliana) de Hegel e Marx numa “filosofia da história”. Esta tentativa ganhou um relevo particular porque, em meu país, na Hungria, a ideologia do “socialismo de esquerda” mais influente era o sindicalismo de Erwin Szabó.⁴ Seus escritos sindicalistas deram às minhas “tentativas de filosofia da história” – além de vários elementos positivos (por exemplo, foi através de Szabó que conheci a *Crítica ao programa de Gotha*) – uma pronunciada conotação de subjetivismo abstrato e, por isso, eticizante. Intelectual acadêmico e, portanto, distante do movimento operário ilegal, não pude tomar contato, durante o conflito mundial, nem com os textos espartaquistas nem com aqueles de Lenin sobre a guerra. Mas li, e seus efeitos foram profundos e duradouros, a obra de Rosa Luxemburg anterior à guerra. Somente no período revolucionário de 1918-1919 li *O Estado e a revolução* de Lenin.

As revoluções de 1917 e 1918 surpreenderam-me em meio a essa fermentação ideológica. Depois de breve hesitação, ingressei, em 1918, no Partido Comunista húngaro e, desde então, permaneço nas fileiras do movimento revolucionário operário. O trabalho prático

logo me obrigou a dedicar-me aos escritos econômicos de Marx, a um estudo mais profundo da história, da história econômica, da história do movimento operário etc., compelindo-me assim a uma revisão contínua dos fundamentos filosóficos. Contudo, esta luta para me apropriar da dialética marxista foi longa. As experiências da revolução húngara revelaram-me muito claramente a fragilidade de toda teoria de orientação sindicalista (papel do partido na revolução), mas sobreviveu em mim por anos um subjetivismo ultra-esquerdista (minhas posições no debate sobre o parlamentarismo, 1920, e sobre a ação de março, 1921⁵). Tudo isto me impedia, sobretudo, de compreender verdadeira e rigorosamente a dimensão materialista da dialética no seu significado filosófico mais abrangente. Meu livro *História e consciência de classe* (1923) mostra nitidamente este período de transição. Malgrado a tentativa, agora consciente, de “superar” Hegel em nome de Marx, problemas decisivos da dialética foram resolvidos de modo idealista (dialética da natureza, teoria do reflexo etc.). A teoria da acumulação de Rosa Luxemburg, à qual ainda me vinculava, mesclava-se inorganicamente com um ativismo subjetivista ultra-esquerdista.

Tão-somente a íntima adesão ao movimento operário, devida a uma atividade de muitos anos, e a possibilidade de estudar as obras de Lenin e de compreender, pouco a pouco, a sua fundamental importância, abriram caminho ao terceiro período do meu contato com Marx. Somente então, depois de quase uma década de atividade prática e de mais de uma década de esforços intelectuais para compreender Marx, o caráter totalizador e unitário da dialética materialista tornou-se concretamente claro para mim. Mas esta clareza trouxe consigo, também, o reconhecimento de que o verdadeiro estudo do *marxismo só agora pôde iniciar-se* e não pode mais ser interrompido. E isto porque, como Lenin disse acertadamente, “o fenômeno é sempre mais rico do que a lei [...] e, por isto, a lei, qualquer lei, é limitada, incompleta, aproximativa”. Quem quer que se iluda de ter compreendido de de uma vez por todas os fenômenos da natureza e da sociedade à base de um conhecimento, mesmo que vasto e profundo, do materialismo dialético necessariamente retrocederá da dialética viva para a rigidez mecanicista, recuará do materialismo totalizador à

unilateralidade idealista. *O materialismo dialético, a doutrina de Marx, deve ser conquistado, assimilado, dia a dia, hora a hora, partindo-se da práxis.* Por outro lado, a doutrina de Marx, na sua inatacável unidade e totalidade, constitui o instrumento para a intervenção prática, para o domínio dos fenômenos e de suas leis. Se separarmos desta totalidade um só elemento constitutivo (ou, simplesmente, se o descurarmos), novamente teremos rigidez e unilateralidade. Se não apreendermos, nesta totalidade, a relação entre seus momentos, perderemos o chão da dialética materialista. Lenin afirma: “Toda verdade, quando exagerada, quando ultrapassa o limite de sua validade, pode se converter num absurdo; quando isso ocorre, aliás, é inevitável que se converta num absurdo”.

Passaram-se mais de trinta anos desde que li pela primeira vez, ainda rapaz, o *Manifesto comunista*. O progressivo aprofundamento – mesmo que contraditório e não linear – do estudo dos textos de Marx tornou-se a história do meu desenvolvimento intelectual e, mais ainda, a história da minha própria vida, na medida em que esta possa ter algum significado para a sociedade. A mim me parece que, na época que se segue à de Marx, a tomada de posição em face de seu pensamento deve representar o problema central de todo pensador que se leva a sério e que o modo e o grau em que ele se apropria do método e dos resultados da pesquisa de Marx condicionam o seu lugar no desenvolvimento da humanidade. Esta evolução é determinada pela posição de classe; porém, não se trata de uma determinação rígida, mas, sim, dialética. A nossa posição na luta de classes determina amplamente o modo e o grau da nossa apropriação do marxismo; mas, por outro lado, todo aprofundamento desta apropriação fomenta cada vez mais nossa adesão à vida e à práxis do proletariado e esta adesão, por seu turno, resulta num aprofundamento da nossa relação com a doutrina de Marx.

Pós-escrito 1957

As linhas precedentes foram escritas, como qualquer leitor pode perceber, num estado de extrema tensão, que não se devia apenas ao fato de, após tantas aventuras intelectuais, eu me encontrar,

quase aos 50 anos, com os pés em terreno firme; também os eventos do quinquênio imediatamente anterior contribuíram fortemente para tal estado de ânimo. Se já falei dos primeiros anos da revolução, não o fiz sobre os anos que se seguiram à morte de Lenin. Como companheiro de lutas, testemunhei o esforço de Stalin para salvar a verdadeira herança de Lenin contra Trotski, Zinoviev etc. e verifiquei que, com ela, foram resgatadas e ulteriormente desenvolvidas conquistas que Lenin nos legou. (Sobre este juízo acerca dos anos que vão de 1924 a 1930, o tempo que desde então transcorreu e as experiências que o acompanharam em nada alteraram o essencial.) Ademais, o debate filosófico de 1929-1930 deu-me a esperança de que o esclarecimento das relações Hegel–Marx, Feuerbach–Marx, Marx–Lenin e a ultrapassagem da chamada ortodoxia plekhanoviana abririam novos horizontes à pesquisa filosófica. Também a dissolução da RAPP (1932),⁶ associação a que sempre me opus, ofereceu-me e a muitos outros uma ampla perspectiva, a de uma retomada, liberta de qualquer burocratismo, da literatura socialista, da metodologia e da crítica literária marxista. Esta esperança tinha como base dois componentes igualmente relevantes: a ausência de limites impostos por uma burocracia e o caráter marxista-leninista. Se acrescento que, naqueles anos, conhecemos as obras fundamentais do jovem Marx, especialmente os *Manuscritos econômico-filosóficos*, assim como os *Cadernos filosóficos* de Lenin,⁷ terei enumerado os fatos que despertaram as grandes esperanças dos inícios dos anos 1930.

Somente pouco a pouco essas esperanças começaram a fenecer, quando vimos que uma de duas idéias (para ser otimista) que se afastavam do modelo imposto encontrava uma resistência surda ou agressiva. Inicialmente, eu acreditava – e, como eu, vários outros – defrontar-me com um passado ainda não completamente superado: *rappistas*, sociólogos vulgares etc. Mais tarde, compreendemos que todas essas tendências contrárias ao avanço do pensamento contavam com sólido apoio burocrático. No entanto, durante algum tempo, julgamos que este sistema defensivo do dogmatismo possuía um caráter casual; muitos de nós, por vezes, suspirávamos pensando em Stalin: “*Ah, si le roi le savait!*”⁸ É evidente que um tal estado de coisas não poderia perdurar indefinidamente. Fomos obrigados a

reconhecer que a origem do confronto entre as correntes progressistas que enriqueciam a cultura marxista e a opressão dogmática de uma burocracia tirânica sobre qualquer pensamento autônomo deveria ser procurada no próprio regime de Stalin e, pois, também na sua própria pessoa.

Contudo, quando se tratava de posicionar-se frente a isso, qualquer pessoa capaz de refletir deveria partir da situação histórica do momento: a ascensão de Hitler e a preparação da sua guerra para aniquilar o socialismo. Para mim sempre foi óbvio que toda decisão a ser tomada estava subordinada a esta situação, até mesmo o que me era mais caro, a obra mesma da minha vida. Eu considerava que a tarefa principal da minha vida consistia em utilizar adequadamente a concepção marxista-leninista naqueles campos que dominava, em fazê-la progredir na medida em que isso fosse imposto pela descoberta de novos dados. Mas porque no centro do período histórico em que se desenvolvia a minha atividade se encontrava a luta pela existência do único Estado socialista – e, portanto, do próprio socialismo –, eu subordinava naturalmente todas as minhas tomadas de posição (inclusive em relação à minha própria obra) à necessidade do momento. Contudo, isso jamais significou uma capitulação diante das tendências ideológicas que se constituíram, se propagaram e, finalmente, se dissolveram no curso dessa luta. Ao mesmo tempo, não duvidei nunca de que não somente uma oposição era então fisicamente impossível, mas também que uma tal oposição poderia transformar-se facilmente num apoio intelectual e moral ao inimigo mortal, destruidor de toda a civilização.

Vi-me assim obrigado a travar uma espécie de luta de guerrilha em defesa das minhas idéias científicas, ou seja, a tornar possível a publicação dos meus trabalhos recorrendo a citações de Stalin etc. e de neles exprimir, com a necessária cautela, a minha opinião dissidente tão abertamente quanto o permitia a margem de manobra possível nas diferentes conjunturas daquele momento histórico. Por causa disso, tive algumas vezes de me calar. Sabe-se, por exemplo, que durante a guerra foi decidido qualificar Hegel como ideólogo da reação feudal contra a Revolução Francesa; naturalmente, isto me impediu de publicar então o meu livro sobre o jovem Hegel.⁹ É claro –

eu pensava – que se poderia ganhar a guerra sem recorrer a tolices deste tipo, sem nenhuma base científica; mas, já que a propaganda anti-hitlerista resolveu ocupar-se precisamente deste tema, era mais importante naquele momento vencer a guerra do que discutir a correta interpretação de Hegel. Sabe-se que esta tese equivocada foi mantida até mesmo bem depois do fim da guerra, mas sabe-se igualmente que publiquei meu livro sem modificar uma linha sequer.

Muito mais grave que isso eram os problemas sociais, que colocavam cada vez mais em evidência os aspectos negativos dos métodos stalinianos. Refiro-me, naturalmente, aos grandes processos,¹⁰ cuja legalidade, desde o princípio, vi com ceticismo, não muito diversamente – por exemplo – da legalidade dos processos contra os girondinos, os dantonianos etc. no curso da grande Revolução Francesa. Ou seja: eu reconhecia a sua necessidade histórica, sem preocupar-me muito com a questão da sua legalidade. (Creio hoje que Kruschew tem razão quando sublinha energicamente que tais processos foram politicamente supérfluos.) Minha posição mudou radicalmente quando se difundiu a palavra de ordem segundo a qual haveria que extirpar pela raiz o trotskismo etc. Compreendi logo que se seguiria a condenação massiva de pessoas em sua maioria inocentes. E, se hoje me perguntassem porque não assumi publicamente minha posição contrária, não invocarei primeiramente, nem mesmo neste caso, a impossibilidade física (vivía na União Soviética como emigrado político), mas a impossibilidade moral: a União Soviética encontrava-se na iminência do confronto decisivo contra o fascismo. A um comunista convicto caberia dizer apenas: “*Right or wrong, my party*”.¹¹ Fizesse o que fizesse naquela situação o partido dirigido por Stalin – assim pensava, junto com muitos outros camaradas –, era necessário permanecer incondicionalmente solidário com ele naquela luta, pôr esta solidariedade acima de tudo.

O término vitorioso da guerra mudou de modo radical toda a situação. Eu, depois de um exílio de vinte e seis anos, pude retornar à minha pátria. Pareceu-me que entrávamos em um período no qual seria possível, como durante a guerra, uma aliança de todas as forças democráticas, socialistas e burguesas, contra a reação. Minha inter-

venção nos Encontros Internacionais de Genebra, em 1946,¹² exprimia claramente este estado de ânimo. Eu seria um cego se, a partir do discurso de Churchill em Fulton,¹³ não percebesse como eram fortes as tendências contrárias no mundo capitalista e como era vigoroso o esforço de certos círculos influentes do Ocidente para liquidar a antiga aliança e promover uma aproximação política e ideológica com os ex-inimigos. Já em Genebra, Jean-R. de Salis e Denis de Rougemont apresentaram idéias que tendiam a excluir a Rússia da cultura européia. Cegueira similar consistiria em ignorar que a reação a isso no campo socialista continha muitos traços daquela ideologia cuja extinção eu – e, comigo, muitos – esperava como resultado da paz e do reforço do socialismo com o surgimento das democracias populares na Europa Central. Sustentei à época, como sustento hoje, que a nova situação internacional exigia manter aquele entendimento e, por isto, aderi ao Congresso de Wroclaw (1948), ao Movimento pela Paz,¹⁴ do qual permaneço membro convicto. É sintomático que o tema por mim tratado em Wroclaw tenha sido a unidade e a distinção dialética do adversário de ontem e de hoje, isto é, a reação imperialista.

O ano de 1948 assinalou, talvez, a maior inflexão da história a partir de 1917: refiro-me à vitória da revolução proletária na China.¹⁵ Precisamente em função dela tornaram-se evidentes as contradições decisivas na teoria e na prática de Stalin, posto que tal vitória significava que o período do socialismo em um só país (que Stalin defendera, com razão, contra Trotski) pertencia definitivamente ao passado. Já o surgimento das democracias populares na Europa Central indicava a transição à nova realidade. Porém, do ponto de vista subjetivo, ficou evidente que Stalin e seus seguidores não queriam, nem podiam, extrair da situação internacional radicalmente transformada as devidas conseqüências teóricas e, em conseqüência, práticas. O próprio Stalin, homem muito sagaz, certamente levou em conta, na sua ação, sinais e momentos da nova situação. Contudo, não o fez com coerência, porque fazê-lo levaria à ruptura com os métodos do período do socialismo em um só país, ou seja, com os métodos objetivamente resultantes do permanente estado de perigo em que se encontrava uma Rússia industrialmente atrasada, métodos

que o próprio Stalin havia levado bem além dos limites exigidos por esta situação. Esta idéia de uma ruptura com tais métodos estava inteiramente excluída do horizonte de Stalin. Assim, a nova ordem mundial, reclamando imperativamente uma nova estratégia e uma nova tática, foi enfrentada com uma ação na qual, fatalmente, resgataram-se e acentuaram-se a estratégia e a tática antigas: refiro-me à ruptura da União Soviética com a Iugoslávia. Disso resultou necessariamente o retorno aos métodos da época dos grandes processos.

O reconhecimento da contradição entre o fundamento novo e a velha ideologia me foi facilitado pela discussão desencadeada na Hungria quando da publicação do meu livro *Literatura e democracia*. Embora desde meu retorno, em 1945, eu não fosse um dirigente profissional na estrutura organizativa, esforçava-me continuamente para extrair da nova situação as conseqüências devidas, lutando pela transição ao socialismo de um modo novo, gradual, à base do convencimento. Os ensaios e intervenções reunidos naquele livro visavam a este objetivo; e, embora hoje os considere sob muitos aspectos insuficientes, pouco claros e até mesmo pouco conseqüentes, o fato é que estavam orientados numa direção correta. A discussão desencadeada pelo livro demonstrou a completa impossibilidade de uma interlocução profícua com os ideólogos do dogmatismo.

A primeira grande vantagem que me trouxe essa discussão, e o recuo tático que empreendi (era o tempo do processo contra Rajk¹⁶), consistiu em que pude abandonar a minha complexa atividade de funcionário para concentrar-me exclusivamente no trabalho intelectual. Esta circunstância, a experiência da discussão e os grandes eventos contemporâneos favoreceram meu reexame profundo dos problemas do marxismo-leninismo em relação aos métodos de Stalin e seus seguidores. A convicção sempre crescente de que Stalin não apreendera o que era decisivamente novo na situação tornava-se mais ampla e geral graças a um conhecimento mais profundo do passado. Ficou evidente para mim que, embora já na segunda metade dos anos 1920 a luta contra o fascismo se tivesse tornado o problema central, Stalin só compreendeu o seu significado dez anos depois. Numa conjuntura em que a formação de uma fren-

te única dos trabalhadores – ou melhor, de todas as forças democráticas – era questão vital para a civilização, a tese de Stalin segundo a qual a socialdemocracia era a “irmã-gêmea” do fascismo inviabilizou aquela frente. Portanto, ele permaneceu preso a uma estratégia e a uma tática justas na tempestade revolucionária de 1917 e logo depois, mas que, com o refluxo desta tempestade, na seqüência da grande ofensiva do capitalismo monopolista mais reacionário, tornaram-se inteiramente anacrônicas no plano objetivo. Comecei a considerar o que ocorreu depois de 1948 como a repetição histórica do erro fundamental dos anos 1920.

No presente texto, cujo verdadeiro objeto é o desenvolvimento íntimo das minhas idéias, não é possível sequer esboçar o sistema de pensamento que está na origem de tais concepções incorretas. Cabe apenas assinalar que a mim se torna cada vez mais evidente a trágica contradição no pensamento de Stalin. Lenin, no início do período imperialista, esclareceu, partindo da doutrina dos clássicos, a importância do fator subjetivo. Stalin construiu um sistema de dogmas subjetivistas. A trágica contradição consiste em que seu talento, suas ricas experiências, sua notável argúcia levaram-no muitas vezes a romper o círculo mágico do subjetivismo, até mesmo a perceber claramente o seu caráter errôneo. Parece-me, pois, trágico que a sua última obra¹⁷ comece com uma correta crítica do subjetivismo econômico, mas sem que nela aflore a mínima suspeita de que tenha sido ele o seu pai espiritual e o seu assíduo promotor. De outra parte, num tal sistema de pensamento podem coexistir tranquilamente concepções que se contradizem vigorosamente. Por exemplo: a coexistência da teoria da continuidade e do necessário agravamento das lutas de classes com a afirmação da presença tangível do comunismo, segundo e superior estágio do socialismo. Da junção dessas afirmações mutuamente excludentes nasceu a sua visão, própria de um pesadelo, de uma sociedade comunista na qual o princípio emancipador “De cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo a sua necessidade” se realiza num Estado policial dirigido autocraticamente etc. etc.

Stalin – a quem se deve reconhecer o grande mérito de ter defendido contra Trotski o princípio leninista do socialismo num só

país e, assim, de ter salvo o socialismo numa conjuntura de crise interna – revela, em face do período iniciado em 1948, a mesma incompreensão que, a seu tempo, Trotski manifestou diante da necessidade de desenvolvimento da União Soviética. E hoje não são poucos os que admitem que a incompreensão e o atraso de Stalin facilitaram a condução da Guerra Fria pelos adversários imperialistas.

Reitero: neste texto, caberia descrever apenas o desenvolvimento das minhas idéias, especialmente em relação aos problemas do marxismo. As referências até aqui feitas a Stalin devem servir somente para traçar o pano de fundo e a atmosfera necessários a uma correta formulação das questões.

Quando se pensa no entusiasmo de uma parcela considerável de intelectuais nos primeiros anos da grande revolução socialista, é necessário reconhecer, entre as suas causas fundamentais, a genial e dupla reforma do marxismo realizada por Lenin. Por um lado, Lenin expurgou preconceitos que, em vigor por decênios, envolviam os clássicos do marxismo; e este trabalho de depuração permitiu mostrar como a obra de Marx e de Engels era rica em noções até então ignoradas. Por outro, e ao mesmo tempo, Lenin, com implacável senso de realidade, sublinhou que, em face dos novos problemas postos pela vida, não seriam úteis as “infalíveis” citações dos clássicos. Quando da introdução da NEP,¹⁸ replicou com fina ironia a alguns críticos marxistas: “A Marx nunca ocorreu escrever uma só palavra sobre o tema: ele morreu sem nos deixar qualquer citação exata ou indicação irrefutável acerca dele. Cabe a nós resolver o problema”.¹⁹

Nos primeiros anos após a morte de Lênin, como já observei, nutri esperanças numa construção leninista do marxismo. Também mencionei, de modo exaustivo, a subsequente e progressiva desilusão. Para concluir essas considerações, importa resumir brevemente o que, neste contexto, é essencial do ponto de vista teórico. À medida que o predomínio intelectual de Stalin foi reforçado e se enrijeceu em culto à personalidade, a pesquisa marxista degenerou amplamente numa exposição, aplicação e difusão de “verdades definitivas”. As respostas da vida e da ciência, segundo o ponto de vista dominante, estavam depositadas nas obras dos clássicos, especialmente nas obras de Stalin. Num primeiro mo-

mento, Marx e Engels foram cada vez mais firmemente colocados em segundo plano por Lenin; depois, Lenin por Stalin. Recordo bem, por exemplo, o caso de um filósofo repreendido porque tratava as determinações da dialética conforme os *Cadernos filosóficos* de Lenin. Lembraram-lhe que Stalin, no quarto capítulo da *História do partido*,²⁰ enumerara menos determinações da dialética e fixara definitivamente o seu número e a sua natureza. Por isto, o que interessava era encontrar, para cada problema tratado, a citação apropriada de Stalin. “O que é uma idéia?” – perguntou, certa feita, um camarada alemão – “Uma idéia é a ligação entre duas citações”. Mas não seria justo afirmar que a porta para um ulterior desenvolvimento do marxismo-leninismo estava completamente fechada. Stalin tinha o privilégio de enriquecer o tesouro das verdades eternas com novas verdades e de retirar de circulação uma verdade até então considerada irrefutável.

É desnecessário demonstrar que, sob tal sistema, a vida científica padecia gravemente. Basta apenas sinalizar que as ciências mais importantes do ponto de vista teórico para o desenvolvimento do marxismo, a economia política e a filosofia, foram quase completamente paralisadas. O desenvolvimento das ciências naturais foi muito menos obstaculizado; embora aqui se registrassem conflitos e até crises, o seu progresso prático era uma questão tão vital que não se podia travá-lo; ao contrário, no campo da mera aplicação, foi até energicamente estimulado. Para tais disciplinas, as perigosas consequências da estéril “citatologia” nos problemas metodológicos ou nos conceitos básicos manifestavam-se mais residualmente.

Eu não fui, absolutamente, o único a conduzir um ininterrupto combate guerrilheiro contra esse espírito de enrijecimento. Mas, a partir da morte de Stalin e, especialmente, do XX Congresso,²¹ esse conjunto de problemas ingressou num estágio qualitativamente novo; finalmente, todos esses problemas foram discutidos abertamente, a opinião pública científica começou a exprimir-se mais ou menos claramente. Também quanto a isto, neste esboço de autobiografia intelectual, é impossível aludir, mesmo que brevemente, às discussões e tendências que aqui se manifestaram; sou obrigado a limitar-me a resumir brevemente minha própria opinião.

Penso que, atualmente, o maior perigo para o marxismo está representado pelas tendências à sua revisão. Na medida em que, por décadas, tudo quanto Stalin afirmou foi identificado com o marxismo e, até, proclamado como o seu coroamento, os ideólogos burgueses empenham-se em utilizar os erros, tornados evidentes, de algumas teses de Stalin, de momentos essenciais da sua metodologia, com o objetivo de promover a revisão inclusive de resultados dos clássicos do marxismo, confundidos com Stalin. E como esta orientação arrasta mais de um comunista, intelectualmente desarmado pela sua educação esquemática e dogmática, é o caso de falar-se de um perigo extremamente sério. Enquanto os dogmáticos permanecem aferrados à identificação substancial de Stalin com os clássicos do marxismo, encontram-se tanto comunistas desarmados intelectualmente diante daquelas tendências (de sinal contrário) quanto revisionistas de boa-fé. Para a preservação e o progresso do marxismo-leninismo há que se encontrar, como saída deste círculo vicioso, um *tertium datur*: ou seja, deve-se extirpar o dogmatismo para combater o revisionismo.

Lenin foi o primeiro a indicar de modo claro o ponto arqui-médico sobre o qual é possível apoiar a tomada de posição aqui necessária. Somente se tivermos consciência de que o marxismo nos legou um método seguro, um extraordinário elenco de sólidas verdades, uma enorme quantidade de sugestões muito fecundas para o seu próprio desenvolvimento; se tivermos clareza de que não poderemos fazer nenhum progresso real no caminho da ciência sem uma assimilação e uma experimentação aprofundada destes princípios; se tivermos convicção de que a elaboração de ciências universais com base no marxismo é uma tarefa a realizar e não algo já solucionado; se tudo isto for lucidamente compreendido, então haverá uma retomada da pesquisa marxista. Engels, antes de falecer, indicou esta tarefa futura aos marxistas; e Lenin reiterou suas exortações. Quando dizemos: não temos ainda uma lógica, uma estética, uma ética, uma psicologia marxistas, não estamos dizendo nada que leve ao desânimo. Ao contrário: falamos com paixão, plena de esperança, dos grandiosos e entusiasmantes desafios científicos que podem empolgar fecundamente a vida de gerações inteiras.

Naturalmente, não é possível, nos limites deste escrito, mencionar de modo concreto sequer as linhas gerais desses desafios. Não disponho de espaço nem mesmo para tratar de meus próprios trabalhos. Posso somente dizer que a prática com os clássicos do marxismo me ofereceu, pela primeira vez na minha vida, a possibilidade de viabilizar aquilo para o que sempre dirigi meus esforços, ou seja, apreender exatamente, descrever fielmente e exprimir de acordo com a verdade, em suas características histórico-sistemáticas, os fenômenos da vida espiritual tal como eles realmente são em si. A luta contra o dogmatismo foi, também deste ponto de vista, uma autodefesa, já que as ideologias burguesas, sob cuja influência comecei minha atividade, certamente deformaram aqueles fenômenos. Todavia, o dogmatismo, em seu subjetivismo afirmado de modo apodíctico, interditava qualquer aprofundamento no objeto, qualquer generalização que partisse do objeto. Quem tolerou semelhantes antolhos em sua fisionomia intelectual pôde somente apresentar dogmas prontos e acabados e perdeu qualquer ligação com a realidade. Minha luta guerrilheira contra o dogmatismo não apenas salvou a minha relação com a vida e seus objetos, mas também a promoveu. Se hoje posso trabalhar numa estética e sonhar com a elaboração de uma ética, devo-o a esta luta.

Precisamente por isso escrevo estas linhas no estado de ânimo de uma expectativa plena de tensão. Estou consciente de que a luta pelo novo caminho está longe de ser concluída; ao contrário, vimos e estamos vendo ainda hoje diversas recaídas no dogmatismo, com o correspondente reforço do revisionismo. Pessoalmente – e aqui falo sobretudo de mim, do meu trabalho –, estou convencido de que o esforço sério na direção de uma ciência marxista universal pode dar à minha vida um conteúdo indestrutível. (O valor objetivo de minha contribuição a esta obra é algo que será avaliado pela história. Não posso emitir nenhum juízo sobre isto.) Ainda hoje existem muitos obstáculos neste caminho. O movimento operário revolucionário, desde sua origem, teve de superar os mais diversos momentos de depressão ideológica; mas, no final, ele sempre o fez com êxito e estou profundamente convencido de que o fará novamente no futuro. Seja-

me permitido concluir com as palavras – um pouco modificadas – de Zola: “*La vérité est lentement en marche et à la fin des fins rien ne l’arrêtera*”.²²

Notas

¹ À época, Marburgo era um dos mais importantes centros difusores do pensamento neokantiano na Alemanha, com interesses voltados para as ciências físicas e a matemática. Os autores citados por Lukács no próximo parêntese, também marcados pelo neokantismo, distinguiram-se dos pensadores de Marburgo por sua ênfase nas ciências históricas.

² E. Mach (1838-1916), filósofo e físico, foi criticado por Lenin em *Materialismo e empiriocriticismo* (1909).

³ A referência de Lukács é à “Introdução” aos *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (Rohentwurf). 1857-1858* [Elementos fundamentais para a crítica da economia política. (Rascunho). 1857-1858].

⁴ E. Szabó (1877-1918), intelectual e político anarcossindicalista, foi o introdutor do marxismo na Hungria.

⁵ As posições de Lukács no debate acerca do parlamentarismo (a conduta dos comunistas em face da instituição parlamentar) foram explicitadas no artigo *Zur Frage des Parlamentarismus (Sobre a questão do parlamentarismo)*, publicado no n. 6 (1º de março de 1920) da revista *Kommunismus*, órgão da Internacional Comunista para os países do Sudeste da Europa; Lenin, em apontamento de 12 de junho de 1920, qualificou o texto de Lukács como “muito esquerdista e muito ruim” – e, segundo Lukács, esta crítica lhe “propiciou o primeiro passo para a superação do esquerdismo”.

A “ação de março de 1921”, na Alemanha, foi uma resposta insurrecional e esquerdista do Partido Comunista a provocações da burguesia e da direita socialdemocrata, que terminou com um duro golpe sobre os comunistas e a classe operária. Lukács, que observou – segundo suas próprias palavras – “alguns erros táticos na ação de março”, aprovou-a “em seu conjunto, de um modo acriticamente sectário”.

⁶ Associação Russa de Escritores Proletários, continuadora das propostas do Proletkult (Cultura Proletária) dos anos 1920; dissolvida em abril de 1932. A União de Escritores Russos foi criada dois anos depois.

⁷ Recorde-se que os *Manuscritos econômico-filosóficos*, redigidos por Marx em Paris (1844), foram publicados pela primeira vez em 1932 (e Lukács pôde conhecê-los um pouco antes, quando os editores russos preparavam a sua edição). Os *Cadernos filosóficos* – reunião de apontamentos e reflexões redigidos entre 1895 e 1916, das quais as mais relevantes versam sobre Hegel – foram publicados em 1929-1930.

⁸ Em francês, no original: *Ah, se o rei o soubesse!*

⁹ Trata-se da obra *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, concluída em 1938 e só publicada na Suíça dez anos depois. Sobre este livro, ver a conferência de Lukács, de 1949, “O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana”, em G. Lukács, *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2007, p. 89-119.

¹⁰ A referência é aos processos que, na segunda metade dos anos 1930, levaram à execução de importantes dirigentes bolcheviques, como Zinoviev, Kamenev, Bukharin, Radek e muitos outros.

¹¹ Em inglês, no original: *Certo ou errado, é o meu partido*.

¹² A intervenção aqui referida (“Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”) está coligida em G. Lukács, *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, cit., p. 25-53.

¹³ Em março de 1946, em Fulton (Missouri, Estados Unidos), W. Churchill (1874-1965), ex-primeiro ministro conservador inglês e um dos líderes aliados na guerra contra a Alemanha, pronunciou um discurso no qual utilizou a expressão “Cortina de Ferro” para designar os limites da União Soviética e seus aliados, discurso que veio a ser considerado como a primeira manifestação da Guerra Fria.

¹⁴ Do Congresso de Intelectuais pela Paz (Wroclaw/Polônia, 1948) surgiu o Conselho Mundial da Paz, constituído em seguida e do qual participaram dezenas de pensadores e cientistas (alguns Prêmio Nobel), responsáveis pelo “Apelo de Estocolmo”. A principal animadora do Conselho Mundial da Paz foi a União Soviética.

¹⁵ Já em 1948, os comunistas liderados por Mao Tse-tung controlavam o conjunto do território chinês; mas a fundação da República Popular da China data de 1º de outubro de 1949.

¹⁶ Ver, infra, a nota 15 ao texto “Para além de Stalin”.

¹⁷ Referência ao texto de Stalin *Problemas econômicos do socialismo na URSS* (1952).

¹⁸ A Nova Política Econômica (NEP), que restabelecia algumas relações de mercado, foi introduzida em 1921, substituindo o chamado *comunismo de guerra*. A NEP vigorou até 1929, quando Stalin adotou uma política de industrialização acelerada e de coletivização forçada, com base no planejamento centralizado.

¹⁹ V. I. Lenin, “Informe político do Comitê Central ao XI Congresso do PCR(b)”, em Idem, *Werke*, Berlim, Dietz, v. 33, p. 264.

²⁰ Lukács refere-se aqui ao *Compêndio de história do Partido Comunista (bolchevique) da União Soviética*, redigido sob a direção de Stalin e publicado em 1938.

²¹ Referência ao XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (fevereiro de 1956), que abriu o processo de denúncia dos crimes de Stalin.

²² Em francês, no original: “A verdade avança lentamente e, no final das contas, nada a deterá”.

II. A LUTA ENTRE PROGRESSO E REAÇÃO NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

1.

Quando enfrentamos um problema que divide toda uma época em dois campos opostos devemos pesquisar, na teoria e na prática, o princípio que nele opera, ou seja, a força que estabelece esta cisão em dois campos.

Parece evidente, mesmo à primeira vista, que estamos diante de dois mundos: o do capitalismo e o do socialismo. Esta contraposição é indiscutivelmente correta no que tange à contradição principal do nosso tempo. No entanto, o problema que se coloca é saber se é possível transladar, diretamente e sem nenhuma mediação, esta contradição para um plano concreto.

É muito interessante notar que Lenin formulou este problema já no início da expansão internacional do movimento comunista: ele se perguntava, com efeito, até que ponto uma oposição histórico-universal poderia ser convertida, direta e imediatamente, numa oposição política. No seu livro *O esquerdismo, doença infantil do comunismo*, Lenin discutia um significativo problema do sectarismo: ele se referia ao fato de que muitos comunistas consideravam o parlamentarismo como historicamente superado e, por isso, opunham-no aos soviets.¹ Eis as palavras de Lenin:

O parlamentarismo está “historicamente caduco”. Isto é verdadeiro no sentido da propaganda. Mas todos sabem que daí até à superação *prática* há uma enorme distância. Há já muitas décadas que se podia declarar com inteira razão que o capitalismo estava “historicamente caduco”, mas isto não elimina de modo nenhum a necessidade de uma luta muito prolongada e muito tenaz *no terreno* do capitalismo. O parlamentarismo está “historicamente caduco” no sentido *histórico-universal*, isto é, a *época* do parlamentarismo burguês terminou, a *época* da ditadura do proletariado *começou*. Isto é indiscutível. Mas a escala

histórica universal conta-se por décadas. Do ponto de vista da escala histórica universal, dez-vinte anos antes ou depois é indiferente; isto, do ponto de vista da história universal, é uma ninharia, que não se pode ter em conta mesmo aproximadamente. Mas é precisamente por isso que remeter-se à escala histórica universal numa questão de política prática constitui a mais flagrante falsidade teórica.²

Também neste ponto, como sempre, Lenin se apóia nos princípios fundamentais do marxismo. Há longo tempo, o marxismo colocou a questão do progresso e da reação, questão que está estreitamente relacionada ao problema com que nos ocupamos aqui. Lembro que Marx e também Engels sempre polemizaram duramente contra a teoria de Lassalle, de acordo com a qual, frente ao proletariado, as outras classes representariam uma massa reacionária unitária.

Sabe-se que esta questão emergiu várias vezes, à época da *Crítica ao programa de Gotha*, e que Engels formulou acidamente, numa das suas cartas a propósito do programa de Erfurt, as suas objeções teóricas.³ O que Engels condenava na teoria de Lassalle e que a socialdemocracia pretendia incluir no programa de Erfurt? Sublinho duas questões principais. A primeira delas é que Lassalle descarta a diferença entre tendência e fato consumado; na sua teoria, o que existe apenas como tendência é tratado como algo conclusivo. Tendência é a verificação de uma lei em condições negativas, propícias, inibidoras etc.; a lei jamais opera diretamente, sem a superação de contradições dialéticas, e até pode ocorrer que, em certos casos, não atue em sua direção fundamental, mas, de fato, seja temporariamente travada por condições desfavoráveis. Polemizando com os seguidores de Lassalle, Engels exemplifica a impossibilidade de sustentar que todas as outras classes constituem uma massa reacionária porque também na Alemanha partidos burgueses podem contrapor-se às sobrevivências feudais e, na medida em que o fizerem, o seu papel, longe de ser reacionário, será progressista.

A segunda importante questão é a que se refere à diferença entre situação revolucionária e não revolucionária. Na *Crítica ao programa de Gotha*, assim como em outras numerosas passagens,

Engels sustenta que, no momento mais agudo de uma situação revolucionária, todos os partidos burgueses unir-se-ão contra a revolução proletária; ele afirma corretamente que, nesta situação revolucionária aguda, os partidos burgueses *mostrar-se-ão* como uma massa reacionária, ou seja, a tendência tornar-se-á fato, realidade. Todavia, depois da revolução – Lenin, nos seus discursos, falou disso inúmeras vezes –, as circunstâncias novamente se modificam; tornam-se possíveis situações paradoxais, como aquela do início da época da NEP (defendida pelo próprio Lenin),⁴ quando o proletariado foi induzido a fazer várias concessões ao seu maior inimigo, a burguesia. Contudo, esse capitalismo sujeito a restrições pôde favorecer o desenvolvimento das forças produtivas, ao transformar a atrasada estrutura pequeno-burguesa da Rússia. Deste modo, o inimigo, então o verdadeiro representante da reação, pôde desempenhar temporariamente um papel progressista.

Nos artigos que escreveu durante a guerra, Lenin polemizou reiteradamente – e creio que agora a relação entre as citações isoladas possa tornar-se inteligível a todos – contra a concepção segundo a qual a sociedade se dividia simplesmente em dois campos: o do progresso (no caso, o campo da revolução socialista) e o da reação (ou seja, o imperialismo). Num daqueles artigos, Lenin dizia que esta falsa representação levaria quase a crer que de um lado se agruparia um exército bradando “queremos o socialismo” e, do outro, um exército proclamando “queremos o imperialismo”, o que levaria à revolução socialista. Para Lenin, um tal raciocínio é “obtusos e ridículo”: “Quem afirma semelhantes princípios – diz ele – renuncia à revolução socialista”.⁵

Dentre as várias afirmações deste gênero de Lenin, gostaria de citar uma que também se relaciona a esta questão. Segundo ele, as instâncias democráticas singulares encontram-se diante das instâncias do movimento mundial genericamente democrático (hoje, genericamente socialista) do mesmo modo como as partes se encontram diante do todo; mas, também neste caso, a parte não é mecanicamente subordinada ao todo. Entre parte e todo pode surgir uma infinidade de contradições. É possível que, em determinados casos, a parte se oponha ao todo.

Experimentamos um exemplo muito evidente desta situação nas lutas de classes dos anos 1920. Quando discutíamos com os socialdemocratas, eles nos acusavam de incoerência: “Vocês afirmam que Kautsky e os socialdemocratas independentes são reacionários, mas ao mesmo tempo elogiam a posição do emir afegão”. A esta objeção, respondíamos no espírito de Lenin: “É verdade. Hoje, a questão mundial decisiva é a luta contra o imperialismo. Se Kautsky e os socialdemocratas independentes apóiam, ativa ou passivamente, o imperialismo, desempenham um papel reacionário; se o emir afegão se opõe ao imperialismo inglês e o combate, ele – apesar da estrutura reacionária vigente no Afeganistão, apesar de toda ideologia religiosa – desempenha, na prática, na vida real, um papel progressista”.⁶

Se, do que dissemos até aqui, quisermos extrair conseqüências válidas para nossa problemática atual, devemos dizer que as verdades histórico-universais do marxismo se afirmam dialeticamente, de tal modo que é possível não só uma *oposição* entre uma ação tática imediata absolutamente necessária e os princípios teóricos gerais e histórico-universais, mas que isso pode ocorrer até mesmo no interior de nossa própria estratégia. Na seqüência, observaremos que, em questões estratégicas decisivas, este caso nem sempre é excepcional, mas, ao contrário, pode ocorrer com freqüência.

Para considerar toda a questão do ponto de vista teórico, devemos ter presente que um dos traços mais característicos do sectarismo e do dogmatismo consiste em *relacionar imediatamente* os fundamentos da teoria com os problemas do dia-a-dia. Isso faz que todo problema cotidiano, independentemente de sua natureza, deva ser deduzido diretamente e sem mediações dos mais elevados princípios teóricos do marxismo-leninismo. Não creio ser necessário, quanto a isto, aduzir exemplos: a história dos últimos decênios está repleta deles.

Se quisermos compreender essa história, conservando firmemente o ponto de vista de que a contradição histórica fundamental da nossa época é aquela entre capitalismo e socialismo, temos de reconhecer que, desde a morte de Lenin, sucederam-se dois períodos nos quais a estratégia da luta pelo progresso não foi diretamente condicionada por esta contradição. Pouco depois da morte de Lenin,

constituíram-se em todo o mundo as frentes do fascismo e do antifascismo. Não quero tratar aqui de questões específicas, mas estou convencido, à luz do nosso conhecimento marxista atual, da evidência de que inúmeros erros estratégicos do nosso partido derivaram do fato de termos assumido de modo simplista, sem nenhum espírito crítico e sem levar em conta a nova situação, as verdades de 1917 e do período revolucionário imediatamente subsequente (verdades emergentes, na União Soviética, seja da luta entre burguesia e proletariado pela imediata conquista do poder, seja da luta imposta pela intervenção estrangeira), transpondo-as para um período no qual o problema estratégico fundamental não era a luta imediata pelo socialismo, mas a prova de força entre fascismo e antifascismo.

São exemplos deste tipo de erro as afirmações de Stalin, no final dos anos 1920, segundo as quais os socialdemocratas seriam irmãos gêmeos dos fascistas, afirmações que, até o VII Congresso da Internacional Comunista, foram um obstáculo a qualquer política de frente popular.⁷ O enorme erro de Stalin derivava, sem dúvida, do fato de ele não reconhecer o caráter contraditório desses grandes problemas estratégicos. Após a Segunda Guerra Mundial, com a derrota do fascismo, surge um problema análogo. Também neste caso, não pretendemos entrar em detalhes. De qualquer forma, sabemos que se trata do problema da paz e da guerra, da luta contra a guerra, ou seja, do problema da coexistência. É dele que derivam as questões estratégicas fundamentais da nossa época.

2.

Fui obrigado a tratar, ainda que brevemente, de algumas dessas questões para explicitar o critério teórico mediante o qual devemos analisar a luta entre progresso e reação no campo da cultura em nossos dias. E também aqui se apresenta uma fecunda contradição dialética: uma contradição no sentido de Marx, ou seja, no sentido de que a contraditoriedade exprime exatamente a essência do movimento.

Para nossas formulações, isto significa que jamais, nem mesmo por um momento, devemos esquecer os grandes princípios teóricos, aqueles que possuem significado histórico-universal. Esquecê-

los seria revisionismo, oportunismo, espírito liquidacionista. Mas, por outro lado, devemos ao mesmo tempo prestar atenção ao modo como se manifestam, no plano concreto, os fenômenos reais e frequentemente contraditórios daquela grande oposição histórica da nossa época, contradições que podem perdurar ainda por um largo lapso do desenvolvimento histórico. Menosprezar tais conexões é um traço típico do sectarismo, que representa para nosso movimento um grande perigo, já que é exatamente a reação que procura minimizar as contradições concretas de que é constituída a realidade política. É a reação que procura reduzir todos os problemas atuais àquela grande oposição histórica, a oposição entre capitalismo e socialismo.

Sabemos que assim foi feito pela reação antibolchevique de Hitler, que assim fez e faz ainda hoje a reação norte-americana. E podemos recordar como, entre nós, aqui na Hungria, nas eleições de 1945, não nós, mas justamente o partido dos pequenos proprietários lançou a palavra de ordem de uma opção ideológica entre capitalismo e socialismo.

Por que os nossos inimigos apostaram nessa oposição? Porque pretendiam decidir prematuramente a luta entre capitalismo e socialismo, ou seja, queriam provocar o confronto exatamente quando as condições ainda eram desfavoráveis ao socialismo. Quando, ao contrário, na tática dos comunistas (como se deu após o VII Congresso da Internacional Comunista) a luta entre fascismo e antifascismo foi priorizada e tornou-se o momento determinante da política dos comunistas; quando, eclodindo a guerra mundial, implementou-se esta orientação, ela acarretou uma extraordinária expansão do socialismo. Na Europa, ocorreu a constituição das democracias populares; na China, a revolução gloriosa. Portanto, isso significa que a contradição que fazia com que nossa estratégia e nossa tática não fossem determinadas pela oposição fundamental da nossa época – ou seja, a oposição entre capitalismo e socialismo –, mas pela oposição entre fascismo e antifascismo, era verdadeiramente uma contradição dialética, expressão do movimento histórico real. Por isto, o resultado concreto desta luta pôde ser uma grande afirmação do socialismo.

A meu juízo, idêntico papel tem, em nosso tempo, a luta contra a guerra e pela paz, a luta pela coexistência. É óbvio que nunca se

pode falar de uma simples repetição na história; mas, também neste caso, trata-se de um problema estratégico que envolve todo um período histórico e que, estou convencido, será exitosamente resolvido.

Durante a época que se encerrou com sua morte,⁸ Stalin não foi conseqüente neste aspecto e nem poderia sê-lo: o axioma principal que determinava a política staliniana – ou seja, a inevitabilidade de um contínuo recrudescimento dos confrontos – não dominou apenas a política interna soviética, mas necessariamente implicava a perspectiva de uma terceira guerra mundial. Felizmente, Stalin não extraiu dessa concepção teórica as últimas conseqüências porque, na sua política, estavam contidos elementos de um efetivo reconhecimento da nova situação. Na verdade, eram apenas alguns elementos. Neste sentido, uma política verdadeiramente conseqüente só poderia ser implementada após a morte de Stalin. Não quero discutir, nesta oportunidade, alguns aspectos singulares dessa contradição; recorde, somente, o discurso de Stalin no XIX Congresso do Partido Comunista da União Soviética,⁹ no qual, de uma parte, ele precisou o lugar do movimento pela paz na época atual (isto é, a possibilidade de evitar a guerra) e, de outra, expressou várias reservas sobre a possibilidade de realizar tal política em face da existência do imperialismo. Não há qualquer dúvida de que, depois da morte de Stalin, ocorreu aqui uma grande mudança, que se pode identificar no fim da guerra da Coréia e do Vietnã¹⁰ – ingressamos numa época em que é possível a paz e a coexistência. O XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética,¹¹ superando neste aspecto o ponto de vista do XIX Congresso, afirmou que, em nossa época, a guerra é evitável e que a política deve partir desta premissa. Isto significa uma ruptura com as inconseqüências do período anterior.

A coexistência, a convivência pacífica entre os dois sistemas sociais, deve ser entendida em sentido literal: ambos os mundos podem existir no âmbito das suas próprias leis de desenvolvimento interno. Trata-se de algo que cada parte reconhece à outra. Nós, portanto, permanecemos o que somos: marxistas, comunistas. Enquanto tais, queremos conviver em paz com vocês, do mundo burguês; tanto quanto possível, queremos estabelecer relações com vocês, que vivem segundo suas leis, seu ordenamento social, sua particular

concepção de mundo. E é nesta base que então é possível o diálogo, o debate, o contato constante num nível cada vez mais alto, começando pela política e pela economia para chegar, enfim, à cultura.

Afirmado que o capitalismo pode existir e se desenvolver segundo suas próprias leis, não esquecemos absolutamente que Marx formulou tais leis mais corretamente que os teóricos da sociedade burguesa. Ele compreendeu que a dialética dessas leis conduzirá irresistivelmente o capitalismo na direção do socialismo. Isso não significa que interferiremos de algum modo na vida de qualquer Estado capitalista: todo povo é senhor do seu próprio destino. Significa apenas que estamos profundamente convencidos de que todo país capitalista – em consequência da dialética interna da sua evolução, através das e graças às contradições – caminha necessariamente na direção do socialismo.

O que tudo isso significa, que tarefas isso nos impõe? Se acreditamos que uma terceira guerra mundial levará o socialismo pelo menos a uma grande parte do mundo, podemos então hipotecar seguramente a difusão do socialismo ao confronto bélico e à superioridade das armas do campo socialista. Mas, se estamos convencidos de que nos espera um longo período de paz e de que cada Estado capitalista será conduzido ao socialismo somente pela dialética do seu próprio desenvolvimento, então fica claro que nós, comunistas de outros países, podemos influir sobre tal dialética exclusivamente por meios ideológicos, isto é, com discussões, diálogos, troca de informações etc. – naturalmente sem que isso implique qualquer compromisso acerca dos princípios do marxismo-leninismo. E podemos também influir na medida em que, ajudados pela atividade política do nosso país, tornemos o socialismo desejável também para largas massas dos outros países. A afirmação do princípio da coexistência está, portanto, intimamente ligada à nossa firme convicção da vitória final do socialismo. Quanto mais a sério tomarmos a coexistência, ou seja, quanto mais humanamente construirmos o socialismo (mais humanamente para nós, a nosso favor, sob o ponto de vista do nosso próprio desenvolvimento), tanto mais contribuiremos para a vitória final do socialismo em escala internacional.

Chegaremos ao mesmo resultado se afirmarmos: quanto mais estreitas, múltiplas e intensas forem as relações entre o mundo capitalista e o mundo socialista, tanto melhor poderemos servir, no âmbito da coexistência, ao grande objetivo que é a vitória do socialismo. Com efeito, se conseguirmos tornar o socialismo algo desejável, ele não mais será um espantinho para as massas. Não penso na restrita camada dos capitalistas imperialistas, para os quais a expropriação será sempre um horror. Mas sejamos honestos: no Ocidente, são ainda numerosíssimos os operários que, diante do socialismo na sua forma atual, recuam amedrontados – para não falar da grande massa de camponeses e dos intelectuais, cuja aversão e cuja reação assustada podem ser vencidas pelos fatos e pela propaganda esclarecedora do verdadeiro marxismo.

Por este motivo – e creio que esta conclusão resulta claramente do que disse até agora –, progresso e reação devem ser mensurados com um metro diverso daquele decorrente da sua abstrata oposição; e, ao mesmo tempo, a contradição que aqui se manifesta vincula-se estreitamente ao nosso objetivo final, ou, em outras palavras, ela se mostra uma fecunda contradição dialética.

3.

Permitam-me agora ilustrar brevemente a nova situação em alguns campos da cultura mundial. Apresentarei apenas um rápido esboço, uma vez que uma exposição mais orgânica é impossível nos limites de uma conferência.

Quero começar por uma esfera muito pouco investigada por nós nas suas manifestações concretas, ou seja, a esfera da vida religiosa. Também aqui devemos recorrer primeiramente à fundamental lição do marxismo-leninismo, precisamente quando sustenta que a religião não é uma ideologia abstrata e isolada, mas um fenômeno social concreto (um dado que muitíssimos camaradas costumam esquecer). Com esta afirmação, não ocultamos de nenhum modo a nossa oposição de fato: apenas fixamos, com precisão, as condições sociais específicas nas quais se torna viável a extinção da religião. E

também nisso está posta a nossa tarefa ideológica, a saber: de que forma podemos acelerar, na medida em que isto for possível por meios ideológicos, a emergência de tais condições? Lenin, seguindo Marx, mostrava que o elemento fundamental da religiosidade moderna é a insegurança da vida sob o capitalismo. Eis por que não pode constituir surpresa para nenhum marxista que o pós-guerra e a época da Guerra Fria e do medo de um conflito atômico tenham reforçado, em muitíssimos homens, o sentimento religioso. Mas, ao mesmo tempo, os grandes problemas contemporâneos tiveram impacto numa imensa parcela das massas que se orientam em sentido religioso: decisivos acontecimentos históricos não poderiam deixá-las indiferentes. Realmente, como observamos, a religião não é, em definitivo, uma ideologia abstrata, pregada por um professor solitário do alto de sua cátedra: os fiéis que participam da vida histórico-social – e que sofrem continuamente a ação dos eventos maiores e menores desta mesma vida – contam-se aos milhões.

Aqui nos confrontamos imediatamente com uma contradição singular. Já entre os anos 1920 e 1930 desenvolveu-se, no seio do protestantismo, a chamada Escola de Barth,¹² que se vincula teoricamente a um filósofo profundamente reacionário, o dinamarquês Kierkegaard. Não entrarei aqui em pormenores; quem se interessar pelo problema pode encontrar, no meu livro *A destruição da razão*, um longo capítulo sobre Kierkegaard. Os discípulos de Kierkegaard tiveram que enfrentar um problema de grande interesse. Uma das teses fundamentais do luteranismo que se revelou mais deletéria para o progresso do mundo foi aquela segundo a qual todo governo, independentemente da sua natureza, é uma emanção divina: portanto, é dever dos protestantes sustentar com toda a energia tal governo. A escola kierkegaardiana liderada por Barth, já na época do governo de Hitler, declarou-se contrária ao fascismo hitleriano e rechaçou assim o ensinamento de Lutero, que implicava, para os seus crentes, submeter-se ao fascismo de Hitler e apoiar a sua política. Suponho que muitos de vocês conheçam o nome de Niemöller;¹³ ele esteve aqui em Budapeste quando da reunião do Conselho Mundial da Paz. Entre os seguidores de Niemöller, contam-se centenas e centenas de pastores protestantes que foram prisioneiros em campos de

concentração porque não se dispuseram a servir ideologicamente ao fascismo hitleriano. E o fenômeno se registra hoje: os seguidores de Barth e Niemöller opõem-se à política imperialista do governo Adenauer,¹⁴ apóiam a política de paz e figuram entre os seus mais ardorosos e enérgicos defensores. É claro que, assim, eles servem à causa da coexistência e o fazem conscientemente, como o atestam os seus escritos e discursos. É evidente, pois, que estamos diante de uma contradição relevante, importantíssima e fecunda: a contradição entre a ideologia fundamental (a reacionária concepção kierkegaardiana) e o compromisso prático (determinado pelas circunstâncias concretas da época atual, a coexistência, as palavras de ordem e as tendências da luta entre a guerra e a paz).

Esta relação, decerto, nem sempre é tão clara. Numa igreja como a católica, submetida a uma hierarquia tão monolítica, tão unitária, esta relação é muito mais complexa. E, no entanto, é evidentemente insustentável o juízo sectário (que aparece com muita frequência na nossa imprensa) de que toda a Igreja e a religião católicas, todos os seus clérigos, não passam de uma filial da Wall Street sediada em Roma. Não há qualquer dúvida de que subsistem vínculos desse tipo com a Wall Street e com o catolicismo norte-americano, mas obviamente isso está longe de exaurir os problemas do catolicismo atual.

Começo com um caso-limite. Há pouco tempo surgiu um conflito, na França, porque o Papa proibiu a atividade dos chamados padres-operários.¹⁵ Quem eram eles? Zelosos sacerdotes católicos, profundamente comovidos e indignados com a miséria do proletariado francês, convencidos de que, com o padre tranqüilamente instalado na sua igreja e pregando aos operários, aos desempregados e aos sem-teto somente aos domingos, a sua palavra necessariamente não ecoaria entre as massas trabalhadoras. Por isso, aqueles padres entraram nas fábricas como operários e, tornados operários eles mesmos, trataram de propagar a sua fé entre os trabalhadores. É muito sintomático que não tenham sido os comunistas a preocupar-se com esta propaganda, mas sim os prelados e o Papa, precisamente porque os padres-operários poderiam facilmente entrar em contato com o comunismo e chegar assim facilmente à convicção de que a

ética cristã é mais adequada para apoiar o comunismo do que para sustentar o capitalismo imperialista. Compreende-se, pois, que o Papa tenha proibido a atividade dos padres-operários, permitindo somente a missão sacerdotal convencional.

Não é difícil reconhecer a essência profundamente contraditória desse problema. E para que não surja nenhum mal-entendido sobre isso, lembro que a luta *contra* o socialismo não é uma novidade para o catolicismo. Nos anos que precederam a Primeira Guerra Mundial surgiu, na Áustria, o chamado movimento social-cristão, que, com métodos demagógicos, procurava influir nas massas; movimentos similares se desenvolveram também na Itália, na França, na Alemanha etc. Mas se, de uma parte, tais movimentos progressivamente caíram sob a influência do grande capital, de outra – e este aspecto é muito importante para avaliar a situação atual –, após a histórica crise da demagogia social (não religiosa) hitleriana, após o enorme crescimento do socialismo e do movimento operário durante e depois da Segunda Guerra Mundial, a utilização da demagogia social tornou-se cada vez mais um grande risco. Não casualmente os chamados partidos social-cristãos converteram-se cada vez mais em partidos puramente capitalistas.

No entanto, precisamente o exemplo dos padres-operários demonstra a presença constante de movimentos que operam em sentido contrário, ainda que chocando-se com abertas proibições eclesiásticas. E o veto à atividade dos padres-operários não pôs fim à existência de aspirações socialistas no interior do catolicismo. Isto se deve ao fato de que, dos 900 milhões de homens que vivem sob o socialismo, muitíssimos são católicos praticantes, e é fundado o temor de que seus laços com a Igreja católica possam, com o tempo, cessar inteiramente. E a mesma consequência pode derivar, noutra dimensão, do movimento de libertação dos povos coloniais. Também as grandes transformações socialistas verificadas no mundo antes, durante e depois da guerra não deixaram de chamar a atenção da massa dos fiéis, uma vez que esta é composta por operários, camponeses e intelectuais.

Não é por acaso que precisamente na Itália, onde o movimento operário é o menos sectário possível, esses problemas adquiriram particular relevo. Creio que todos vocês leram – e se trata de uma

questão interessante, sobre a qual não posso me deter nesta oportunidade – que o prefeito de Florença, La Pira,¹⁶ que pertence à esquerda da Democracia Cristã, contesta a vinculação do cristianismo com o capitalismo e, inspirando-se no verdadeiro catolicismo, procura combater a miséria das massas trabalhadoras e melhorar a sua situação econômica e cultural. Compreende-se (e, durante a recente batalha eleitoral, isso ocorreu inúmeras vezes) que La Pira seja acusado por seus opositores de inconseqüência, diletantismo econômico etc. Mas, apesar disso, ele venceu em Florença. E quando a Democracia Cristã quis conquistar Bolonha, tradicional fortaleza comunista, trouxe repentinamente à cena, como candidato, um político do tipo La Pira, o democrata-cristão Dossetti,¹⁷ que há anos já rompera com a ala capitalista do seu partido. A Democracia Cristã apresentou Dossetti porque percebeu que a luta eleitoral só seria ganha recorrendo a propostas similares às de La Pira. Mas, em Bolonha, ela não teve êxito.

Nada é mais fácil e simples do que acusar La Pira de inconseqüência teórica ou político-econômica. Mas creio que, com tais acusações, acabaremos por não apreender os traços essenciais do fenômeno em questão. Os acontecimentos históricos contemporâneos causaram também entre as massas católicas uma grande efervescência, refletida nas tomadas de posição daqueles que tentam resolver, no interior de sua crença e mediante uma reinterpretação da sua fé, os conflitos entre os dogmas do catolicismo e as condições de vida dos operários, dos camponeses e dos intelectuais.

Estou convencido de que este movimento encontra-se apenas em seus inícios. Todos os marxistas devem reconhecer, como já o fizeram nossos camaradas italianos, que provavelmente surgirá um amplíssimo movimento com o qual é absolutamente necessário entrar em contacto, a fim de que seja possível influir sobre ele e estabelecer relações de cooperação. Sabe-se que um dos pontos cardeais da política de Togliatti¹⁸ consiste exatamente em encontrar uma conexão com essa ala da Democracia Cristã e fortalecê-la contra o setor puramente capitalista. Não podemos, todavia, saber se estamos diante de um movimento de amplo alcance, já que ainda não é possível vislumbrar seus desenvolvimentos futuros.

Porém, essa situação da Igreja católica se manifesta também nos níveis mais altos da hierarquia e até na teologia e na filosofia católicas oficiais. O Papa, que, como sabemos, já se expressou contra a guerra atômica, fez, ademais, duas importantes declarações. Numa delas, dissociou-se da idéia que identifica sumariamente a Igreja católica com a chamada civilização ocidental; vê-se que, neste caso, o Papa é muito mais flexível que numerosos políticos norte-americanos, que identificam diretamente a cultura ocidental com o cristianismo e opõem ambos ao ateísmo oriental. O papa afirmou que o catolicismo não se liga a nenhuma civilização específica, nem mesmo à civilização medieval, que, segundo a sua opinião, pode definir-se *tout court* como a civilização católica. Conforme o Papa, a Igreja permanece imutável na sua essência, mas acolhe sempre o que reputa útil, inclusive forças políticas e idéias sociais.

Numa declaração posterior, o Papa assevera que a coexistência deve ser exercitada, sem temores e ordenadamente. Nesta declaração, ele também acena com a crítica do direito natural. Permitam-me chamar a atenção de vocês para a importância deste problema, que não se situa apenas no campo da polêmica eclesiástica. O combate filosófico e jurídico contra o socialismo parte freqüentemente da consideração segundo a qual o individualismo, a liberdade individual etc., ou seja, a base da ideologia capitalista, não constituem uma particularidade ligada à base econômica de uma época determinada, mas são um axioma do direito natural. Ora, nesta questão, o Papa vai além de numerosos representantes da burguesia; com efeito, ao afirmar que o indivíduo não deve diluir-se completamente na comunidade, ele adverte ao mesmo tempo contra o perigo da supervalorização teórica e prática do indivíduo tomado como ser inteiramente autônomo. Isto significa que, embora com muitas reservas, estão sendo superadas as argumentações “jusnaturalistas” que sustentam uma incondicionada apologia do capitalismo.

Em tudo isso, manifestam-se os primeiros sinais da aspiração à coexistência: ao temor da Igreja de perder definitivamente os milhões de pessoas que vivem sob o socialismo, soma-se a pressão exercida em todas as direções possíveis pelas massas que desejam a paz. Esta situação se reflete também numa corrente teórica da teologia

católica contemporânea: há alguns destacados teólogos que não pretendem mais liquidar o marxismo com um simples gesto, como se fosse uma subespécie de materialismo vulgar, mas sentem agora a necessidade de discuti-lo seriamente. O padre jesuíta Klemens Brokmüller, por exemplo, escreve que não é necessário liquidar o bolchevismo, mas se trata de batizá-lo, de reestruturá-lo no sentido do cristianismo.¹⁹ E Gustav Wetter, professor da Pontifícia Universidade, indica algumas semelhanças entre tomismo e marxismo.²⁰ Ele sustenta, por exemplo, que o materialismo marxista está muito próximo ao tomismo e ao realismo da visão medieval do mundo.

O mesmo Brockmüller, citando Wetter, afirma que, se São Paulo tivesse encontrado tantos motivos úteis na filosofia pagã do seu tempo, não hesitaria em servir-se deles em apoio ao cristianismo. Portanto, como se vê, há entre os representantes do marxismo e os da ideologia eclesiástica possibilidades de diálogo, de discussões, que há poucos anos seriam impensáveis. E podemos mesmo dizer que um tal diálogo, pelo menos num caso, já se realiza. Um professor de teologia de Graz, M. Reding, levando adiante a concepção de Wetter, assegura que as analogias lógicas por ele identificadas entre marxismo e tomismo teriam raízes históricas e filosóficas comuns: enquanto Santo Tomás valeu-se de Aristóteles, o marxismo se vincula a Hegel, mas – através da mediação de Hegel – estaria também presente em Marx a influência aristotélica.²¹ Esta tese suscitou grandes debates – e não apenas nos círculos dos teólogos. Reding foi a Moscou, onde foi recebido pelo camarada Mikoyan,²² e lá participou, no Instituto Filosófico da Academia das Ciências de Moscou, de uma discussão sobre o ateísmo.

Se quisermos avaliar com precisão estes problemas, não devemos naturalmente partir do pressuposto de que a filosofia católica pretenda agora “aproximar-se” de nós. Ao contrário: por um lado, esses teólogos procuram utilizar os pontos de concordância que encontraram para vencer as dúvidas de alguns de seus seguidores vacilantes e conquistar novos adeptos; por outro, é inquestionável que todas essas analogias e todos os argumentos que apóiam tais teses são objetivamente insustentáveis. O papado e os teólogos fundam a sua argumentação sobre uma analogia historicamente falsa. No

século XVI, o catolicismo, na seqüência da Reforma, entrou numa crise profunda. Parecia então que o catolicismo, embasado na ideologia feudal, perderia a luta contra as várias igrejas protestantes, originadas do advento do capitalismo. O significado social da Contra-Reforma consistiu precisamente no fato de que a Igreja católica quis libertar-se a qualquer preço de todo vínculo com o feudalismo e criou, ajudada pelos jesuítas, um forte laço com o capitalismo nascente e com sua forma política estatal de então, a monarquia absoluta. Desse modo, o papado não apenas conseguiu superar a crise dos séculos XVI-XVII, mas foi capaz de criar as premissas para um novo crescimento.

Mesmo que a nova problemática só agora comece a se desenvolver, estou convencido de que, no interior do catolicismo, são numerosíssimos aqueles que sentem que é um perigo para a Igreja atrelar-se em todas as circunstâncias, na vida e na morte, ao carro do capitalismo imperialista. Esta é a razão das primeiras tentativas para encontrar, no terreno da religião, uma outra solução.

Gostaria de sublinhar que a analogia histórica a que aludi é objetivamente falsa; e gostaria de acrescentar que alguns escritores católicos, como o já referido Brockmüller, apelam precisamente para esta analogia e referem-se ao êxito obtido pela transformação da Contra-Reforma, de cujas raízes sociais estão mais ou menos conscientes. A analogia é falsa porque o trânsito do feudalismo ao capitalismo é qualitativamente diverso da passagem do capitalismo ao socialismo. Portanto, não se pode falar de nenhuma “aproximação”, como se considerássemos essas teses de alguma maneira sustentáveis e legítimas. No entanto, este movimento católico é interessante como sintoma de uma crise incipiente e oferece a possibilidade de estabelecer contatos e abrir discussões que, há cinco ou dez anos, não poderiam ter ocorrido.

Como em todas as questões, também neste caso retorna a pergunta de Lenin: quem contra quem? Estamos diante de uma questão teórica fundamental, que Lenin especificou em várias ocasiões, mas que muito raramente foi formulada com a nitidez com que pretendo apresentá-la agora: creio que todo sectarismo oculta um profundo derrotismo. Pode-se dizer que sofremos de um

derrotismo desse tipo quando, para ficarmos no caso em tela, imaginamos que, se nos envolvermos em livres debates com aqueles teólogos católicos, sem dispor de alguma força organizada e sem contar mais que com nosso saber e nossos argumentos, seremos irremediavelmente derrotados. É por isso que os sectários preferem repetir todas as velhas frases da nossa imprensa acerca da religião e, ao mesmo tempo, evitar os contatos e um livre debate com os representantes de ideologias opostas à nossa. Não quero examinar o quanto servem a este objetivo os métodos dogmaticamente enrijecidos naquele período que se conclui com a morte de Stalin. Mas é certo que, com o gênero de “revelações” a que estávamos habituados, não iremos muito longe num livre debate. Se quisermos discutir com sucesso com teólogos como Wetter e Reding, se quisermos argumentar de forma a tornar ainda mais hesitantes os seus seguidores hesitantes e a suscitar nos outros alguma hesitação, devemos absolutamente dispor, para contrapô-lo ao adversário, de um conhecimento substancial, profundo e válido da dialética aristotélica e da dialética hegeliana e de sua aplicação criativa e original.

A esta altura, poder-se-ia perguntar, de forma incisiva, como se comportaria, num hipotético debate ocorrido no período que acaba de se concluir, um filósofo que jamais tivesse lido Hegel, e menos ainda Aristóteles, já que havia aprendido, através dos decretos de Zhdanov,²³ que Hegel fora um pensador reacionário e reacionária fora a sua dialética. Em tais condições, num possível diálogo, ver-se-iam, de um lado, os argumentos do teólogo católico, sólido conhecedor da dialética antiga e, de outro, o despreparo do seu adversário, o comunista sectário. Mas, se combatemos e vencemos o sectarismo, então podemos responder à pergunta – quem contra quem? – no espírito leninista. Neste terreno, a situação mundial objetiva abre a possibilidade de grandes ofensivas; mas nós nos encontramos ainda, em geral, numa posição defensiva muito débil.

Estamos diante de um movimento que se desenvolve e se difunde espontaneamente, como o demonstram o encontro dos Amigos da Paz, realizado há poucos anos em Helsinque e a reunião deste ano, em Estocolmo, do Conselho Mundial da Paz,²⁴ de que participaram, com uma presença maior que nas reuniões anteriores,

representantes de diversas correntes religiosas (fato justamente assinalado, particularmente pelos delegados italianos). O Movimento pela Paz, que acolheu esta presença com viva satisfação, não deixou de reconhecer, autocriticamente, que até então muito pouco foi feito para se aproximar e ganhar para a nossa causa aqueles que agora se mobilizam.

4.

A efervescência que mencionei não se limita, obviamente, à religião; em certo sentido, é no terreno religioso que, no momento, ela se manifesta mais debilmente. Tal efervescência se expressa também na filosofia e, a este propósito, quero exemplificar como fenômeno particularmente relevante, e bastante conhecido, a posição sustentada por Sartre nestes últimos anos. Há meses, quando Pierre Hervé foi expulso do Partido Comunista Francês,²⁵ Sartre escreveu um artigo muito interessante, especialmente pelo que afirma sobre as possibilidades e a realidade do marxismo. A opinião de Sartre – e, note-se, quem o diz é um eminente pensador burguês, não um dos nossos – é que toda a ciência burguesa se encontra em crise, que a filosofia burguesa não está em condições de criar novos conceitos nem de promover de modo exitoso o progresso científico. Por isso, a única concepção de mundo que pode desenvolver uma ação fecunda é – cito Sartre de novo – o marxismo. Para qualificar os poucos cientistas dos quais se podem esperar resultados, pesquisas e perspectivas abertas ao futuro, ele usa o termo, muito comum na França, “marxizantes”. Todos, observa Sartre, esperam do marxismo a renovação da ciência e da cultura; mas, continua ele no mesmo artigo, o marxismo atual não produziu nenhum trabalho científico capaz de satisfazer tal expectativa.

Acredito que o quadro que Sartre oferece da situação em geral seja correto. Ele recorda, reiteradamente, as infinitas possibilidades que se abriram para nós com a crise da Guerra Fria. O dogmatismo staliniano pensava que a guerra era inevitável, mas não o dizia claramente e, sim, num piscar de olhos pouco discreto. Pensava, portanto, que, neste caso, as ideologias seriam derrotadas por si

mesmas ou liquidáveis pela força. Não levava minimamente em consideração o fato de que, nesta nova situação, apenas os marxistas – e mais ninguém – poderiam influir ideologicamente sobre as massas não marxistas (a massa, aqui, é tomada em sentido relativo) e conduzir a novos caminhos os intelectuais não marxistas. Em suma, aquele dogmatismo não pensava que somente este tipo de ação teria condições de mostrar a efetiva superioridade da nossa ideologia.

O significado da tomada de posição de Sartre é verdadeiramente relevante, porque o seu existencialismo foi, pode-se dizer, a única nova ideologia burguesa que, após a guerra, conquistou uma larga influência fora do âmbito das filosofias acadêmicas. Depois da guerra, a ideologia burguesa não mais foi capaz de dar vida a uma concepção de mundo de tal magnitude. O fato de ser precisamente Sartre a proclamar a crise da filosofia burguesa, de ser precisamente ele a indicar no marxismo o caminho de resolução desta crise, tem um enorme significado, de ressonância internacional. E, se consideramos que nem Sartre encontrou ainda uma solução para sua própria crise, então poderemos ver com ainda maior clareza nossas possibilidades e nossos deveres.

Contudo, para o aproveitamento das nossas possibilidades, a tradição sectária e dogmática do período há pouco encerrado constitui um obstáculo. Aludirei apenas a duas questões importantes nas quais isso se revela nitidamente. Uma é a que se refere à chamada crítica imanente. Com esta designação, compreendemos um método segundo o qual partimos das premissas dos pensadores que pretendemos criticar, aceitando-as condicionalmente; depois de examiná-las de modo conseqüente até o fim, acabamos por demonstrar que o ponto de partida e as conclusões a que chegam são equivocados. É somente com base neste modo de argumentar que se pode abrir um debate fecundo entre representantes de ideologias diferentes. Embora os clássicos do marxismo tenham recorrido constantemente à crítica imanente, os que a empregaram em nossos dias foram acusados de “objetivismo” pelos dogmáticos do período encerrado com a morte de Stalin.

Muitos desses dogmáticos reconhecem exclusivamente, como método crítico – e esta é a segunda questão –, aquele que aponta as

raízes de classe de qualquer ideologia. É indiscutível que este é um elemento importante da crítica marxista. Mas, antes de mais nada, não é de modo algum o único; e, ademais, termina por ser também ele deformado pelo sectarismo, o qual, utilizando equivocadamente o conceito de partidarismo, manipula a indagação sobre a origem de classe de forma a inferir dela sempre e apenas um signo de infâmia. Permitam-me ilustrar isso com um exemplo da minha própria experiência. Quando, em 1947, escrevi sobre o existencialismo,²⁶ tentei derivar o seu abstrato conceito de liberdade da ideologia dos intelectuais burgueses da Resistência francesa, do abstrato “não” que opuseram à opressão fascista, e observei que, após a libertação, com a emergência de problemas sociais concretos, o existencialismo entraria em crise: uma crise da qual, em meu livro, indicava alguns sinais premonitórios e que a evolução do existencialismo, ao que me parece, comprovou inteiramente. Publicado meu livro, saiu na imprensa internacional uma crítica assinada por um suposto escritor comunista, afirmando que eu queria justificar aquele baixo idealismo contra-revolucionário buscando suas raízes na Resistência francesa.

Torna-se claro, aqui, para onde nos levam, nas competições internacionais e nas lutas em nosso próprio campo, a deformação e a redução dogmáticas do materialismo dialético, introduzidas, nos últimos decênios, sob o pretexto do partidarismo. Toda análise é eliminada, substituída por frases vazias e injúrias despidas de qualquer sentido. Em suma, para resumir em poucas palavras as conseqüências do que disse: o sectarismo considerava sempre que a luta de classe ou a revolução deveriam jogar no lixo o pensamento burguês e que a filosofia burguesa estaria agora no estágio de seu colapso automático.

Se reexaminarmos este período, creio que necessariamente devemos concluir resgatando também para o campo ideológico a crítica que Lenin fez às teorias econômicas de Rosa Luxemburg, segundo as quais a sociedade capitalista entraria em colapso pela necessidade econômica. Lenin afirmava: não, ela não entrará em colapso, temos de destruí-la. Na esfera ideológica, ocorre mais ou menos a mesma coisa. A ideologia burguesa não conhecerá um colapso automático: a filosofia e a ciência burguesas entraram, de fato, em crise, mas somos *nós* que devemos abatê-las; e abatê-las não

com as armas do Exército Vermelho, mas com as armas do marxismo-leninismo, do verdadeiro saber e do conhecimento da realidade.

5.

Permitam-me agora umas poucas palavras sobre as questões da literatura e da arte.

É indubitável que, neste campo, realismo e anti-realismo estão em confronto. A arte decadente – e este é um problema extremamente interessante – revelou, nos últimos anos, sinais de uma crise interna. Comprova-o, por exemplo, o fato de um dos maiores críticos e teóricos musicais alemães, Adorno, entusiasta da música decadente, ter escrito há pouco um texto sobre o seu declínio.²⁷ Buscando uma razão para este declínio, ele – como outros pensadores – não recorre a questões formais de teoria musical, mas à constatação de que uma das experiências fundamentais daquela música foi a angústia, expressão exacerbada do desespero. Para esclarecer em seguida este conceito, lembrarei que Hans Eisler,²⁸ ilustre músico comunista alemão, considerou Schönberg²⁹ o compositor que expressara o desespero dos homens nos abrigos antiaéreos muito antes do advento dos bombardeios. Creio que agora fica muito claro de que coisa se trata aqui. Adorno diz: a música – isto é, a música da vanguarda decadente – está hoje em declínio porque a autenticidade, a sinceridade do seu medo e do seu desespero estão desaparecendo para os nossos compositores. Considero esta afirmação muito importante.

Nos últimos anos, analogamente, testemunhamos, em face da pintura abstrata alemã, a firme tomada de posição antiabstracionista de Karl Hofer,³⁰ um dos melhores representantes da pintura alemã (recentemente desaparecido); também da parte da burguesia conservadora registram-se críticas à arte abstrata. Enfim, outro exemplo: um escritor decididamente de direita, como Camus (alguns de vocês talvez tenham acompanhado sua polêmica com Sartre),³¹ que, em literatura, é um vanguardista, um modernista, não faz muito escreveu uma introdução à obra de Roger Martin du Gard,³² na qual se lê: enquanto nós – isto é, escritores de vanguarda – podemos evocar somente sombras patéticas ou caricaturais, em Roger Martin du Gard encontramos pessoas vivas, figuras típicas.

Posso citar, de afirmações como essas, quantas quiser. Isso comprova que, na arte decadente da vanguarda, como em outros campos da cultura, está em curso uma crise. O problema consiste em determinar o modo pelo qual pode iniciar-se, também na arte, a luta entre progresso e reação. Não é o caso de expor em detalhes este processo, mas como, na prática, isso me parece ser a coisa mais importante, aludirei àqueles componentes que herdamos da época staliniana e que obstaculizam toda participação eficaz na luta entre progresso e reação.

Em primeiro lugar, predominava entre nós – e, creio, ainda predomina em parte da nossa teoria literária – a idéia segundo a qual a afirmação do realismo socialista implicaria o exaurimento do período do realismo crítico. Em segundo lugar, formulamos os critérios para definir a decadência de modo extraordinariamente dogmático e formalista. Ainda hoje há aqueles que incluem Thomas Mann³³ entre os escritores pequeno-burgueses e decadentes, uma demonstração óbvia de que a nossa contínua polêmica contra o formalismo repousa sobre fundamentos inteiramente banais e puramente formais, sem conseguir destacar os contrastes reais. Desse modo, naturalmente, não convencemos ninguém, nem mesmo os que estão do nosso lado. Em terceiro lugar, julgamos as obras literárias e os autores com critérios políticos mesquinhos e grosseiros. Acode-me à lembrança um episódio ocorrido na União Soviética: o realista burguês Sinclair Lewis,³⁴ declaradamente progressista, num de seus romances – em nada excepcional – elabora a caricatura de uma funcionária comunista, parodiando as suas expressões sectárias e artificiosas; apesar disso, ela é apresentada pelo escritor como uma mulher corajosa, honesta, firme em suas idéias. Mas a paródia custou a Sinclair Lewis a exclusão da lista dos escritores progressistas e a sistemática ignorância das suas obras... Pertence a esta ordem de fatos a repulsa preconceituosa de toda objetividade, a concepção rígida e dogmática do partidarismo própria do subjetivismo econômico. Tudo isso, em suma, favorece em nossa literatura a afirmação do esquematismo, da confusão entre perspectiva e representação da realidade, erros que já reiteradamente critiquei em meus escritos.

Em relação a tais erros, cabe uma observação: também no campo da literatura e da arte, a correta luta ideológica – a descoberta e a crítica marxista das reais contradições sociais – é extraordinariamente importante (e continua possível apenas com base no marxismo-leninismo); mas o seu momento decisivo consiste na prova concreta da nossa superioridade criativa.

Não há dúvidas de que romances como *O Don silencioso*, de Cholókov,³⁵ e filmes como *O encorajado Potenkim*³⁶ suscitarão sempre fortes emoções em milhares e milhares de homens, mesmo que não pertençam ao nosso Partido. Mas quando, acriticamente, elogiamos obras medíocres – como fizemos por décadas e ainda continuamos a fazer –, certamente não fazemos a melhor propaganda dos valores do realismo socialista; ao contrário, tornamo-nos seus coveiros, porque agora forma-se uma opinião pública para a qual o realismo socialista é mesmo constituído por aquelas obras medíocres e esquemáticas que os nossos críticos têm o hábito de elevar aos céus. Colocar tudo no mesmo plano é típico do sectarismo; e, dado que este procedimento se estende a toda a política cultural internacional (inclusive a nossa), não é de surpreender que nossa produção artística não se apresente com a força que deveria possuir. Aqui, parece-me necessário tratar brevemente essa problemática em relação ao nosso país, mesmo sublinhando que ela é uma problemática internacional. Em minhas numerosas viagens ao exterior, conversei freqüentemente com escritores e críticos estrangeiros. Posso afirmar que a publicação, em todas as línguas, dos grandes romances do camarada Tibor Déry³⁷ teria significado uma vitória para o realismo socialista. Mas fizemos de tudo para impedir a sua publicação em língua estrangeira.

Retorno às questões gerais. Hoje, na literatura e na arte, contrariamente ao que ocorre em épocas agudamente revolucionárias, nas quais as diferenciações são nítidas e amigos e inimigos defrontam-se em dois campos contrapostos, estamos diante de transições extraordinariamente complicadas, pelo que nos deparamos com poetas que, mesmo formalistas, apreendem os problemas fundamentais da nossa época e desejam intimamente a manutenção da paz e o progresso, e, em troca, com escritores realistas que, por sua inclinação

ao naturalismo, não atingem aquela apreensão. É tarefa do marxismo examinar todo o campo da literatura e da arte, julgar as obras sem preconceitos, a partir do ponto de vista da coexistência, da estratégia contemporânea, e de apoiar e ajudar, mediante a crítica marxista, todo movimento progressista verdadeiro e atual. Não hesito em dizer *apoiar*, porque a tomada de posição contra a arte e a ideologia decadentes pode levar, em inúmeros países capitalistas, escritores e artistas ao isolamento. Por isso, nossa ajuda e nossa compreensão podem prestar-lhes um apoio realmente eficaz.

Nossa crítica, pretensamente marxista, operava com posições extremas e seus juízos unicamente eram ou o elogio ou a total condenação; por isso, não favorecia, obviamente, o processo de mediação já em curso, mas, ao contrário, empurrava ainda mais para o campo da reação aqueles que talvez ainda estivessem animados pela intenção de aproximar-se de nós.

Num esboço sumário, é mais ou menos esta a situação no campo da cultura. Ora, nesta situação, as conseqüências do XX Congresso adquirem uma importância e um significado essenciais, mesmo que haja quem ainda não está em condições de reconhecê-lo, seja porque a propaganda da burguesia tenta reduzir o conjunto dos problemas ao nível do escândalo, das revelações e do romanesco, seja porque em nossas próprias fileiras não se alcançou ainda, desde o XX Congresso, uma mudança tão inequívoca a ponto de permitir responder, com sucesso e em todas as partes, aos ataques reacionários.

Mas essa prevalência do elemento sensacionalista é passageira. A tentativa da burguesia de utilizar contra nós os resultados do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética não terá nenhum sucesso. Devemos acertar definitivamente as contas com o sectarismo e o dogmatismo; esta é a premissa não só para compreendermos os acontecimentos mundiais, mas também para que possamos influir sobre o novo mundo que, lenta e contraditoriamente, se vai configurando. Devemos saber que toda elevação *real* do nível de vida das nossas massas (não aquela elevação de que se jacta a imprensa), que todo êxito *real* da nossa ciência e da nossa arte (não aquele êxito decantado pela burocracia da cultura), que a completa expansão da democracia significam o reforço (e não a liquidação) da

ditadura do proletariado etc. Devemos saber, em suma, que todos esses progressos ajudarão a consolidar a coexistência e a favorecer o processo de diferenciação que está se operando no mundo burguês e no interior da própria burguesia. Encontramo-nos hoje tão-somente no começo desse processo, cujas perspectivas são imensas.

Resumindo: as frentes atuais do progresso e da reação, ainda que nem sempre facilmente discerníveis, são as frentes da paz e da guerra, da coexistência e da guerra fria, da autodeterminação dos povos e da opressão colonial. Após as revelações públicas do camarada Kruschew,³⁸ a burguesia empreendeu novamente a desesperada tentativa de constituir uma linha de frente assentada na oposição entre capitalismo e socialismo. Enxergamos nesta manobra burguesa um sério perigo e advertimos que os camaradas que persistem no dogmatismo staliniano oferecem, involuntária mas objetivamente, uma ajuda à burguesia, confirmando as idéias dela segundo as quais a ditadura do proletariado seria incompatível com a democracia, com a liberdade, com a legalidade, que o marxismo seria uma coleção de dogmas, que a ideologia socialista seria incapaz de fomentar criadoramente a ciência e a arte etc. Sabemos que os camaradas que, por décadas, foram prisioneiros do sectarismo e do dogmatismo não desejam isso. Mas também sabemos, como marxistas, que não importa o que os homens desejam: importam as conseqüências objetivamente dialéticas dos seus pontos de vista.

É provável que a fase de transição em que nos encontramos na seqüência do XX Congresso seja bastante breve. Sua duração depende, em larga medida, de nós. Neste contexto, julgo importante que, entre os comunistas, tenham início discussões internacionais que se estendam também à burguesia e à socialdemocracia. A duração deste período de transição, o êxito ou o fracasso da luta, dependerão da nossa capacidade de – com o auxílio dos novos métodos exigidos por este novo período – implementar ações inicialmente talvez modestas, mas efetivas, capazes de influir na efervescência e na evolução ideológica do mundo, e não só com a pura e simples presença do socialismo, mas também com o desenvolvimento concreto da nova orientação.

Tudo isso lança luz sobre a responsabilidade dos comunistas depois do XX Congresso. É nosso dever ajustar decisivamente as

contas com o período há pouco concluído. Trata-se de um dever não somente para com a pátria e o partido, mas constitui também – e foi o que eu quis ressaltar nesta conferência – uma contribuição importante para o futuro do mundo, para a vitória do progresso sobre a forma atual da reação.

Notas

- ¹ Esta havia sido, essencialmente, a posição do próprio Lukács em 1920; ver, supra, a nota 5 de “Meu caminho para Marx”.
- ² V. I. Lenin, “O esquerdismo”, em Idem, *Obras escolhidas em três tomos*, Lisboa-Moscou, Avante!/Progresso, 1979, v. 3, p. 304.
- ³ F. Engels a K. Kautsky, 14 de outubro de 1891, em K. Marx e F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlim, Dietz Verlag p. 517.
- ⁴ Ver, supra, a nota 18 de “Meu caminho para Marx”.
- ⁵ V. I. Lenin, *Die Ergebnisse der Diskussion über Selbstbestimmung* [Resultados da discussão sobre a autodeterminação] (1916), em Idem, *Werke*, cit., v. 22, p. 363-364.
- ⁶ Após três guerras pela autonomia (1838-1842, 1878-1879 e 1880), em 1919 o emir Amanullah consolidou o fim da dominação inglesa, obtendo o reconhecimento da independência do Afeganistão, através do Tratado de Rawalpindi.
- ⁷ Esta concepção, inserida no marco da política de “classe contra classe”, foi oficializada no VI Congresso da Internacional Comunista (1928) e superada no VII Congresso (1935), que consagrou a estratégia das frentes populares, formadas pela aliança de todas as forças antifascistas.
- ⁸ Recorde-se que Stalin faleceu em 5 de março de 1953.
- ⁹ Realizado em Moscou, em outubro de 1952.
- ¹⁰ A guerra da Coreia concluiu-se em 1953 e a do Vietnã, iniciada em 1946 pelo Viet-minh de Ho Chi Min (1890-1969) contra a França, encerrou-se em maio de 1954, com a derrota dos colonialistas franceses na batalha de Dien Bien Phu.
- ¹¹ Realizado em Moscou, em fevereiro de 1956.
- ¹² Karl Barth (1886-1968), suíço, lecionava Teologia em Bonn quando, em 1935, expressou sua oposição a Hitler, regressando então a seu país.
- ¹³ Martin Niemöller (1892-1984), pastor alemão, líder da resistência luterana ao fascismo, prisioneiro em campos de concentração por mais de sete anos.
- ¹⁴ Konrad Adenauer (1876-1967), democrata-cristão, um dos fundadores da República Federal da Alemanha (1949) e seu primeiro-ministro até 1963.

- ¹⁵ A experiência dos padres-operários iniciou-se na França, ainda nos anos 1940, sob a inspiração de Jacques Löew (1909-1999), e foi condenada pelo papa Pio XII na encíclica *Humani generis* (1951).
- ¹⁶ Giorgio La Pira (1904-1977), católico antifascista, membro da Assembléia Constituinte e prefeito de Florença entre 1951-1958 e 1961-1965.
- ¹⁷ Giuseppe Dossetti (1913-1996), padre, combatente antifascista, membro da Assembléia Constituinte.
- ¹⁸ Palmiro Togliatti (1893-1964), dirigente e pensador político, um dos fundadores do Partido Comunista Italiano, do qual foi secretário-geral de 1927 até sua morte.
- ¹⁹ C. Brockmüller, *Christentum am Morgem des Atomzeitalters*, Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1955.
- ²⁰ Lukács se refere à obra de Gustav A. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte un sein System in der Sowjetunion*, Freiburg, Herder, 1952.
- ²¹ Marcel Reding, *Thomas von Aquin und Karl Marx*, Graz, 1953.
- ²² A. Mikoyan (1895-1978), armênio, comunista desde 1915, membro do Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética desde 1923 e alto dirigente soviético de 1954 a 1966.
- ²³ Andrei A. Zhdanov (1896-1948) foi o principal ideólogo do período stalinista. Suas intervenções no domínio da arte e da filosofia fizeram com que o termo “zhdanovismo” se tornasse sinônimo de stalinismo no terreno artístico e ideológico.
- ²⁴ Ver, supra, a nota 14 de “Meu caminho para Marx”.
- ²⁵ Pierre Hervé (1913-1993), comunista desde 1932, figura proeminente da Resistência francesa, redator de *L'Humanité*. Foi expulso do Partido em fevereiro de 1956, após a publicação de seu livro *A revolução e os fetiches*.
- ²⁶ Lukács refere-se aqui a seu livro *Crise da filosofia burguesa* (1947), parcialmente editado em francês sob o título *Existentialisme ou marxisme?* (ed. bras.: *Existencialismo ou marxismo?*, São Paulo, Ciências Humanas, 1979).
- ²⁷ O texto de Theodor W. Adorno (1903-1969), figura exponencial da chamada Escola de Frankfurt, a que Lukács se refere é certamente *Filosofia da nova música*, concluído em 1948 e publicado no ano seguinte.
- ²⁸ Hans Eisler (1898-1962), famoso especialmente pela sua parceria com Bertolt Brecht.
- ²⁹ Arnold Schönberg (1874-1951), teórico da atonalidade e, depois, do dodecafonismo.
- ³⁰ Karl Hofer (1878-1955), que o fascismo considerou um exemplo de “arte degenerada”, primeiro adepto do abstracionismo e depois seu crítico, foi diretor da Escola de Belas-Artes de Berlim após o fim da Segunda Guerra Mundial.
- ³¹ Albert Camus (1913-1960), Prêmio Nobel de Literatura (1957), polemiza com Jean-Paul Sartre – a quem estivera profundamente ligado após a

Segunda Guerra Mundial – na seqüência da publicação de seu livro *O homem revoltado*.

³² Roger Martin du Gard (1881-1958), Prêmio Nobel de Literatura (1937), autor do ciclo romanesco *Os Thibault* (1922-1940).

³³ Thomas Mann (1875-1955), Prêmio Nobel de Literatura (1929), um dos autores preferidos de Lukács, que lhe dedicou vários estudos.

³⁴ Sinclair Lewis (1885-1951), norte-americano, Prêmio Nobel de Literatura (1930), cuja obra mais conhecida é *Babbitt*.

³⁵ Mikhail K. Cholokov (1905-1984), Prêmio Nobel de Literatura (1965).

³⁶ Filme de 1925 de Sergei M. Eisenstein (1898-1948), introdutor da montagem na técnica cinematográfica.

³⁷ Ver, supra, a nota 37 da “Introdução”.

³⁸ Nikita S. Kruschev (1894-1971), dirigente do Estado soviético na seqüência da morte de Stalin, torna-se, entre 1956 e 1964, o homem-forte da União Soviética. Foi ele que, no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, apresentou o relatório denunciando a ação de Stalin.

III. O PROCESSO DE DEMOCRATIZAÇÃO

Observações preliminares de método

Entre os momentos mais importantes que fizeram o marxismo atrair muitas simpatias (mas também muitas vezes antipatias), em áreas até mesmo amplas de intelectuais não socialistas, está a monumental redução, no *Manifesto comunista*, do desenvolvimento histórico a uma explicitação da luta de classes:

Homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, membro das corporações e aprendiz, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em contraposição uns aos outros e envolvidos em uma luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre com a transformação revolucionária da sociedade inteira ou com o declínio comum das classes em conflito.¹

Excluída a última frase, com sua alternativa, este quadro histórico foi, durante muito tempo, um ponto de orientação para os defensores do marxismo que – conscientemente ou não – tinham uma posição sociológica abstrata e assim terminaram fornecendo um importante motivo para a polêmica de seus adversários. As tentativas de dar predominância a teorias que afirmam a absoluta “unicidade” de todo fenômeno histórico – as quais, recusando qualquer legalidade, excluíaam os conceitos universais – foram pouco a pouco rejeitadas. E com boas razões. Com efeito, uma contraposição tão nítida, alternativa, entre ser-precisamente-assim e legalidade na história só pode levar a uma teoria irracionalista e, na prática, a uma *Realpolitik* totalmente privada de pensamentos e de idéias, teoria que obstaculiza não somente todas as tentativas socialistas (e pseudo-socialistas) de se apropriar da realidade histórica, mas até mesmo favorece, na prática, a adoção de tendências manipulatórias de caráter neopositivista.

As teorias políticas influenciadas ideologicamente pela ciência natural, pelo menos em suas manifestações imediatas, acostuma-

ram-se desde sempre a considerar como realidades as formas estatais, as forças e as tendências sociais que se apresentam sob formas lógico-gnosiológicas de caráter universal. Essas orientações metodológicas conseguem facilmente se converter em hábitos espontâneos, na medida em que se supõe que elas sejam referendadas por venerandas tradições. Aristóteles e Rousseau, por exemplo, parecem favorecer uma tal concepção do nosso problema – a democracia como forma ideal adequada – precisamente por tratá-la nestes termos universais. E, com efeito, desde as discussões sobre ditadura e democracia durante e depois dos eventos de 1917 até a controvérsia “totalitarismo *versus* democracia” e mesmo até hoje, as alternativas decisivas – na esmagadora maioria dos casos – são buscadas e supostamente encontradas neste plano metodológico.

De qualquer modo, acredito que tais tendências se opõem ao marxismo e, além disso, em geral, que são formuladas em termos no mínimo precipitados. Na teoria dos clássicos do marxismo, o ser-precisamente-assim dos fenômenos histórico-sociais e as leis que os regem, formuláveis em termos universais, não constituem nunca antíteses metodológicas, mas, ao contrário, formam uma indivisível unidade dialética. O ser-precisamente-assim é, antes de mais nada, uma categoria histórico-social, ou seja, o modo necessário pelo qual se apresenta o jogo contraditório das forças socioeconômicas que operam em determinado momento no interior de um complexo social situado num estágio específico de seu desenvolvimento histórico.

Ou seja: para a teoria e para a práxis, o conhecimento da legalidade particular deste ser-precisamente-assim é tão importante quanto o das determinações e legalidades universais. Além do mais, para a práxis, que só pode se realizar precisamente no *hic et nunc* concreto de uma situação histórico-social, a compreensão adequada do ser-precisamente-assim possui até mesmo uma ineludível prioridade. Os manipuladores e os fetichistas das necessidades universais abstratas erram quando julgam poder se valer de Marx. Basta pensar em *O 18 brumário de Luís Bonaparte*: é evidente que, em tal obra, todas as classes e todos os movimentos das classes, todas as reformas do Estado e do governo, aparecem sempre no quadro daquele concreto ser-precisamente-assim gerado pela Revolução de 1848 exatamente na França.

De resto, além de tais exemplos concretos, as considerações que faço aqui têm como ponto de partida, na trilha de Marx, o fato de que toda formação econômica, de um ponto de vista ontológico, é algo dotado de uma legalidade necessária e, ao mesmo tempo, de um ser-precisamente-assim histórico; portanto, de acordo com seu ser social, formas superestruturais – como, em nosso caso, a democracia – só podem ser constituídas do mesmo modo. Por isso, busco aqui tratar a democracia (ou melhor, a democratização, dado que, também neste caso segundo uma abordagem ontológica, trata-se sobretudo de um processo e não de uma situação estática) de um ponto de vista histórico, como concreta força política ordenadora daquela particular formação econômica sobre cujo terreno ela nasce, opera, torna-se problemática e desaparece. A desistoricização, aqui como alhures, cria sempre fetiches, avaliados positiva ou negativamente, que não esclarecem, mas, ao contrário, obscurecem e confundem os processos sociais concretos (e as leis que os regem). Também a respeito destas questões, fala-se freqüentemente da democracia como de uma situação estática, deixando-se de lado, ao caracterizar tal situação, o exame das orientações evolutivas reais, embora somente deste modo seja possível uma correta conceituação do problema. Para sublinhar isso, preferi usar o termo “democratização” em vez de “democracia”.

1. A democracia burguesa como falsa alternativa para uma reforma do socialismo

1.1. Pluralidade das bases econômicas das democracias

Seria evidentemente uma simplificação supor que os teóricos de destaque que enfrentaram este tema, já a partir de Aristóteles, tenham negligenciado completamente o problema da multiplicidade de formas da democracia. Contudo, suas observações, suas classificações e, sobretudo, seus juízos de valor não puderam obviamente partir da análise da conexão entre base econômica e democracia como superestrutura política e, menos ainda, de um exame do caráter histórico das formações sociais. Baseiam-se, ao contrário, em classificações parcialmente ainda naturalistas (tamanho do Estado) ou em

considerações jurídicas (quem é cidadão?). Deste modo, podem-se ter apenas divisões gerais ou classificações igualmente gerais, mas não um conhecimento, adequado aos fatos, do modo pelo qual o ser precisamente-assim das diversas democracias decorreu exatamente, em cada caso concreto, dos desenvolvimentos sociais primários. E, ainda mais do que a gênese real, é a avaliação das tendências ao crescimento e ao declínio de um particular tipo de democracia economicamente fundado que resta nas nuvens, ou seja, que aparece na forma de uma generalização abstrata, sem que tais tendências possam ser entendidas como resultado ativo e operante da “coisa mesma”, do automovimento daqueles específicos complexos sociais.

Marx foi o primeiro a partir destes fatos ontológicos elementares da vida social. Quando fala da democracia da pólis – a primeira e, por muitos séculos, a forma de democracia mais legitimada ideologicamente, que era até mesmo considerada como um modelo –, ele caracteriza seus fundamentos em termos econômicos:

A comunidade – como um Estado – passa a ser, por um lado, a relação recíproca entre estes proprietários privados livres e iguais, sua aliança contra o mundo exterior e, ao mesmo tempo, sua garantia. A comunidade baseia-se, aí, no fato de seus membros serem trabalhadores proprietários, pequenos camponeses que cultivam a terra; mas, igualmente, a independência destes consiste em seu mútuo relacionamento como integrantes da comunidade, na defesa do *ager publicus* (terra comum) para as necessidades comuns, para as glórias comuns etc. Ser membro da comunidade continua sendo condição prévia para a apropriação da terra, mas, na qualidade de membro da comunidade, o indivíduo é um proprietário privado. Sua relação com sua propriedade privada é, ao mesmo tempo, uma relação com a terra e com sua existência enquanto membro da comunidade; sua manutenção como membro da comunidade significa a manutenção da própria comunidade e vice-versa etc.²

Portanto, a democracia que emerge desta constelação econômica não se apóia simplesmente na base geral das formas de ser do homem, da práxis humana – válidas para toda sociedade –, mas, ao contrário e indissolivelmente, num modo de ser concretamente

ineliminável, ligado à existência individual específica das pessoas que tomam parte ativa nesta democracia. Ser cidadão da pólis, ser participante ativo de sua democracia, não é simplesmente uma categoria determinante da superestrutura política, mas é também, ao mesmo tempo e de modo inseparável, a base econômica do ser social, da forma material de vida para cada cidadão.

Isso tem efeitos importantes, que hoje parecem paradoxais, sobre a totalidade da vida dos homens desta formação social. Em primeiro lugar, toda sua vida privada se situa num plano secundário, socialmente menos relevante. O ser efetivo de todos os cidadãos, sua ação comum em face das tarefas democráticas, é indissolivelmente ligado às bases econômicas mencionadas. Com a dissolução dessas bases – o que ocorre necessariamente, tendo em vista o tipo de desenvolvimento das forças produtivas que é aqui o único possível e necessário –, a existência e a capacidade de funcionamento da democracia da pólis terminam por ser destruídas. O grande prestígio, a elevada consideração ideológica, o caráter de exemplo luminoso que essa forma de democratização adquiriu, sobretudo nas formas “clássicas” assumidas em Atenas e em Roma, é ao mesmo tempo, em função de uma necessidade econômica, a razão de sua autodissolução.

Marx enunciou com clareza o fundamento econômico desta autodissolução: é a escravidão que forma a base destas sociedades. As lutas democráticas desenvolvem-se sempre e tão-somente no interior de uma minoria privilegiada; as grandes massas propriamente produtivas são, por princípio, excluídas de tais lutas, bem como de qualquer participação ativa na vida social. De resto, quando a base originária deste ser econômico (ou seja, a igualdade relativa da propriedade parcelar) desaparece, forma-se um proletariado que, nas palavras de Sismondi, vive às custas da sociedade, enquanto no capitalismo é a sociedade que vive às custas do proletariado. A divisão do trabalho e da propriedade – o fundamento de toda a democracia da pólis – é, em sua gênese, algo quase primitivo, sob muitos aspectos ainda de base natural; segundo Marx, esta propriedade resulta do fato de se pertencer a uma tribo. Assim, com o início do que Marx chama de “recuo das barreiras naturais”, começa a recuar também este tipo de propriedade.

Portanto, esta forma grega de democracia, precisamente como decorrência do avanço econômico, do crescimento da civilização, perde suas peculiaridades humanas, que se apresentavam como um modelo: o indivíduo que nela atua – precisamente porque ser cidadão da pólis, possuir um lote de terra, pertencer a uma tribo são condições socioeconômicas de sua existência, que convergem numa identidade etc. – ainda não é “único” no sentido moderno. Para o cidadão livre, sua identidade própria tem o mesmo significado, precisamente enquanto forma de ser, que pertencer à pólis. O caráter socialmente secundário da vida privada do cidadão da pólis é tão-somente a outra face de sua existência histórica, ou seja, do fato de que ser-homem, expressar-se como pessoa, é substancialmente – em sua dinâmica e tendência – algo idêntico ao cumprimento das exigências que derivam dos deveres do cidadão na democracia, aos modos de realização da democracia.

A forma política clássica da moderna democracia burguesa, ou seja, a da Revolução Francesa, nasceu e entrou em funcionamento acolhendo conscientemente, no plano intelectual, muitíssimo deste modelo. No plano socioeconômico, porém, encontra-se exatamente no pólo oposto. Ao sublinhar este caráter antitético, Marx destaca ao mesmo tempo que a liberdade e a igualdade, as expressões ideológicas centrais da essência da democratização moderna, podem decerto, precisamente no plano ideológico, assumir formas bastante diferenciadas; mas, no que se refere à essência socioeconômica, elas não só “são respeitadas no intercâmbio baseado nos valores de troca, mas o intercâmbio de valores de troca é a base produtiva real de toda igualdade e liberdade”.³

Esta realização factual do domínio da liberdade e da igualdade significa – com todas as suas contradições – que houve um enorme progresso na história da sociedade humana. Somente assim ganhou vida a sociabilidade efetiva, o real fundamento objetivo do ser-homem do homem. Com isso teve lugar o recuo de todos os traços ligados, em maior ou menor medida, às barreiras naturais do ser social. A luta social que produziu este fato, em sua forma imediata, era dirigida contra o modo de articulação da sociedade estamental, surgido no e do feudalismo. A feudalidade, que o jovem Marx chama

de “democracia da iliberdade”, dava ao edifício da sociedade “um caráter *imediatamente* político”, na medida em que

[...] os elementos da vida civil (como, por exemplo, a posse ou a família, ou o modo de trabalho), estavam elevados a elementos da vida do Estado, na forma da senhoralidade fundiária, do estado [*Stand*, estamento] e da corporação. Eles determinavam, nesta forma, a relação do indivíduo singular para com o todo do Estado, i. e., a sua relação política.⁴

A Revolução Francesa eliminou pela raiz toda esta estrutura social; com isso, pela primeira vez na história do mundo, estabeleceu a relação entre Estado e sociedade civil em termos puramente sociais. Marx observa, com razão, que a vida política – realmente unificada em comparação com sua existência dispersa no feudalismo, liberada em seu nível imediato das características da sociedade civil – pôde assim se tornar um objeto do interesse geral público, numa independência ideal com relação aos elementos particulares da vida civil. Desse modo, o objetivo da secular batalha ideológica para introduzir o “reino da razão” na vida humana tornou-se a base da vida social.

O problema é que, como mais tarde escreveu Engels, este reino da razão revelou-se o reino idealizado da burguesia. O termo “idealizado” não deve ser entendido aqui como uma acusação político-ideológica, mas como uma objetiva comprovação científica da estrutura social que surgiu na realidade. O próprio Marx, ao fixar teoricamente as investigações citadas sobre a mudança efetiva de toda a estrutura social, afirma que o idealismo do Estado, da vida política, que se produz em seguida à superação do feudalismo, pressupõe como base uma realidade inversa, ou seja, o materialismo da sociedade civil. E mostra que esta contraditória unidade entre Estado e sociedade civil, entre idealismo e materialismo na vida da sociedade, na vida de cada indivíduo enquanto membro desta sociedade, é a chave para entender os primeiros grandes documentos teórico-práticos dessa mudança, ou seja, o texto das Constituições oriundas da Revolução Francesa.

Estas Constituições partem da oposição-unidade entre *homme* (*bourgeois*) e *citoyen*. *Citoyen* quer dizer aqui, obviamente, o cidadão

tornado “idealista”, destacado de todos os vínculos materiais da existência socioeconômica; o *homme*, ao contrário, é aquele que faz parte da sociedade civil. E Marx não esquece de observar que, neste liame indissolúvel (na medida em que todo *citoyen* é também *homme*), as Constituições revolucionárias rebaixam o cidadão à condição de servidor dos chamados direitos humanos. Com isso, elas admitem a real supremacia social do homem material, econômico, privado, sobre o cidadão ideal.

Mas, com isso, determina-se ao mesmo tempo, de modo preciso, o lugar desta forma burguesa de democracia no grande processo do desenvolvimento da humanidade, da formação do gênero humano, do processo pelo qual o homem se torna homem. Sobre a forma mais geral da situação social do homem na democracia burguesa, agora reconhecido em sua concretude, Marx diz que, para ele, os outros homens constituem não a realização, mas o limite de sua liberdade. É esta a realidade social básica do capitalismo, ou seja, o fato de que o sujeito da práxis real na sociedade é o homem egoísta, o homem que, precisamente por isso, não se eleva acima da particularidade. É dado que, como componente necessário desta fase da evolução, a genericidade do homem alcança um nível mais alto (em termos sociais objetivos) do que em qualquer outra formação precedente, menos socializada, a genericidade aqui realizada – ou seja, a vida genérica real do homem – apresenta-se em “oposição à sua vida material”.

Naturalmente, tudo isso é formulado, nos dias tempestuosos das grandes transformações produzidas pela Revolução Francesa, com um *pathos* mais intenso, de modo mais apaixonado do que o seria depois, no tempo prosaico da realização prática. Destes momentos de entusiasmo faz parte o apelo, cada vez mais freqüente a partir do Renascimento, ao modelo da antiga democracia da pólis. Não se tratava de extravagâncias literárias ou intelectuais. Falando da Revolução Francesa, Marx diz que, para dar-lhe vida, foi necessário também o heroísmo. Os que a realizaram tiveram necessidade de ideais, até mesmo de ilusões, “para esconderem de si próprios as limitações burguesas do conteúdo de suas lutas e manterem seu entusiasmo no alto nível da grande tragédia histórica”.⁵ Estes momentos

de paixão heróica levaram freqüentemente a identificar de modo historicamente falso as duas grandes formas de democratização – na realidade, intrinsecamente antitéticas –, deixando de lado sua contraditoriedade social.

De qualquer modo, a revolução venceu e pôs em movimento um processo real no qual as determinações ontológicas da democratização burguesa tornaram-se as formas dominantes tanto do Estado como da civilização capitalista. A máscara intelectual arcaizante da pólis foi desfeita pela realidade social. Quando, depois da vitória da Revolução, esta máscara foi usada como instrumento ideológico, resultou num auto-engano, numa caricatura, até mesmo em muitos casos num diversionismo consciente. A materialidade econômica do cidadão democrático da pólis, que vivia e agia como proprietário de um lote de terra, não poderá jamais ser restaurada. Seu ser social nada tem em comum com o sujeito da troca de mercadorias, com a liberdade e a igualdade que o caracterizam socialmente em sua práxis: materialmente, na própria troca de mercadorias; idealmente, em sua superestrutura estatal.

1.2. *As tendências evolutivas necessárias da democratização burguesa*

Até agora, foi possível tornar evidente apenas o princípio econômico mais geral que torna antitéticas estas duas formas de democracia. Contudo, ao contrário do que dizem as teorias hoje em moda, uma estrutura não é, por sua natureza, um princípio estático, ou seja, anti-histórico; ao contrário, ela é precisamente a base ontológica (e, precisamente por isso, algo dinâmico) do desenvolvimento de toda formação social. Já vimos o modo pelo qual, em necessária conexão com o desenvolvimento das forças produtivas, terminou por ser destruída a igualdade do proprietário parcelar, ou seja, a base econômica da democracia da pólis. Vejamos agora quais são as tendências dinâmicas trazidas à realidade pela antítese entre o materialismo da sociedade civil burguesa e o idealismo de seu Estado.

Antes de mais nada, a práxis que visa a um objetivo material, própria do *homme* da sociedade burguesa, tem caráter dinâmico

universal, ou seja, possui a tendência a sujeitar ao próprio interesse todos os fenômenos da formação social com os quais entra em contato. De acordo com todos os observadores que analisam os fatos do período de modo correto e sem preconceitos, Marx descreve um aspecto importante do processo pelo qual o *homme* da sociedade capitalista atua em face de suas instituições, de sua superestrutura “ideal”:

O burguês se comporta em relação às instituições de seu regime assim como o judeu em relação à lei: ele a contorna sempre que for necessário, em cada caso particular, mas quer que todos os outros a sigam.⁶

Do ponto de vista histórico, este fato não constitui uma novidade. O Estado de toda sociedade é uma arma ideológica para travar os conflitos de classe segundo o modo de pensar da classe dominante. Mas quando, por exemplo, um determinado estrato de cidadãos da pólis compra a propriedade dos que se empobreceram, isso contribui para eliminar a igualdade dos lotes e, portanto, promove objetivamente, quaisquer que sejam suas intenções, a fragmentação da própria democracia da pólis. Ao contrário, o comportamento acima descrito por Marx e também por outros (por pensadores honestos, particularmente por escritores) promove, no plano econômico, o desenvolvimento do capitalismo e, ao mesmo tempo, adequa a superestrutura estatal às necessidades econômicas que assim se vão expressando.

Decerto, a superestrutura democrática não pode deixar de conservar, no plano sócio-ontológico geral, o seu caráter “ideal”; contudo, seus conteúdos, as formas operativas que a tornam realidade, aderem cada vez mais às necessidades do *homme*. Em nada altera a essência do processo o fato de que alcancem prioritariamente uma validade social geral aqueles conteúdos (e as formas de ação que deles decorrem) que recebem o apoio dos grupos economicamente importantes. Isso não infirma nossa afirmação de que são relevantes apenas os movimentos sociais que possuem força suficiente para provocar transformações na base econômica, para incidir em sua relação estrutural-dinâmica com a superestrutura “ideal”. Porém, quem tentar estudar tais tendências de modo não fetichista jamais deve esquecer que um movimento de massa só pode ser uma espécie

particular de síntese destes atos práticos individuais. Portanto, a observação de Marx sobre a deformação interior do ser individual do homem em todo comportamento deste tipo tem uma profunda justificação do ponto de vista da ontologia social. Precisamente aqui se vê como é justa a afirmação de que todas as ações deste tipo têm como seu fundamento a deformação da genericidade do homem (em termos individuais imediatos: de sua relação com o próximo).

Ainda que isso possa parecer contraditório sob o aspecto lógico-formal ou gnosiológico, o fato é que a realização na sociedade do “idealismo” da superestrutura, nos termos mais puros possíveis, é o meio mais eficaz para dar lugar a uma livre manifestação das tendências materiais egoístas na vida social. Não é por acaso que o formalismo abstrato do direito se desenvolve do melhor modo e adquire seu máximo prestígio em tais circunstâncias. Mas tampouco é um acaso o fato de que – para voltarmos a nosso verdadeiro problema – o mais puro e explícito “idealismo” abstrato das formas estatais de governo seja o instrumento mais apropriado para afirmar sem obstáculos os interesses individuais do egoísmo capitalista sob a máscara de interesses ideais de natureza universal. Em suma: quanto mais o parlamentarismo, a realização central e mais típica deste idealismo estatal, torna-se aparentemente e formalmente autônomo em relação à vida real da sociedade, quanto mais se torna capaz de aparecer como puro órgão da vontade ideal do povo, tanto mais ele se torna adequado a servir como instrumento para implementar os interesses egoístas de grupos capitalistas – e isso precisamente sob a aparência de uma liberdade e igualdade ilimitadas. Talvez aqui o termo “aparência” não seja inteiramente exato. Com efeito, aqui não se afirma simplesmente uma aparência de liberdade e de igualdade, mas precisamente sua essência econômica, ou seja, o que liberdade e igualdade efetivamente representam na circulação capitalista das mercadorias.

A luta para obter uma forma pura de parlamentarismo (por exemplo, a luta pelo sufrágio universal e igual), pela onipotência do parlamento como legislador e controlador da vida do Estado, determinou efetivamente a vida política a partir das grandes revoluções dos séculos XVII e XVIII. Não há razão para nos ocuparmos aqui de

uma parte destas lutas, aquelas dirigidas para a superação dos resíduos da estrutura estamental, já que elas, pelo menos nos países capitalistas avançados, pertencem ao passado. Mais importante, ao contrário, é chamar a atenção para o fato de que os progressos decisivos, no que se refere à luta para dar vida a uma democratização no sentido da Revolução Francesa, surgiram como resultado de lutas de massa, nas quais foi sempre necessário operar uma correção democratizante do parlamentarismo “puro”. Os democratas extremistas plebeus que serviram no exército de Cromwell durante a Revolução Inglesa, bem como os revolucionários plebeus das seções parisienses, pressionaram os parlamentos e, quando necessário, os dissolveram ou dizimaram, com o objetivo de criar organismos que fossem capazes de dar expressão aos reais interesses do povo trabalhador. Somente a “Gloriosa Revolução” na Inglaterra e o regime de Luís Filipe na França foram capazes de impedir estas “abusivas” intromissões e de garantir aos parlamentos aquela liberdade e igualdade formais que correspondiam aos interesses dos grupos capitalistas dominantes. Mas não se deve esquecer que nos períodos de crise – basta recordar o caso Dreyfus⁷ – volta a aparecer no horizonte político, ainda que tênue, a possibilidade de correções democrático-plebéias. Também na teoria política do século XIX reaparece continuamente a oposição entre a orientação democrática, de base popular, e o liberalismo parlamentar. Desnecessário lembrar a vitória praticamente incontrastada do segundo.

1.3. *A democracia burguesa hoje*

Não vou me deter aqui, ainda que brevemente, nos altos e baixos destas disputas entre liberalismo e democracia. Interessam-me somente aquelas tendências de fundo cujos germes já haviam sido registrados por Marx nas Constituições da Revolução Francesa e que, mais tarde, conquistaram um domínio ilimitado. O que hoje se costuma chamar de liberdade é o resultado da indiscutível vitória das forças capitalistas. É evidente que, em função das transformações qualitativas sofridas pelo capitalismo desde seus inícios até hoje, também a sua superestrutura política, a liberdade própria da democracia

burguesa, teve de sofrer algumas mudanças, embora tenha permanecido essencialmente intacta a sua estrutura fundamental, aqui descrita nos termos de Marx. Na verdade, pode-se e deve-se dizer que, no curso deste desenvolvimento, as características fundamentais desta democracia burguesa afirmaram sua natureza, sua vida interior, com clareza e pureza ainda maiores do que fora possível nos períodos revolucionários iniciais, que ainda comportavam muitas ilusões.

Por isso, quando hoje falamos da democracia burguesa, da liberdade que nela se realiza, devemos nos basear naqueles conteúdos e formas que caracterizam especificamente o capitalismo atual. Um político ou um teórico político de orientação ideológica abstrata poderia apelar para uma liberdade existente no passado ou para uma liberdade utopicamente projetada no futuro. Admitindo-se que seus esforços tenham conseqüências reais, práticas, essas poderiam hoje apenas servir de apoio à democracia que corresponde à economia capitalista atual e lhe é adequada. Refiro-me sobretudo àqueles ideólogos que vêem na democracia burguesa uma verdadeira alternativa ao socialismo atual. Seus sonhos podem ir de Cincinato a Rousseau, de Cromwell a Robespierre, mas o fato é que uma democracia burguesa hoje só pode se realizar ao modo de Nixon ou de Strauss.⁸ Voltarei em seguida a falar das necessárias conseqüências destas pseudoalternativas. Aqui cabe apenas recordar brevemente a absoluta prioridade ontológica do presente em relação ao passado, por mais desejável e atraente que este seja.

A democracia atual – culminação de um desenvolvimento secular – é a democracia de um imperialismo manipulado, cujo domínio se apoia na manipulação. Sei que violo a etiqueta da cientificidade hoje considerada respeitável quando escrevo sem aspas palavras como imperialismo ou colonialismo. O desprezo pelo século XIX, que reina universalmente em todas as ciências sociais, o domínio dos dogmas segundo os quais o presente constitui algo qualitativamente novo (e, em todos os aspectos, melhor) em comparação com aquele século, têm em primeiro lugar, precisamente no plano ideológico, a tarefa social de sublinhar o caráter antitético da base econômico-social do presente em relação àquela do passado. Foi assim criado e amplamente divulgado o conceito de sociedade “plu-

ralista” em oposição a “totalitarismo”, termo com o qual se pretende transformar em patrimônio intelectual comum a idéia de que fascismo e comunismo são intimamente afins. Assim, o fato de que a indústria de bens de consumo e os serviços tenham assumido o caráter de grande empresa capitalista, com o conseqüente interesse dos capitalistas pelos proletários enquanto compradores de mercadorias, foi apresentado na propaganda como se a teoria da mais-valia tivesse se tornado obsoleta. Na realidade, contudo, trata-se, no plano econômico, do recuo da mais-valia absoluta em favor da mais-valia relativa, ou seja, de um processo que não apenas estava previsto na teoria marxiana da mais-valia, mas era também definido como substituição da subsunção meramente formal da produção a categorias capitalistas pela subsunção real. Afirmou-se assim que, na moderna “sociedade industrial”, teria desaparecido qualquer traço do que outrora eram as lutas de classe; e, para isso, muito contribuíram os partidos socialdemocratas, os quais, com efeito, afastaram-se radicalmente do marxismo para se tornarem membros ativos do *establishment* manipulador.

Voltarei adiante ao papel que tiveram neste processo a teoria e a práxis comunistas stalinistas e pós-stalinistas. De qualquer modo, hoje, quase por toda parte, os sindicatos se situam à esquerda dos partidos socialdemocratas; e algumas grandes greves tornam evidente que jamais se renunciou inteiramente à luta de classes no terreno econômico. Do mesmo modo, a libertação das colônias deveria ter feito desaparecer todo traço da velha exploração e opressão; mas, na verdade, a política que se apresenta como nova – e que recusa com desprezo qualquer idéia de colonialismo – não é mais do que, em sua real substância, o prosseguimento com novos meios técnicos da velha política colonialista. Substancialmente na trilha das tradições de Warren Hastings,⁹ do imperialismo alemão etc., vem se mantendo em todo o “Terceiro Mundo”, com todos os meios econômicos e militares, a dominação das camadas sociais mais reacionárias, sendo reprimida com violência brutal qualquer tentativa de introduzir até mesmo reformas de tipo liberal-burguês. O fato de que as formas de dominação assim implantadas recebam na propaganda o nome de “liberdade” em nada altera a real continuidade da estrutura social

capitalista, como o demonstram os exemplos da República Dominicana, da Indonésia, do Vietnã etc.

Importa-me aqui trazer à luz o fato de que continuam sempre ativas as tendências econômico-sociais capitalistas de fundo. E, abordando antes de mais nada o problema da genericidade humana, cabe recordar como este princípio do desenvolvimento sócio-humano assume nas lutas de classe que fundam o capitalismo uma forma nova – e mais progressista – quando comparada às sociedades precedentes. Lembremos que Marx afirmava que, na sociedade burguesa, a vida genérica do homem entra em contraste com sua vida material. Para entender corretamente a importância central desta afirmação no plano teórico-prático, devemos remontar às formulações que tiveram uma função decisiva na fundação teórica do materialismo marxiano. Na sexta tese sobre Feuerbach, Marx critica sua concepção da essência do homem afirmando que “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade ela é o conjunto das relações sociais”. Já que Feuerbach não compreendia esta ligação da essência humana com a totalidade real das relações sociais, já que não via que aquela essência decorre do desenvolvimento destas relações, era obrigado, em primeiro lugar, “a fazer abstração do curso da história” e a pressupor o homem como indivíduo abstrato, isolado, e, em segundo, a perceber a essência apenas “como ‘gênero’, como universalidade interna, muda, ligando os numerosos indivíduos *de maneira apenas natural*”.¹⁰

A abstratividade e o mutismo do gênero fazem que este último não receba em Feuerbach um real conteúdo sócio-humano, ou, em outras palavras, que ele – como em todo modo de ver gnosiológico e não ontológico – seja obrigado a permanecer “mudo”. E Marx expressa este fato quando afirma que, em Feuerbach, o gênero é uma realidade somente no que se refere à natureza orgânica, ou seja, é visto “como universalidade interna, muda, ligando os numerosos indivíduos *de modo apenas natural*”. Na verdade, a essência socialmente existente do homem, sua genericidade real, consiste precisamente na superação – histórica – deste “mutismo”.

Marx podia se contentar, no texto citado, com esta contraposição de natureza aforística. Com efeito, desde o início de sua reflexão,

ele se esforçou para captar em termos históricos concretos esta genericidade real, não mais abstrata e, portanto, não mais muda. Já a afirmação da qual partimos, segundo a qual na sociedade burguesa a vida genérica do homem está em contradição com sua vida material, implica uma inter-relação ontológica e, por isso, histórico-social entre o indivíduo e o gênero. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, esta tese recebe uma concretização ulterior de enorme importância:

Acima de tudo é preciso evitar fixar a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*.¹¹

A unidade que daí decorre entre individualidade e genericidade não é evidentemente um dado natural, mas o produto de um processo histórico-social, que deve criar e superar muitas etapas antes de ver desaparecer as características seminaturais que funcionam como barreira natural por ocasião do nascimento e desenvolvimento desta unidade geral entre ser-homem e genericidade. A sociedade deve se socializar radicalmente, deve ocorrer um recuo das barreiras naturais da vida social, como condição para que seja possível esta genericidade do homem, sua verdadeira saída do reino animal onde teve origem. É um processo realizado pelo capitalismo na economia e, por meio desta, no conjunto da sociedade.

O processo que produz isso é de natureza causal, necessária; não intervém para determiná-lo, enquanto processo global, nenhuma teleologia. No capitalismo, estamos diante de uma sociedade verdadeiramente socializada; trata-se de uma realização da genericidade humana *em si*, mas que ocorre numa sociedade que só pode ser posta em movimento por contradições insuperáveis, numa sociedade na qual o homem, por motivos econômicos necessários, não pode elevar-se, em sua dimensão social, à verdadeira genericidade, ao verdadeiro ser-homem. É precisamente isto que constitui a antítese, acima mencionada, entre vida genérica e vida material não só de cada indivíduo, mas também da totalidade dos homens. A genericidade do homem se realiza contraditoriamente: esta unidade

autocriada é, ao mesmo tempo, em cada acontecimento singular e no processo global, também destruída, convertida em seu oposto. Sociedade significa atuação conjunta dos homens; e jamais uma atuação assim alcançou, do ponto de vista técnico-prático, o nível de realização atingido no capitalismo atual. Porém, ao mesmo tempo, as mesmas forças econômico-sociais que produzem e reproduzem objetivamente este inédito estado de interdependência não geram “a ligação do homem com o homem”, mas, ao contrário, “o isolamento do homem em face do homem”. A liberdade individual, como premissa e produto desta sociedade,

[...] faz com que cada homem encontre no outro homem não a *realização*, mas antes a *barreira* da sua liberdade. [...] Mas o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com o homem, mas, antes, no isolamento do homem relativamente ao homem. É o *direito* a este isolamento, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si.¹²

A palavra “limite” para definir este processo é branda e suave. Hobbes expressou com crueza este estado de coisas quando falou do *homo homini lupus*, do homem como o lobo do homem. E não é certamente casual que muitos hoje apontem no marquês de Sade o ideólogo típico desta transição. Em Sade, com efeito, o momento sexual é visto em seu sentido imediato; segundo ele, nem mesmo no ato sexual tem lugar a ação conjunta de duas pessoas, uma experiência comum, mas, ao contrário, a mulher não aparece para o homem como uma pessoa e, sim, como apenas um objeto. A verdade é que, apesar do extremismo desta formulação, está presente nela a definição kantiana do casamento, ou seja, a de que este “é a união de duas pessoas de sexo diferente para a posse recíproca de seus atributos sexuais durante toda a vida”.¹³ Só que em Kant o egoísmo da consciência cínica de Sade é transposto na linguagem da economia capitalista, na linguagem da circulação das mercadorias.

A categoria determinante tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, que é ao mesmo tempo objetiva e subjetiva e que se apresenta como premissa e consequência do que até aqui descrevemos, é a categoria do “ter”. Sobre isso, observa Marx:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos; portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. [...] O lugar de *todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos estes sentidos, pelo sentido de ter.¹⁴

Seria ridículo imaginar que estas características sociais do capitalismo, que operam universalmente tanto no plano econômico quanto no plano humano, tenham desaparecido junto com o século XIX. Ao contrário, é precisamente na “sociedade industrial” do presente que eles atingem o grau máximo de desenvolvimento. Não é casual que o fenômeno da alienação, ao mesmo tempo econômico, social e humano-individual – cuja primeira teoria foi formulada por Marx há um século e meio e que parecia ter desaparecido completamente ao longo do século XIX, dado o predomínio assumido pelas questões da exploração material –, tenha hoje se tornado um problema sócio-humano universal. Também esta sua universalidade, que no capitalismo envolve tanto exploradores quanto explorados, foi sublinhada por Marx já em sua época. Mas somente agora essa conseqüência social do capitalismo está sendo vivida como uma questão humana absolutamente universal. Isso mostra que as características da existência humana reveladas por Marx continuam hoje a dominar em sua essência, ainda que sob outras formas fenomênicas, e com força ainda maior, toda a vida dos homens, tanto extensiva quanto intensivamente. Por isso, o capitalismo atual constitui não a superação, mas o potenciamento, a difusão e o aprofundamento do caráter problemático que faz parte de sua própria natureza.

E como aparece este capitalismo na ótica de nosso problema, ou seja, o do processo de democratização? Aparentemente, como o potenciamento e a difusão universal deste processo. Qual é, contudo, o novo conteúdo social desta sua consolidação e difusão? Na superfície, no plano imediato, domina a manipulação sutil do mercado tornado universalmente capitalista. Através dos meios de comunicação inflados de modo inaudito, a propaganda do consumo tornou-se o modelo do “esclarecimento” político. E isto, diga-se de passagem, já

havia sido visto com clareza por Hitler, que considerava a “boa propaganda dos sabonetes” como o modelo de toda propaganda política. Naturalmente, não se trata da mesma coisa; ao contrário, no plano imediato, tem lugar um verdadeiro contraste. Com efeito, a propaganda política de Hitler era abertamente ideológica (não é aqui o lugar para falar da qualidade de seus conteúdos, de seus argumentos etc.). Já na vida política depois da vitória sobre Hitler, ou seja, no período da Guerra Fria, da política do *roll back*,¹⁵ inventou-se contra o “totalitarismo” (que quer dizer, sobretudo, socialismo) a nova ideologia da desideologização.

Não temos a menor intenção de nos deter sobre a fragilidade interna, sobre o caráter autocontraditório deste recurso político. No momento em que o definimos como ideologia, já respondemos à pergunta. Segundo Marx, toda ideologia serve para travar a luta no interior dos conflitos que surgem no terreno econômico-social; e, dado que toda sociedade de classe produz continuamente estes conflitos, tem lugar nela uma permanente batalha ideológica. Contudo, no interior deste absurdo de princípio, o termo “desideologização” tem um matiz muito concreto: também aqui se pretende que o mercado seja o modelo universal de toda práxis humana. Por meio da propaganda, toda pessoa é induzida a comprar “livremente” aquela mercadoria que, conforme se afirma, corresponde perfeitamente às suas necessidades de consumo; a mesma pessoa deveria comportar-se de modo similar na vida política, durante as eleições, ao votar etc. Já ao falarmos do mercado, colocamos entre aspas a palavra “livremente”. Com efeito, as relações sociais do capitalismo manipulado, a busca de prestígio através do consumo que ele necessariamente estimula, tornam esta relação extremamente problemática até mesmo para o mercado. A manipulação sutil consiste precisamente em sugerir aos compradores a aquisição de uma determinada mercadoria de tal modo que cada um deles imagine que a posse de tal mercadoria é o resultado de uma decisão livre, ou melhor, a expressão da própria personalidade.

Este princípio manipulatório pode ser aplicado ainda mais facilmente à participação da pessoa na zona “ideal” da vida do Estado, na medida em que a dinâmica do capitalismo – em conseqüência

daquele desenvolvimento do ser-homem, da relação do homem com seu próximo, com as próprias instituições da sociabilidade – terminou por transformar o dualismo entre o *bourgeois* e o *citoyen*, que inicialmente se apresentava de modo nítido, numa interação dinâmica na qual, por necessidade econômica, o materialismo da sociedade civil-burguesa se torna o momento predominante. Numa passagem já citada, Marx descreve do seguinte modo os efeitos desta relação na práxis dos indivíduos:

O burguês se comporta em relação às instituições de seu regime assim como o judeu em relação à lei: ele a conta sempre que for necessário, em cada caso particular, mas quer que todos os outros a sigam.¹⁶

Este comportamento individual, em sua necessária generalização para toda a sociedade, ao se transformar em um fenômeno de massa, faz que o mundo “ideal” do *citoyen* se torne, na prática, cada vez mais um instrumento do egoísmo do *bourgeois*. De fato, não é que todo comportamento deste tipo seja punido pelo Estado. Ao contrário, a luta de classes implica toda uma escala de situações diferentes, que vão da simples proibição destes comportamentos burgueses, da punição a determinadas formas de transgressão da lei, até a tolerância tácita ou explícita deles. Mas trata-se de uma problemática que tende constantemente a se universalizar. É de secundária importância, quando se trata de determinar a essência do processo, saber se se trata da própria legislação ou, “simplesmente”, de tendências que se manifestam na administração, na interpretação da lei etc. O que conta é ver com clareza que esta invasão das esferas “ideais” da liberdade e da igualdade por parte do materialismo egoísta da sociedade civil-burguesa é um fato universal.

Meu objetivo aqui não é analisar a fundo este concreto e diferenciadíssimo processo de invasão. Importa-me somente chamar a atenção para o fato de que nele jamais é posta em questão a forma “ideal” da liberdade e da igualdade; ao contrário, tais formas se tornam precisamente os veículos do interesse egoísta (de classe) do *bourgeois* (defesa da legalidade da segregação dos “negros” em nome da autonomia constitucional dos estados nos Estados Unidos etc.). A liberdade e a igualdade, portanto, não desaparecem neste processo; na verdade,

suas formas cada vez mais vazias recebem como conteúdo os interesses cada vez mais concretos do *bourgeois*. O que ocorre é que, quanto menos a liberdade se liga por seu conteúdo aos ideais (e às ilusões) originários, tanto maior é a glória tributada ao fetiche vazio da liberdade; quanto mais a vida real é dominada pelos interesses dos grandes *lobbies*, tanto maiores são as honras prestadas a este fetiche como base e coroamento de toda manifestação propagandística. A desideologização enquanto suposto substituto prático da ideologia, bem como a veneração ideológica da liberdade carente de conteúdo, constituem em si uma antítese real e, portanto, também conceitual; mas, na prática, apesar disso, são princípios que se complementam reciprocamente na ação social, ainda que não nesta simples antítese de natureza conceitual abstrata.

Mas isso não ocorre no simples plano da oposição abstrata e conceitual. No plano social, o fetiche da liberdade – para não se converter, de ornamento ideologicamente ativo (e, por isso, socialmente importante), em mera retórica – tem necessidade de reais e poderosos organismos dirigentes e operativos. O organismo operativo cuja atividade contribui, em caso de necessidade, para o sucesso de fato dos interesses decisivos, em cada conjuntura, dos grupos monopolistas é a CIA.¹⁷ É ela que dirige em última instância, do sul dos Estados Unidos ao Vietnã, a defesa da “liberdade” pelos EUA; é ela que garante o triunfo dos interesses da liberdade também no interior do país. Para dar poucos exemplos, basta pensar no assassinato dos dois Kennedy e de Martin Luther King. Nos últimos dois casos, há ainda muito por esclarecer; e, também no primeiro, a investigação judiciária não levou a nenhum resultado. Nem mesmo o decurso dos fatos do assassinato de Kennedy foi esclarecido. Mas qualquer pessoa que não tenha a mente inteiramente manipulada sabe que é impossível que as coisas tenham ocorrido como é descrito no relatório Warren; e nem mesmo foi possível ocultar que a mortalidade das possíveis testemunhas foi muito além da média geral.¹⁸

“Mistérios” deste tipo parecem estar em rígida contradição com o ilimitado poder da opinião pública no “mundo livre”.¹⁹ O equilíbrio é instituído, em parte, por meio da violência bruta, com o perigo de morte ameaçando todos os que tentam revelar até mesmo

apenas os puros fatos; e, em parte, o aparelho ideológico dos meios de comunicação de massa, através dos *best sellers*, dos filmes de maior sucesso etc., cria uma ampla atmosfera de consenso para o mistério que circunda a vida e as obras dos “grandes” das organizações secretas. Todo aquele que examinou historicamente o desenvolvimento da sociedade capitalista sabe que o poder dos órgãos públicos eleitos vem diminuindo constantemente, em favor das burocracias militares e civis que trabalham na obrigação de respeitarem o “segredo de ofício”. Se compararmos a ação dos órgãos democráticos do período revolucionário com o que sucede, por exemplo, no exército da Terceira República francesa,²⁰ teremos um quadro instrutivo do movimento social que desemboca hoje na CIA. Também aqui, portanto, trata-se de um fenômeno radicalmente novo somente em termos relativos e concretos; ou seja, estamos apenas diante da radicalização de um processo longo e necessário.

Mencionemos que, de passagem, ocorreram nos últimos anos sinais de uma crise inicial do sistema.²¹ Os movimentos de oposição ainda são no momento bem pouco desenvolvidos, tanto no sentido material quanto ideológico. Isso não deve surpreender. Em toda sociedade, quando sua contraditoriedade interna começa a se manifestar, a oposição se inicia com um “não” abstrato, com um “não” que ainda é incapaz de se transformar conscientemente em um “sim” a uma perspectiva diversa, de concretizar-se neste sentido. Por isso, é muito fácil criticar com ironia esta oposição. Também os ludistas não foram além de um “não” manifestado através de um *happening* violento;²² contudo, eles constituíram o primeiro anúncio do movimento operário revolucionário.

Os que hoje sorriem com desprezo deveriam pensar em exemplos deste tipo, que reaparecem com freqüência na história. Mas, sobretudo, deveriam pensar por que a época da manipulação, glorificada como apogeu e fim da história, termina agora tão freqüentemente – por exemplo, no Vietnã ou na questão negra – por revelar sua impotência quando se trata de dar uma resposta, ainda que só aproximativa, às questões que ela mesma coloca.

Tive de me deter por um momento, ainda que brevemente, neste conjunto de crises por uma razão: todo meu exame da forma

moderna de democracia visava a um único objetivo, ou seja, o de avaliar se esta democracia é, como muitos crêem até mesmo no interior do mundo socialista, uma real alternativa social nos casos em que se verifica uma crise de crescimento do socialismo. Nossa resposta é um forte e enfático “não”! De modo algum! Uma parte das motivações essenciais desta negação só poderá emergir concretamente em seguida, quando discutir a problemática do período stalinista e suas conseqüências. Limito-me aqui, em termos aproximativos e simplistas, à seguinte afirmação política: se num Estado que fosse conduzido pelos epígonos de Stalin a uma situação de crise econômico-social triunfasse a alternativa da democracia burguesa, seria possível prever – sem necessidade de ser profeta – um futuro onde a CIA criaria em pouco tempo uma nova Grécia.²³

Não basta mencionar a convicção honesta de algumas pessoas ideologicamente envolvidas nesta ilusão. Não há nenhuma razão para pôr em dúvida esta honestidade. Contudo, qualquer que seja a convicção que as sustenta, tais pessoas – e aqueles que as apóiam ou com elas simpatizam – só podem levar ao estabelecimento de uma democracia burguesa tal como esta se apresenta hoje. (Não tem nenhum peso objetivo o que elas pensam em seu íntimo.) Para mencionarmos um fato ocorrido há cinqüenta anos: ninguém duvida que Lloyd George na Inglaterra e Clémenceau na França fossem democratas convictos, ou mesmo democratas burgueses de esquerda. Mas, apesar disso, em 1919 eles organizaram a intervenção armada contra a República Soviética Húngara e derrubaram o governo socialdemocrata que eles mesmos haviam proposto (cujos líderes eram também democratas burgueses convictos), pondo assim os fundamentos para a ditadura de Horthy.²⁴ A história, no que se refere às formas fenomênicas, não se repete. Na Grécia, não houve intervenção armada, mas somente a ação da CIA, que, por trás dos panos, de diferentes modos, manipulou os oficiais gregos. As formas concretas não podem jamais ser previstas, mas, ao contrário, pode sê-lo a linha geral da necessidade social. E, neste sentido, pode-se dizer: a democracia burguesa como alternativa, no momento em que um Estado socialista entra em crise, implica o advento de uma situação similar à da Grécia.

2. A verdadeira alternativa: stalinismo ou democracia socialista

2.1. *Premissas teóricas e históricas de uma concreta colocação do problema*

Recusamos a democracia burguesa como alternativa a uma democracia socialista com base em considerações políticas práticas, ou seja, porque levamos em conta algumas experiências de nossos dias que indicam claramente que qualquer tentativa de colocar em prática esta alternativa democrático-burguesa conduziria à liquidação do socialismo e, com enorme probabilidade, da própria democracia. Para complementar esta negação, temos de tentar esclarecer conceitualmente a verdadeira alternativa; e, para isso, temos de nos aproximar do problema com instrumentos metodológicos análogos. Ou seja: não é possível apresentar pura e simplesmente o socialismo (ou as concepções hoje dominantes sobre sua essência), mediante declarações dogmáticas, como o outro pólo da alternativa. Ao contrário, temos de nos empenhar, antes de mais nada, em apreender em termos histórico-sociais o real modo de ser do socialismo hoje, seu atual ser-precisamente-assim, para só depois buscar, partindo desta apreensão, uma correta formulação dos problemas da democratização hoje possível e necessária.

O ser social efetivo do socialismo atual é aquele conjunto de instituições sociais, de tendências, de teorias, de táticas etc. que emergiram da crise do período staliniano. Esta crise teve sua primeira expressão prática no XX Congresso e em seus efeitos teórico-práticos.²⁵ A obra de reforma, contudo, não pode ser compreendida no que se refere à estrutura teórico-prática, à orientação, aos valores etc. se antes não soubermos o que, por qual razão, de que modo etc. é preciso reformar e foi reformado.

É inevitável, assim, que busquemos delinear, ainda que brevemente, as características do período staliniano. O XX Congresso apresentou este período do desenvolvimento socialista como o período do “culto à personalidade”. As pessoas perspicazes logo levantaram objeções contra esta expressão e contra os conteúdos

sociais que eram apresentados como síntese da crise. Foi o caso de Palmiro Togliatti, que se recusou a ver no caráter pessoal de Stalin a causa última de uma crise tão profunda e tão relevante para o desenvolvimento da sociedade socialista. Ele pediu uma séria e profunda análise econômica e histórico-social de todo o período anterior, já que, sem tal análise, não seria possível captar e esclarecer, no sentido do método marxista-leninista, o papel positivo ou negativo desempenhado por Stalin nesta etapa do socialismo.²⁶ Infelizmente, porém, temos de reconhecer que uma análise capaz de satisfazer estas exigências não foi realizada até hoje.

Esse texto, necessariamente breve em todos os seus pontos, não tem evidentemente a pretensão de satisfazer a justificada necessidade de uma análise verdadeiramente científica do período staliniano. De resto, a reivindicação de Togliatti não tinha em vista necessariamente uma análise completa de um ponto de vista acadêmico. O que ele exigia é que os aspectos decisivos de um período tão importante do desenvolvimento do socialismo, capaz até mesmo de incidir sobre seu destino, fossem esclarecidos de modo a tornar praticamente possível, mediante reformas corretamente adotadas, corrigir os erros e trazer de volta a uma vida sadia aquilo que estava doente.

Se se quer responder positivamente a esta justificada exigência, é preciso começar pelo princípio: a revolução proletária não foi na Rússia uma encarnação “clássica” (no sentido de Marx) deste tipo de transição histórico-universal. Segundo a previsão de Marx, esta revolução deveria eclodir primeiro nos países capitalistas mais desenvolvidos. Além disso, Marx supunha que uma revolução proletária seria, por sua própria natureza, um evento internacional, envolvendo todo o mundo civilizado. Se deixamos provisoriamente de lado este traço da forma “clássica” da revolução, resta um problema a discutir, ou seja, a realização do socialismo em um país economicamente e, portanto, também socialmente atrasado. Lenin jamais pôs em dúvida que a Revolução Russa fosse algo excepcional, não inteiramente conforme as previsões do marxismo. Quando, em seu livro sobre “a doença infantil do comunismo”, ele fala do significado internacional da Revolução Russa, sublinha enfaticamente a sua importância. Mas não esquece de aduzir logo em seguida:

Naturalmente, seria o maior erro exagerar esta verdade, estendendo-a não só a alguns traços fundamentais de nossa revolução. Seria igualmente errado perder de vista que, depois da vitória da revolução proletária, ainda que apenas num dos países avançados, começará por certo uma mudança brusca, a saber: a Rússia deixará logo depois disto de ser um país modelo, e será outra vez atrasado (no sentido “soviético” e socialista).²⁷

Não é difícil compreender em que Lenin estava pensando ao falar desta reviravolta. A transformação de uma sociedade capitalista numa sociedade socialista parece ser, sobretudo e antes de mais nada, uma questão econômica. Quanto mais desenvolvido for o capitalismo num país onde a revolução tenha triunfado, tanto mais imediata, resoluta e adequada poderá ser a rápida e enérgica realização em sua economia das tarefas específicas do socialismo. Ao contrário, num país atrasado deste ponto de vista, deverá necessariamente se colocar na ordem do dia uma série de problemas que, no plano puramente econômico, numa situação normal, deveriam já ter sido resolvidos pelo desenvolvimento capitalista. E se trata (mas as duas questões formam na realidade econômica uma estreita unidade), por um lado, do grau de desenvolvimento quantitativo e qualitativo da grande indústria nos setores determinantes, em cada caso concreto, da produção em massa; e, por outro, de uma distribuição da população entre os ramos decisivos da produção, de modo a garantir o necessário equilíbrio dinâmico, a interação e o desenvolvimento, e o funcionamento normal de agricultura e indústria nos diversos ramos da vida econômica. Ora, em 1917, ninguém punha em dúvida que a produção capitalista do império russo ainda estava muito longe deste estágio.

A admissão deste estado de coisas não leva necessariamente a considerar um “erro” a derrubada violenta do regime capitalista nas grandes jornadas de outubro de 1917, como desde o início tentou demonstrar a teoria socialdemocrata. As grandes decisões históricas, as deliberações revolucionárias, não são jamais formuladas em termos de “teoria pura”, na escrivania dos intelectuais. Ao contrário, elas são respostas a alternativas que um povo que se pôs em movimento impõe na realidade aos partidos e a seus dirigentes, partindo do terreno da vida cotidiana até chegar às máximas deliberações

políticas. O concreto ser-precisamente-assim das situações em cujo interior as decisões foram tomadas originou-se sobretudo da Primeira Guerra Mundial. Embora todas as resoluções da Segunda Internacional previssem a oposição à guerra e a conquista do socialismo a partir da crise que ela iria provocar, os partidos socialistas – com poucas exceções – apoiaram ativamente a guerra imperialista. Nem mesmo a Revolução de Fevereiro, a queda do czarismo, alterou minimamente esta linha. Ao contrário: a continuação da guerra tornou-se um dos objetivos centrais destes partidos, dos mencheviques e dos socialistas-revolucionários. A luta dos bolcheviques pelo poder estatal uniu-se assim, naturalmente, ao intenso desejo de milhões de homens no sentido de pôr imediatamente fim à guerra. Este problema real, de enorme atualidade – que constituía uma motivação central para a maioria da população –, tornou-se portanto um momento decisivo das alternativas concretas que se puseram em outubro: na situação de então, o fim imediato da guerra só podia ser alcançado com a queda do regime democrático-burguês. (As conseqüências sociais do adiamento de uma decisão revolucionária no momento da derrota militar definitiva aparecem claramente no período histórico que vai da democracia de Weimar até a tomada do poder por Hitler.)

Mas nem mesmo no plano da política interna a decisão alternativa de outubro teve como fundamento simplesmente a defesa ou não da derrubada do domínio da burguesia. O problema central do desenvolvimento da Rússia no século XIX – ou seja, a liquidação dos restos ainda muito fortes do feudalismo, a formação de um estrato camponês explorado de modo não puramente feudal, mas já capitalista – atingiu também um estágio extremamente agudo: apesar da áspera resistência do regime “democrático”, aumentaram ininterruptamente as insurreições camponesas, com distribuição espontânea de terras. Portanto, também neste caso, o problema concreto é que, sem a queda do regime democrático-burguês, era de fato impossível encontrar uma verdadeira solução para a questão camponesa. Haviam assim se tornado explosivas duas questões vitais da sociedade russa, as quais – mesmo não tendo no plano teórico abstrato um caráter diretamente socialista – só podiam receber uma solução satisfatória do ponto de vista da grande maioria das massas trabalhadoras,

nas condições concretas daquele momento, com a derrubada revolucionária do domínio da burguesia. Outubro de 1917 revelava uma situação revolucionária no sentido mais amplo do termo (tal como esta situação é definida por Lenin): as classes dominantes não podiam mais governar à velha maneira e as massas oprimidas e exploradas não queriam mais viver ao velho modo.²⁸ A decisão de 1917, portanto, não pode de nenhum modo ser discutida fora deste contexto social.

Sendo assim, não há a menor dúvida de que a deliberação de empreender uma solução não clássica de passagem ao socialismo foi politicamente justa. Contudo, por mais que os motivos sejam justificados, isso não elimina as conseqüências econômicas, as quais, na verdade, só se revelaram questões centrais do desenvolvimento alguns anos depois. Antes disso, a jovem república soviética teve de lutar pela própria existência contra o imperialismo alemão e, mais tarde, contra diversos exércitos invasores. Nesta luta, revelou-se a força e o caráter resolutivo das massas, uma capacidade de condução político-militar superior, capazes de ampliar e enraizar em amplas zonas do mundo a atração pelo jovem Estado socialista. Somente depois do fim vitorioso da guerra civil é que a problemática econômica da forma não clássica da transição passou a ocupar abertamente o centro da vida soviética.

Lenin, ao enfrentar no plano teórico este conjunto de problemas, não esqueceu de sublinhar que se tratava de algo inteiramente novo. Como ele disse em 1922: “Nem mesmo Marx se lembrou de escrever uma só palavra a este propósito”.²⁹ O problema como tal, à primeira vista, parece um problema puramente econômico; e Lenin sublinha continuamente todas as conseqüências prático-econômicas que dele derivam. Mas ele vê o centro decisivo no fato de que, na situação econômica vigente durante a guerra civil, a ligação entre o proletariado e as massas de milhões de camponeses foi abalada, ou melhor, destruída. Ele disse:

A tarefa principal e decisiva da Nova Política Econômica, que subordina a si tudo o mais, consiste em estabelecer uma articulação entre a nova economia que começamos a construir (muito mal, muito desajeitadamente, com dificuldade, mas que no entanto começamos a construir na base de uma economia socialista inteiramente

nova, de uma nova produção, de uma nova distribuição), e a economia camponesa, da qual vivem milhões e milhões de camponeses.³⁰

Já este objetivo demonstra que Lenin, embora jamais se tenha pronunciado sobre o tema em termos teóricos gerais, captara com clareza, no plano prático-intuitivo, o caráter específico do socialismo enquanto formação. Ao passo que nas formações sociais anteriores ao socialismo a mudança da estrutura econômica, considerada no nível social, ocorre geralmente por necessidade espontânea – o que naturalmente não exclui que os atos econômicos dos indivíduos sejam guiados pela consciência (embora freqüentemente por uma falsa consciência) –, o primeiro grande ato da passagem ao socialismo, a socialização dos meios de produção, sua concentração nas mãos dos trabalhadores, tem como conseqüência necessária que os atos sociais referidos à totalidade da economia devam se tornar também eles conscientes. Precisamente por isso, os trabalhadores deixam de ser servidores para se tornarem senhores do desenvolvimento social do homem. A estrutura social e suas transformações, no contexto de uma economia assim governada, devem surgir de modo socialmente consciente; é essa a função do socialismo enquanto etapa preparatória do comunismo, ou seja, a de criar as bases deste último no ser e na consciência. Lenin viu muito bem que esta mudança na relação entre cidade e campo indica, na verdade, que – com a tomada do poder pelo proletariado, com a destruição da tradicional propriedade privada capitalista (ou semifeudal) dos meios de produção – teve início um novo período na atividade social dos homens. No momento em que, por razões econômicas objetivas, o crescimento da vida econômica dos homens deve agora ser conscientemente governado e regulado por eles mesmos, adquire uma atualidade ineliminável a terceira tese de Marx sobre Feuerbach, ou seja, a idéia de que o próprio educador deve ser educado.

O órgão desta auto-educação do homem (na perspectiva histórico-universal, ou seja, da auto-educação para ser efetivamente homem no sentido de Marx) é a democracia socialista. Temos assim que o desenvolvimento socioeconômico do gênero humano colocou um problema que, entre os sucessores de Marx e Engels, somente Lenin

tratou até agora como problema central da transição; somente ele o colocou como fundamento da meta desta transição. O fato de que o educador – ou seja, o estrato social dirigente da revolução socialista – deva ser ele mesmo educado entra em choque com todo utopismo, com a idéia de que o desenvolvimento da humanidade possa ser ignorado em nome da visão idealizada, supostamente superior, de um estado perfeito onde todos os problemas seriam eliminados. Por outro lado, entra em choque com o materialismo histórico concebido de modo mecanicista, ou seja, com a idéia de que toda solução surge simplesmente como produto espontâneo e necessário do desenvolvimento da produção. Para Marx, o mundo da economia (que ele chama de “reino da necessidade”) será sempre, ineliminavelmente, a base daquela autocriação do gênero humano que ele define como “reino da liberdade”. Ao afirmar que o conteúdo essencial deste último reino é “o desenvolvimento das capacidades humanas como fim em si mesmo”, Marx diz claramente que esta práxis se diferencia qualitativamente da ação econômica (ainda que entendida em seu sentido mais amplo). Ela não pode surgir como simples produto espontâneo, necessário, da atividade econômica, embora – e estamos diante de uma contradição da vida social, produtora de novidades – a práxis vinculada ao “reino da liberdade” só possa florescer “com base no reino da necessidade”.³¹

O caráter não clássico da Revolução de 1917, portanto, deriva sobretudo do fato de que o socialismo teve de se realizar num estágio de desenvolvimento no qual o nível econômico objetivo da produção e da distribuição estava ainda muito longe de constituir uma base para, pelo menos, a preparação do “reino da liberdade”. Por isso, tornou-se necessário pôr em prática um período intermediário no qual deveria ser superado este atraso econômico, período no qual a tarefa central de um governo agora consciente da vida social tinha necessariamente de ser ocupado por um rápido e substancial desenvolvimento da economia. É evidente que Lenin pensava nisto quando disse, como vimos, que, se o socialismo tivesse vencido num país economicamente desenvolvido, isso teria retirado à Rússia o papel de país-guia, ou seja, de país que indica a direção para a edificação do socialismo.

O grande problema central – até hoje jamais formulado em termos teóricos, nem mesmo por Lenin – desta edificação socialista não clássica, deste tipo de preparação para o comunismo, consiste no seguinte: qual deve ser, em tal período de transição, a relação entre a práxis meramente econômica, destinada simplesmente a eliminar o atraso, e os atos, as instituições etc. diretamente orientados para o conteúdo socialista, voltados para a promoção da democracia proletária? Lenin jamais perdeu de vista o fato de que até hoje não surgiu, nem mesmo na obra de Marx e Engels, e nem poderia ter surgido, uma solução teórica para tal problema. O que se viu – e trata-se de um fato de decisiva importância para a ontologia da sociedade – foi que a meta a alcançar, o “reino da liberdade”, é certamente algo qualitativamente diverso do “reino da necessidade”, da economia, mas só pode ser instaurado com base neste último. Afirmer isso significa enunciar a dependência social na relação entre superestrutura e base e, ao mesmo tempo, a diferença qualitativa entre os dois “reinos”. Com efeito, o “reino da liberdade” é agora bem mais do que aquilo que, nas sociedades de classe, desempenhava as funções da superestrutura. O salto ontológico se inicia já no fato de que, no socialismo, as posições teleológicas que estão na base da práxis econômica não podem deixar de adquirir, com nitidez cada vez maior, um caráter social unitário e direto.

Portanto, o socialismo e, mais ainda, o comunismo são formações nas quais o conjunto da sociedade e seu desenvolvimento são cada vez mais resolutamente subordinados a uma direção teleológica unitária; desaparece assim progressivamente aquela estrutura própria do capitalismo, na qual, a partir de posições teleológicas individuais espontâneas, resulta no final o caráter causal do funcionamento do todo. Não há dúvida de que se verificam também momentos de transição: Engels já os havia apontado nas sociedades anônimas, e Lenin estendeu esta observação aos monopólios. Contudo, estes momentos de transição, embora corretamente indicados, não devem ocultar o salto entre as duas formações: a novidade essencial que tem lugar no desenvolvimento da humanidade é que o movimento da economia é agora regulado por uma teleologia unitária. Em outras palavras: a teleologia, de simples momento de um desenvolvimento social cuja

dinâmica é causal-legal, termina por se tornar a categoria determinante central, ainda que sem cancelar o caráter causal-legal do processo em si. O fato de que o próprio Marx designe esta regulação da economia como “reino da necessidade” tem sua justificação, mesmo no caso do socialismo e do comunismo, do ponto de vista da ontologia social. E isso porque a economia é e permanece o processo de reprodução material da sociedade e dos homens, processo no qual o indivíduo, no final das contas, resulta ser um objeto; sua consciência não vai além da compreensão o mais possível correta das possibilidades objetivas mais favoráveis. Neste terreno, não há espaço para atividades que funcionem como atividades do gênero humano tomado como fim em si mesmo. Mas isso não anula o salto que tem lugar quando se socializam os meios de produção: em primeiro lugar, elimina-se assim o fenômeno social pelo qual indivíduos ou grupos conseguem pôr as funções sociais da economia a serviço de seus interesses privados egoístas; e, em segundo, em estreita conexão com este primeiro ponto, surge a possibilidade objetiva de pôr conscientemente o desenvolvimento econômico a serviço dos interesses superiores do gênero humano, o que, no quadro da propriedade privada dos meios de produção, sempre foi, quando muito, um subproduto não intencional.

Portanto, é uma prova da profunda compreensão que Lenin teve dessa problemática, bem como uma prova de sua paixão, ter posto seu conhecimento e sua intuição a serviço do futuro “reino da liberdade”. Isso se manifestou no fato de ter ele sempre subordinado suas propostas – mesmo quando tentava apenas superar no mero plano econômico o atraso da Rússia, que assumiu dimensões catastróficas depois da guerra mundial e da guerra civil – ao objetivo de promover no socialismo a sociabilidade universal, verdadeiramente socialista. Partimos desta sua concepção quando afirmamos que Lenin via na interrupção, ou mesmo no enfraquecimento, da relação entre proletariado e camponeses o maior perigo para este momento crítico da transição. Para ele, o socialismo era uma comunidade social, uma comunidade socialmente consciente (conscientemente criada) de todos os trabalhadores, com o objetivo de elevar, através do próprio trabalho, das próprias experiências, sua existência material e espiritual ao nível de uma ação em comum dotada de sentido.

É de secundária importância saber hoje se e até que ponto os projetos de Lenin eram executáveis. Não se deve esquecer que, mal se iniciou a concretização da NEP, ele foi atingido pela doença que, mesmo antes de levá-lo à morte, já o tornara progressivamente incapaz de desenvolver um trabalho organizativo regular e permanente. Por isso, a maior parte do que sabemos sobre sua atividade neste período tem o caráter de sugestões para experimentação. Lenin não tinha nenhuma ilusão sobre este caráter experimental de suas intervenções. De qualquer modo, ele foi cada vez menos capaz de seguir efetivamente, na prática concreta, a execução de suas propostas; e menos ainda de guiá-las ou controlá-las através da auto-crítica imposta pela práxis. Ele as considerava tentativas de captar, em suas tendências mais íntimas, a realidade social em formação; e pensava em utilizar o conhecimento das mesmas para preparar a existência socialista dos trabalhadores. Este caráter experimental de todas as medidas que ele projetou resulta da circunstância de que suas concepções de então davam ainda um lugar bastante subordinado à economia de plano, que se tornou mais tarde, ao contrário, um fato central. Sua afirmação, em seguida tantas vezes citada, de que os soviets mais a eletrificação teriam produzido o socialismo surpreende pela abstratividade aforística, que é rara nele. Contudo, o modo pelo qual Lenin pretendia realizar sua proposta revela uma determinada metodologia, cujo significado teórico ainda não se esgotou em nossos dias. Ou seja: ele tinha consciência de que a experimentação proposta devia ter lugar num contexto cujas leis ainda não haviam sido suficientemente iluminadas pela teoria. Cremos assim que a frase de Napoleão “*on s’engage et puis on voit*”,³² frequentemente citada por Lenin, poderia ainda hoje servir como contrapeso metodológico para muitos projetos fantasiosos que, dada sua abstratividade dogmática, derivada muitas vezes de extrapolações sem fundamento, situam-se – em seu caráter manipulado – a mil milhas de uma real previsão das tendências efetivas da realidade social.

Trata-se de um perigo que, de certo modo, Lenin previu. Com efeito, não foi por acaso que, durante todo o período em que esteve doente, sua primeira preocupação tenha sido a crescente burocratização da vida soviética, tanto no Estado quanto no Partido. Quem

estudar com atenção seus escritos preparatórios da revolução percebe facilmente que, para ele, a atividade autônoma dos trabalhadores, desde a vida cotidiana até a grande política, constituía um dos principais indicadores de que estes estavam maduros para a revolução socialista. Apesar disso, porém, ele teve não apenas de constatar, mas por vezes até de contribuir para o fato de que, durante a guerra civil, as tarefas que exigiam cumprimento imediato, sobretudo as militares – porém, dada a supremacia prática destas últimas, também aquelas civis de apoio –, passaram a assumir cada vez com maior frequência formas burocratizadas. Por isso, uma de suas primeiras preocupações, depois da conclusão vitoriosa da guerra civil, foi eliminar estas formas e retornar à vida normal da sociedade.

Essa preocupação se expressou de modo muito claro na discussão sobre a questão dos sindicatos. Enquanto Trotski defendia uma espécie de estatização dos sindicatos, de modo a utilizar sua capacidade organizativa para elevar a produção – o que lhe parecia tanto mais factível quanto mais acreditava que, num Estado operário, fosse supérflua a proteção dos trabalhadores em face de seu próprio Estado –, Lenin sublinhou que, na realidade, o Estado era “um Estado operário com uma *deformação burocrática*”. Em função disso, sintetizava assim sua posição:

Nosso Estado é atualmente de tal natureza que o proletariado organizado deve se defender; devemos utilizar estas organizações operárias [os sindicatos] para defender os operários contra seu Estado e para que os operários defendam o nosso Estado.³³

Os que conhecem seus escritos e cartas dos últimos anos de vida sabem com que tenacidade Lenin travou esta batalha contra a burocracia em todos os campos da vida do Estado e da sociedade; basta lembrar, por exemplo, que ele pensou até mesmo em expulsar do Partido colaboradores de peso (como Orjonikidze) porque, retornando a certos modos de atuação próprios da guerra civil, eles violavam os princípios da democracia proletária.

Contudo, já muito tempo antes Lenin havia tomado, em termos teoricamente corretos, uma posição decisiva sobre este ponto. Em sua obra principal sobre o tema da democratização socialista, O

Estado e a revolução, ele fala em certo momento da “extinção” do Estado: isto pode ocorrer somente porque,

[...] liberados da escravidão capitalista, dos inumeráveis horrores, bestialidades, absurdos e vilezas da exploração capitalista, [os homens] se *habituarão* pouco a pouco a observar as regras elementares da convivência, conhecidas ao longo dos séculos e repetidas há milhares de anos em todos os preceitos; a observá-las sem violência, sem coação, sem subordinação, *sem esse aparelho especial de coação* que se chama Estado.³⁴

Como sempre, também aqui Lenin se concentra no problema que está concretamente diante dele. Isso significa que, nesta obra, ele não se detém absolutamente no problema de Marx (“o reino da liberdade”), que se refere a algo mais distante, mas se concentra exclusivamente na extinção do Estado. Contudo, sua tomada de posição – quando situada num plano mais geral, metodológico – refere-se sempre à totalidade. Importante, sobretudo, é que também aqui ele tem em vista a inteira vida cotidiana dos homens. Ele não tem a menor intenção de impor à democracia no socialismo um caráter semelhante àquele do cidadão. Pouco antes do texto citado, embora referindo-se a outros aspectos da questão, ele negou que a democracia no socialismo seja “uma pura e simples ampliação da democracia” (entendida como a democracia burguesa). Ao contrário, aquela é o oposto desta última. Antes de mais nada porque esta deve ser não a superestrutura idealista do materialismo espontâneo da sociedade civil, mas um fator material que movimenta o próprio mundo social; um fator não mais baseado, porém, nas muitas barreiras naturais, como era o caso na pólis, mas baseado precisamente no ser ontologicamente social que está sendo constituído. Por isso, a tarefa da democracia socialista é penetrar realmente na inteira vida material de todos os homens, desde a cotidianidade até as questões decisivas da sociedade; é dar expressão à sua sociabilidade enquanto produto da atividade pessoal de todos os homens.

Em momentos agudamente revolucionários, este movimento de baixo para cima e de cima para baixo forma-se de modo explosivamente espontâneo. Basta recordar como as grandes questões decisivas

na vida dos soviets russos, tanto no plano da política interna quanto no da política internacional, punham em movimento a opinião pública de todo o mundo, na própria Rússia e no exterior. A situação se altera nos períodos “consolidados”, nos quais – por imposições objetivas, como, por exemplo, a necessidade da diplomacia secreta – os segredos dos preparativos militares devem ser em grande medida ocultados à opinião pública até mesmo interna. Voltaremos sobre isso mais adiante. O que é central agora, para nós, é o modo pelo qual a democracia socialista pode se afirmar na vida cotidiana dos homens. Lenin fala do hábito como o motor mais importante da extinção do Estado, na medida em que o hábito torna os homens capazes de levar adiante sua convivência com o próximo “sem violência, sem coerção, sem submissão”.

Ora, o hábito é indubitavelmente uma categoria “sociológica” generalíssima, que não pode deixar de ter um papel significativo em qualquer sociedade; contudo, considerado neste plano geral, o hábito é inteiramente neutro em relação aos seus conteúdos e ao modo pelo qual atua sobre a vida cotidiana dos homens. O que Lenin tem em mente, portanto, é algo que vai muito além desta generalidade sociológica abstrata. Ele alude a um processo sócio-teleológico no qual todas as ações, instituições etc. do Estado e da sociedade têm como objetivo habituar os homens aos comportamentos por ele descritos. Alguns elementos desta teleologia existem certamente em todas as sociedades. Mas, por exemplo, toda a estrutura do direito nas sociedades de classe tem, por necessidade objetiva, a função de fazer que os homens se habituem espontaneamente a determinados comportamentos. Ou seja, a comportamentos que, seguindo Marx, podem ser assim descritos: os mandamentos e as proibições das leis, de modo predominante e na medida do possível, limitam a ação do outro e não as próprias ações, as quais, ao contrário, são submetidas ao “egoísmo econômico” de cada indivíduo. O hábito de agir segundo a lei, portanto, consolida necessariamente o egoísmo do homem cotidiano, ou seja, a consideração do próximo somente como um limite à própria existência e à própria práxis.

Sabemos também que, segundo Marx, o direito burguês continua em vigor, ainda que com certas modificações, no período do so-

cialismo. Por isso, para que a nova sociedade gere nos homens – tendencialmente: em todos os homens – precisamente aqueles hábitos que consolidam tal sociedade, é necessário que intervenha na realidade social algo que não surge espontaneamente, ou seja, é necessário revolucionar até as raízes não somente a ideologia, mas sobretudo o ser e o agir materiais da vida cotidiana. Já o *Manifesto comunista* contrapunha a sociedade burguesa e o comunismo afirmando que, enquanto na primeira há um domínio do passado sobre o presente, no segundo tem lugar precisamente o oposto. Isso significa que, na sociedade burguesa, o fundamento último da práxis deixa substancialmente às decisões humanas somente um campo objetivo e necessariamente circunscrito aos limites de sua base material, enquanto no comunismo, ao contrário, torna-se realmente possível formular objetivos capazes de levar à transformação qualitativa desta base.

Portanto, a dialética interna à teoria leniniana do hábito possui previamente uma intenção essencial: contribuir para realizar este domínio do presente sobre o passado. É por isso que, já no tempo do comunismo de guerra, Lenin estuda com atenção, de modo ao mesmo tempo afetuoso e crítico, e apóia todo impulso social deste tipo. Sua apaixonada batalha contra as tendências burocráticas se funda não apenas em sua precoce percepção, extremamente crítica, da impotência das manipulações burocráticas, mas também – e, em termos subjetivos, talvez sobretudo – na consciência do fato de que toda burocratização oculta necessariamente a tendência a consolidar o domínio do passado sobre o presente, por causa da rotina que decorre deste tipo de prática. Por isso, no movimento que dá vida aos chamados sábados comunistas, ele vê a intenção de fazer que a ação social dos homens se oriente no sentido daquela auto-atividade que leva para além do domínio do passado, uma intenção que pode conduzir à democracia socialista, à preparação do “reino da liberdade” e, através de um processo necessariamente longo, rico de contradições e recuos, à sua realização.

As tendências deste tipo têm certamente a economia como seu inevitável fundamento, como seu ponto de partida necessário e sua determinação; contudo, não são produtos automáticos da situação econômica herdada do passado, mas tendências, no sentido de uma

primeira realização do domínio do presente sobre o passado. Por isso, a propósito da essência social dos sábados comunistas, Lenin diz:

Mas nosso regime econômico não tem ainda nada de comunista. O elemento “comunista” só começa quando aparecem os sábados comunistas, ou seja, o trabalho gratuito, não regulamentado por nenhum poder, por nenhum Estado, ou seja, o trabalho em ampla escala de indivíduos em favor da sociedade.³⁵

É claro que, quando são programados e implementados de modo burocrático, estes movimentos perdem precisamente este seu caráter e terminam por se transformar em componentes normais da normal economia do período. Deste ponto de vista, é indiferente se são forma de trabalho “extra” pago ou não pago.

Não é por acaso que tenham sido precisamente estas atitudes de Lenin a suscitar uma universal e entusiástica adesão à revolução socialista. E, não obstante, era evidente a situação econômica desesperada do jovem país dos soviets. Mas Lenin – apesar do inflexível realismo com o qual punha em evidência as carências, os atrasos etc. – reagiu a esta situação buscando responder sempre com profunda compreensão até mesmo à mais tímida tentativa de traduzir na realidade qualquer tendência no sentido do futuro socialista e, ao mesmo tempo, considerando a democracia socialista como algo central na prática, ou seja, como algo ineludível na construção do socialismo. E foi precisamente este modo de reagir que funcionou como a base humana das apaixonadas adesões então suscitadas. É digno de nota que essa nova e democrática tendência de Lenin, embora nem sempre compreendida, tenha exercido uma forte e profunda influência – graças à sua orientação no sentido de fazer com que o homem se tornasse efetivamente homem – também fora da Rússia. Peço licença para recordar um meu ensaio de 1920, intitulado *A missão moral do Partido Comunista*,³⁶ que discute precisamente essa posição de Lenin em face dos sábados comunistas, embora o meu marxismo da época revelasse ainda fortes traços idealistas.

Lenin, como marxista, sublinhou sempre, em face das teorias vulgarizadoras da socialdemocracia, que, com a extinção do Estado, extingue-se também a democracia, ou seja, que o comunismo

realizado é uma formação social na qual a questão da democracia não mais se coloca. Mas, precisamente por isso, sua posição profundamente democrática – democrático-socialista – em face dos problemas colocados pela transição foi amplamente esquecida. Neste ponto, porém, tem grande peso o interesse da ideologia burguesa em atribuir a Lenin as deformações stalinistas da democracia. As correntes burocráticas que buscam conservar os princípios de Stalin e as que se empenham numa “guerra fria” ideológica contra elas têm em comum a tendência a derivar a teoria e a prática de Stalin das posições de Lenin. Somente a crítica marxista da atividade de Stalin pode tornar evidente a descontinuidade teórico-prática realmente existente entre ambos. Essa crítica mostraria, também no plano histórico, que Stalin – precisamente em face das grandes questões estratégicas – não tinha uma linha mais leninista do que aquela defendida pelos seus sucessivos opositores. Lembremos, por exemplo, que, quando do seu regresso à Rússia, Lenin foi obrigado a criticar do mesmo modo Kamenev e Stalin, que revelaram a mesma incompreensão do caráter da revolução. Mais tarde, sobre a questão dos sindicatos, Stalin seguiu a linha de Trotski e não a de Lenin.³⁷

Mas, já que estamos falando do problema da continuidade, será instrutivo estabelecer onde e em que contexto Lenin revelou uma concepção positiva da continuidade. A citação acima de Lenin sobre o hábito talvez tenha surpreendido o leitor: com efeito, para Lenin, as regras da convivência e da cooperação humanas que caracterizam a democracia socialista não são de modo algum princípios radicalmente novos, criados somente no curso da evolução; são, ao contrário, forças elementares, que operam há milênios, mas que só no socialismo podem se generalizar para toda a sociedade. Vemos aqui, na metodologia de Lenin, o que o une profundamente a Marx e, de modo igualmente radical, o separa de Stalin e de seus sucessores: a ligação orgânica entre o reconhecimento da continuidade de determinadas tendências históricas e sua necessária modificação radical de função quando têm lugar profundas transformações revolucionárias. A verdadeira refutação metodológica de qualquer utopia se baseia precisamente nesta concepção da continuidade histórica. Para os utópicos, algo radicalmente novo torna-se realidade

segundo as leis da “razão”; para o marxismo, ao contrário, é o próprio desenvolvimento histórico-social que se inova em determinados pontos de inflexão. Portanto, não é que emerja à realidade algo inédito, mas “simplesmente” que determinadas atitudes, comportamentos etc. dos homens, que até aquele momento só podiam se realizar como “exceções”, podem agora alcançar uma universalidade social. Também aqui tem lugar um salto, uma inflexão revolucionária; mas tal inflexão “simplesmente” eleva momentos existentes e operantes do ser social dos homens e os põe numa altura até então só dificilmente imaginável. É este o processo que Lenin descreve ao falar do hábito. E temos aqui, precisamente, uma manifestação do modo pelo qual ele concebe a metodologia geral do marxismo. Recordemos suas palavras:

O marxismo conquistou sua significação histórica universal como ideologia do proletariado revolucionário porque não rechaçou de modo algum as mais valiosas conquistas da época burguesa, mas, pelo contrário, assimilou e reelaborou tudo o que existia de valioso em mais de dois mil anos de desenvolvimento do pensamento e da cultura humanos.³⁸

Talvez não seja supérfluo recordar, ainda que brevemente, este aspecto do marxismo de Lenin. Com efeito, também aqui se evidencia duplamente o contraste com importantes e falsas correntes contemporâneas. Por um lado, este contraste se manifesta em face dos que pensam que só existe na história a alternativa entre o velho e o novo, entre estagnação e nascimento de algo radicalmente novo. (As observações de Lenin, no plano imediato, são dirigidas contra orientações deste tipo, como era o caso do *Proletkult*; sobre isso, não se deve esquecer que, na teoria zhdanoviana do marxismo, este último é caracterizado historicamente como algo radicalmente novo, o que não se diferencia, no plano metodológico geral, das concepções futuristas do desenvolvimento artístico.³⁹) Por outro lado, e ao mesmo tempo, em Stalin e nos seus continuadores teóricos – que hoje freqüentemente imaginam ter rompido com o período do “culto à personalidade” – é amplamente difundida a fetichização da continuidade. Acredita-se (ou, pelo menos, se afirma) que algumas efetivas e

inegáveis conquistas deste período excluem a ruptura radical com os métodos que nele prevaleceram. Mas se trata de uma posição que, tal como a que afirma a absoluta descontinuidade, é anti-histórica e, portanto, antimarxista.

Para concluir esta parte de minhas considerações, infelizmente muito sumárias, cabe observar que Lenin não deixou em nenhum lugar uma receita infalível para resolver de modo sistemático os problemas da transição; e tampouco pôde herdá-las de Marx e Engels. Portanto, é inútil especular sobre o modo pelo qual, caso tivesse vivido mais tempo e em condições que lhe permitissem continuar trabalhando, ele teria enfrentado concretamente a problemática da transição; ou até que ponto teria tido a possibilidade objetiva de encontrar e pôr em prática soluções exemplares para os problemas que decorriam da natureza não clássica da Revolução Russa. Contudo, creio que minha tentativa de trazer à luz o fundamento metodológico e de princípio mais importante da práxis leniniana da época não é inteiramente carente de utilidade. Evidentemente, não se trata aqui de esboçar a história de todo este período, embora uma tal tarefa deva ser enfrentada. Ao contrário, o que hoje é importante e urgente é compreender com clareza que os sucessores de Lenin operaram uma ruptura radical com os fundamentos de seu método, o que levou necessariamente, em muitos aspectos, a uma ruptura com o marxismo. Isso não invalida o fato de que a esmagadora maioria de tais sucessores, que ocuparam posições de direção neste período, estivesse convencida de estar aplicando à realidade contemporânea o verdadeiro método de Marx e de Lenin. Disso resultou a ilusão de terem levado adiante as intenções mais profundas de Lenin, o que só acentuou o erro que tais sucessores estavam cometendo.

2.2. A vitória de Stalin sobre seus rivais

O período imediatamente posterior à morte de Lenin caracterizou-se pelas lutas por substituí-lo na liderança, lutas que envolviam uma disputa político-ideológica. De todo o desenvolvimento do socialismo, das origens a nossos dias, é este um dos períodos menos

submetidos a uma análise histórica aprofundada. Na época dos grandes processos e no período sucessivo, foi retirada de circulação a maioria dos documentos político-teóricos, sobretudo os que se contrapunham a Stalin, e seus autores foram declarados inexistentes; por isso, expor de modo historicamente objetivo esta transição, discuti-la em termos teoricamente fundados etc. tornou-se na prática algo praticamente impossível.

A parcela destes documentos que está à nossa disposição tem quase sempre um caráter tendencioso, apologético, pelo que sua utilização, até mesmo como material documental, termina por ser muito problemática. Tal como ocorre no caso das versões oficiais, também o que foi publicado pelos adversários de Stalin, freqüentemente com base em documentos, deixa igualmente de lado, por motivos de polêmica unilateral, os nexos históricos objetivos. Nem mesmo as significativas obras de Isaac Deutscher estão isentas desta distorção tendenciosa e unilateral dos fatos.⁴⁰ Por tudo isso, as considerações que se seguem não têm a pretensão de preencher esta lacuna em nossa investigação. Contudo, dado que acompanhei na época aqueles debates com enorme interesse, talvez me seja possível – naturalmente com as reservas já mencionadas – tomar posição sobre os problemas mais gerais, metodológicos e de princípio, dessa época da vida soviética.

O chamado testamento de Lenin, que contém seu juízo sobre os principais atores daquela disputa pela liderança, está entre os documentos mais pessimistas que conhecemos. Nele, o revolucionário russo caracteriza seis dirigentes comunistas, de cuja colaboração ele espera – com grande ceticismo – o desenvolvimento futuro da transição ao socialismo.⁴¹ O fato de que considere a atitude de Kamenev e Zinoviev em face da Revolução de Outubro como um erro não acidental revela claramente suas dúvidas quanto à solidez de princípio deles diante de qualquer grande problema da revolução. De Trotski e Piatakov, explicitamente, e de Stalin, indiretamente, ele sublinha a inclinação a resolver as questões de princípio por meios administrativos (até mesmo violentos, no caso de Stalin), considerando isso um perigo relevante para o futuro. Sobre Bukharin, o único ao qual atribui virtudes teóricas, exprime-se com grande cau-

tela sobre o caráter realmente marxista de sua orientação teórica. Já que Lenin via nestas seis figuras políticas o núcleo cuja cooperação coletiva devia e podia garantir o caráter socialista do prosseguimento de sua própria obra, esta carta não pode deixar de ser considerada expressão de um profundo pessimismo.

Este pessimismo logo se demonstrou justificado. As divergências que, nos anos seguintes à morte de Lenin, manifestaram-se no interior do grupo dirigente do Partido e do Estado soviético mostram, antes de mais nada, que seus protagonistas, malgrado todas as suas reais divergências, tinham uma semelhança profundamente enraizada no que se refere à orientação teórico-metodológica de fundo: em nenhum deles permanecia realmente viva a fervorosa aspiração de Lenin no sentido de garantir efetivamente o desenvolvimento socialista por meio do aperfeiçoamento e da consolidação dos germes de democracia socialista existentes. Ao contrário, vieram à tona diversidades concretas sobre questões puramente econômicas, mas que tinham imediatas e relevantes repercussões no plano político.

Este deslocamento da ênfase, no que se refere aos objetivos visados, teve fortes efeitos sobre os métodos de luta. É verdade que o próprio Lenin foi (quando o foi) valorizado, especialmente no mundo burguês e nos meios socialdemocratas, somente como um tático brilhante. Mas tratava-se de um juízo errado, mesmo quando a intenção era a de fazer justiça a Lenin. Na verdade, para Lenin, as decisões táticas jamais foram algo primário. Decerto, ele era um analista excepcionalmente agudo das situações concretas e das concretas decisões alternativas que resultavam de tais situações. Não é por acaso que insistia na análise concreta das situações concretas e falava com freqüência na importância do desenvolvimento desigual conceituado por Marx. As decisões táticas, porém, eram para ele – em termos autenticamente marxistas – sempre e somente momentos parciais do grande desenvolvimento histórico do gênero humano; e, segundo ele, somente depois do estudo científico deste desenvolvimento é que se tornava possível fazer com que as tendências históricas do presente se sintetizassem enquanto fundamento de uma estratégia capaz de determinar a práxis. Somente no interior deste quadro, analisado tanto em termos históricos quanto teórico-cien-

tíficos, é que ele chegava a fundamentar sua tática realista, decorrente da análise concreta da situação concreta.

Em seus sucessores, a primeira coisa a desaparecer foi este primado da visão histórico-científica e estratégica. Todos eles supunham estar diante de problemas concretos, que requeriam a tomada de decisões táticas; com isso, eram em ampla medida negligenciadas as perspectivas histórico-teóricas. Quando as decisões táticas se vinculavam a uma perspectiva que ia além do imediato, também esta se mantinha substancialmente como uma perspectiva tática, que não tinha como fundamento uma plataforma marxista autêntica, ou seja, histórico-teórica. Na realidade, as coisas se encaminharam na direção de uma prioridade absoluta das decisões táticas, imediatas. Posteriormente, para fundamentar tais decisões, eram criadas uma estratégia e uma teoria histórica do desenvolvimento global, as quais – dado este seu caráter secundário, auxiliar e de mero complemento – podiam ser oportunamente modificadas ou mesmo transformadas em seu contrário quando se tratava de tomar uma decisão tática diversa. Trata-se de um movimento ideológico já há muito tempo realizado pela socialdemocracia. Embora com tendências sociopolíticas completamente opostas, estamos diante do mesmo movimento que já se esboça com clareza em Bernstein e que, mais tarde, nos mais recentes programas socialdemocratas, leva a uma ruptura aberta com as teorias de Marx, implicando um movimento de adaptação prático-intelectual à técnica manipulatória dos partidos burgueses.⁴²

A orientação de Lenin, já antes do Congresso de 1903,⁴³ tinha como base uma concepção da práxis e da teoria de matriz marxiana. Seus sucessores, abandonando esta orientação, terminaram por ir numa direção que, sob todos os pontos de vista, opunha-se àquela de Lenin: tal como na socialdemocracia, a prioridade de fato da tática assumiu a roupagem de uma autêntica teoria marxiana. Na verdade, porém, em contraste com Marx e Lenin, a teoria não mais aparecia como fundamento intelectual das decisões táticas, mas, ao contrário, como sua “justificação” *a posteriori*. Com freqüência, por meio de sofismas, este conjunto de opiniões devia aparecer como se fosse a continuação, a aplicação, o aprofundamento etc. linear da teoria marxista.

Este peculiar “desenvolvimento ulterior” do método de Marx não é algo simplesmente inventado; ao contrário, decorre imediatamente da situação real em que se encontrava naquele período o movimento operário revolucionário. Com efeito, característico da primeira fase de formação e de consolidação organizativa do movimento operário revolucionário é o fato de que na sua liderança, internacionalmente reconhecida, estava precisamente Marx, em cuja personalidade se uniam organicamente a capacidade de direção teórica e de orientação prático-tática. Quando, depois de sua morte, esta liderança passou a Engels, não se verificou ainda nenhuma alteração qualitativa. Somente com a morte de Engels é que os partidos socialdemocratas se viram confrontados com o problema de como traduzir em unidade, no plano organizativo, a relação entre teoria marxista e tática cotidiana. Por muito tempo, supôs-se que a relação entre Kautsky e Bebel, por exemplo, fosse capaz de resolver este problema;⁴⁴ mas, nos momentos de forte inflexão – como, por exemplo, o debate aberto por Bernstein –, viu-se que de fato a liderança era substancialmente tática e que a teoria servia apenas como justificativa *a posteriori* para o que já se tornara prática independentemente da teoria. (Teóricos como Franz Mehring ou Rosa Luxemburg não tinham no fundo nenhuma influência.) Na socialdemocracia austríaca, dominou com ainda maior nitidez um puro tático, Viktor Adler, embora nela estivesse presente um número relativamente grande de pessoas teoricamente bem dotadas. No início, pareceu que a posição de Plekhanov na socialdemocracia russa representasse algo substancialmente diverso, mas também aqui se afirmou, ainda que com muitas variações, a linha “européia”. Somente pouco a pouco é que Lenin adquiriu, no movimento bolchevique, uma posição que recordava a de Marx e Engels, posição que adquiriu mais tarde, depois da Revolução de 1917, uma dimensão internacional.

Portanto, também neste caso resultou de um desenvolvimento real o fato de que a disputa pela liderança do comunismo russo tenha assumido esta forma, ou seja, a de encontrar um sucessor de Lenin que fosse capaz de assumir, no movimento comunista, a função de líder em todos os sentidos, capaz (como Marx, Engels e Lenin o foram) de dar a direção tanto teórica quanto tático-prática. Trotski, o

poderoso tribuno do povo do período da explosão revolucionária, não se adequava a este papel, dada sua incapacidade quase total de formular a ação taticamente justa, como o demonstra com muita precisão até mesmo o seu biógrafo I. Deutscher, que era certamente grande admirador seu. Com exceção de alguns aspectos reais, sobre os quais voltarei adiante, a vitória de Stalin sobre Trotski foi a vitória de um tático superior, astucioso e calculista. De sua tática, porém, fazia também parte o fato de apresentar esta sua vitória como o triunfo da correta teoria de Lenin contra suas distorções. Stalin não somente buscou apresentar-se em público, depois da vitória, como fiel intérprete e discípulo de Lenin, mas também – freqüentemente com grande habilidade tática – foi pouco a pouco criando situações nas quais aparecia à opinião pública como o verdadeiro herdeiro, destacado em todos os planos, da personalidade de líder do seu grande predecessor. Ele soube assim difundir no movimento operário revolucionário a idéia de uma linha Marx–Engels–Lenin–Stalin.

Contudo, Stalin não passava de um tático muito inteligente e sutil. (Veremos como seu currículo político mostra aspectos tanto positivos quanto negativos deste seu talento fortemente unilateral.) Já logo depois da morte de Lenin, soube atuar com extrema habilidade, freqüentemente sem tomar uma posição clara, mas apresentando sua posição de expectativa como uma atitude de princípio; soube assim fazer com que se desgastassem reciprocamente as diversas correntes então surgidas, para depois tomar de cada uma delas aquilo que, em cada ocasião concreta, parecia capaz de reforçar sua posição pessoal de dirigente. A base prática mais importante desta tática foi a gradual concentração nas próprias mãos de todos os instrumentos de domínio (partido, Estado e meios de comunicação de massa). Como aspecto mais característico do seu posterior modo de governar, derivou disso o fato de que, sem anular formalmente o funcionamento de nenhum órgão da democracia, ele fez com que todas as suas decisões aparecessem como estando de acordo com o espírito democrático de Lenin.

Tentei mostrar mais acima como, para Lenin, a conservação e o prosseguimento da revolução popular (a aliança entre proletários e camponeses) era o problema estratégico central. A retomada da pro-

dução industrial, objetivo imediato central da NEP, foi para ele, antes de mais nada, um instrumento indispensável para a retomada real desta aliança, que constituíra nas revoluções de 1905 e 1917 o centro de sua política. Foi sempre a partir desta perspectiva que ele avaliou o processo, que se previa longo e contraditório, de construção da indústria. Com efeito, sabe-se que ele estava disposto até mesmo a permitir uma participação temporária do capital estrangeiro, por meio de concessões, no processo econômico de reconstrução da indústria russa; não dependeu dele o fato de que este projeto não teve seguimento. Depois de sua morte, tornou-se central o problema de quem deveria ser o beneficiário do processo de reconstrução econômica e de quem deveria pagar os seus custos. A corrente de esquerda (Trotski, Preobrajenski) reivindicava uma “acumulação primitiva socialista”, ou seja, uma enérgica e rápida construção da nova indústria às custas dos camponeses; ao contrário, para a corrente de direita (Bukharin), a questão econômica central da reconstrução e do desenvolvimento consistia precisamente em que a indústria fosse capaz de fornecer à zona rural as mercadorias necessárias (a palavra de ordem desta corrente, dirigida aos camponeses, era “enriqueçam”). Ambas as correntes, portanto, reduziam o problema a seu aspecto puramente econômico, embora fosse evidente que tal aspecto não podia deixar de ter consequências políticas de grande significado. Contudo, apesar disso, tanto a esquerda quanto a direita deixaram amplamente de lado, na teoria e na prática, os aspectos que Lenin considerava centrais. Ora, já este fato fazia com que as lutas entre correntes se concentrassem substancialmente em alternativas táticas, o que correspondia perfeitamente – de novo em oposição a Lenin – à orientação da personalidade que se tornou decisiva. Stalin não se distinguia dos outros pelo nível teórico de sua formulação do problema, mas só porque se revelou muito superior a todos eles no plano tático. Taticamente, o que lhe importava em primeiro lugar era impedir a liderança de Trotski; por isso, manobrou habilmente entre as duas posições extremas, fez com que elas se desgastassem reciprocamente, para mais tarde – depois do aniquilamento político das duas correntes – pôr em prática, por sua conta, a “acumulação primitiva socialista” com grande energia e com meios extremamente brutais.

Estas lutas entre correntes se complicaram por causa de um problema que só emergiu com nitidez depois da morte de Lenin: o problema do “socialismo em um só país”. Lenin, partindo da idéia do desenvolvimento desigual, esteve sempre convencido de que seria impossível que a revolução socialista eclodisse e triunfasse ao mesmo tempo em todos os lugares. Mas, como muitos na época, estava também profundamente convencido, num primeiro momento, de que a Revolução Russa constituía apenas o início de uma onda que, como resultado da crise bélica, rapidamente faria submergir os países capitalistas mais importantes. Somente em seus últimos anos de vida, mas sobretudo depois de sua morte, é que se tornou claro que – malgrado algumas situações esporádicas objetivamente revolucionárias, que tiveram um rápido êxito em países isolados – a carência do fator subjetivo havia tornado impossível a generalização da vitória socialista. Aos problemas centrais da Revolução Russa, como o da superação de seu caráter não clássico, veio juntar-se agora uma questão concreta: de que modo, em tal situação de isolamento, seria possível a esta revolução manter-se e abrir caminho para a realização do socialismo. As duas problemáticas constituíam, na realidade histórico-social objetiva, uma unidade inseparável. Com efeito, a superação de fato do ponto de partida social atrasado tornara-se essencialmente, qualitativamente, mais grave com o isolamento: a república soviética russa devia agora contar, para a solução do problema do atraso, exclusivamente com suas próprias forças. O efeito ideológico sobre as massas trabalhadoras dos países capitalistas, a simpatia delas pela Revolução Russa, certamente continuava a ser um fator muito importante, sobretudo a longo prazo; este efeito não somente iria manifestar-se no plano das idéias, mas freqüentemente, sobretudo em momentos de perigo, transformar-se-ia também numa ajuda de fato. Contudo, disso não podia resultar nada de decisivo no que se refere à solução da questão econômica interna. Por isso, o problema era ver se o Estado soviético seria capaz, apenas com suas próprias forças, não somente de se manter, mas também de abrir caminho para um desenvolvimento socialista normal.

Tornou-se evidente, precisamente na acirrada discussão sobre este problema, até que ponto as correntes em disputa pelo poder

deixaram de lado as exigências metodológicas dinâmico-totalizantes de Marx e de Lenin, até que ponto elas fizeram com que predominassem de ambos os lados, no período sucessivo à morte de Lenin, posições essencialmente táticas. Em primeiro lugar, o problema da origem não clássica da revolução tornou-se cada vez menos presente nas discussões. Os fundamentos teóricos gerais foram crescentemente se reduzindo à idéia de que, com a estatização dos meios de produção e com a forma estatal da ditadura do proletariado, todos os aspectos realmente essenciais deste conjunto de problemas já tinham recebido uma resposta. A superação do atraso econômico certamente permaneceu, por muito tempo, como a questão econômica central; mas, na medida em que ela era tratada exclusivamente do ponto de vista da economia, as perguntas e respostas deixavam de lado precisamente aquele conjunto de problemas acima mencionado. O problema do “socialismo em um só país” reduziu-se simplesmente à questão de saber se era ou não possível para a União Soviética existir e se desenvolver em tais circunstâncias; com isso, também a resposta a esta questão orientava-se no sentido de decisões predominantemente táticas. Ninguém podia deixar de ver que se tratava de um processo e, mais que isso, de um processo longo. Mas, quando se chegava à conclusão de que esse processo só poderia realizar-se com o auxílio de revoluções socialistas sobretudo em países desenvolvidos, tornava-se inevitável a questão tático-propagandística: ou buscar por todos os meios (até mesmo os mais aventureiros) acelerar a revolução mundial; ou dedicar-se com grandes sacrifícios à construção do socialismo, embora sem condições de construí-lo realmente. É verdade que até mesmo Trotski, ainda que acreditasse na perspectiva internacional, estava pessoalmente muito longe de ver este dilema na forma de uma alternativa tão brutalmente simplista. Contudo, na ausência de uma concepção do desenvolvimento revolucionário efetivamente fundada em termos teóricos, foi inevitável que aquela alternativa, em si falsa, se fizesse presente nos debates sobre a possibilidade ou não de construir o socialismo em um só país.

Neste momento, como brilhante tático, Stalin colocou no centro das discussões precisamente esta falsa alternativa, valendo-se da fórmula – eficiente no plano da propaganda abstrata – de que a plena

aceitação da possibilidade da completa edificação do socialismo em um só país era a única possível resposta marxista à questão. Anos mais tarde, ele chegou mesmo a radicalizar esta solução exclusivamente tático-propagandística (mas que, ao que parece, ele agora considerava também teórica), transformando-a num evidente absurdo: não apenas o socialismo, mas também a sua passagem ao comunismo seria possível em um só país, embora o Estado, por causa do cerco capitalista, devesse continuar existindo, com todos os seus instrumentos repressivos, externos e internos. Uma piada daquele tempo dizia que, num “comunismo” deste tipo, cada um seria posto num campo de concentração segundo suas necessidades. Deixemos de lado, por enquanto, a avaliação metodológica do conteúdo intelectual da crítica presente nesta observação irônica, ou seja, a crítica da prioridade absoluta que Stalin atribuía à tática. Mas talvez já seja útil, desde agora, sublinhar que a prioridade da tática continuou a ocorrer também na época da suposta superação do “culto à personalidade”. Embora Krushev tenha freqüente e apaixonadamente criticado Stalin, o fato é que também ele deduziu de algumas medidas econômicas adotadas para promover a produção a consequência de que, num certo estágio de concretização destas medidas (isto é, no momento em que os Estados Unidos fossem superados), tornar-se-ia atual a “introdução” do comunismo. Krushev, pelo menos, raciocinava com base em premissas econômicas; mas também escapava ao seu ângulo de visão, tal como escapava a Stalin, o fato de que, mesmo na presença de uma produção econômica tão avançada, o comunismo depende para sua implantação também de outras premissas sociais.

Para voltar a nosso tema, Stalin – depois de ter desbaratado a fração de Trotski, Zinoviev e Kamenev, com a ajuda do grupo de Bukharin – voltou-se contra seus antigos aliados, apropriando-se do conteúdo econômico da “acumulação primitiva socialista” proposta pelo grupo trotsquista (mas sem jamais usar esta terminologia) com o objetivo de destruir também o grupo bukharinista, valendo-se para isso da nova linha tática. Chegou-se assim, em 1929, à autocracia de Stalin, à generalização das fazendas coletivas, com o consequente combate aos camponeses ricos, ao desenvolvimento forçado da

indústria etc. Aqui não interessam os detalhes deste processo, embora uma aprofundada análise marxista dos mesmos seja extremamente útil; quero chamar a atenção, porém, para os fundamentos teóricos da ação prática que levou ao domínio de Stalin. A base metodológica, como vimos, foi o predomínio absoluto dos pontos de vista táticos e a plena subordinação a eles (ou melhor, o abandono) de toda estratégia e, ainda mais, de toda teoria marxista sobre a totalidade do processo em curso. No plano objetivo, a vitória de Stalin foi facilitada pelo fato de que também seus adversários, exatamente como ele, deixaram inteiramente de lado o problema marxiano-leniniano da dar um fundamento teórico à tática que propunham. A diferença consistia no fato de que Stalin era superior aos seus adversários, não somente como organizador do aparelho de dominação, mas também como tático. Enquanto Trotski partia sempre de perspectivas gerais, que não passavam de retórica revolucionária, Bukharin se valia de considerações deduzidas de modo dogmático, semipositivista, jamais concebidas efetivamente em termos dialéticos.

Essa debilidade teórica certamente não fortalecia as capacidades táticas dos trotsquistas e dos bukharinistas; ao contrário, desta ausência de uma visão mais profunda derivaram tendências à rigidez, as quais, por sua vez, agiram em sentido negativo sobre as capacidades táticas dos dois grupos, já em si inferiores às de Stalin. Nestas circunstâncias, a vitória de Stalin não foi casual. O maior ou menor talento dos protagonistas, tal como habitualmente ocorre na luta entre correntes sociais, não teve um papel decisivo. Se, aparentemente, as coisas parecem ter ocorrido diversamente, isso decorre, por um lado, do fato de que nenhum dos rivais dispunha de um real programa de princípio, adequado à situação real e fundado na teoria marxista; e, por outro, esta aparência é um reflexo posterior da ação propagandística cada vez mais resoluta de Stalin, que fazia derivar seu domínio da suposição de que ele era o único legítimo continuador da obra de Lenin. Isto tudo impediu que, depois da morte de Lenin, fosse feita uma análise autenticamente histórica da gênese concreta da conquista e do exercício do poder.

2.3. O método de Stalin

No centro do método staliniano, como já disse, estava a prioridade da tática sobre a estratégia e, antes mesmo disso, sobre a compreensão teórica das tendências do desenvolvimento global da humanidade enquanto conteúdo da ontologia do ser social. Também vimos, contudo, que esta prioridade não envolvia apenas a atitude individual de Stalin em face destes problemas: tratava-se da orientação dominante no período, embora sob formas variadas. Já recordei que este método tornou-se geral na socialdemocracia, ainda que com conteúdos de classe inteiramente opostos e, portanto, com finalidades e modos de atuação igualmente opostos. Gostaria só de aduzir que, também neste caso, não se tratava de uma invenção original, mas da apropriação de tendências presentes e atuantes no período: tratava-se, conscientemente ou não, da adaptação da socialdemocracia à chamada *Realpolitik* da burguesia, a qual, nos mais diversos países, tornava-se – com as mais diversas motivações ideológicas – dominante. No caso dos sucessores de Lenin, não se pode falar de simples adaptação, embora tanto em Bukharin (predisposto a aceitar uma concepção positivista de Marx) quanto em Zinoviev (já muito antes da morte de Lenin) se tenham manifestado tendências que, em vários aspectos, eram bastante afins à manipulação que tinha lugar no interior dos partidos socialdemocratas.

Tudo isso deveria ser esclarecido, de modo realista e concreto, por uma precisa investigação histórica. De qualquer forma, o elemento conceitual decisivo é fácil de ser estabelecido: trata-se do abandono da concepção marxiana do papel da economia no processo global do desenvolvimento da sociedade, abandono então muito difundido em todo o movimento operário. Na ideologia deste movimento, foi acolhida, com algumas variações, a divisão do trabalho entre as ciências e, em consequência, a idéia de que haveria uma “autonomia” entre os objetos e as leis das ciências assim separadas entre si. De base material do processo histórico unitário, a economia foi simplesmente transformada numa ciência particular mais ou menos “exata”; isso levou Hilferding a afirmar, de acordo com esta visão metodológica, que a economia marxiana era conciliável com qualquer concepção

do mundo.⁴⁵ Mas, quando a economia é transformada numa ciência particular, ainda que inserida numa concepção global que se pretenda marxista, ela perde sua ligação orgânica com o conjunto do destino histórico do gênero humano; em consequência, isolada no plano científico e assim aplicada na prática, pode ser tratada em termos apenas táticos. (Entre seus contemporâneos, seguidores ou adversários, Lenin esteve fortemente isolado por ter conservado uma concepção marxiana da economia.)

A conversão da economia em ciência particular, portanto, é a base metodológica de seu uso manipulatório. Tal conversão, contudo, apresenta limitações; este uso só se realiza plenamente no movimento comunista. As manipulações orientadas no sentido da adaptação à sociedade burguesa foram sempre implementadas pela socialdemocracia, desde a proposta do revisionismo até a completa ruptura com o marxismo. Ao contrário, seu uso distorcido como instrumento da brutal manipulação staliniana do desenvolvimento socialista só se realiza na atividade teórica do próprio Stalin. Mas não se deve esquecer que, já muito antes, Bukharin – com seu enfoque de tom positivista – havia identificado o conceito marxiano de força produtiva com a técnica. O erro teórico desta concepção não pode ser discutido aqui. (Eu mesmo, em 1925, muito antes da ruptura entre Stalin e Bukharin, critiquei publicamente esta identificação.⁴⁶) Chamo a atenção apenas para uma sua importante consequência teórico-prática. Bukharin considera que a escravidão na Antiguidade era apenas um efeito do atraso da técnica, enquanto Marx faz este atraso resultar precisamente do fato de que a base econômica desta formação social era o escravismo. Ora, é claro que o beco sem saída ao qual chegou a escravidão derivou precisamente deste limite econômico. Um nível mais elevado da técnica seria perfeitamente possível com base no grau de desenvolvimento das ciências naturais antigas, o que efetivamente ocorreu onde estes limites sociais ou não existiam ou tinham um peso menor. Mencionamos aqui a concepção metodológica de Bukharin porque, por um lado, em sua linha principal, ainda que com algumas diferenças, ela foi defendida no período pós-leniniano também por Stalin; e, por outro, porque tal metodologia (ou seja, a que considera a economia como uma “ciência exata”, separada do grande processo

histórico pelo qual o homem se torna homem) oferecia a base para construir no socialismo, sob a aparência da ortodoxia marxista, um sistema de manipulação burocrática da sociedade.

Isso aparece ainda mais claramente em Stalin do que em Bukharin e nos outros. Relativamente tarde, em 1952, ou seja, na época de seu poder absoluto inteiramente consolidado como líder teórico e prático do comunismo mundial, como pretendo sucessor legítimo de Marx, Engels e Lenin, Stalin publicou um breve escrito, intitulado *Os problemas econômicos do socialismo na União Soviética*. O principal objetivo tático-propagandístico deste escrito era fazer com que a teoria econômica do socialismo evitasse desvios subjetivistas; em outras palavras, era reconduzi-la à sua base materialista-marxista originária, fazendo com que a lei marxiana do valor voltasse a servir de fundamento à teoria e à prática econômica nas condições do socialismo. Mas o que era desvio subjetivista na época de Stalin? Precisamente a manipulação burocrática da produção, a qual – às vezes para poupar gastos, às vezes para mostrar como progressos os momentos problemáticos ou mesmo as estagnações – apresentava determinados métodos como rápidos avanços e impedia qualquer ponto de vista crítico. Basta lembrar, por exemplo, que nos anos 1930, durante um certo tempo, foi proibido – porque seria um desvio burguês – calcular os dados da produção *per capita*. Esta medida tinha como objetivo não tornar público o fato de que o aumento da produção continuava a ser inferior àquele do mundo capitalista. Dada a extensão da União Soviética, comparando-se a produção global com a de anos anteriores, podia-se mencionar grandes diferenças quantitativas e supor que – sendo proibido difundir os números que permitiriam um controle crítico – os profanos não fossem capazes de avaliar o ritmo efetivo do desenvolvimento. Repor em circulação a lei marxiana do valor, portanto, deveria significar um correto movimento no sentido de limitar esta extremada manipulação burocrática, ou seja, o “subjetivismo”.

Mas como se deu, ao contrário, este retorno de Stalin à lei marxiana do valor? Antes de mais nada, ele confunde – talvez não tanto por erro, mas por considerações táticas – a lei do valor en-

quanto tal com sua forma fenomênica na circulação de mercadorias. Assim, a propósito do significado da lei do valor na produção, ele diz:

Com efeito, os produtos de consumo pessoal, necessários à reprodução da força de trabalho empregada no processo de produção, produzem-se e se realizam em nosso país como mercadorias, sujeitas à ação da lei do valor. Justamente aqui se revela a influência da lei do valor na produção.⁴⁷

O que nos interessa aqui é o método, que se evidencia com ainda maior clareza quando Stalin fala de outros momentos centrais da lei do valor. Para estabelecer, no plano teórico, qual é a efetiva vigência atual da lei do valor (da qual, como vimos, ele reconhece a presença episódica na economia planificada da União Soviética), Stalin revela sem meios-terminos o contraste com Marx, mas contando precisamente com o fato de que, nas circunstâncias de então, teria sido muito perigoso, para quem quer que fosse, revelar este contraste. Ele põe a questão de modo inteiramente claro e inequívoco:

Diz-se que a lei do valor é uma lei permanente, compulsória para todos os períodos do desenvolvimento histórico; mas que perde a sua força, como reguladora das relações de troca, na segunda fase da sociedade socialista, conservando aí, então, a sua força como reguladora das relações entre os vários ramos da produção, como reguladora da distribuição do trabalho entre estes ramos. Isso é completamente falso. O valor, como também a lei do valor, é uma categoria histórica ligada à existência da produção mercantil. Com o desaparecimento da produção mercantil, desaparecem também o valor, com as suas formas, e a lei do valor.⁴⁸

Citamos este trecho por extenso para que fique claro o pensamento de Stalin e seu contraste com Marx. Já no início do livro 1 de *O capital* – e, portanto, não em um texto dificilmente encontrável –, Marx fala das diversas formas fenomênicas da lei do valor, referindo-se a Robinson, à Idade Média, a uma família camponesa auto-suficiente de cultivadores diretos e, finalmente, ao próprio socialismo. O tempo de trabalho – ou seja, o tempo de trabalho socialmente ne-

cessário em cada momento concreto, a objetivação diretamente econômica do valor – tem uma dupla função:

Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diversas funções do trabalho para as diversas necessidades. Além disso, o tempo de trabalho serve para medir a participação individual dos produtores no trabalho comunitário e sua cota pessoal na parte do produto global destinada ao consumo.⁴⁹

Isso significa que são submetidas à lei do valor não apenas as mercadorias que servem ao consumo individual, como explica Stalin, mas toda a parcela da renda global que cabe individualmente ao produtor, o que quer dizer algo substancialmente diverso. Marx acrescenta ainda que se trata só de um exemplo e caracteriza a economia do socialismo como aquela na qual “a participação de cada produtor nos bens de consumo se determina pelo *seu tempo de trabalho*”.⁵⁰ Portanto, já que Stalin fala da mesma fase do comunismo, ou seja, do socialismo – e o comunismo propriamente dito, como vimos, era para ele algo muito próximo ao socialismo existente na época –, emerge, na análise desta fase, uma contradição entre seus pontos de vista e os de Marx.

Isso se manifesta no fato de que, para Marx, a lei do valor não é ligada à produção de mercadorias. Mas é isso o que Stalin afirma. E não se trata absolutamente de um equívoco, de uma má leitura, e sim, ao contrário, da tentativa de apresentar um caminho de construção do socialismo que, em pontos decisivos, afasta-se do marxismo, mas de fazê-lo como se se tratasse apenas de traduzir na prática a teoria de Marx corretamente interpretada. Para isso, ele se vale, como vimos, do recurso mistificatório de apresentar categorias que, segundo Marx, são válidas para todo tipo de produção como se se tratasse simplesmente de fenômenos históricos não mais vigentes no socialismo. Ao lembrar isso, nosso objetivo é tornar evidente como não passam de pura manipulação os métodos stalinianos de apresentar o socialismo como realização teórica e política do marxismo-leninismo.

Podemos agora dar um passo à frente na tentativa de esclarecer o nexos entre o marxismo entendido ao modo de Stalin e os obstáculos postos à democracia socialista, ou, mais precisamente, a negação

desta. Vejamos o modo como Stalin, no referido escrito, interpreta o conceito marxiano de mais-valia. Ele diz: “Refiro-me, entre outras coisas, a conceitos como o de trabalho ‘necessário’ e ‘excedente’, como o de tempo ‘necessário’ e ‘excedente’”. Marx aplicou corretamente estas categorias na análise do capitalismo; mas, segundo Stalin, elas perdem sentido depois da socialização dos meios de produção:

Igualmente é estranho falar-se de trabalho “necessário” e “suplementar”, como se o trabalho dos operários, em nossas condições consagrado à sociedade para ampliar a produção, desenvolver a instrução, preservar a saúde pública, organizar a defesa etc., não fosse tão necessário para a classe operária, que agora se encontra no poder, como o trabalho dispendido para satisfazer as necessidades pessoais do operário e de sua família.⁵¹

Ao contrário, é necessário dizer que a diferença entre o trabalho socialmente necessário à reprodução do trabalhador e o trabalho excedente não é de modo algum uma particularidade do capitalismo, mas é uma característica econômica importante, ou melhor, decisiva, da reprodução econômica em geral, desde a pré-história até o comunismo. Basta lembrar que a base econômica da escravidão – que é um progresso social em comparação com o assassinato dos prisioneiros de guerra, ou com o canibalismo – reside precisamente no fato econômico de que o escravo pode agora fornecer uma quantidade de trabalho maior do que a necessária à sua própria reprodução. Marx sublinha que, na escravidão, ao contrário da servidão da gleba ou do trabalho assalariado, desaparece à primeira vista o trabalho necessário à auto-reprodução, do mesmo modo como, no trabalho assalariado capitalista, parece desaparecer o que vai além da auto-reprodução, ou seja, o trabalho excedente. Trata-se de uma aparência necessária, mas que nem por isso deixa de ser uma aparência: as três formações econômicas fundam-se objetivamente na apropriação do trabalho excedente pela classe dominante, apropriação que, porém, assumiu na história formas bastante diversificadas no que se refere ao papel da violência direta ou da coerção puramente econômica. Marx registrou um fato econômico fundamental do desenvolvimento social, ou seja, a constante diminuição tenden-

cial do trabalho socialmente necessário à reprodução da vida individual, bem como o crescimento também tendencialmente constante do trabalho excedente; e mostrou que tais tendências, que de imediato dão lugar à exploração, podem também servir ao objetivo social universal do desenvolvimento da personalidade. Para ele, também este fato é uma lei imutável do progresso econômico-social.

A socialização dos meios de produção torna impossível esta apropriação do trabalho excedente por meio da propriedade privada, mas não suprime de modo algum esta estrutura de base da reprodução econômica: simplesmente introduz formas de mediação radicalmente novas, tornando assim possível a crescente utilização social do trabalho excedente. Marx descreve o núcleo econômico-cultural deste crescente processo de desenvolvimento das forças produtivas nos seguintes termos:

O livre desenvolvimento das individualidades [requer] não a redução do tempo de trabalho necessário para criar trabalho excedente, mas a redução do trabalho necessário da sociedade a um mínimo, ao que corresponde, em consequência, a formação e o desenvolvimento artístico, científico etc. dos indivíduos, graças à ampliação do tempo livre e aos meios que estão agora à disposição de todos.⁵²

Na *Crítica ao programa de Gotha*, ele tira as consequências desta formulação quando toma uma clara posição contra a idéia vulgarizadora de Lassalle, segundo a qual o socialismo significaria para o operário a apropriação da “renda integral do trabalho”. Ele sublinha, antes de mais nada, que o trabalho excedente deve cobrir todos os custos necessários para garantir e desenvolver a própria produção. Mas, além disso, tal trabalho deve cobrir os gastos não econômicos exigidos pela administração da sociedade e pela satisfação de suas necessidades gerais (educação, saúde etc.); e Marx observa corretamente que tais necessidades, no socialismo, assumem uma dimensão bem mais ampla do que no passado. O mesmo vale para o fundo em favor dos incapacitados para o trabalho.⁵³

Tais necessidades determinam, segundo Marx, o quadro em que tem lugar o consumo individual, a auto-reprodução individual dos trabalhadores no socialismo. Stalin adota simplesmente a

concepção inteiramente equivocada de Lassalle, ao declarar que a categoria do trabalho excedente não existe no socialismo. Já citamos suas palavras. Como vimos, Lassalle supõe ilusoriamente que socialismo seja sinônimo da passagem de todos os produtos do trabalho para a esfera da imediata auto-reprodução do trabalhador individual. Stalin, ao contrário, identifica os momentos econômicos mediatos e imediatos. Ambos falsificam os fatos econômicos fundamentais da auto-reprodução social. Fazem-no, à primeira vista, de modo antinômico; mas tal antinomia desaparece quando vemos que ambos se baseiam na ignorância sistemática das reais mediações econômico-sociais, na tentativa de ver as diferenças entre capitalismo e socialismo onde elas não estão, ou seja, no processo econômico imediato.

Tomemos como exemplo, para simplificar, o momento da educação. No processo da auto-reprodução individual, tal momento não está contido diretamente; basta recordar que, no capitalismo, a necessidade de promovê-lo surge apenas a partir das exigências da produção de capital, tendo sido simplesmente imposto à classe operária na medida em que determinadas atividades laborativas não podiam ser tecnicamente desempenhadas por analfabetos. O socialismo põe na ordem do dia o momento da educação com uma intensidade inimaginável nas anteriores sociedades de classe, mas isso não pretende nem pode eliminar a mediação puramente econômica desta esfera. Contudo, com relação ao capitalismo, o socialismo produz algo completamente novo no plano qualitativo, na medida em que põe esta mediação como um problema fortemente determinado pela ideologia, que os trabalhadores devem resolver por meio de sua própria atividade. Bastará recordar que Lenin, ao introduzir a NEP, colocou na ordem do dia a liquidação do analfabetismo como problema político-ideológico central.

Mas, como é evidente, é preciso entender ideologia em seu exato sentido marxista. No prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, as formas ideológicas são definidas como o meio social que permite “aos homens conceber este conflito [no nível da economia] e levá-lo até o fim”.⁵⁴ Nesta definição, chama atenção a duplicidade de sua dialética interna. Por um lado, os conflitos a

resolver se formam em função da lei necessária objetiva que faz surgir contradições entre forças produtivas e relações de produção; por outro, e ao mesmo tempo, toda ideologia é um conjunto de meios através dos quais os homens tornam-se capazes de tomar consciência de tais conflitos e de enfrentá-los na prática. Por conseguinte, segundo Lenin, a eliminação do analfabetismo era um problema que decorria objetivamente da condição econômica da Rússia, mas sua solução ideológica – ideológica porque passava através da consciência e da atividade dos trabalhadores – tinha de ser objeto da práxis dos trabalhadores elevada à consciência. Portanto, uma vez quebrado o domínio da classe exploradora em decorrência da socialização dos meios de produção, abre-se o caminho para pôr o povo trabalhador em condições de dar solução, com sua própria atividade, a todos os problemas de sua vida cotidiana. Para nos mantermos no exemplo, a educação pode deixar de ser uma superestrutura produzida automaticamente em certo grau do desenvolvimento econômico para transformar-se assim em fator de ampliação e aprofundamento da vida individual de cada indivíduo, em força social criada pelo homem consciente, força que, em sua real sociabilidade, faz com que a redução do tempo de trabalho necessário para a própria reprodução torne cada pessoa capaz de produzir o que Marx chamava de “supérfluo” e de se apropriar deste “supérfluo” para construir e aperfeiçoar a si mesmo.

Naturalmente, também neste caso o que decide em última instância é o momento social. O grau em que o desenvolvimento da produção reduz o trabalho necessário para a auto-reprodução do trabalhador, bem como a batalha ideológica para determinar o volume e o conteúdo do “supérfluo”, são fenômenos sociais, determinados objetivamente. E, portanto, também seu resultado não pode deixar de ser, em primeiro lugar, algo social. Mas estes resultados sociais – e aqui este complexo problemático relaciona-se com a questão da democratização – só podem ser alcançados quando sua produção, decorrente da atividade social dos indivíduos, ocorrer simultaneamente com a conversão destes indivíduos em personalidades, quando for simultaneamente promovido, enriquecido e aprofundado o movimento que os faz tornarem-se verdadeiras individualidades. Já citamos a observação de Marx segundo a qual “o reino da liberdade”

implica “o desenvolvimento das capacidades humanas como fim em si mesmo”. Este desenvolvimento, por sua vez, implica um tipo de práxis que vai além da esfera econômica (além do “reino da necessidade”, embora este seja ineliminável enquanto fundamento), o que, na *Crítica ao programa de Gotha*, é formulado nos seguintes termos: o trabalho se torna não apenas um meio para viver, mas a primeira necessidade vital.

Terão tais formulações, que se referem ao mesmo objeto, um significado utópico? Muitos pensam assim; e, com efeito, cai-se na utopia quando este “reino da liberdade”, concebido como um “estado de coisas”, é confrontado de modo imediato com o atual “estado de coisas” e se supõe possível imaginar ou mesmo realizar arbitrariamente a passagem direta de um estado a outro. Algo diverso ocorre quando os “estados” contrapostos como pólos extremos são considerados, ao contrário, como processos sociais criados em cada ocasião concreta por homens (e é isso o que ocorre em ambos os casos); e quando, com Lenin, tomamos consciência de que aquilo que chamamos de democracia socialista ou proletária é precisamente o processo que une ambos os “estados”, de modo real e criador, no interior do desenvolvimento do gênero humano. Então, o socialismo, como primeira fase do comunismo, aparece como uma formação em si, cuja economia e cuja sociabilidade só podem se explicitar adequadamente se, para as pessoas que atuam, as estruturas sociais – que se apresentam diante delas em termos objetivos (e que, por sua própria natureza, são sempre processos que envolvem as demais pessoas) – funcionarem, ainda que sem jamais perder sua objetividade, como resultados de uma atividade humana consciente de si mesma e de seu próprio caráter social.

A sociabilidade é um dado que acompanha, desde o início, o processo pelo qual o homem se torna homem; mas, nas sociedades de classe, esta sociabilidade se apresenta à crescente interioridade dos homens como uma objetividade alienada. Em sua máxima e mais profunda expressão, a democracia socialista – que se baseia no homem real ativo tal como ele é efetivamente, tal como é obrigado a se manifestar em sua prática cotidiana – transforma os produtos aos quais os homens chegam inconscientemente (ou com falsa consciên-

cia) em objetos produzidos conscientemente pelos próprios homens. Por isso, a criação de tais produtos fornece um sentido à nossa atividade, gerando um sentimento de satisfação, decorrente do fato de que a presença do outro não é mais um limite à nossa ação, mas, ao contrário, algo que se baseia na indispensável e bem-vinda cooperação e ajuda mútua.

Decerto, a extensão, a intensidade, o conteúdo, a direção etc. da práxis são definidos e determinados, em cada situação concreta, pelo grau de desenvolvimento econômico da condição social específica. A parcela do trabalho socialmente necessário que é convertida em trabalho excedente socialmente liberado pela revolução proletária, e que pode assim ser utilizado para esta finalidade de dar sentido à atividade do homem, é determinada pelo desenvolvimento econômico. Precisamente por isso, a Revolução Russa – que nasceu de modo não clássico – encontrou-se numa situação objetivamente difícil. Na medida em que, de imediato, colocou-se no centro da práxis revolucionária a conquista e defesa da revolução, o amplo e profundo entusiasmo das massas populares em revolta pôde ocultar temporariamente esta situação problemática. Desde as mais banais questões cotidianas até os máximos problemas da política mundial, podiam surgir da práxis respostas que não apenas punham as massas russas em impetuoso movimento, mas envolviam profundamente também as massas de todo o mundo: basta pensar, por exemplo, na repercussão que tiveram as negociações de paz ocorridas em Brest-Litovski.⁵⁵

Esta espontaneidade aparentemente irresistível das massas foi aperfeiçoada, consolidada e dirigida, de início em termos ainda só organizativos, para objetivos estáveis através do movimento dos conselhos (em russo, soviets). Surgidos durante a Comuna de Paris de 1871 e espontaneamente retomados na Revolução Russa de 1905, os soviets se tornaram a nova síntese da democracia socialista durante e depois de 1917. A enorme força dos soviets decorre do fato de que, antes de mais nada, eles envolvem os homens em sua concreta vida cotidiana, em seu local de trabalho, em suas casas etc., organizando-os em função de atividades imediatas, para em seguida – gradual ou subitamente, com um salto – conduzi-los a adotar uma postura revolucionária em face de todas as questões decisivas para a

sociedade. No último período de formação do movimento dos soviets, em 1917, a ligação da vida cotidiana com a questão de um rápido estabelecimento da paz era objetivamente tão direta que estabelecer um vínculo espontâneo entre os problemas cotidianos e os da grande política tornou-se mais fácil e imediato do que seria possível em épocas “normais”.

O movimento de criação dos soviets surgiu por toda parte de modo espontâneo, adquirindo paulatinamente uma consciência cada vez maior. O período stalinista – no qual se utilizou de modo deformado, com objetivos manipulatórios e demagógicos, a polêmica entre Lenin e Rosa Luxemburg⁵⁶ – levou aos extremos o que Stalin chamava de “agir consciente”, até o ponto de contrapô-lo em termos de exclusão recíproca à espontaneidade, cuja importância social era desvalorizada. Lenin, contudo, freqüentemente usado como autoridade para legitimar esta orientação errônea e burocrática, via no elemento espontâneo “a forma embrionária do consciente”⁵⁷. E, com efeito, as revoluções buscam espontaneamente – e com freqüência encontram – aquela forma capaz de constituir o quadro no qual se processa a atividade dos homens reais, de subverter a realidade existente e de elevar-se a um nível superior. O fato é que o conhecimento verdadeiro da realidade objetiva pode desenvolver, a partir destes movimentos espontâneos, o máximo de suas possibilidades objetivas e subjetivas, para depois transformar-se cada vez mais em consciência, se – e somente se – esta conexão entre os interesses imediatos do dia-a-dia e as grandes questões gerais tornar-se algo real e vivo na vida cotidiana dos homens. As situações revolucionárias distinguem-se da vida cotidiana corriqueira precisamente porque nelas estas conexões induzem espontaneamente à ação e não se tornam conscientes somente por meio do conhecimento. Naturalmente, tornar-se consciente não significa aqui simplesmente conhecer e compreender uma “informação”, mas, ao contrário, transformá-la na motivação interior de nossa ação. Só mais adiante poderei falar mais detalhadamente deste movimento que vai da espontaneidade à consciência. Por enquanto, basta recordar o fato de que a Revolução de 1917 – graças a Lenin, que dirigia o Partido Comunista – foi capaz de percorrer este caminho que leva da cotidianidade aos problemas decisivos da

sociedade e do Estado, mas sem que o governo dos soviets perdesse seu enraizamento na vida popular cotidiana.

Embora a fase aguda da guerra civil tivesse elevado o movimento dos soviets a uma altura notável, o fato é que, ao mesmo tempo, os fatores econômicos decorrentes do atraso do império russo, mesmo que por vezes fossem esquecidos, terminavam na realidade por agir subterraneamente na direção do enfraquecimento dos soviets, de sua deformação burocrática. Lenin percebeu este perigo desde o início, quando implementou a virada da NEP, recusando no plano teórico e prático o “comunismo de guerra”. Ele viu – e este era o principal risco que levava à burocratização – que a unidade revolucionária espontânea do povo, ou seja, a aliança entre operários e camponeses por sua comum libertação do jugo do capitalismo imperialista, estava em perigo, ainda que fosse consciente e corretamente compreendida e promovida pelo Partido. O simples retorno ao período do intenso e espontâneo movimento no sentido do sistema soviético, que fora próprio da época do auge da revolução, era objetivamente impossível. O trabalho de consolidação e avanço pacífico da democracia socialista punha às massas trabalhadoras problemas de qualidade inteiramente nova, para cuja resolução não era suficiente o entusiasmo revolucionário, nem mesmo o mais sincero e resolutivo. Foi o que Lenin afirmou com grande ênfase em seus discursos e escritos dedicados à implementação da NEP.

O conjunto de problemas, já em si sérios e complicados, adquiriu uma complexidade ainda maior em função do tipo não clássico de gênese do socialismo, que tinha lugar num país atrasado. Tratava-se, aparentemente, de uma simples diferença quantitativa: mesmo num país de elevado desenvolvimento capitalista, depois de anos de guerra e de uma guerra civil, com todas as suas inevitáveis devastações, teria ocorrido um período de reconstrução, no qual a restauração e a superação do nível econômico pré-bélico deveriam estar forçosamente no centro da práxis social. Mas, no caso da república soviética, não se tratou na época desta simples reconstrução: ao contrário, era preciso impulsionar a economia até um patamar inédito, capaz de constituir a base adequada para a edificação de uma sociedade socialista em todos os seus aspectos. Quando

falamos, no primeiro caso, de período de transição, e, no segundo, de toda uma época, esta distinção capta apenas, em sentido abstrato imediato, a diferença quantitativa. Mas, na realidade social, faz grande diferença – em termos qualitativos – o número de gerações que devem enfrentar o problema, ou seja, se é apenas uma (por um período que pode chegar a uma década) ou se são várias as gerações obrigadas a concentrar seu interesse primordial, seus esforços decisivos, não na verdadeira e genuína construção do socialismo, mas apenas na realização material de suas premissas econômicas.

No caso russo, punha-se em termos imperativos, e não alternativos, a necessidade de desenvolver as bases econômico-objetivas do socialismo, que ainda não existiam. A verdadeira alternativa histórica que então se colocava era a seguinte: seria possível (e de que modo) associar o desenvolvimento econômico (um problema incontornável para o socialismo, já que este desenvolvimento constitui sua base objetiva) com a construção das condições sociais de uma democracia socialista; ou, ao contrário, tratava-se, em nome do mero progresso econômico, de colocar esta associação em segundo plano, ou mesmo de deixá-la inteiramente de lado? Quando nos referimos acima às lutas internas pela sucessão de Lenin, recordamos o fato de que o primeiro pólo da alternativa não foi nem cogitado nem proposto por nenhum dos grupos em luta; tais grupos, ao contrário, viram e propuseram apenas questões econômicas, que abriam caminho tão-somente para uma regulação estatal centralizada, “pelo alto”. Não era este, como também vimos, o caso de Lenin: em seus últimos anos de vida, dentro dos limites em que ainda foi capaz de influir teoricamente sobre o curso dos acontecimentos, esteve sempre no centro do seu “que fazer?” precisamente o empenho para conjugar desenvolvimento econômico com democracia socialista. E também sublinhamos um ponto que pode agora se tornar mais claro, ou seja, que o posto absolutamente central atribuído à tática, naquela específica práxis social e estatal, era uma consequência necessária desta orientação dos herdeiros de Lenin. Torna-se assim evidente que, quanto a isso, Stalin em nada se distingue dos demais; portanto, em nenhum aspecto relativo a este conjunto de questões ele pode ser considerado um continuador dos métodos de Lenin.

O fato de que Stalin fosse, no plano da tática, muito superior aos seus adversários não altera em nada o essencial, ou seja, ao fato de que foi abandonada a alternativa leniniana e que se desenvolveu uma política exclusivamente inspirada pela tática. É verdade que Stalin foi superior aos que lutavam pelo poder também no sentido de que, superando os demais no terreno da consciência e em habilidade, ele se empenhou em apresentar-se como o verdadeiro e digno continuador da obra de Lenin. Nas décadas que se sucederam às disputas pelo poder, a unidade entre Stalin e Lenin – proclamada e propagandeada pelo primeiro – foi profundamente inculcada na consciência dos comunistas; por isso, uma das mais importantes tarefas ideológicas de nosso período de transição, de nossos esforços para restaurar o autêntico marxismo, consiste em contestar ponto por ponto esta lenda histórica sistematicamente construída por Stalin e por seu aparato. Nesta direção, até hoje não se fez praticamente nada, embora (ou, talvez, porque) o tema seja de extrema importância; com efeito, por meio da aparência cuidadosamente cultivada de uma absoluta e coerente continuidade, o método de Lenin (e, através deste, o de Marx) foi transformado em algo absolutamente contrário ao que realmente é. Decerto, é importante o fato de que essa transformação facilitou a consolidação do moderno antimarxismo burguês; porém, ainda mais relevante é o fato de que nos países socialistas, entre os próprios comunistas, este tipo de interpretação deformou a imagem de Marx e Lenin, o que constituiu um obstáculo muito forte à auto-reflexão, sobretudo depois que os fatos da vida tornaram atual a revisão histórico-crítica do período staliniano.

Naturalmente, um esboço tão conciso como o que apresento aqui não serve para tratar este grande tema de um modo adequado à sua relevância. Neste local, podemos dar apenas algumas sugestões metodológicas, que só serão plenamente desenvolvidas se abrirem progressivamente caminho para autênticas pesquisas. Tais pesquisas, evidentemente, não poderão ser implementadas com os métodos hoje vigentes. Stalin construiu passo a passo um aparato ideológico: seus escritos contêm inúmeras citações de Marx, Engels e Lenin, muitas vezes banalizadas, mas nem sempre distorcidas quanto à substância. É preciso recolher e enquadrar num contexto sistemático-metodo-

lógico aquelas teses de Stalin que, decorrentes de seu novo método, demonstram como tal método funda e estabelece a onipotência da tática, a dominância dela sobre a teoria. O primeiro passo nessa direção foi a simplificação, ou melhor, a vulgarização dos princípios de Marx, Engels e Lenin. Basta, para demonstrar isso, recordar o célebre capítulo 4 da *História do Partido*, no qual se apresenta uma definição da dialética.⁵⁸ Lenin, no início da Primeira Guerra Mundial, quando se preparava para as iminentes discussões sobre a guerra, o imperialismo e a revolução socialista, estudou e comentou a *Lógica* de Hegel, articulando e aprofundando grandemente sua concepção da dialética;⁵⁹ já neste célebre capítulo 4, escrito por Stalin, não encontramos mais do que vulgarizações simplificadoras, mas que já nos anos 1930 apareciam como um perfeito sucedâneo do marxismo e do leninismo. Com efeito, o domínio da tática dirigida pelo alto pode desenvolver melhor quando, também no terreno da teoria, as pesquisas científicas, as reflexões originais, até mesmo a propaganda com alguma densidade, são substituídas por uma agitação vulgarizada, que busca efeitos imediatos.

Mas, para nos aproximarmos o mais possível do problema da democratização socialista aqui, onde não é possível uma análise articulada e aprofundada, citarei a definição da teoria que Stalin apresenta em suas lições sobre os fundamentos do leninismo: “A teoria é a expressão do movimento operário de todos os países, considerada em seu aspecto mais geral”.⁶⁰ Basta recordar os trechos de Lenin já citados, nos quais ele afirma que a importância do marxismo reside precisamente no fato de que ele recolhe todas as conquistas válidas do desenvolvimento cultural anterior, para que fique evidente a diferença entre ele e Stalin. E também quando enfrenta teoricamente o tema das premissas humanas da “extinção do Estado”, Lenin pretende trazer à luz uma tendência geral da inteira história universal, cujos resultados o autêntico marxismo é capaz – naquele determinado estágio, de acordo com as possibilidades e as exigências – de pôr a serviço da real libertação dos homens.

Não é assim por acaso que, quando não mais se colocam como objetivos da práxis essas grandes tarefas – as quais, de acordo com as circunstâncias, podem se apresentar imediatamente até mesmo de

modo bastante modesto –, surge uma teoria que tem como meta precisamente fazer com que tais tarefas desapareçam, com que suas relações com a história universal sejam substancialmente anuladas. É para tal anulação que serve a prioridade staliniana da tática e a correspondente vulgarização geral do método, dos resultados do marxismo, adaptados às necessidades da tática do dia-a-dia; mas tudo isso é feito de modo a fazer crer que foi conservado, ou até mesmo desenvolvido, tudo o que de essencial existe no marxismo. A situação aparece muito claramente na conhecida teoria de Zhdanov sobre a substância da filosofia hegeliana. Para afirmar radicalmente a vulgarização staliniana da dialética, era preciso excluir a influência fundadora e fecundante da dialética de Hegel sobre o marxismo. Ora, para “argumentar” em favor de sua tese, Zhdanov tratou a filosofia hegeliana como uma resposta reacionária à Revolução Francesa. Com isso, podemos ver até onde chega, no plano puramente teórico, a tendência vulgarizadora: o marxismo devia ser apresentado, tanto quanto possível, como algo “radicalmente novo”, sem precursores e sem ligações com a anterior história universal.

Este “remodelamento” do marxismo por Stalin foi tão evidente que já a primeira crítica à sua atividade, no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, definiu como falso um importante aspecto deste “remodelamento”. Referimo-nos à tese segundo a qual, no período da ditadura proletária, a luta de classes se intensificaria cada vez mais. Esta crítica era justa; mas, para transformá-la em ponto de partida de uma crítica realmente sistemática, a simples refutação da tese deveria ser complementada e generalizada por duas observações metodológicas. Em primeiro lugar, a tese enquanto tal não era a efetiva fundamentação teórica da práxis staliniana, mas apenas sua momentânea justificação “teórica” *a posteriori*. O período da brutal repressão, do aniquilamento físico até mesmo das possibilidades latentes de uma oposição, não é deduzido desta tese, já em si extremamente arbitrária. Na verdade, sucede o oposto: quando Stalin, por considerações de ordem tática, decidiu empreender o aniquilamento radical de qualquer oposição, ou melhor, de todo “suspeito”, nasceu esta teoria, com o objetivo de preparar e justificar propagandisticamente esta decisão tática. Em segundo lugar, não se tratou de um

episódio isolado, mas de um modo de proceder habitual em Stalin, extremamente característico tanto no plano objetivo quanto subjetivo.

Temos uma evidente demonstração disso nas teorias que nasceram como conseqüência do pacto entre Stalin e Hitler.⁶¹ O pacto em si tinha um mero caráter tático-político e, enquanto tal, pode ser julgado de diferentes modos. (Pessoalmente, considero-o um movimento político então taticamente correto.) Mas, no que se refere ao problema de que estou tratando, importante sobretudo é destacar o fato de que Stalin, logo depois do pacto, formulou discursos teóricos sobre o caráter da Segunda Guerra Mundial, afirmando que esta guerra era, tal como a Primeira, uma guerra inter-imperialista. Por isso, os comunistas dos países envolvidos na guerra (como, por exemplo, os franceses) deveriam lutar contra o próprio governo, não contra Hitler. Somente quando o líder nazista violou o pacto e agrediu a União Soviética é que a Segunda Guerra adquiriu, também para Stalin, o caráter de luta contra o fascismo. Toda a práxis staliniana está repleta de decisões teóricas deste tipo, manipuladas por motivos táticos.

Na base de tal procedimento, estava precisamente a idéia de que a necessidade tática do momento devia receber para sua justificação uma plataforma teórica generalizada; contudo, em muitos casos, tal plataforma nada tinha a ver nem com os fatos nem com a grande linha do desenvolvimento histórico, mas pretendia ser exclusivamente uma justificação das necessidades táticas impostas em cada conjuntura concreta. Do mesmo modo, quando Stalin, na segunda metade dos anos 1920, teve a necessidade tática de dizer aos seus rivais que eles eram inimigos da revolução socialista, nasceu a “teoria” segundo a qual as divergências de opinião, ainda quando aparentemente mínimas, constituíam o perigo máximo, já que eram efetivamente um sutil mascaramento da posição inimiga. Mais tarde, no movimento operário internacional, essa necessidade tática teve sua maior expressão “teórica” na afirmação de que os socialdemocratas eram “irmãos gêmeos” dos fascistas e, além disso, na tese de que a ala esquerda da socialdemocracia seria precisamente a corrente ideológica mais perigosa. (A crítica deste método é muito importante e atual, já que ele se manifesta hoje com quase tanta freqüência quanto nos tempos de Stalin.)

Estes exemplos, que poderiam ser multiplicados à vontade, mostram com clareza o núcleo essencial do método de Stalin: a um certo conjunto de fatos, reage-se taticamente deste ou daquele modo; a teoria tem simplesmente a função de justificar *a posteriori* a respectiva decisão tática, apresentando-a como resultado necessário do método de Marx e de Lenin. Deste modo, a ideologia se transforma necessariamente em manipulação e perde qualquer espaço de manobra, ou seja, perde aquela variabilidade e desigualdade contraditórias que Marx atribuía à ideologia quando a definia como meio para “travar a luta” em face dos conflitos surgidos no terreno econômico-social. Na concepção staliniana, a ideologia aparece, por um lado, como produto mecânico de cada situação econômica, e, por outro, como matéria sem conteúdo próprio, que pode ser descartada sem problemas.

Corresponde a isso a caracterização que Stalin fornece da ideologia em seu artigo sobre a linguagem (*O marxismo e os problemas da lingüística*, de 1950), no qual é sublinhada sobretudo a natureza mecânica de sua gênese. Diz Stalin:

A superestrutura representa o produto de uma determinada época, no curso da qual vive e opera uma certa base econômica. Por isso, a superestrutura não tem uma vida longa, mas é liquidada e desaparece com a liquidação e o desaparecimento da base em questão.

Já no plano estilístico pode-se perceber o contraste com Marx: para este, o desaparecimento de uma ideologia é um processo socialmente determinado, mas que – no interior desta determinação – movimenta-se, e com freqüência de modo desigual, em função do desenvolvimento social e, portanto, é relativamente autônomo. Para Stalin, ao contrário, a ideologia é simplesmente “liquidada”, ou seja, é o simples objeto de uma atividade social, como é precisamente o caso da manipulação staliniana.

A tendência imanente a esta manipulação se revela do modo mais evidente na questão, para nós relevante, do desmantelamento staliniano da estrutura soviética do Estado socialista. Já tentei mostrar como uma característica substancialmente inovadora do sistema soviético foi precisamente a superação social do idealismo do *citoyen*, característico da sociedade burguesa. No socialismo, o cidadão moti-

vado a agir democraticamente nas questões gerais da sociedade não mais devia ser uma entidade “ideal” separada do homem real (o *homme* das Constituições democráticas); como vimos, na sociedade burguesa, o cidadão tinha como fundamento, na vida cotidiana, o homem material da sociedade civil, que atua segundo seus interesses egoístas. No socialismo, ao contrário, o cidadão deve ser um homem voltado para a realização material de sua própria sociabilidade na vida cotidiana, em cooperação coletiva com os outros homens, desde os problemas imediatos do dia-a-dia até as questões mais gerais do Estado. Destaqueei também o fato de que a derrubada revolucionária do capitalismo desencadeou um amplo e profundo entusiasmo, que começou a penetrar efetivamente em todos os campos da vida cotidiana. O fascínio internacional provocado pelos primeiros anos da Revolução Russa, que dependeu em grande medida deste entusiasmo, foi muito além das fileiras dos comunistas. Basta recordar, entre muitas manifestações similares, o poema *Os doze* de Blok:⁶² ele nos permite perceber até que ponto os homens sentiram que sua vida poderia ganhar, em termos terrenos e materiais, um sentido que lhe fosse imanente, até que ponto a realização efetiva dos sonhos milenares de autêntica humanização dos homens, sonhados pelas pessoas mais avançadas, foi percebida como algo ao alcance da mão.

Também sublinhamos que a guerra civil certamente acentuou, por um lado, o caráter heróico deste movimento; mas, por outro, introduziu necessariamente na vida real aspectos burocráticos, os quais – tão logo encerrado o período heróico – abriram espaço para os problemas mais agudos ocorridos no período sucessivo à morte de Lenin (problemas decorrentes, no plano econômico, sobretudo da gênese “não clássica” do socialismo na Rússia). A solução tática dada por Stalin aos problemas que então se apresentavam foi o desmantelamento radical de qualquer tendência capaz de se transformar em condição preparatória de uma democracia socialista. O sistema dos soviets deixou na prática de existir. Os principais órgãos do Estado, ainda que permanecessem formalmente democráticos, ganharam uma forma que, com exceção do sistema de partido único, tornava-os bastante próximos dos parlamentos da democracia burguesa; os níveis inferiores do sistema dos soviets reduziram-se a órgãos de

administração local, eleitos do mesmo modo que tais parlamentos. Desapareceram assim todas as tentativas ideológicas dos últimos anos de Lenin, que visavam a construir uma democracia socialista real. A participação na vida política, na vida social geral, podia agora, no melhor dos casos, atribuir aos indivíduos algo similar ao idealismo do *citoyen*. A tendência dominante na vida dos cidadãos tornou-se, universalmente, a burocratização da práxis política e administrativa. Como já disse, não é possível expor aqui todos os aspectos, extensivos e intensivos, do sistema global da práxis staliniana em todas as suas premissas e conseqüências teóricas. Contudo, parece-me que o exposto até agora é suficiente para mostrar que tal prática impediu sistematicamente qualquer tentativa de levar adiante os esforços de Lenin, voltados para o desenvolvimento das tendências objetivas e subjetivas capazes de levar à construção de uma democracia socialista em todos os seus aspectos.

Cabe sublinhar: uma democracia socialista, não o socialismo em geral. Decerto, pode-se e deve-se apontar e criticar esta restrição do problema em todos os que se sentiram vocacionados a assumir a herança de Lenin. Ao mesmo tempo, porém, deve ficar claro que Stalin – que, graças à vitória nas lutas internas do partido, deteve o poder durante décadas – conseguiu obter resultados extremamente importantes numa questão decisiva, ineludível, do desenvolvimento do socialismo, ou seja, a da construção de uma base econômica que tivesse como meta superar as desvantagens da sua gênese “não clássica” na Rússia. É evidente que este problema, mesmo hoje, ainda não pode ser considerado como plenamente resolvido; mas é igualmente evidente que a União Soviética deixou de ser um país atrasado no plano econômico, como objetivamente o era no início de sua história. Os críticos burgueses costumam hoje esquecer que, no início do recuo – que foi como Lenin definiu, no plano estratégico, a introdução da NEP –, eles falavam de uma necessária restauração parcial ou total do capitalismo. Os fatos, porém, dizem uma coisa diametralmente oposta: a União Soviética de hoje, apesar de todos os inegáveis problemas que apresenta em importantes setores da vida econômica, tornou-se uma grande potência econômica, o segundo país mais industrializado do mundo. E chegou a isso sem fazer nenhuma con-

cessão no que se refere ao ponto central da economia socialista, ou seja, a socialização dos meios de produção.

Este aspecto extremamente importante é com muita frequência, e sempre erradamente, deixado de lado nas discussões contemporâneas. Mas, mesmo quando se critica asperamente, como estamos fazendo agora, o período staliniano – e não só por muitos fatos singulares, mas também por seus aspectos centrais –, não se devem perder de vista as conseqüências para a história universal desta manutenção e deste desenvolvimento coerente das bases econômicas objetivas do socialismo. Pode-se, por exemplo, sublinhar – como também o fiz – a parte de culpa que cabe a Stalin pela vitória do hitlerismo (com sua tese de que fascismo e socialdemocracia eram “irmãos gêmeos”); mas chegar-se-ia a um juízo inteiramente equivocado se não se dissesse, ao mesmo tempo, que o mundo deve sobretudo à União Soviética o fato de que a Europa não tenha se transformado num *Reich* hitlerista. Munique e suas conseqüências,⁶³ o modo pelo qual a França enfrentou oficialmente a guerra etc., demonstraram que não havia nas potências democráticas capitalistas da Europa Ocidental nem a vontade nem a capacidade de se opor seriamente aos projetos hitlerianos de domínio mundial. Foi apenas na União Soviética que Hitler encontrou um adversário que quis e soube, com enormes sacrifícios, com inquebrantável tenacidade, lutar pelo aniquilamento total dos seus projetos.

Mas isso não esgota de modo algum todos os méritos da União Soviética na salvação e manutenção da civilização em nosso tempo. Recordemos sobretudo a bomba atômica e suas possíveis implicações militares e políticas. Quando foi empregada contra o Japão, todas as pessoas sérias se deram conta de que, para vencer este país, o uso da bomba atômica não era absolutamente necessário; o objetivo deste uso era servir de introdução ao futuro domínio mundial do imperialismo estadunidense. Logo depois do lançamento da bomba, homens desinteressados e inteligentes como Thomas Mann disseram explicitamente, embora não fossem socialistas, que o que estava em jogo na decisão daquele lançamento era muito mais a União Soviética do que o Japão. Portanto, o fato de que a União Soviética tenha conseguido, em pouco tempo, fabricar a bomba atômica e gerar assim um equi-

líbrio nuclear constituiu um empecilho não apenas para uma terceira guerra mundial, mas também para uma dominação mundial ilimitada por parte do imperialismo americano.

Em eventos mundiais tão importantes, têm um papel decisivo as personalidades políticas dirigentes. Nos dois casos a que nos referimos, esta personalidade foi Stalin. Mas, na verdade, a ação política de tais personalidades é sobretudo a realização de tendências que brotam necessariamente de uma estrutura econômica. A União Soviética só pôde cumprir historicamente com coerência e com sucesso, apesar de alguns erros táticos em determinados casos concretos, a função de guardião da paz mundial, de obstáculo às tentativas de dominação imperialista, porque sua estrutura econômica – o elevado desenvolvimento industrial decorrente da destruição da propriedade privada dos meios de produção – obrigou-a a adotar uma política de defesa da paz. A disponibilidade para uma guerra, mesmo uma guerra mundial, com todas as suas conseqüências econômico-sociais, é economicamente determinada, em todo país capitalista, de um modo extremamente contraditório. A força motriz que estimula à guerra e às conquistas é certamente aquela parte da indústria pesada que tem um interesse direto em ações deste tipo. Um exame atento do andamento econômico do período imperialista revela claramente que momentos importantes do moderno desenvolvimento industrial são resultado, até mesmo direto, de preparativos bélicos e de guerras efetivas. Não importa até que ponto a manipulação capitalista da opinião pública consegue mobilizar ideologicamente amplas massas, levando-as a adotar uma posição belicista, freqüentemente contra seus interesses imediatos; na maior parte dos casos, o poder que se oculta por trás destes *lobbies* de guerra é suficientemente forte para impor o desencadeamento e o prosseguimento de guerras mesmo contra as resistências da opinião pública.

Dado que os meios de produção não mais pertencem a indivíduos ou a grupos, não mais existem na União Soviética estratos sociais que possam estar economicamente interessados na guerra. As divisões do povo provocadas pela guerra não têm mais base econômica: na União Soviética, toda guerra só pode se apresentar no plano econômico como algo negativo, ou seja, como diminuição do

nível de vida atual ou potencial dos trabalhadores. Este decisivo e automático efeito econômico da socialização dos meios de produção cria a base material para a espontânea orientação pacífica de toda sociedade socialista. Esta é a base econômica da política de paz dos Estados socialistas; mas se trata de uma tendência que se manifesta exclusivamente em face da guerra enquanto tal. No que se refere às premissas técnico-econômicas que conduzem à guerra, ocorrem tendências nitidamente contraditórias. Logo mais abordarei o tema do efeito que a socialização dos meios de produção exerce sobre o funcionamento normal da produção em seu conjunto. Mas, antes de fazê-lo, gostaria de chamar a atenção para o fato de que todo sistema socialista, mesmo aquele manipulado com métodos stalinistas, foi e é capaz de enfrentar quantitativa e qualitativamente a concorrência capitalista somente no que se refere à produção de armamentos. O motivo é óbvio. Veremos dentro em breve quanto é difícil para a economia socialista, sobretudo na forma burocratizada do plano e de sua realização prática própria do stalinismo, obter de modo planejado aquele controle constante da quantidade e da qualidade da produção que o mercado capitalista – ainda que no interior de determinados limites – gera automaticamente.

Sem entrar aqui nos problemas de fundo, podemos dizer que também no sistema socialista pode-se criar para a produção bélica – e somente para ela – um órgão de controle que, por assim dizer, opera espontaneamente. Isso ocorre na medida em que a cúpula das forças armadas – e somente esta – tem condições de examinar os produtos de que necessita já durante o processo em que estes são projetados: pode assim fazer com que se fabriquem efetivamente apenas aqueles produtos que são capazes de superar a prova prática, ou seja, de funcionar corretamente como valores de uso. Naturalmente, também aqui são inevitáveis decisões individuais equivocadas; mas o controle por parte dos verdadeiros “consumidores”, com base numa competência real, cria uma diversidade de nível com a produção voltada para a satisfação das necessidades da vida civil. E, neste último caso, não se trata substancialmente de êxitos ou fracassos individuais em específicos ramos concretos da produção, mas de relações estruturais objetivas da própria produção, gerados necessariamente por causas

econômico-sociais. Somente no interior do modo qualitativo específico de cada um destes ramos é que se torna possível falar com razoabilidade de sucesso ou de fracasso individual.

No plano estritamente econômico, o socialismo não só faz surgir a base material de uma política geral de paz, mas cria também, ao mesmo tempo, as condições concretas que permitem – mesmo na época da competição entre potências que é própria do período imperialista – que ela tenha eficácia no plano externo. Decerto, o fato de que tais tendências se apresentem no plano ideológico em termos de manipulação burocrática constitui um forte empecilho para a ação revolucionária internacional desta política. A orientação puramente tática da ideologia e a manipulação que a acompanha emprestam aos atos que expressam esta política externa, mesmo quando em si corretos, a aparência de não serem mais do que manifestação de uma política de potência.

Também aqui podemos ver com clareza a antítese com o período de Lenin, sobretudo no modo de apresentação e nas repercussões. Quando Lenin deu seu apoio a Kemal Pachá na luta pela libertação nacional da Turquia contra as imposições das potências imperialistas vitoriosas na Primeira Guerra, foi imediatamente evidente para todos do que se tratava: o Estado dos operários e dos camponeses, diante de qualquer rebelião contra a nova repartição imperialista do mundo, estava ao lado dos que se rebelavam, independentemente da ordem social em cujo nome tinha lugar esta rebelião. Cabe lembrar que este apoio fundava-se teoricamente nos princípios do socialismo, nas idéias de Marx e Lenin sobre o papel das lutas de libertação nacional na história. Stalin, ao contrário, por causa de sua postura apenas tática diante de todas as grandes questões da história, não foi capaz de emprestar à sua política, até mesmo àquela em face de Hitler, uma fisionomia intelectual tão sólida e evidente quanto a de Marx e Lenin. Mais tarde, seus sucessores tomaram a decisão de proteger os Estados árabes contra Israel; mas, com base no modelo do seu mestre Stalin, motivaram esta decisão em termos ideológicos manipulados, ao criarem a idéia taticista de que os Estados árabes eram “socialistas”. Deram assim a impressão de que esta política pró-árabe, que tinha objetivamente um certo fundamento antiimperialista, fosse nada

mais do que o produto de uma política de grande potência com roupagem ideológica. Voltarei a falar ainda das conseqüências ideológicas, tão relevantes no plano internacional, de equívocos similares cometidos na época de Stalin no plano da política externa.

2.4. O XX Congresso e suas conseqüências

Até agora tentei esclarecer, sumariamente, apenas um grupo de conseqüências resultantes diretamente da supressão da propriedade privada dos meios de produção, deixando de lado o modo pelo qual esta supressão teve lugar concretamente, terminando por se tornar a base da produção. Naturalmente, não se trata aqui de expor cientificamente, em termos extensivos e intensivos, este conjunto de problemas. Posso apenas mencionar brevemente algumas questões de fundo do desenvolvimento puramente econômico. Em primeiro lugar, duas importantes fases do domínio de Stalin – segundo a aguda análise de F. Jánossy⁶⁴ – são fases de reconstrução da economia: a dos anos 1930 e a que ocorreu em seguida ao fim da Segunda Guerra. Ou seja: a dialética espontânea do desenvolvimento econômico tinha em si a tendência a atingir não apenas o nível produtivo anterior à correspondente interrupção, mas também aquele que teria sido normalmente alcançado caso não houvesse ocorrido uma crise. A acumulação que tem lugar nestas circunstâncias apresenta, por isso, uma velocidade de crescimento nitidamente superior à normal. Na República Federal Alemã, falou-se de “milagre econômico”. A isso se acrescenta – e continuamos a seguir o raciocínio de Jánossy – o fato de que, em tais períodos de reconstrução, uma economia planificada e centralizada tem grandes vantagens com relação ao caráter concorrencial próprio do capitalismo, precisamente porque aqui não tem lugar o contínuo cálculo da rentabilidade dos investimentos singulares, na medida em que a economia planificada é capaz de realizar esta rentabilidade no interior de uma seqüência socialmente otimizada.

Mas, também neste caso, vemos que a manipulação da economia no estilo de Stalin não é capaz de chegar efetivamente ao conhecimento marxista dos pressupostos reais e das forças motrizes

do desenvolvimento econômico, nem mesmo quando se trata dos fenômenos gerados por sua própria prática. Nasceu assim a teoria da velocidade necessariamente maior do desenvolvimento econômico na economia planificada socialista em relação à economia capitalista; desta teoria resultaram contínuas dificuldades e conflitos sempre que, por causas economicamente objetivas, ocorriam desacelerações no desenvolvimento, o que motivou até mesmo medidas repressivas. No final das contas, contudo, deve-se constatar que aquela recuperação em face do início “não clássico” – recuperação que, nos anos 1920, foi definida por diferentes correntes em luta como “acumulação primitiva socialista” – praticamente se concluiu. E é evidente que o processo em questão tem em comum com aquela “acumulação primitiva” cujas leis Marx descreveu e esclareceu em sua época apenas o nome.

Portanto, se retomamos agora a descrição feita por Marx, fazêmo-lo precisamente para deixar clara a fundamental diferença, ou melhor, a contraposição entre as duas transições. No processo da gênese do capitalismo, foi necessário todo um período, dominado por medidas de violência extremamente brutal, para efetivar uma nova distribuição da população entre os diversos ramos produtivos, de acordo com as exigências do capitalismo. Somente depois que este processo violento de reestruturação foi completado é que a produção capitalista pôde se tornar o sistema econômico dominante da formação social. Marx diz: “Com tão imenso custo, estabeleceram-se as ‘eternas leis naturais’ do modo de produção capitalista”.⁶⁵ Somente então é que pôde se implantar a produção e reprodução normal deste modo de produção. E, agora, “para a marcha ordinária das coisas, basta deixar o trabalhador entregue às ‘leis naturais da produção’”.⁶⁶

Não é necessária uma análise detalhada para tornar evidente que, na chamada acumulação primitiva do socialismo, estamos diante de algo qualitativamente diverso. Recordamos há pouco que, no caso da acumulação primitiva capitalista, trata-se da gênese normal da economia capitalista em sua forma clássica; com efeito, Marx nos apresenta a análise da história e de suas leis tais como se apresentam na Inglaterra. Portanto, é claro que, se se tratasse da construção do socialismo num país de elevado desenvolvimento

capitalista, esta acumulação primitiva não seria levada em consideração no plano histórico, ou, pelo menos, não o seria de modo tão enfático. No desenvolvimento russo, ao contrário, uma estrutura atrasada – mas, em sua essência econômica, já capitalista – deve ser levada a um nível de produção capaz de funcionar como base de um sistema econômico socialista. Por isso, o uso da violência, cujo papel é inegável também neste caso, assume uma função fundamentalmente diversa: decerto, aparece freqüentemente como um veículo para destruir relações de produção primitivas (através da construção de fazendas coletivas), mas seu objetivo fundamental é o de agir diretamente a fim de que se formem condições de produção quantitativa e qualitativamente evoluídas, capazes de possibilitar, no plano econômico objetivo, a efetiva construção do socialismo. Aqui, em contraste com a gênese do capitalismo, o emprego da violência é sempre dominado por intenções de tipo meramente econômico; portanto, uma vez criados os fundamentos, os momentos específicos do socialismo (que não são mais apenas econômicos) terminam – de novo em contraste com a gênese do capitalismo – por exercer seus direitos sociais. Ou seja: enquanto no capitalismo se instaura um processo espontâneo de reprodução, no socialismo a direção consciente se vê diante de complicadas tarefas novas.

Mais acima, com o objetivo de compreender corretamente o caráter socialista específico deste período de transição, destaquei alguns momentos necessários nos quais o contraste entre socialismo e capitalismo se expressa de modo evidente. Neste ponto, basta aduzir apenas um outro aspecto importante. No capitalismo, até mesmo no mais desenvolvido, tudo o que costumamos definir como cultura é somente um produto secundário do desenvolvimento da economia e, portanto, apresenta-se necessariamente com permanentes desigualdades em relação a esta última. Isso é demonstrado, por um lado, no atraso da instrução (inclusive a técnica) com relação às necessidades objetivas da produção, um fato que, nos últimos anos, veio à luz na maioria dos países capitalistas avançados; e, por outro, no fato de que certos fenômenos culturais tornam-se campo de especulação e de investimento do grande capital, do que deriva sua possibilidade de manipulação, como ocorre sobretudo no cinema, nas artes figu-

rativas etc. Este é o ponto culminante da tendência a fazer da cultura um mero objeto da circulação de mercadorias. Trata-se de um fato já observado por Balzac e pelo *Manifesto comunista*, mas que encontra sua máxima expressão no presente. Ao contrário, a “acumulação primitiva” socialista, até mesmo em seu modo staliniano de realização, respeitou – no final das contas – o princípio da promoção social (não determinada apenas pela economia) da cultura. Basta simplesmente recordar fenômenos tão significativos como a possibilidade, oferecida a estratos situados nos mais baixos graus da economia e da cultura, de aceder aos níveis máximos de instrução, ou como a difusão em massa de produtos de alto valor científico e artístico etc. Por maiores que possam ser os aspectos discutíveis de tais tendências – como, por exemplo, a extrema especialização no plano da instrução etc. –, elas mostram com clareza como as duas “acumulações primitivas” não podem ser comparadas entre si nem mesmo em seus aspectos mais gerais.

O único possível momento de comparação, mas só do ponto de vista social – um momento, de resto, apenas formal –, parece ser o fato de que, em ambos os casos, o funcionamento normal das leis da formação social foi atravessado por um processo de transição pleno de fatos excepcionais. Precisamente aqui, contudo, torna-se evidente a existência do contraste. O resultado da passagem à formação capitalista, como vimos há pouco citando Marx, é o domínio pleno e espontâneo das leis da economia capitalista, da economia por assim dizer pura, autêntica, autônoma, ou seja – para usarmos novamente a expressão marxiana –, do “reino da necessidade”. O socialismo, ao contrário, distingue-se de todas as formações anteriores pelo seguinte fato: enquanto nestas últimas é o mero desenvolvimento econômico que produz, com um certo automatismo interno, as condições para o advento das formações sociais sucessivas (até mesmo os tipos humanos necessariamente dominantes são produtos espontâneos da dialética imanente da economia), isso não vale para a passagem do socialismo à sua fase evolutiva superior, ou seja, ao comunismo.

Já notei antes que, tanto em Stalin quanto em Kruschew, manifesta-se a ilusão de que todas as formações sociais são dotadas da

mesma dinâmica evolutiva. E também discuti as poucas – mas decisivas no plano do método e dos princípios – observações de Marx sobre este conjunto de problemas. Somente agora, porém, é possível deixar claro o ponto decisivo da questão. Já me referi ao fato de que Marx certamente considera que a economia (“o reino da necessidade”) é a “base” ineludível do comunismo (“o reino da liberdade”); com isso, ele se distancia fortemente de todo utopismo, mas, ao mesmo tempo, afirma que o “reino da liberdade” se situa “para além” do “reino da necessidade”. Portanto, “o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo”, que Marx considera a essência do comunismo, não pode ser considerado como um produto mecanicamente espontâneo, ainda que complexo, do desenvolvimento econômico. Aliás, até mesmo quando ele enumera as condições econômicas do “reino da liberdade”, afirma um momento que é certamente ligado à práxis econômica dos homens, mas que – em seu mais íntimo conteúdo – não pode derivar da dialética espontânea e imanente do desenvolvimento econômico. Referimo-nos ao seguinte: os homens, no estágio do “reino da liberdade”, executam o trabalho “nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana”.⁶⁷

Marx indica aqui, com plena razão e com acuidade, que um problema central desta problemática reside na totalidade real das determinações humanas do trabalho. Porém, se quisermos enfrentar este problema corretamente, não devemos nos deixar dominar por analogias superficiais. Mesmo que deixemos de lado o caminho percorrido desde o escravo (que era considerado como um “instrumento falante”) até o operário que vende ele mesmo sua força de trabalho no contexto da liberdade do mercado, é evidente que – quanto mais são elevadas as formas econômicas assumidas pelo trabalho – tanto mais crescem, inclusive nas sociedades classistas, a atenção às pessoas que trabalham. A redução do tempo de trabalho socialmente necessário, a criação de condições mais salubres para o trabalho, que já começam a surgir até mesmo no capitalismo atual – ou seja, as tentativas de aplicar praticamente uma psicologia do trabalho etc. –, nada têm a ver com o problema de que estamos tratando. Nestes casos, trata-se, sem

exceção, de meios para aumentar a produtividade do trabalho em seu aspecto puramente econômico, com o objetivo de obter este aumento com o mínimo possível de atritos.

Portanto, necessariamente, o elemento primário é sempre o cálculo econômico: a pessoa que trabalha deve ser submetida, em cada ocasião concreta, às exigências deste cálculo. As fases inferiores do desenvolvimento econômico, em função precisamente do seu atraso, eram capazes de garantir essa submissão somente por meio da violência brutal; e esta é a razão pela qual certas medidas atuais, voltadas para o mesmo objetivo, são avaliadas de um modo socialmente falso. Com efeito, também aqui estamos diante, embora com meios bastante diversos daqueles das fases anteriores, da exigência de adaptar quem trabalha às condições produtivas impostas pelo cálculo econômico. O que Marx tem em mente na passagem que citamos, ao contrário, é exatamente o oposto, ou seja, a adaptação da produção às condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Esta finalidade e sua tradução na prática têm necessariamente de ir além dos princípios da esfera econômica em sua totalidade; e as coisas não são alteradas pelo fato de que, como diz Marx, até mesmo a concepção efetiva deste novo tipo de adaptação pressupõe como base uma economia bastante desenvolvida.

De um ponto de vista um pouco diverso, a mesma questão é tratada na *Crítica ao programa de Gotha*. Quando Marx, neste texto, fala das condições do comunismo (“de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”) como substância da mudança radical que ocorre na vida das pessoas, ele põe no centro o fato de que “o trabalho [deixa de ser] somente um meio de vida, mas [se torna] a primeira necessidade vital”.⁶⁸ Também isso significa ir além do horizonte da pura economia. Mais uma vez é preciso evitar as analogias, já que “aliviar” o trabalho, torná-lo “criativo” etc. com o objetivo de aumentar a produtividade, nada tem a ver com o problema posto por Marx. Trata-se, na verdade, como dissemos há pouco, de habilidosas e freqüentemente eficientes adaptações das pessoas a um processo de trabalho levemente modificado em alguns detalhes, mas essencialmente determinado apenas pela economia.

Também aqui não estamos diante de uma utopia. Fourier expressou sua concepção deste estágio da humanidade dizendo que, no socialismo realizado, o trabalho se transformaria numa espécie de jogo. Decerto, este sonho do futuro impressionou o jovem Marx. Mas a compreensão das leis econômicas induziu-o a uma posição oposta à de Fourier, que ele passou então a julgar como “muito ingênua, própria de uma costureirinha”. Marx concretiza esta sua idéia de diferentes pontos de vista. Por um lado, sublinha que as atividades humanas, mesmo as mais evoluídas, não mais econômicas, têm sua base no trabalho:

Um trabalho realmente livre (como, por exemplo, o de compor música) é, ao mesmo tempo, a coisa mais malditamente séria deste mundo, o esforço mais intenso que possa existir.⁶⁹

E, em polémica explícita com Adam Smith, complementa este conceito, referindo-se ao trabalho em seu aspecto universal nos seguintes termos:

O trabalho considerado como *sacrifício* e, por isso, como criador de valor – como preço que é pago pelas coisas e que, por isso, lhes atribui um preço segundo custem mais ou menos trabalho –, é uma determinação puramente negativa.⁷⁰

Não se deve esquecer, contudo, que essa caracterização negativa é válida para todo trabalho desempenhado no interior de uma esfera determinada em termos puramente econômicos. Num outro trecho da mesma obra, esta conexão aparece concretizada ulteriormente:

O livre desenvolvimento das individualidades [requer] não a redução do tempo de trabalho necessário para criar trabalho excedente, mas a redução do trabalho necessário da sociedade a um mínimo, ao que corresponde, em consequência, a formação e o desenvolvimento artístico, científico etc. dos indivíduos, graças à ampliação do tempo livre e aos meios que estão agora à disposição de todos.⁷¹

Portanto, quando Marx usa o termo “supérfluo” para se referir ao trabalho,⁷² este adquire um conteúdo real somente em contrapo-

sição com seu sentido puramente econômico; trata-se do trabalho que não serve mais para a pura auto-reprodução material da sociedade e dos indivíduos que a formam. Seu caráter supérfluo, do ponto de vista econômico, não o torna de modo algum supérfluo em sentido social: ao contrário, é precisamente isso que fundamenta a sua utilidade social universal e faz dele algo indispensável. Como vimos, Marx considera o trabalho de compor música como um trabalho sério e difícil. E não é casual que sejam precisamente atividades deste tipo que fazem com que, já nas sociedades de classe, o trabalho se manifeste como primeira necessidade vital. Marx é assim coerente quando – mesmo em contraste com o que defendeu em sua juventude, ou seja, com a idéia de que a divisão do trabalho enquanto tal era um princípio que o comunismo deveria superar – afirma que uma das premissas decisivas para que o trabalho se torne a “primeira necessidade vital” é que os homens se libertem da “subordinação servil”⁷³ à divisão do trabalho. Contudo, essa subordinação servil não é de modo algum um resíduo de condições primitivas que a economia moderna, com seu progresso técnico, seria capaz de superar; ao contrário, trata-se sobretudo de um fenômeno que se manifesta quando a economia atinge um alto grau de desenvolvimento e se serve de vários modos deste progresso para seus próprios objetivos. Trata-se, portanto, de uma dinâmica que termina por envolver cada vez mais também as esferas da ciência, da arte etc. Não é por acaso que parte substancial da crítica contemporânea à alienação, ainda que sem captar de modo universal suas várias determinações, ocupa-se com frequência de servidões deste tipo.

Podemos captar, nestas claras indicações de Marx, duas tendências ao mesmo tempo correlacionadas e contraditórias, que são de grande importância para nosso problema. Marx não se limita aos estímulos puramente econômicos. Ao contrário, quer demonstrar que a preparação social do comunismo (ou seja, precisamente o socialismo como formação econômica) só pode se realizar efetivamente quando, numa economia bastante desenvolvida no plano da produção, começam a atuar estímulos capazes de modificar a fundo aqueles até então dominantes, evidentemente sem pôr em risco o funcionamento da economia, mas, ao contrário, promovendo-o.

Vimos que Marx acentua particularmente os dois momentos: a adaptação do andamento dos processos econômicos às condições mais adequadas à natureza humana e mais dignas desta e, em estreita conexão com este primeiro aspecto, a superação do caráter opressivo da divisão do trabalho. Não é preciso dizer que, em ambos os casos, é impossível implantar tais mudanças de um só golpe, por meio de decretos. Elas devem ser resultado de processos sociais de longo prazo, nos quais, com base no estágio do desenvolvimento econômico, são progressivamente introduzidas modificações capazes de favorecer a realização objetiva e subjetiva de tais tendências.

Decerto, tais processos são, ao mesmo tempo, processos de transformação do homem. Todavia, é preciso que eles envolvam o seu ser social objetivamente existente e operante. Toda a história da humanidade mostra como tentativas de promover o verdadeiro ser-homem do homem, de conduzi-lo à sua plena e consciente genericidade, ocorreram sempre como casos individuais, como exceções, como movimentos que levaram a um beco sem saída etc.; nas sociedades de classe, elas jamais conseguiram triunfar sobre a ação em sentido contrário da economia. Na verdade, tais tentativas só poderão se tornar patrimônio comum do gênero humano quando a vida média da cotidianidade (ou seja, antes de mais nada, precisamente o trabalho, a práxis econômica) for estruturada, objetiva e socialmente, tendo em vista promovê-las e não reprimi-las ou convertê-las em fatos negativos dos mais diferentes tipos, como até hoje tem ocorrido e ainda ocorre em todos os ordenamentos sociais. Quando, em sua atividade social, o homem tiver criado ele mesmo as condições que realmente o transformem num homem autêntico, este período – o socialismo como formação – transformar-se-á no prelúdio daquela grande virada que Marx designou como o fim da pré-história da humanidade.

Seguindo Marx, tentei mostrar como o trabalho é a questão central quando está em jogo a autêntica humanização do homem, mas é evidente que o problema tratado refere-se à totalidade da práxis humana, da vida humana em geral. Para mencionar um terreno estreitamente ligado à economia, pensemos no consumo no comunismo, fundado no princípio “a cada um segundo suas necessidades”.

Enquanto a satisfação destas necessidades for um consumo que visa ao prestígio (o que antes ocorria somente nas classes dominantes, mas que nos últimos tempos difundiu-se bastante também em amplos estratos de trabalhadores) – ou seja, enquanto o consumo não tiver como meta essencial a satisfação das verdadeiras necessidades vitais, mas for um meio para triunfar na concorrência, na luta pelo reconhecimento social, por um posto mais elevado etc. –, o princípio comunista não será de modo algum realizável. A enorme expansão da indústria voltada para o consumo e para o fornecimento dos chamados serviços tem seu fundamento econômico precisamente nesta concorrência pelo prestígio entre os compradores. Ora, sem uma mudança radical na base humana que desencadeia e alimenta este setor – mudança na qual o lado econômico da produção deve ter simultaneamente o papel de objeto e de sujeito –, a futilidade que deriva necessariamente deste processo impedirá o surgimento de uma práxis capaz de promover uma conduta vital verdadeiramente humana. Nada ocorrerá espontaneamente, “por si mesmo”, do mesmo modo como a produção “por si mesma” é incapaz de renunciar ao caráter opressivo da divisão do trabalho.

Até aqui, mesmo sem poder desenvolver o tema, tenho falado continuamente da vida cotidiana dos homens. E é precisamente a partir desta vida cotidiana que poderemos mais facilmente nos aproximar dos problemas da democracia socialista. Como já disse, ao contrário da democracia burguesa, com seu *citoyen* idealizado, o sujeito da democracia socialista – até mesmo em seus inícios revolucionários – é o homem material da cotidianidade. Mas é óbvio que não se trata aqui da canonização daquele *homme* material que, na estrutura dualista própria da sociedade burguesa e nela ineliminável, é contraposto ao *citoyen*. A democracia socialista, enquanto forma social de passagem ao “reino da liberdade”, tem precisamente a tarefa de superar este dualismo.

E não se trata de uma construção mental, como o demonstram os grandes movimentos de massa que, até hoje, sempre encaminharam e acompanharam as revoluções socialistas. Referimo-nos, naturalmente, ao surgimento dos soviets [conselhos] em 1871, 1905 e 1917. Já descrevemos antes como este movimento soviético – que

tinha por objetivo organizar de modo racional, de modo adequado aos interesses elementares da classe trabalhadora, os problemas reais de sua vida, desde a cotidianidade das questões da empresa, da casa etc. até os grandes problemas da sociedade em seu conjunto – teve seu poder expropriado, depois das vitórias na guerra civil, pela máquina burocrática; e também nos referimos ao fato de que Stalin, mais tarde, fixando definitivamente a regulamentação burocrática, demoliu na prática todo o sistema dos soviets. (O que é dito nos manuais escolásticos e nos escritos de propaganda sobre o lado formal desta transformação não tem nenhum interesse para nós, que estamos interessados, ao contrário, nas características sociais da realidade.) Com tal demolição, perdeu-se o caráter de sujeito das massas trabalhadoras no desenvolvimento da sociedade; elas se tornaram novamente objetos de uma regulamentação burocrática, cada vez mais sólida e integral, de todos os problemas da vida real.

Foram assim bloqueados na prática todos os caminhos que podiam levar o desenvolvimento do socialismo na direção do “reino da liberdade”. Lenin, como vimos, sempre deu muita atenção a que este empenho pela produção de formas socialistas superiores – em meio à atividade para resolver os inescapáveis problemas do dia-a-dia, em meio à luta pela simples sobrevivência da jovem e, em vários sentidos, débil república soviética – jamais desaparecesse da agenda das tarefas prático-cotidianas. Ele sabia muito bem que Marx e Engels não tinham deixado nenhuma indicação concreta sobre tais caminhos: descobri-los e realizá-los era assim um problema novo, atual. Mas ele tinha, pelo menos, a consciência de que estes momentos precursores do futuro só podiam ser descobertos e transformados em práxis se fossem postos em unidade orgânica com as reais “exigências do dia”. Ele compreendeu que o futuro só poderia se realizar através da práxis humana. Esta conexão entre ação teleológica e necessidades imediatas era uma característica fundamental de seu pensamento e de sua práxis; e o empenho no sentido de alcançar metas mais elevadas nunca esteve ausente de sua atividade. Esta metodologia se expressa em sua insistência na necessidade de levar em conta e tomar partido em face do “elo mais próximo da cadeia”. Suas afirmações já citadas sobre o “hábito” não se referem à problemática geral das in-

terações entre fatores sociais objetivos e subjetivos – que são decisivas para todo o processo de transição, sobretudo em seus estágios mais elevados –, mas se relacionam à questão da extinção do Estado. É por isso que os raciocínios de Lenin sobre a democracia soviética e sua polêmica com Trotski sobre a questão dos sindicatos não vão além dos horizontes que então definiam as questões práticas realizáveis e a realizar, ou, no máximo, suas perspectivas imediatas.

O que é sobretudo atual em Lenin é sua atitude geral em face desta problemática, ou, mais precisamente, o método marxista com o qual ele enfrenta as questões do dia-a-dia, submetendo todas elas a uma compreensão autenticamente teórica da práxis. A fundamentação teórica geral desta problemática – mas só esta fundamentação geral – pode ser encontrada em Marx. Por outro lado, a atitude assumida por Lenin não pode ser retomada hoje como um modelo puro e simples, como indicação concreta, já que ele sempre se refere a situações que são qualitativamente diversas daquelas que se apresentam em nossos dias. As reflexões de Lenin referem-se, por um lado, à grande explosão de 1917, na qual cabia ao movimento dos soviéticos, surgido espontaneamente, um posto central; e, por outro, à difícil passagem que leva à introdução da NEP, quando sua preocupação era salvar tanto quanto possível da ameaça burocrática as mais importantes conquistas da democracia socialista, transmitindo ao período que estava por vir a maior parte do que havia restado dela.

Encontramo-nos hoje numa situação claramente diversa: depois de décadas de domínio de Stalin, as tendências mencionadas desapareceram completamente na prática, o que tem causas tanto objetivas quanto subjetivas. Estas mesmas causas explicam por que o caráter problemático do período stalinista tornou-se cada vez mais evidente. Como a questão se coloca do ponto de vista de nosso tema, ou seja, o da democratização socialista? No que se refere à primeira problemática, o aspecto de maior destaque é que a atividade autônoma das massas praticamente desapareceu, não apenas na chamada grande política, mas também na regulação da vida cotidiana destas massas. Gostaríamos de sublinhar a palavra “praticamente”, já que, no plano formal, muitas questões são aparentemente resolvidas segundo todas as regras da democracia formal (voto secreto, sufrágio

universal etc.); a manipulação burocrática prévia, a pressão da burocracia etc., porém, são de tal modo poderosas que estas votações dizem geralmente muito pouco sobre os reais desejos, inclinações, humores etc. das massas, de modo que a situação de 1917 deve ser considerada extinta há muito tempo.

Sob Stalin, esta transformação foi declarada condição normal do socialismo. E a suposta base teórica da prática da brutal manipulação era fornecida pelo já mencionado e freqüentemente criticado (mas nunca em profundidade) dogma histórico desta manipulação, ou seja, a idéia de que, sob a ditadura do proletariado, a luta de classe se intensifica cada vez mais. Com isso, Stalin transformava a condição e o modo de agir das fases agudas da guerra civil em prática a ser adotada em qualquer período, mesmo naqueles em que a guerra civil não mais estava historicamente na ordem do dia. Já as primeiras críticas a Stalin, formuladas no XX Congresso, partiam da consideração de que os grandes processos dos anos 1930 tinham sido politicamente supérfluos, tendo em vista que a oposição havia sido ideologicamente derrotada e se tornado politicamente impotente. Um verdadeiro perigo só ocorreria, se ocorresse, no caso de uma situação de guerra civil latente. Esta crítica ao sistema staliniano – certamente parcial, mas profundamente justa – estava condenada, contudo, a não produzir efeitos práticos. Com efeito, na prática, observa-se que se retornou e se retorna, pelo menos tacitamente, a este dogma da guerra civil, na medida em que as opiniões que não concordam com os pontos de vista declarados oficiais são tratadas como se fossem manifestações abertas ou mascaradas de inimizade e, em consequência, busca-se liquidá-las com métodos repressivos, em vez de considerá-las como ideologias de um momento de transição e torná-las assim objeto de debates ideológicos.

Igualmente insuficiente se revelou, no XX Congresso e em seus desdobramentos, uma outra crítica ao período staliniano: a denúncia do chamado culto à personalidade. Também neste caso, a crítica não era errada, mas só insuficiente, do mesmo modo como era insuficiente sua complementação, ou seja, a de que os métodos de dominação de Stalin estavam repletos de violações da legalidade. Em ambos os casos, nada de falso era afirmado, mas era deixada de lado –

nos planos teórico e prático – a substância das questões decisivas. Com efeito, por um lado, é certamente possível – e a práxis histórica deu e continua a dar freqüentes provas disso – que uma manipulação brutal com base dogmática seja executada não só por uma personalidade tirânica artificialmente inflada, mas também por instâncias coletivas. Por outro lado, com a técnica jurídica moderna, todo Estado tem sempre algum “artifício legal” para proceder em termos legalmente corretos, no plano da forma, contra correntes e pessoas declaradas perigosas e, com meios de fato injustos, torná-las “inofensivas”, exatamente como se fazia na época do culto à personalidade, com o desprezo aberto e cínico de qualquer legalidade.

Com tais métodos, não se podia resolver de modo satisfatório a crise real que se manifestou e se fez sentir por toda parte no momento da morte de Stalin. Também neste caso, tal como nas lutas pelo poder depois da morte de Lenin, tratava-se de uma questão geral, de grande alcance social, que em última instância tinha suas raízes essenciais na economia: a questão posta pelo fim da chamada acumulação primitiva. Mais acima, tentei mostrar com quanta força certos lados positivos da socialização dos meios de produção foram capazes de atuar objetivamente na direção de uma política socialista. Além disso, como também vimos, até mesmo a manipulação brutal de Stalin foi capaz de obter resultados positivos na economia, ainda que na condição favorável (não reconhecida pelo regime staliniano) de operar em dois “períodos de reconstrução”. Contudo, uma vez alcançado um dado nível da produção, não importa por quais meios, a exigência de qualidade, de um real serviço para os consumidores etc. colocou-se espontaneamente no centro do interesse das massas; vieram assim à tona, em posição central, complexos problemas econômico-sociais, diante dos quais os métodos que até aquele momento haviam sido parcialmente eficazes tinham necessariamente de fracassar.

Uma prova de que a situação se havia modificado era dada não apenas pelo aumento da produção enquanto tal, mas também – e este é um ponto de grande importância para nosso problema – pela mudança da natureza social da camada dos especialistas, que se tornara importantíssima em função deste aumento da produção. Pode-se facilmente compreender que, sobretudo no momento inicial da “acu-

mulação primitiva”, esta camada – que provinha do capitalismo – tinha uma atitude de distância em face do socialismo, ou mesmo, freqüentemente, de aberto antagonismo. Este estado de coisas sofreu uma radical modificação, não somente porque, ao longo das décadas de construção do socialismo, a velha parcela anti-socialista da camada dos especialistas havia morrido ou se aposentado, mas sobretudo porque o sistema educacional do socialismo conseguira produzir jovens especialistas em escala de massa. Ora, a maior parte destes novos especialistas, embora não fosse constituída por comunistas no pleno sentido da concepção do mundo e da política, era formada não mais por inimigos ou simples observadores céticos do desenvolvimento econômico, mas, ao contrário, por homens soviéticos, que entendiam o trabalho na produção como sua autêntica profissão; portanto, eles tinham a justificada pretensão de serem considerados verdadeiros colaboradores do sistema e de receberem um tratamento correspondente. Por razões sociais objetivas, o sistema staliniano tinha necessariamente de aparecer como um obstáculo à satisfação dessa legítima pretensão. Na verdade, o método de controlar os especialistas submetendo-os à supervisão de comissários políticos já havia sido eliminado. Contudo, a atitude econômica e política em face desta nova camada, indispensável para o desenvolvimento da produção, exigia imperativamente métodos administrativos novos em relação aos que eram habitualmente empregados na época de Stalin.

Este problema tinha estreitíssimas conexões com os métodos para regular a economia enquanto tal. Era cada vez menos possível, em termos tanto econômicos como políticos, concentrar o desenvolvimento da produção quase exclusivamente – ou, pelo menos, de modo fortemente dominante – na construção da indústria pesada. O consumo orientado para o ascetismo só pode ser politicamente tolerável em escala social, no melhor dos casos, como um fato transitório. Portanto, é claro que os métodos da planificação centralizada burocraticamente e manipulada pelo alto – que, nos casos mencionados acima, conseguiram funcionar com sucesso e construir um aparelho industrial, até mesmo muito avançado em certos casos – estavam agora condenados a se transformar em obstáculos à resolução dos

problemas econômicos gerais. Quanto mais este aparato de planificação for construído em termos burocraticamente centralizados, tanto maior será a sua dificuldade para adequar-se quantitativa e qualitativamente às necessidades do consumo; aliás, estas carências se manifestam já na criação de meios de produção destinados a este objetivo. Não pode ser aqui aplicado o modelo exitoso da produção bélica, já que o “critério” de controle deste tipo de produção para o consumo não pode ser aplicado na vida cotidiana não militar.

Deste modo, por imposição socioeconômica, ingressou-se num período de experimentação; e, com isso, parece-me ter chegado o momento de, pelo menos, dar início a uma reflexão sobre os modos de levar à prática a democracia socialista. Na verdade, ainda hoje é geralmente predominante a falsa alternativa que discuti no início: ou um ajustamento parcial dos métodos stalinistas, mas conservando sua substância, ou a introdução dos modelos vigentes no Ocidente. E compreende-se facilmente por que isso ocorre. Por um lado, a burocracia que planifica de modo centralizador não pretende renunciar a seu próprio papel de guia absoluto, embora qualquer investigação minimamente atenta revele com clareza que os critérios, tarefas, meios de controle etc. por ela elaborados têm pouco a ver com uma produção destinada a satisfazer as necessidades autênticas e reais das pessoas. Na verdade, esta burocracia aceita adotar modernizações formais, mas na condição de que deixem intacta a velha substância. Por exemplo: foi proposto o fornecimento de computadores ao aparato existente, ou muito cautelosamente reformado, com o objetivo de que os cálculos se tornem mais exatos – como se fosse possível, com isso, melhorar um mecanismo errado de cabo a rabo! Frequentemente surge a proposta, nos projetos de reforma, de adotar os modelos próprios das organizações industriais capitalistas, com base na falsa premissa de que, mesmo sem a concorrência entre capitais que é própria do Ocidente (com suas vantagens e seus limites), seria possível gerar um mercado capaz de produzir uma efetiva satisfação das necessidades, mas no quadro de um permanente compromisso com o aparato central da planificação, que até agora não perdeu nenhum dos seus plenos poderes.

Não é aqui o local para abordar em detalhe essas discussões econômicas. Gostaria apenas de observar que as reformas econômicas, que se tornaram necessárias, põem para as sociedades socialistas o problema de sua própria democratização enquanto perspectiva real de desenvolvimento. Tenho afirmado repetidamente que o movimento dos soviets foi a forma historicamente específica, originária, da democracia socialista. Contudo, precisamente ao abordar esta questão em termos não abstratos, mas histórico-sociais concretos, deparamo-nos com uma situação radicalmente nova; também Lenin, no momento da introdução da NEP, foi obrigado a tratar teoricamente de modo novo esta problemática.

Podemos examinar a questão sob dois aspectos. Por um lado, parece ter sido completamente bloqueado o motor social dos movimentos soviéticos, ou seja, aquele impulso de amplas massas no sentido de enfrentar seus problemas sociais básicos, desde o ponto em que eles se ligam diretamente à existência cotidiana de toda pessoa até o nível em que as grandes questões da sociedade desembocam em iniciativas, reações etc. de massa. Já vimos que, mesmo quando as formas vazias de uma instituição social parecem ainda juridicamente vigentes, as massas assumem diante delas uma atitude de profunda indiferença – ainda que velada pela acomodação –, que freqüentemente chega à apatia. As pessoas participam de reuniões, discussões, votações etc. somente enquanto nelas estiverem em jogo seus interesses imediatos; mas assumem, quando delas participam, uma atitude predominantemente passiva ou se limitam à aprovação formal das propostas oficiais. Tais pessoas estão inteiramente convencidas de que uma sua intervenção em tais discussões etc. não incide de modo algum no encaminhamento de soluções para os problemas debatidos, mas pode inclusive, em certas circunstâncias, até mesmo provocar danos pessoais a quem intervém. Todos têm conhecimento desta situação, mas na média dos relatórios oficiais é proclamado e formalmente comprovado precisamente o contrário.

Por outro lado, é verdade que jamais deixa de existir uma “opinião pública”, a qual, mesmo se expressando plenamente apenas nas conversas privadas, toma posição sobre todos os problemas da

vida social; mas o faz de modo não organizado, precisamente porque é na maioria dos casos espontânea e só casualmente passa pelo debate e pela discussão. Naturalmente, a incidência de uma opinião pública deste tipo é bastante variada. Seria falso considerá-la inexistente ou mesmo subestimá-la. Minha experiência de décadas me diz que o sucesso de um livro, de um filme etc., a profundidade ou a superficialidade de sua ação, e mesmo a ausência desta ação, dependem muito mais desta opinião pública do que da crítica (sobretudo da crítica oficial). Bem menos fácil é demonstrar sua incidência no campo econômico. Mas não se deve esquecer que o sistema de regulação pelo alto é sempre demasiadamente abstrato para poder funcionar conforme foi originariamente previsto. No capitalismo, em geral, a regulação é menos burocrática do que o era sob Stalin. Ocorreram, por exemplo, greves ferroviárias que consistiam simplesmente na observação minuciosa de todas as regras, com o que na prática se bloqueava o tráfego. Habitualmente, este tipo de correção do modo de regular a produção nasce de acordos tácitos entre dirigentes e executantes. E, dado que no socialismo tal como existiu até hoje a regulação foi em geral muito mais abstrata, mecânica, burocrática e distante da realidade do que normalmente ocorre no capitalismo, este fenômeno dos acordos tácitos tem pelo menos a mesma frequência em ambas as formações sociais.

A transformação desta opinião pública – hoje predominantemente “muda” e “clandestina” no plano social – numa práxis pública sistemática me parece o primeiro passo para uma democracia socialista. Esta democracia, hoje, não pode nem assumir uma forma espontaneamente explosiva nem estender-se a todos os campos da vida social, como foi característica dos movimentos soviéticos nos períodos revolucionários. Faltam todas as condições objetivas e subjetivas para que isso ocorra. Não passa de um sonhador aquele que – subjetivamente entusiasmado, profundamente convencido – imagina hoje possível um movimento soviético que entre imediatamente em ação e que seja análogo, em dimensão e intensidade, aos de 1871 e 1905. O período staliniano interrompeu com violência burocrática a continuidade do movimento dos soviéticos, numa situação que, além do mais, já era marcada por tendências regressivas operantes no seio

do próprio movimento. Nestas condições, é impossível a simples volta ao passado, ou o seu prosseguimento, do mesmo modo como é impossível imaginar, no campo da teoria, um imediato e total renascimento do marxismo, que leve a soluções justas – tanto no plano do método quanto naquele dos conteúdos – em todos os seus aspectos. Do ponto de vista teórico e prático, continuaremos presos no círculo mágico da prioridade burocrática da tática se supusermos que uma tal deformação do desenvolvimento social, que surgiu por razões históricas e durou tanto tempo, possa ser superada por meio de simples resoluções e deliberações. Em certas circunstâncias, estas podem até mesmo paralisar, retardar ou levar a falsos caminhos o curso da história; de qualquer modo, nesta sua forma imediata, são incapazes de mobilizar as massas para um processo de reforma que, embora radical, seja de longo prazo.

Essa incapacidade resulta, antes de mais nada, do fato de que o longo período de duração do sistema staliniano teve necessariamente efeitos profundos sobre o caráter das pessoas, sobretudo no que se refere à atitude diante da possibilidade de uma práxis social autônoma. Enquanto o movimento dos soviéticos, que surgiu de modo explosivo e espontâneo nas revoluções mencionadas, habituou as massas a agirem autonomamente nas questões públicas, mesmo quando estas não as envolviam diretamente, na época do domínio de Stalin ocorreu algo inteiramente diverso, gerando também um hábito. Sublinhar o tratamento da questão do hábito em Lenin é bastante instrutivo porque tem este duplo significado, ou seja, o hábito pode ser um elemento social de profunda transformação, mas pode também ser nocivo de acordo com aquilo a que as pessoas se habituam. A partir do momento em que a prioridade staliniana da tática tornou-se uma manipulação burocrática que penetrava e envolvia toda a sociedade, tanto as pessoas que dela participavam ativamente quanto as que a sofriam passivamente terminaram por se habituar a ela em seu próprio comportamento vital.

No plano humano, nos melhores casos, ou seja, quando a adesão era sincera e convicta – o que era mais frequente do que o supõem os críticos –, tinha-se uma singular e frequentemente caricatural versão do *citoyen*. Com efeito, estava presente o idealismo

do *citoyen* (no sentido de Marx), mas com a importante diferença de que este idealismo não dava lugar nem a uma atividade apaixonada capaz de desenvolver a personalidade, como em sua época ocorreu com os jacobinos, nem a uma pseudo-atividade formal e vazia tal como ocorre, na maioria dos casos, nas democracias burguesas de hoje. Ao contrário, ele se esgotava na execução fideísta das resoluções, com a convicção de servir fielmente à grande causa da revolução socialista. (Para evitar mal-entendidos, cabe lembrar que tais observações não são dirigidas contra a disciplina em geral. Sem esta, com efeito, não seria possível nenhuma práxis social coletiva. O decisivo, porém – e precisamente no sentido da formação social dos tipos humanos e dos tipos de práxis –, é o diferente modo, ou melhor, o modo antitético no qual a disciplina pode nascer e funcionar. Ou seja: quem se submete à disciplina pode ter participado ativamente da tomada de decisão e, depois, de sua execução, mas com a possibilidade de criticá-la, de participar em sua correção, em sua mudança, até mesmo de revogá-la; ou pode tratar-se simplesmente de uma execução cega e muda de decisões que vêm de fora.)

Referimo-nos antes à existência de movimentos “clandestinos”, socialmente mudos; a passagem de tais movimentos a um comportamento de massa aberto, crítico com base em repetidas experiências, conscientemente social, não pode – como mostramos antes – assumir as veementes formas espontâneas do anterior movimento dos soviets. Mas isso não quer dizer que seja impossível uma renovação de outro tipo. Acredito, com efeito, que a práxis mecanicamente centralizada (e, portanto, burocratizada) do planejamento tal como praticado até agora – e os críticos já trazem argumentos em favor de sua descentralização – não pode ser superada sem um apelo à mobilização destas forças até agora condenadas ao anonimato. Para isso, porém, não basta a simples propaganda. Estas massas devem conceber no dia-a-dia, por sua própria experiência, a realidade desta mudança como uma ruptura prática com as tradições stalinistas. Nem é suficiente afastar os obstáculos psicossociais à livre expressão das opiniões individuais. O período staliniano não apenas reprimiu estas opiniões individuais, mas – no pânico que sentia diante de qualquer coisa que parecesse “fracionismo” – reprimiu e perseguiu com energia ainda maior, no plano organizativo, qualquer

espécie de coalizão dos trabalhadores que tivesse por objetivo obter melhorias significativas e eliminar danos concretos. Ora, se não se admitem estas coalizões espontâneas informais, freqüentemente ocasionais e temporárias, ou melhor, se elas não são conscientemente promovidas, não é possível a mobilização dos trabalhadores em vista do melhoramento concreto de suas vidas cotidianas.

Contudo, ao lado desta caricatura do *citoyen* que acabamos de descrever, ocorreu também um outro diferente tipo de comportamento, que utilizava a posição social com o objetivo (ou também com o objetivo) de elevar o próprio padrão de vida pessoal com meios lícitos, mas também freqüentemente com fraudes e meios ilícitos. Ora, ainda que a psicologia e a moral deste tipo de comportamento se aproximem daquelas do *homme* da sociedade burguesa, existe entre eles uma diferença qualitativa: ao contrário do que ocorre na sociedade burguesa, até mesmo este tipo de abuso não pode dar lugar a uma exploração. É evidente que não estamos nos referindo à legítima aspiração de elevar o padrão de vida pessoal por meio do próprio trabalho; ao contrário, temos em vista a prática de quem busca utilizar para tais fins as lacunas e ambigüidades da lei, bem como determinados velhos hábitos existentes ou novos hábitos que estão surgindo. Também aqui cabe a mesma reserva: embora a produção, sobretudo em suas formas burocratizadas e ultracentralizadas, torne necessários e assim legítimos determinados tipos de trabalho individual, é completamente imprópria a comparação com a sociedade burguesa, principalmente porque, também neste caso, é toda a estrutura da sociedade socialista que torna *a priori* impossível a acumulação com o objetivo de explorar o trabalho de outras pessoas.

A estes dois tipos caricaturais do *citoyen* e do *homme*, deve-se aduzir o comportamento da grande maioria dos trabalhadores, que executam pessoalmente o seu trabalho com maior ou menor escrúpulo, mas que se comportam com indiferença e apatia diante dos problemas do desenvolvimento e melhoria deste trabalho, mesmo quando a situação existente lhes atribui – formalmente – o direito de intrometer-se para criticar e corrigir.

Também estas observações estão muito longe de pretender traçar um quadro completo dos tipos de comportamento, dos problemas que se apresentam etc. Pretendi apenas indicar as tendências

sociais subjetivas que decorreram necessariamente do ordenamento produtivo posto em prática por Stalin e que se tornaram hábitos. Meu objetivo principal, por um lado, foi o de distinguir esta crítica do sistema stalinista das críticas burguesas de todo tipo, as quais – já a partir da introdução da NEP – afirmam que o socialismo teria realizado no plano econômico algo análogo ao capitalismo, ou que estaria nascendo em escala mundial uma “sociedade industrial” que tenderia a fazer desaparecer a diferença entre socialismo e capitalismo. Ao contrário, como vimos, torna-se claro que a socialização dos meios de produção cria necessariamente, no ser econômico de todos os Estados socialistas, relações objetivas qualitativamente diversas daquelas que vigoram nas sociedades classistas.

Uma análise mais aprofundada e detalhada das sociedades socialistas atualmente existentes, contudo, mostra-nos um quadro contraditório. Por um lado, elas certamente liquidaram e impossibilitaram objetivamente qualquer exploração do homem pelo homem; mas, por outro, o desenvolvimento econômico-social que nelas teve lugar ainda não foi capaz de produzir as situações e tendências que permitam aos trabalhadores, enquanto sujeitos, tornarem-se no futuro homens livres na formação social comunista. Duvidar do caráter objetivamente socialista do socialismo real, portanto, é manifestação de insensatez e não passa de calúnia burguesa. Mas, ao contrário, a construção e o aperfeiçoamento da dimensão socialista subjetiva da sociedade continua a ser a grande tarefa do presente e do futuro para todos os que aceitam honestamente o socialismo como o único caminho para uma real superação das contradições do capitalismo.

Temos assim, se olharmos as coisas de modo objetivo, a seguinte situação: o ordenamento econômico e social implantado na época de Stalin era certamente capaz de superar amplamente o grande atraso econômico; mas, ao contrário, mesmo mantendo seu caráter socialista de fundo, não era capaz de eliminar o modo de ser da formação capitalista. Por isso, ao mesmo tempo em que conseguia obter um desenvolvimento até então inimaginável das forças produtivas (e, com isso, criava uma base objetiva para o “reino da liberdade”, para o verdadeiro tornar-se homem do homem), fazia-o de modo tal que, na vida concreta, este tornar-se homem deparava-se com obstáculos objetivamente insuperáveis.

Trata-se de uma questão que já analisamos ao falar da democracia burguesa. Marx tornou clara a base econômica desta relação humana universal já no *Manifesto comunista*, quando, a propósito da práxis da burguesia como classe dominante (práxis necessariamente produzida pela economia capitalista), afirma:

[A burguesia] fez da dignidade pessoal um simples valor de troca [...]. Transformou o médico, o sacerdote, o jurista, o poeta e o cientista em trabalhadores assalariados.⁷⁴

Portanto, a questão colocada à revolução socialista, no que se refere a este tornar-se homem do homem, é – como em toda passagem de uma formação social a outra superior – a seguinte: como se formam socialmente as pessoas capazes de resolver em sua práxis espontânea os problemas socialmente colocados por esta passagem. Nas revoluções anteriores, o nascimento de relações econômicas de tipo radicalmente novo era um fato objetivo. A mudança radical na relação de cada trabalhador com seu processo de trabalho torna-se imediatamente evidente quando se compara a divisão do trabalho no período da manufatura com aquela do artesanato das corporações durante o feudalismo. Isso significa que a nova posição dos trabalhadores – qualquer que tenha sido sua atitude subjetiva, favorável ou desfavorável à nova condição – era necessariamente produzida pela própria divisão social do trabalho.

Ora, a passagem do capitalismo ao socialismo, em todos os seus aspectos, é completamente diversa. Apresenta-se, de fato, em termos paradoxais. Por um lado, a mudança aqui é muito mais profunda. Na passagem do feudalismo ao capitalismo, tratava-se simplesmente, no fundo, da passagem de uma sociedade classista e exploradora a uma outra que também se apoiava na exploração, ainda que com base num nível mais alto de desenvolvimento das forças produtivas. Agora, ao contrário, trata-se de superar toda exploração. Por outro lado, a passagem antes recordada provocou uma virada radical em todos os campos da produção material (basta lembrar, como já o fizemos, a mudança na divisão do trabalho ocorrida entre corporação e manufatura); no caso da passagem do capitalismo ao socialismo, ao contrário, não tem lugar nenhuma transformação similar àquela, sobretudo no que se refere aos aspectos técnicos da

produção. (Uma fábrica construída no capitalismo pode operar sem grandes alterações também no socialismo e vice-versa.)

Decerto, ocorreu a radical transformação trazida pela socialização dos meios de produção, algumas de cujas conseqüências essenciais já mencionei. Esta socialização, contudo, não pode por si só remodelar espontânea e materialmente o modo pelo qual os homens trabalham e, portanto, vivem sua cotidianidade; ou, mais precisamente, não podem remodelá-lo de modo a produzir aquela transformação radical que é agora necessária na relação do homem com o seu trabalho e com os outros homens. Ora, essa transformação constitui precisamente a premissa do específico desenvolvimento do socialismo enquanto fase de passagem, de preparação ao comunismo. Em seus escritos do período da guerra, Lenin disse com clareza que, mesmo sendo o socialismo fundado na economia, esta não esgota todo o seu conteúdo.⁷⁵ Decerto, quando pomos em dúvida que as transformações do homem sejam conseqüência imediata da mudança na produção, não queremos absolutamente dizer que tais transformações tenham motivos puramente ideológicos. A ideologia – enquanto momento teórico-prático do desenvolvimento social, enquanto meio para enfrentar os conflitos surgidos no nível da produção material – é certamente um componente importante, ineliminável, de qualquer mudança social; mas, por sua natureza, é apenas um componente, uma resposta que os homens dão às transformações ocorridas na produção. Por isso, a ideologia deve sempre ter um fundamento material, o que naturalmente não anula sua ação prática como potência social, mas, ao contrário, reforça-a extensiva e intensivamente, emprestando-lhe uma base real no interior do concreto ser-precisamente-assim.

Apresenta-se, diante de nós, a situação paradoxal já repetidamente mencionada: a produção material – não sem a mediação, decerto, das respostas ideológicas a ela – não pode, mesmo neste caso, deixar de produzir a transformação dos homens, a conversão deles em portadores adequados da formação que está por vir. O automatismo imanente à economia, contudo, não pode dar lugar a essa transformação por sua própria dialética espontânea. Ao contrário, é esse próprio automatismo, enquanto base do que está surgindo, que

deve ser dirigido no sentido de tornar-se condição para que os homens desenvolvam as qualidades e relações recíprocas capazes de realizá-los como homens autênticos.

Uma tal situação jamais ocorrera até então na história dos homens. Por isso, as experiências das formações sociais anteriores devem ser usadas com enorme espírito crítico, para que não levem a becos sem saída. Não por acaso, já no *Manifesto comunista*, Marx definiu a formação capitalista como a última formação fundada sobre a exploração, referindo-se evidentemente não apenas à exploração pura e simples, mas também a todas as suas premissas e conseqüências pessoais e interpessoais. A idéia de Lassalle, segundo a qual seria decisivo para o socialismo o direito à “renda integral do trabalho”, era um erro “economicista”; já Stalin, indo na direção oposta – mas em termos igualmente “economicistas” –, deixava de lado o problema central quando destinava diretamente aos trabalhadores enquanto indivíduos o trabalho excedente indispensável para a sociedade. Ao contrário, a novidade determinante está no modo pelo qual este trabalho excedente é capaz, no plano econômico objetivo e no plano da subjetividade humana, de transformar a vida dos homens tanto externa quanto internamente. Para repetir o que já disse: a chamada humanização das condições de trabalho, que ocorre também no atual capitalismo, é o meio através do qual os homens são adaptados aos modos de trabalhar existentes (ou a serem criados), capazes de intensificar a exploração ou de torná-la mais “suave”. No caso da passagem do socialismo ao comunismo, ao contrário, trata-se de adaptar o modo de trabalhar à essência adequada do homem, à sua dignidade, à sua capacidade de realização enquanto homem.

Estamos diante, portanto, de uma reestruturação do processo econômico enquanto tal, mas com finalidades – que já não são mais, em sua essência, meras categorias econômicas. Decerto, é claro que tais finalidades só são possíveis com base numa economia socialista planejada, na qual – como conseqüência da socialização dos meios de produção – o próprio processo econômico enquanto tal encontra-se sob uma direção teleológica unitária. Igualmente claro, porém, é que a mera direção planejada, unitária, de todo um processo econômico não conduz

necessariamente, de modo algum, à posição e realização de finalidades deste tipo. No âmbito das vantagens e das debilidades que fazem parte de sua natureza, pode realizar muitas coisas no plano estritamente econômico, mas sua própria dialética imanente não pode produzir por si mesma resultados do tipo a que nos referimos.

Estes resultados, para serem exequíveis na prática, devem evidentemente estar de acordo com as exigências da produção, mas não podem decorrer diretamente dela. Como Lenin costumava dizer, eles devem ser trazidos de fora da produção imediata. E é precisamente esta a função específica da democracia socialista. Esta particular função social determina o caráter desta democracia, ou seja, suas diferenças específicas com relação a todas as democracias próprias de formações sociais anteriores, baseadas na propriedade privada, na exploração e na alienação, particularmente com relação à democracia existente no capitalismo. Esta exigência social da revolução socialista teve uma expressão de massa imediata nos grandes movimentos espontâneos que levaram à formação de soviets. Contudo, não possuímos nenhuma experiência real – capaz de ser generalizada para nosso presente e nosso futuro, ainda que limitadamente – do modo pelo qual o movimento dos soviets poderia se desenvolver como um componente orgânico e decisivo da construção concreta da sociedade socialista. As revoluções de 1871 e 1905 foram derrotadas antes que esta problemática pudesse se pôr como uma tarefa concreta. Nos últimos anos de Lenin, o movimento dos soviets tendia já a se dissolver. Recordamos os inúteis esforços de Lenin, diante da burocratização crescente, no sentido de conservar de algum modo como força viva, tendo em vista o futuro, o conteúdo deste movimento que levava ao socialismo.

Sabemos que os esforços de Lenin não tiveram sucesso. E, se hoje alguém pretendesse retomar estes esforços, compreendendo que eles são indispensáveis para a construção do socialismo, não seria capaz – se quisesse se manter no terreno do realismo – de encontrar neles, nem no apogeu espontâneo do passado nem na sua atual confusa decadência, um ponto de apoio para uma práxis teoricamente fundamentada. O que se apresenta como a tarefa de hoje, portanto, não pode de nenhum modo ter como reivindicação

imediate um movimento social que existiu no passado (e que existe hoje somente naquelas tendências “clandestinas” às quais nos referimos, incapazes de servir como base para uma fundamentação teórica no curto prazo). Ao contrário, é preciso fazer a tentativa – com base numa análise marxista da situação presente e das perspectivas de desenvolvimento socialista que dela decorrem – de elaborar teoricamente os princípios de um renascimento e de buscar traduzir conscientemente em práxis social os resultados obtidos nesta análise.

Trata-se, portanto, de um processo que deve ser encaminhado e dirigido de modo consciente e que será longo e contraditório. Com efeito, por um lado, não se deve jamais perder de vista a fecunda contradição básica desta situação, ou seja, que devem ser incorporados na economia fatores ativos que não têm em si caráter econômico, mas que são introduzidos não para frear o desenvolvimento econômico e, sim, ao contrário, para promovê-lo, inclusive no plano estritamente econômico, de acordo com as necessidades sociais da situação concreta. Por outro lado, o fato de que o processo será longo implica a necessidade de adequar continuamente, no dia-a-dia, a consciência teórica do conteúdo social desta perspectiva com o respectivo nível de desenvolvimento da produção, com as exigências econômicas de cada fase concreta. Esta é a tarefa de uma política econômica socialista fundada no marxismo. É evidente que minha argumentação, que tem em vista chamar a atenção apenas para os princípios mais elementares desta tarefa, não pode se propor o tratamento detalhado da questão.

Tanto mais importante, por isso, é que estejam claros os fundamentos teóricos. Em sua justamente célebre distinção entre espontaneidade e consciência (consciência marxista, autêntica consciência de classe), Lenin diz que esta última “não pode ser levada ao operário senão do *exterior*, isto é, de fora da luta econômica”; e “a única esfera em que se pode obter esta consciência” é constituída pela interação de todas as forças sociais, ou seja, pela totalidade da sociedade em sua dinâmica histórica.⁷⁶ (Lenin se referia, de imediato, às condições de 1903, mas tinha em mente, ao mesmo tempo, algo universal, que remetia aos princípios, de modo que nos julgamos autorizados a citar somente esta dimensão universal de sua

argumentação e não o que se refere às circunstâncias do momento.) O método de Lenin continua exatamente o método de Marx; e, nesta como em outras situações, somente o uso deste método permite obter uma práxis correta.

Será possível fazer isso hoje somente aplicando as teorias dominantes nas últimas décadas? Já indiquei qual era a base intelectual da teoria staliniana: a inversão da hierarquia marxista, ao pôr a tática acima da teoria e da estratégia, produziu uma distorção de todo o método de Marx. Nada justifica, nem mesmo hoje, que essa hierarquia seja posta em discussão e alterada em sua substância. Mesmo que nos limitemos às questões mais essenciais, temos de constatar que, depois de *O imperialismo, fase superior do capitalismo* de Lenin (1916), não houve mais nenhuma investigação científica sobre a especificidade e as novas características do capitalismo contemporâneo; e tampouco houve qualquer análise científica da legalidade específica do desenvolvimento socialista. Referi-me antes, de passagem, às afirmações de Stalin sobre a economia, e tentei mostrar como, também aqui, o predomínio da tática levou a uma deformação do método marxiano e de seus resultados. Sabe-se que, no mesmo período, o “modo de produção asiático” foi excluído do panorama histórico do desenvolvimento econômico, substituído por um inexistente feudalismo chinês, exclusão que facilitava a Stalin justificar algumas decisões táticas.⁷⁷ Com isso, tornou-se impossível, durante décadas, a análise marxista de fatos e de leis muito importantes, que só podiam ser compreendidos à luz do conceito deste específico modo de produção.

A prioridade metodológica da tática é também estreitamente ligada à já mencionada deformação do método de Marx e Lenin, ou seja, à consideração de toda situação social como agudamente revolucionária. Com efeito, a prioridade da tática exclui toda discussão teórica objetiva acerca do verdadeiro modo de ser das situações, das tendências etc. As decisões são tomadas em termos táticos, e quem não é da mesma opinião aparece como um inimigo, aberto ou mascarado; não se trata de refutá-lo, mas de difamá-lo, de torná-lo “inócuo” do ponto de vista moral ou até mesmo físico. A conservação deste método staliniano faz com que a tese da constante intensifi-

cação da luta de classes, ainda que refutada pelo XX Congresso, volte a se fazer atual sempre que, no plano tático, revele-se apta a resolver com violência burocrática uma situação complexa, independentemente do fato de tal intensificação ter ou não ocorrido. Estas reações de tipo tático e burocrático podem ocorrer motivadas também por alguns momentos transitórios de efetiva intensificação da luta de classes.

O elenco das deformações do método de Marx e Lenin poderia prosseguir até o infinito, o que evidentemente não posso fazer aqui e que, de resto, seria supérfluo. Recordemos apenas, já que se trata de um ponto estreitamente ligado à democracia socialista, a concepção de Lenin sobre o direito das nações à autodeterminação, que é o prosseguimento da concepção de Marx. Em 1917, Lenin reivindicou para todas as nações o direito ilimitado a se declararem independentes e rechaçou energicamente qualquer tentativa de estabelecer exceções neste particular.⁷⁸ Mas já antes, no curso da Primeira Guerra imperialista, afirmara que seria uma traição ao socialismo renunciar, nos quadros de um regime socialista, a este direito das nações.⁷⁹ Nenhum sofisma burocrático pode anular a centralidade desta tese para o marxismo-leninismo. Com efeito, quando estava gravemente doente, Lenin protestou vivamente contra a violação deste princípio.⁸⁰ Por isso, nenhuma manipulação tática pode eliminar o fato de que Lenin, do mesmo modo que Marx, via no direito à autodeterminação das nações uma grande questão de princípio da revolução proletária, da construção do socialismo.

Portanto, a realização prática da democracia socialista pressupõe a restauração do método do marxismo. E, certamente, não apenas em sentido científico, histórico-filosófico. Esta restauração, ao contrário, é uma questão de vida ou morte para o movimento comunista; com efeito, sem tal restauração, é impossível compreender corretamente os verdadeiros problemas do presente (incluída sua gênese histórica no lapso de tempo até agora não pesquisado), as autênticas perspectivas concretas abertas pela práxis revolucionária de nossos dias. Como é óbvio, isso não poderá ser jamais a simples consequência de uma deliberação tomada de uma vez por todas, nem mesmo por uma instância que fosse considerada como perfeita no plano

ideal. As omissões, as confusões, as deformações etc. de décadas só podem ser eliminadas por meio de um longo trabalho de investigação, com discussões de conteúdo sobre as questões de princípio no campo da teoria, da história etc.

Mas o fato é que até mesmo esta inescapável necessidade é desacreditada. Não apenas membros do aparelho, mas também certos críticos falam de pluralismo. Isso nos afasta da verdadeira solução. Uma manipulação das idéias de tipo neopositivista pode ter seu fundamento no pluralismo. O marxismo afirma a existência, para cada questão, de apenas uma resposta correta, aquela adequada à realidade objetiva. Mas tal resposta não se forma a partir das deliberações de uma instância qualquer, mas por meio da pesquisa, da análise etc.; e, quando formulada, deve ser criticamente avaliada com exatidão através de discussões, o que faz com que seja necessário frequentemente um certo tempo antes que uma verdade seja universalmente reconhecida como tal. Mas, se o movimento comunista quer dispor de um sólido terreno sob os pés, é este o único caminho a escolher para corrigir seus rumos, para fazer com que renasça o marxismo.

O movimento comunista tem necessidade deste renascimento do marxismo em todos os casos, em todos os problemas que deve enfrentar e resolver. E é uma necessidade que se faz sentir com força quando se trata de fazer renascer a democracia socialista. Com efeito, encontramos aqui num terreno inteiramente novo, muito pouco trabalhado no plano teórico, para o qual vale, em ampla medida, o que Lenin dizia quando da introdução da NEP, ou seja, que os clássicos do marxismo morreram sem deixar indicações claras sobre o problema. Mas, além disso, do pouco que sabemos seguramente sobre a democracia socialista, destaca-se o fato de que, no estágio atual, ela não pode surgir de modo espontâneo, mas é absolutamente necessário um trabalho plenamente consciente para despertá-la, para pô-la em movimento. Não é difícil ver que um movimento pela democratização em sentido socialista não pode hoje tornar-se consciente de modo espontâneo, mas deve ser guiado – segundo a expressão de Lenin – a partir “de fora”. Somente através de um trabalho consciente é que a generalizada apatia das massas trabalhadoras poderá ser superada por um ativismo orientado no sentido da democracia socialista.

Para um marxista, bastam estes poucos (mas fundamentais) fatos para demonstrar com evidência que, neste caso, trata-se de um ativismo cuja força motriz e guia natural só pode ser o partido comunista. Com efeito, é preciso reconhecer e liberar, elevando à autoconsciência, aquelas forças que no momento, no melhor dos casos, expressam-se no plano privado, nas relações individuais, ou seja, de um modo clandestino no plano social. Despertar estas forças exige, antes de mais nada, que se tome consciência da atualidade daquelas grandes questões sociais que levaram os indivíduos, quase sempre de modo inconsciente e espontâneo, a elaborar estes sentimentos, estas idéias etc. Já no *Manifesto comunista* se afirmava que a característica específica dos comunistas reside no fato de que eles “salientam e põem em prática os interesses de todo o proletariado [...], defendem sempre os interesses do conjunto do movimento”.⁸¹ E quando Lenin, meio século depois, ao definir a correta consciência de classe, sublinha que esta se baseia na visão da totalidade da dinâmica social, que representa a prioridade dos grandes e duradouros interesses do proletariado (até mesmo, se necessário, em relação crítica e de conflito com seus interesses transitórios, conjunturais),⁸² não faz mais do que concretizar aquela idéia de Marx e Engels.

A práxis do período stalinista, também neste terreno, orientou-se intensamente no sentido da mera tática burocratizada. Limitar-me-ei aqui a algumas questões de princípio. Em primeiro lugar, cabe lembrar que o renascimento do marxismo é uma questão vital para que a atividade do partido tenha sucesso. Igualmente determinante é a existência da democracia no seio do partido. Referimo-nos, obviamente, ao seu funcionamento prático, já que, no plano meramente formal, sempre existiu e parece existir ainda hoje. Alguns ideólogos propõem realizar esta radical reforma interna por meio de um sistema pluripartidário; esta proposta, contudo, significa uma abertura à democracia burguesa que já criticamos no início deste texto. Não posso aqui me aprofundar na questão, mas gostaria de observar que tenho em vista uma democracia partidária que funcione efetivamente, mesmo sabendo que, nos sistemas “democráticos” pluripartidários existentes no mundo capitalista, uma efetiva democracia interna não pode existir em nenhum partido.

Do ponto de vista de nosso problema, uma das tarefas mais urgentes é uma divisão do trabalho realista e profundamente meditada entre Estado e partido. Como não posso me aprofundar na questão, basta sublinhar que as grandes e novas tarefas da democracia socialista implicam eliminar da vida cotidiana os resíduos da sociedade de classe que ainda existem e operam amplamente; o desenvolvimento econômico, que não é conscientemente dirigido por princípios socialistas, termina mesmo por reforçar tais resíduos, na medida em que estimula, por exemplo, determinadas formas de consumo de prestígio. É impossível eliminá-los através de proibições e da simples propaganda sobre aspectos tópicos. A profunda caracterização leniniana do hábito só pode se tornar efetivamente operante quando o ser social – em primeiro lugar o econômico, mas naturalmente não só ele – adquire progressivamente novos conteúdos e formas, capazes de fazer com que as pessoas, habituando-se a eles, comecem a abandonar suas inclinações, convencimentos e modos de agir não verdadeiramente humanos, até mesmo freqüentemente anti-humanos, em face de si mesmos e dos seus próximos, passando em consequência a construir a própria vida e as relações com os outros (duas coisas ontologicamente inseparáveis) no espírito de uma autêntica humanização do homem. Sem uma reestruturação do mundo externo cotidiano, esta transformação interna não pode ocorrer; e, se tal transformação não se desenvolve em extensão e profundidade, jamais poderá surgir uma sociedade comunista, não importa o elevado nível alcançado pela produção material.

Decerto, também nas últimas décadas falou-se muito de resíduos de capitalismo, que foram criticados e estigmatizados, anunciando-se com freqüência a sua superação. Mas, no plano social, este não pode ser o caminho justo, já que exceções e antecipações do futuro, bem como casos extremos, existem em todas as sociedades, com sentido tanto positivo quanto negativo. Naturalmente, em sentido imediato, com uma ampla gama de gradações, toda pessoa pode superar suas próprias alienações em relação ao gênero humano somente por si mesma, mediante seus próprios esforços. Decerto, este processo parte, na maioria dos casos, da crítica ou autocrítica de uma determinada forma de tais alienações. No plano estritamente

social, contudo, a atitude individual típica própria de uma sociedade só pode ser realmente superada quando ocorrem circunstâncias reais da vida capazes de afastar da consciência de todas as pessoas normais até mesmo a idéia de prosseguir na prática anterior. (Pensemos em hábitos gerais como foram, em seu tempo, o canibalismo ou a prática da vendeta.) Nos períodos de transição, as tentativas de superação individual, ideológica, moral etc. têm obviamente um peso muitas vezes relevante. Mas, a prescindir do fato de que tais tentativas individuais não são capazes por si sós de atingir uma efetiva universalidade social no sentido acima referido, trata-se aqui exatamente de uma transformação radical da totalidade da pessoa em todas as suas expressões vitais, e não simplesmente da superação de determinados maus hábitos singulares que ocorrem no interior de determinadas relações de vida que continuam vigorando. É evidente que não subestimamos estas mudanças, mesmo quando são apenas individuais; ao contrário, é nossa profunda convicção que, se no curso da história da humanidade não houvessem existido movimentos deste tipo, individuais ou de grupos – movimentos que a seu modo, freqüentemente com falsa consciência ou com objetivos utópicos, voltavam-se em diferentes momentos contra a inumanidade, contra a negação da humanidade do homem –, seria difícil hoje fazer desta problemática uma questão atual.

Tampouco concordamos com a idéia de que estas tentativas de superar os aspectos indignos do homem presentes em nossa existência possam ser julgados apenas com base em seus efeitos sociais práticos imediatos. O desenvolvimento da humanidade ocorrido até hoje – Marx, com profunda coerência, considera-o como a pré-história da humanidade – preparou as bases para essa transformação radical somente através de esparsas e muitas vezes confusas tendências embrionárias no sentido da formação do fator subjetivo. Estas tendências embrionárias devem ser avaliadas de modo justo; e, de sua avaliação, deve ser tirada a lição de que a humanização do homem só pode ser resultado de sua própria ação social. Esta ação, de resto, não é mais do que a tentativa de responder àqueles problemas, de buscar suas possibilidades de solução, cujo espaço real só pode ser criado, determinado e delimitado pelo processo objetivo de repro-

dução da sociedade. Ora, dado que a democracia socialista é chamada a superar a última e altamente evoluída forma de anti-humanismo (que considera a outra pessoa como limite, como mero objeto, como possível adversário ou inimigo da própria práxis de auto-realização), somente esta democracia é capaz de produzir a base objetiva, social e humana, para a transformação decisiva.

Os grandes movimentos revolucionários de criação dos sovietes ocorridos no passado tiveram instintivamente a tendência a pôr tais problemas na ordem do dia da história. E, apesar disso, em função das condições reais de seu surgimento, das condições de poder então objetivamente dadas, tais movimentos não podiam generalizar-se concretamente em todos os planos, não podiam traduzir-se em realidade. Contudo, o fato de que a memória destes movimentos continue viva na consciência de amplas massas, bem como a esperança (freqüentemente defendida com falsos argumentos, em termos idealistas e utópicos) de que sua reintrodução possa constituir uma saída para a humanidade, um caminho para a sua realização, indicam o seu real impacto. O fato de que, em todos os Estados socialistas, tenha sido necessário considerar como uma tarefa atual uma reforma radical da base econômica demonstra que a democratização socialista – uma verdadeira alternativa seja à burocratização stalinista, seja à atual democracia burguesa, manipulada de modo positivista – se coloca no início de um novo período, readquirindo novamente atualidade histórico-social. Isso não significa de modo algum que ela possa ter algo em comum com a avalassadora espontaneidade das primeiras grandes explosões revolucionárias. Significa, simplesmente, que os sintomas histórico-sociais provenientes da economia, de uma crise que se aproxima, orientam-se por toda parte no sentido de uma nova forma de democratização, ainda não existente em nenhum lugar, mas conhecida com base na história e em sua interpretação (infelizmente ainda pouco adequada) marxista. Significa, por outro lado, que a continuidade do desenvolvimento, que durante décadas pareceu algo sólido, revela por toda parte contradições, rachaduras, conflitos insanáveis, que dificilmente permitirão, a longo prazo, soluções manipulatórias e acomodações de rotina, embora alguns governos burgueses se empenhem zelosamente para incorporar ao

seu próprio *establishment* os movimentos de protesto ainda espontâneos e caóticos.

Não é meu objetivo fornecer aqui um panorama concreto, ainda menos no terreno político-econômico, disso que hoje começa a aparecer à superfície como crise do existente. De qualquer modo, coloca-se para os marxistas, na situação econômica transformada, a tarefa radicalmente nova de iluminar – retomando o método de Marx – os novos caminhos de luta contra o capitalismo. Não posso aqui tratar em detalhe das novas formas de separação e reunificação do velho nem daquilo que, malgrado os novos problemas, ainda resta vivo da tradição. Contudo, pode-se e deve-se sublinhar que a necessária reestruturação da economia socialista não pode significar que, uma vez reformada a economia, a orientação aqui esboçada – a criação da base da transformação dos indivíduos a fim de que se habituem a uma existência vital digna do homem – se realize diretamente, por meio de resoluções e decretos. A relação entre desenvolvimento econômico e transformação do homem no sentido aqui indicado é, quando vista em sua concretude prática, bem mais complexa do que isso.

À primeira vista, tal transformação se apresenta simplesmente como uma reforma econômica com o objetivo de ampliar quantitativamente e de melhorar qualitativamente o mecanismo produtivo e distributivo. Mas, uma vez alcançado este objetivo, ficará claro que a economia socialista, para a qual uma mais flexível relação com o consumo se tornou um problema vital, não será capaz de resolver o problema simplesmente “introduzindo” um “modelo” capitalista. O que, no capitalismo, o mercado é capaz de fazer essencialmente de modo espontâneo deve ser complementado, no socialismo, por uma democratização multidimensional e diversificada do processo produtivo, desde a elaboração do plano até sua realização prática. Num primeiro momento, essa democratização terá necessariamente um caráter apenas econômico. Mas, já neste nível, é evidente a grande urgência de recuperar, em termos atualizados – como, por exemplo, na questão dos sindicatos –, a posição de Lenin, e, em conseqüência, de recusar aquela que (malgrado todas as proclamações em contrário) havia sido a de Trotski, posições que se expressaram ideologicamente

no debate de 1921 sobre os sindicatos, já antes mencionado. Sem este renascimento da posição de Lenin, é impossível uma verdadeira ativação das massas, a superação de sua apatia.

A cada passo desta obra de reforma econômica, certamente longa, irão emergir no nível econômico, nos modos pelos quais se irá reorganizando a economia, os novos problemas que mencionei, ou seja, o da abertura dos caminhos que permitam redespertar e desenvolver o fator subjetivo da formação social socialista. Não quero dar a impressão de que estou propondo uma mecânica “divisão do trabalho”; mas é certo que, na prática, no que se refere ao nível econômico, são chamadas a desempenhar o papel de guia as instituições estatais, à medida que se forem democratizando, bem como as organizações de massa (os sindicatos); já o segundo nível, o do desenvolvimento do fator subjetivo, constitui um importantíssimo campo de trabalho para um partido que deve se renovar em sentido democrático. De qualquer modo, o partido também não pode deixar de ser um fator decisivo na elaboração dos princípios a serem seguidos na reforma econômica, bem como na crítica permanente de sua implementação. E não se deve certamente esquecer o importante papel que cabe sempre à iniciativa direta das massas. Sobre isso, é impossível saber antecipadamente qual será o peso dos soviets, radicalmente renovados, que emergirão do processo de reforma. Com efeito, minhas considerações não podem pretender mais do que esboçar determinadas tendências – bastante gerais – que serão trazidas pelos possíveis desenvolvimentos futuros.

O conhecimento de todos estes momentos demonstra que o desenvolvimento do mundo passou de um estágio aparentemente estático (mas, na verdade, ainda que num quadro determinado, em movimento) para um estágio de mais intenso dinamismo. São sintomas importantes desta passagem o período de crise em curso no sistema da manipulação capitalista e a temporária impossibilidade de indicar perspectivas claras aos povos que só agora começam a se libertar da dominação colonial. Para nós, contudo, o aspecto essencial é que a ativação do movimento comunista se orienta também no sentido de um renascimento do marxismo, no sentido de revitalizar seu autêntico papel de guia teórico e prático da renovação revolucionária

da sociedade e, no interior desta e com esta, também do homem. Compreende-se que muitos se espantem em face da inquietação e da incerteza necessariamente ligadas a este processo e concentrem seus esforços no sentido de conservar tanto quanto possível a situação aparentemente estática que vigorou nas últimas décadas. De um ponto de vista histórico, estes esforços são, em última instância, condenados ao fracasso. E terão um destino similar as ilusões, motivadas diretamente pela mesma situação histórica, de uma espetacular (de tipo *happening*) “subversão” revolucionária radical a eclodir subitamente, ilusões a que se apegam fortemente hoje uma parcela significativa dos jovens e dos intelectuais de esquerda. Na verdade, no plano objetivo, estamos diante – de modo diverso nas diferentes partes do mundo – de um longo processo, rico de conflitos tanto internos quanto externos, de autocompreensão das perspectivas e das metas concretas, bem como dos meios concretos para realizá-las efetivamente.

Se há um campo onde o medo de romper com a continuidade até hoje existente não tem razão de ser é precisamente o do socialismo. Lenin enfrentou dificuldades para encontrar o modo de utilizar as raras pausas quando os soviets ainda corriam risco de vida. Os grandes atos políticos do socialismo no passado recente (a vitória sobre Hitler, a paridade atômica) tornaram objetivamente possível um terreno bem mais sólido do que o das “pausas” dedicadas à reconstrução interna. Naturalmente, os imperialistas continuaram imperialistas. Mas sua retaguarda social, ou seja, o poder de que dispõem hoje, não pode mais ser comparado com o que possuíam em 1914 ou no imediato pós-guerra. Portanto, uma reforma interna do socialismo pode se realizar objetivamente com perigos muito menores, no que se refere às reações por parte do mundo imperialista, do que os vividos na época de Lenin.

Com efeito, deixa-se freqüentemente de lado um momento positivo extremamente importante. O perigo de uma intervenção armada por parte do mundo imperialista era na época de Lenin muito maior do que é hoje. Mas, ao mesmo tempo – para dizer abertamente uma verdade desagradável –, a simpatia espontânea que o país dos soviets despertava entre as massas e os intelectuais dos países capitalistas era então muito mais forte do que é hoje. A razão é evidente: em

1917 e nos anos seguintes, muitíssimas pessoas no mundo capitalista – de Anatole France a simples trabalhadoras e trabalhadores – sentiam que tudo o que ocorria naquele país era algo que contribuía para a libertação humana, ou seja, que lá se travava uma luta pela própria causa delas, pela salvação da humanidade. A passagem, operada por Stalin, para o predomínio absoluto da tática em todas as questões teóricas e práticas quebrou em grande parte estes laços de simpatia. Naturalmente, neste processo de distanciamento em face do socialismo, tiveram um peso relevante eventos como os processos dos anos 1930 etc.; mas todos os atos singulares desfavoráveis poderiam ter sido superados se a orientação que estimulava este distanciamento não se tivesse tornado duradoura. Com isso, tornaram-se cada vez mais divergentes a direção na qual se orientava a União Soviética e a aspiração dos indivíduos – que o capitalismo cada vez menos parecia satisfazer – no sentido de superar as tendências que impossibilitam uma verdadeira realização humana.

O efeito provocado pela elevação geral do nível econômico de vida, ou por conquistas específicas no plano técnico, não puderam e não podem, apesar de toda a admiração que suscitam, restabelecer como por encanto aqueles laços de simpatia que existiam no início. Com efeito, toda sociedade capitalista tem também a possibilidade geral de alcançar tais resultados. Mas, ao contrário, a atração e o fascínio de uma autêntica realização humana é algo que só pode ser gerado – potencialmente – pela sociedade socialista. Com toda a força de um inédito aparato de propaganda, buscou-se no final da guerra apresentar o *american way of life* como capaz de exercer uma capacidade de atração análoga. Mas a ausência em tal modo de vida de uma real substância humana levou ao fracasso até mesmo o mais custoso e bem organizado aparato propagandístico. Este conteúdo sócio-humano não pode ser adquirido nem mesmo com investimentos de tal magnitude. Ao contrário, todos os impulsos reais nesta direção, que só podem objetivamente ser produzidos pelas sociedades socialistas, redespertam imediatamente aquelas aspirações e simpatias, mesmo que se trate de impulsos ainda modestos e embrionários.

É o que está ocorrendo depois do XX Congresso em todo o mundo. Como é óbvio, o imperialismo continuou a ser imperialismo

e tal permanecerá até que a revolução o derrote e destrua radicalmente suas bases. E, como também é óbvio, enquanto tiver fôlego, o imperialismo tentará provocar a queda do socialismo. Mas, já que a paridade atômica tornou altamente arriscada uma terceira guerra mundial, pelo que são sempre menores as possibilidades de sua eclosão, a luta ideológica adquire um peso maior no plano internacional. Foi por isso que, logo após o XX Congresso, defini a coexistência – que a paridade atômica converteu em algo obrigatório – como uma nova forma da luta de classes, na qual vigora o princípio leniniano do “quem contra quem”.⁸³ O fato de que se tenha interrompido a obra de demolição radical do método staliniano, ou melhor, o retorno temporário deste método – em termos formalmente modificados, mas só levemente minimizado no plano substantivo –, certamente enfraqueceu a capacidade de irradiação do XX Congresso; contudo, malgrado isso, certas esperanças permaneceram vivas e os sintomas de crise do sistema da manipulação imperialista terminaram por emprestar a tais esperanças um grande impulso.

Com efeito, são atualmente visíveis em todo o mundo, ainda que débeis e freqüentemente confusas, tendências no sentido de uma aproximação ao marxismo, tentativas de reanimá-lo, que objetivamente só podem se realizar em aliança com o socialismo. A tradição leniniana nos mostra que é possível lutar em comum contra o adversário comum, distinguindo-se com nitidez os aliados e exercendo uma crítica de princípio de todos os pontos em que ocorra um desvio do marxismo. Ao contrário, a tradição staliniana afirma: toda posição que não coincida exatamente com as decisões determinadas taticamente e praticadas de modo retilíneo deve ser julgada como inimiga, ou até mesmo como obra de agentes do imperialismo, e deve-se buscar esmagá-la com todos os meios organizativos do aparato repressor. Foi este o método dos grandes processos dos anos 1930; mas esta é ainda hoje – sem chegar tão longe no plano organizativo – a base da luta ideológica oficial para dentro e para fora das fronteiras do socialismo.

A conservação desta tradição staliniana é um forte obstáculo ao surgimento da democracia socialista no interior do campo dos países socialistas. E é igualmente um forte obstáculo à colaboração

internacional e, no futuro, à integração dos esforços para obter um renascimento do autêntico método marxista, através do qual seja possível esclarecer tudo o que, no mundo de hoje, superou socialmente as condições nas quais operaram Marx, Engels e Lenin. Deste modo, também a imagem, a perspectiva da transição à democracia socialista, ao socialismo como caminho para o comunismo, para o fim da pré-história da humanidade, não pode deixar de aparecer de modo diverso daquele como apareceu a Marx em seu tempo. Há mais de cem anos, Marx descreveu o contraste entre os caminhos das revoluções burguesas e socialistas, com base nas oposições de classe que as movem e às possibilidades sociais que delas derivam, com as seguintes palavras:

As revoluções burguesas, as do século XVIII, avançam rapidamente de sucesso em sucesso; seus efeitos dramáticos excedem uns aos outros; os homens e as coisas se destacam como gemas fulgurantes; o êxtase é o estado permanente da sociedade; mas estas revoluções têm vida curta; logo atingem o auge e uma longa modorra se apodera da sociedade antes que esta tenha aprendido a assimilar serenamente o resultado do seu período de lutas e embates. Por outro lado, as revoluções proletárias, as do século XIX, criticam constantemente a si mesmas, interrompem continuamente seu curso, voltam ao que parecia resolvido para recomeçá-lo outra vez, escarnecem com impiedosa consciência as deficiências, fraquezas e misérias de seus primeiros esforços, parecem derrubar seu adversário apenas para que este possa retirar da terra novas forças e erguer-se novamente, agigantado, diante delas; recuam constantemente ante a magnitude infinita de seus próprios objetivos, até que se cria uma situação que torna impossível qualquer retrocesso e na qual as próprias condições gritam: *Hic Rhodus, hic salta!*⁸⁴

Rodes ainda está hoje num futuro distante. Mas tudo nos diz que somente o caminho traçado por Marx pode nos levar até lá. Se e até que ponto os comunistas serão capazes de percorrê-lo é algo que depende de sua perspicácia e de sua coragem.

Notas

- ¹ K. Marx e F. Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, em Vários autores, *O Manifesto comunista 150 anos depois*, Rio de Janeiro/São Paulo, Contraponto/Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 8.
- ² K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Lineamentos da crítica da economia política], Berlim, Dietz Verlag, 1953, p. 379.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ K. Marx, *Para a questão judaica*, Lisboa, Avante!, 1997, p. 88.
- ⁵ K. Marx, *O 18 brumário*, em Idem, *O 18 brumário e Cartas a Kugelmann*, São Paulo, Paz e Terra, 1969, p. 19.
- ⁶ K. Marx e F. Engels. *A ideologia alemã*, Rio de Janeiro, Record, 2007, p. 205.
- ⁷ Alfred Dreyfus (1859-1935), oficial judeu do Exército francês, foi acusado de vender segredos militares à Alemanha e condenado à prisão perpétua. Tornou-se logo claro que as acusações eram infundadas e se baseavam em preconceitos anti-semitas. Depois de um amplo movimento de massa, no qual se engajaram também importantes intelectuais, como Émile Zola, Dreyfus foi solto e inocentado.
- ⁸ O republicano Richard Nixon (1913-1994) era o presidente dos Estados Unidos no momento em que Lukács escrevia este texto. Franz-Joseph Strauss (1915-1988), expoente da direita, foi ministro da Defesa da República Federal da Alemanha em 1956, quando teve lugar a reconstrução do Exército alemão.
- ⁹ Warren Hastings (1732-1818) construiu o império colonial inglês na Índia, primeiro a serviço da Companhia das Índias Orientais e, mais tarde, como governador daquele território.
- ¹⁰ K. Marx, “Teses sobre Feuerbach”, em *A ideologia alemã*, cit., p. 28.
- ¹¹ K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2004, p. 10.
- ¹² K. Marx, *Para a questão judaica*, cit., p. 85-86.
- ¹³ I. Kant, “Die Metaphisik der Sitten”, em *Werke*, Frankfurt, Surhkamp, 1968, v. 8, p. 390.
- ¹⁴ K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 108.
- ¹⁵ Referência à política norte-americana que tinha por objetivo “empurrar para trás” o inimigo comunista.
- ¹⁶ Ver, supra, nota 6.
- ¹⁷ *Central Intelligence Agency*, ou seja, o serviço secreto norte-americano.
- ¹⁸ John F. Kennedy (1917-1963), eleito presidente dos Estados Unidos em 1960, foi assassinado na cidade de Dallas, no Texas, em 22 de novembro de 1963. O relatório da comissão federal de inquérito, presidida pelo senador

Earl Warren, afirmou que o assassinato fora praticado apenas por Lee Oswald, que, no dia seguinte à morte de Keneddy, foi por sua vez morto por Jack Ruby dentro da prisão. Robert Kennedy (1925-1968), irmão de John, foi assassinado em 6 de junho de 1968, durante a campanha eleitoral para a Presidência, na condição de candidato do Partido Democrata. Martin Luther King (1929-1968), pastor protestante e líder do movimento negro pelos direitos civis, foi assassinado em 4 de abril do mesmo ano.

¹⁹ Durante a “Guerra Fria”, a propaganda norte-americana designava como “mundo livre” as regiões situadas fora do bloco socialista.

²⁰ Lukács se refere aqui, provavelmente, ao famoso caso Dreyfus, que abalou a França na época da Terceira República (1871-1940). Ver, supra, nota 7.

²¹ Cabe lembrar que Lukács escrevia em 1968.

²² Em inglês no original. Nesta língua, *happening* designa um evento de impacto. O termo “ludistas” (que vem provavelmente de William Ludd, um de seus líderes) designa o movimento que na Inglaterra, entre 1811 e 1817, quebrava as máquinas porque estas provocavam desemprego.

²³ Em 1944, na Grécia, depois da retirada das tropas alemãs, a guerrilha comunista foi combatida pelas tropas inglesas. Após um breve armistício, entre 1947 e 1949, os comunistas – que haviam proclamado a república no norte do país – entraram em choque com um exército monárquico, reconstituído desta feita com auxílio dos norte-americanos, e foram derrotados.

²⁴ David Lloyd George (1863-1945), liberal de tendência trabalhista, era o primeiro-ministro britânico em 1919; Georges Clémenceau (1841-1929), depois de ter sido deputado de extrema esquerda, tornou-se chefe do governo francês em 1919 e foi o presidente da Conferência de Paz que se reunia em Paris. Ambos combateram a República Soviética Húngara (surgida em 21 de março de 1919 e da qual Lukács foi vice-ministro da Cultura), apoiando a intervenção armada de tropas tchecoslovacas, francesas e romenas. Depois da derrubada do governo soviético húngaro, a Conferência de Paris apoiou inicialmente a formação de um governo de sindicalistas socialdemocratas, mas, em 3 de agosto, as tropas romenas entraram em Budapeste e, com o beneplácito da coalizão franco-inglesa, entregaram o poder ao almirante Miklós Horthy (1868-1957), que dirigiu a Hungria com mão de ferro até 1944, tendo apoiado Hitler durante a Segunda Guerra Mundial.

²⁵ A referência é ao XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, realizado em 1956, no qual o então secretário-geral deste Partido, Nikita S. Krushev (1894-1971), apresentou um duro relatório no qual eram denunciados os erros e crimes cometidos por Stalin.

²⁶ Lukács se refere à entrevista concedida por Palmiro Togliatti (1892-1964), então secretário-geral do Partido Comunista Italiano, à revista *Nuovi Argomenti*, n. 20, maio-junho de 1956. Uma tradução para o português, com o título “Entrevista sobre o ‘culto à personalidade’”, encontra-se em P.

Togliatti, *Socialismo e democracia. Obras escolhidas 1944-1964*, Rio de Janeiro, Muro, 1980, p. 101-125.

²⁷ V. I. Lenin, “A doença infantil do ‘esquerdismo’ no comunismo”, em Idem, *Obras escolhidas em três tomos*, Lisboa/Moscou, Avante!/Progresso, 1979, t. 3, p. 281.

²⁸ Ibid., p. 325.

²⁹ V. I. Lenin, “Informe político do Comitê Central do PC(b) da Rússia, 27 de março de 1922”, em Idem, *Obras escolhidas em três tomos*, ed. cit., t. 3, p. 581.

³⁰ Ibid., p. 575-576. A “nova política econômica” (NEP) de que fala aqui Lenin é o conjunto de medidas com as quais, em março de 1921, o X Congresso do Partido Comunista pôs fim ao “comunismo de guerra” (baseado na requisição de todo produto agrícola que excedesse as necessidades de sobrevivência do camponês). Com a NEP, esta requisição foi substituída por um imposto *in natura*, depois de cujo pagamento o camponês era livre para vender no mercado sua própria produção.

³¹ K. Marx, *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974, livro 3, v. 6, p. 942.

³² Em francês no original: “primeiro agimos e depois avaliamos”.

³³ V. I. Lenin, “Über die Gewerkschaften, die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotskís” [Os sindicatos, a situação atual e os erros de Trotski], em Idem, *Werke*, Berlim, Dietz Verlag, 1954, v. 32, p. 7.

³⁴ V. I. Lenin, *O Estado e a revolução*, São Paulo, Global, 1987, p. 130-131.

³⁵ Lenin, “Referat über die subbonitks” [Informe sobre os sábados comunistas], em Idem, *Werke*, cit., v. 31, p. 308.

³⁶ G. Lukács, “Die moralische Sendung der kommunistischen Partei”, *Kommunismus*, n. 16-17, p. 482-488, 1920.

³⁷ Lukács se refere, no primeiro caso, ao fato de Kamenev e Stalin terem recusado de início a proposta de Lenin de transformar a revolução democrática de fevereiro, que abateu a monarquia russa, numa revolução socialista; e, no segundo, à já mencionada polêmica sobre o papel dos sindicatos que, em 1921, contrapôs Trotski a Lenin. Como se sabe, tanto Kamenev quanto Trotski foram mais tarde vítimas da ação de Stalin.

³⁸ V. I. Lenin, “A cultura proletária”, em Idem, *Cultura e revolução cultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 113.

³⁹ Desenvolvido logo após 1917, o Proletkult pretendia criar uma “cultura proletária” (industrialista e coletivista) radicalmente diversa de toda a cultura anterior. Uma posição similar foi adotada pelos futuristas russos. Andrei A. Zhdanov (ver, supra, nota 23 do texto “A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea”), num famoso discurso de 1947, afirmava que o marxismo era “a mais completa e decidida negação de toda a filosofia anterior”.

⁴⁰ Isaac Deutscher (1907-1967), historiador polonês radicado na Inglaterra, de orientação trotsquista, escreveu biografias de *Stalin* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006) e de *Trotsky* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005-2006, 3 v.).

⁴¹ A carta, dirigida ao XIII Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS) e depois conhecida como “testamento”, foi ditada por Lenin, já doente, em final de dezembro de 1922; depois de ouvir sua leitura, o Congresso decidiu não torná-la pública. Somente em 1956, depois do XX Congresso do PCUS, ela foi publicada no órgão oficial do Partido, *Kommunist*. Recordemos os juízos de Lenin, a seguir comentados por Lukács: “O camarada Stalin, ao tornar-se secretário-geral, concentrou em suas mãos um imenso poder; e não estou seguro de que saiba sempre empregá-lo com a necessária prudência. Por outro lado, o camarada Trotsky [...] distingue-se não somente por suas grandes capacidades; pessoalmente, talvez ele seja o membro mais capaz do atual Comitê Central, mas tem também uma excessiva autoconfiança e uma tendência muito grande a considerar apenas o lado administrativo das questões. Essas características dos dois principais líderes do atual Comitê Central podem eventualmente levar à cisão; e, se nosso Partido não tomar medidas para evitá-la, a cisão pode ocorrer de uma hora para outra. Não continuarei a caracterizar os demais membros do CC segundo suas qualidades pessoais. Lembro apenas que o episódio protagonizado por Zinoviev e Kamenev em outubro [eles votaram no CC contra a insurreição armada e tornaram pública sua divergência] não foi certamente algo casual; mas, por outro lado, eles não podem ser culpabilizados por isso, assim como não cabe utilizar contra Trotsky o seu antibolchevismo. Dos jovens membros do CC, quero dizer algo sobre Bukharin e Piatakov. [...] Bukharin não é apenas um valiosíssimo e importantíssimo teórico do Partido, mas é também considerado, com justiça, o predileto de todo o Partido; contudo, suas concepções teóricas só com muita dificuldade podem ser consideradas plenamente marxistas, já que existe nele algo de escolástico (ele jamais aprendeu e, creio, jamais compreendeu plenamente a dialética). Piatakov é indiscutivelmente um homem de grande capacidade, mas é excessivamente atraído pelo método administrativo e pelo lado administrativo das questões; por isso, não se pode contar com ele para resolver uma questão política séria. Essas observações valem só para o momento e são feitas na suposição de que estes dois eminentes e devotados militantes tenham ocasião de completar seus conhecimentos e de eliminar estas unilateralidades”. Num apêndice, escrito alguns dias depois, Lenin diz: “Stalin é demasiadamente grosseiro e tal defeito, inteiramente tolerável no ambiente e na relação entre nós, comunistas, torna-se intolerável na função de secretário-geral. Por isso, proponho aos camaradas que pensem no modo de afastar Stalin deste cargo e de substituí-lo por alguém que se distinga dele somente por uma qualidade, ou seja, a de ser mais tolerante, mais leal, mais cortês e mais atencioso para com os camaradas, menos caprichoso etc. Isso pode parecer uma coisa insignificante. Mas penso

que, para que se evite uma cisão e tendo em vista o que disse antes sobre as relações entre Stalin e Trotsky, não se trata de uma insignificância, ou é uma insignificância que pode vir a ter uma importância decisiva”. (Partes do “testamento” e de outros textos leninianos desta época podem ser consultados em Antonio Roberto Bertelli, *Capitalismo de Estado e socialismo. O tempo de Lenin. 1917-1927*, São Paulo, IPSO-IAP, 1999, p. 81 e ss.)

⁴² Eduard Bernstein (1850-1932), importante dirigente da socialdemocracia alemã, propôs uma “revisão do marxismo” que tinha como meta, entre outras coisas, formular uma estratégia baseada na idéia de que “o objetivo final não é nada, o movimento [a luta pelas reformas] é tudo”. Ao falar “nos mais recentes programas socialdemocratas”, Lukács pensa sobretudo no Congresso de Bad Godesberg (1959) do Partido Socialdemocrata Alemão, no qual foi explicitamente abandonado o marxismo como teoria e o socialismo como objetivo político.

⁴³ A referência é ao II Congresso do Partido Operário Socialdemocrata Russo, realizado em Bruxelas e Londres. Como preparação para este Congresso, Lenin escreveu, entre 1901 e 1902, o seu famoso livro *Que fazer?*. Neste Congresso, teve lugar entre os bolcheviques, liderados por Lenin, e os mencheviques, liderados por Iuli I. Martov (1873-1926) e Gueorgui V. Plekhanov (1856-1918). Este último, autor de inúmeros trabalhos filosóficos, foi um dos principais expoentes do chamado “marxismo da II Internacional”.

⁴⁴ Karl Kautsky (1854-1938) era o principal teórico do Partido Socialdemocrata Alemão, enquanto August Bebel (1840-1913) era seu máximo dirigente político.

⁴⁵ Rudolf Hilferding (1877-1941), expoente do chamado austromarxismo, ocupou por algum tempo o cargo de ministro da Economia na Alemanha prénazista. É autor de *O capital financeiro* (1910), que muito influenciou Lenin quando da redação de *O imperialismo, fase superior do capitalismo* (1916).

⁴⁶ Lukács se refere à sua resenha de *Teoria do materialismo histórico*, o livro onde Bukharin propõe esta identificação entre força produtiva e técnica. A resenha foi publicada em *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, n. 11, 1925, p. 216-224. Com o título “Tecnologia e relações sociais”, pode ser lida em português em *Bukharin. Teórico marxista*, Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1989, p. 41-51.

⁴⁷ J. V. Stalin, *Problemas econômicos do socialismo na URSS*, Rio de Janeiro, Vitória, 1953, p. 19.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁹ Marx, *O capital*, ed. cit., Livro 1, v. 1, 1998, p. 100.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ J. V. Stalin, *Problemas econômicos do socialismo na URSS*, cit., p. 17.

⁵² K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 593.

- ⁵³ K. Marx, “Crítica ao programa de Gotha”, in K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*, Rio de Janeiro, Vitória, v. 2, 1961, p. 214.
- ⁵⁴ K. Marx, “Prefácio [de 1859] à *Contribuição à crítica da economia política*”, em K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*, cit., v. 1, 1956, p. 335.
- ⁵⁵ Estas negociações entre a Rússia soviética e a Alemanha levaram ao estabelecimento da paz entre os dois países, mas implicaram a renúncia da Rússia à soberania sobre amplos territórios, como os da Polônia, Lituânia e Estônia. Lenin, por considerar que a paz era o principal desejo das massas, defendeu enfaticamente – contra Trotski e Bukharin – a assinatura deste acordo.
- ⁵⁶ Lukács se refere às polêmicas que opuseram, em 1904, os bolcheviques e os mencheviques; na época, Rosa Luxemburg aderiu aos mencheviques, criticando o “ultracentralismo” da teoria leniniana do partido.
- ⁵⁷ V. I. Lenin, “Que fazer?”, em Idem, *Obras escolhidas em três tomos*, cit., 1977, v. 1, p. 100.
- ⁵⁸ *O Breve curso de história do Partido Comunista (bolchevique) da União Soviética*, publicado em 1938, reescrevia a história para exaltar Stalin como único colaborador e herdeiro de Lenin. O capítulo 4 desta obra foi escrito pelo próprio Stalin; com o título *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*, foi várias vezes republicado como obra independente, explicitamente atribuída a Stalin. Durante anos, foi considerado uma síntese insuperável da filosofia marxista. Ver J. V. Stalin, *Materialismo histórico e materialismo dialético*, São Paulo, Global, s.d.
- ⁵⁹ Os apontamentos filosóficos de Lenin, que incluem suas observações sobre Hegel redigidas entre 1914 e 1916, foram publicados pela primeira vez, na União Soviética, em 1933. Há uma tradução portuguesa: V. I. Lenin, *Cadernos filosóficos*, em Idem, *Obras escolhidas em seis tomos*, Lisboa/Moscú, Avante!/Progresso, 1989, t. 6.
- ⁶⁰ J. V. Stalin, *Fundamentos do leninismo*, São Paulo, Global, s.d.
- ⁶¹ Por não ter conseguido estabelecer uma aliança antinazista com as potências ocidentais, Stalin – em 23 de agosto de 1939 – firmou um “pacto de não-agressão” com a Alemanha hitlerista. Com isso, a Segunda Guerra Mundial se iniciou uma semana depois, em 1º de setembro, sem o ataque nazista à União Soviética, que se manteve neutra. Em junho de 1941, Hitler rompeu unilateralmente o pacto e invadiu a União Soviética. Entre a assinatura do pacto e a invasão nazista, Stalin definiu a guerra como uma batalha entre imperialismos, de natureza semelhante à guerra de 1914-1918.
- ⁶² No poema *Os doze*, escrito em 1918, o poeta simbolista russo Alexander Blok (1880-1921) evoca a marcha, numa noite gélida e num contexto de assassinatos e saques, de doze guardas vermelhos precedidos pela imagem invisível de Cristo.
- ⁶³ Com o Pacto de Munique, assinado em setembro de 1938, a França e a Inglaterra – com o objetivo de voltar a agressividade de Hitler contra o

- Oriente – concordaram com a anexação de territórios tchecoslovacos pela Alemanha.
- ⁶⁴ Ver FÉRENC JÁNOSY, *Das Ende der Wirtschaftswunder* [O fim dos milagres econômicos], Frankfurt, Suhrkamp, 1966. O primeiro capítulo deste livro se intitula: “Todos os milagres econômicos correspondem a períodos de reconstrução”. Como curiosidade, lembramos que Jánossy era enteado de Lukács.
- ⁶⁵ K. Marx, *O capital*, cit., 1998, livro 1, v. 2, p. 878.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 854.
- ⁶⁷ K. Marx, *O capital*, cit., 1974, livro 3, v. 6, p. 942.
- ⁶⁸ K. Marx, *Crítica ao programa de Gotha*, cit., p. 216.
- ⁶⁹ K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 505.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 593.
- ⁷¹ *Ibid.*
- ⁷² Poucas linhas depois da passagem citada anteriormente, Marx chama de “supérfluo” o tempo de trabalho que excede o tempo socialmente necessário para a auto-reprodução econômica da sociedade.
- ⁷³ Ver K. Marx, *Crítica ao programa de Gotha*, cit., p. 234.
- ⁷⁴ K. Marx e F. Engels, *O manifesto comunista*, cit., p. 10.
- ⁷⁵ V. I. Lenin, *Die Ergebnisse der Diskussion über Selbstbestimmung* [Resultados da discussão sobre autodeterminação], em Idem, *Werke*, cit., v. 22, p. 58.
- ⁷⁶ Lenin, *Que fazer?*, cit., p. 135.
- ⁷⁷ Contra a posição de Trotski, que defendia o caráter socialista da revolução chinesa, Stalin afirmou que, dado o fato de que vigorava na China o feudalismo, os comunistas locais deveriam defender uma revolução democrático-burguesa. Para justificar esta decisão tática, que implicava a aliança com os nacionalistas de Chiang-Kai Shek, que pouco depois iriam massacrar os comunistas, Stalin cancelou o conceito de “modo de produção asiático”, sugerido por Marx.
- ⁷⁸ V. I. Lenin, “As tarefas do proletariado na nossa revolução”, em Idem, *Obras escolhidas em três tomos*, cit., 1978, t. 2, p. 34-35.
- ⁷⁹ V. I. Lenin, “Sobre o direito das nações à autodeterminação” (1914), *ibid.*, 1977, t. 1, p. 555.
- ⁸⁰ V. I. Lenin, “Sobre a questão das nacionalidades ou da ‘automização’” (1922), *ibid.*, 1979, t. 3, p. 650-652.
- ⁸¹ K. Marx e F. Engels, *Manifesto comunista*, cit., p. 20.
- ⁸² Lenin, *Que fazer?*, cit., p. 114.
- ⁸³ Ver, *supra*, “A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea”.
- ⁸⁴ K. Marx, *O 18 brumário*, cit., p. 21. A expressão *Hic Rhodus, hic salta!* (aqui está Rhodes, salta agora!) é extraída de uma fábula de Esopo, na qual um

fanfarrão gaba-se de ter testemunhas para provar que ele havia saltado o colosso de Rodes; então, um dos ouvintes diz que ele não precisa arrolar testemunhas, mas basta provar o que dizia saltando de novo, já que Rodes estava ali.

IV. PARA ALÉM DE STALIN

Relato, de modo subjetivo e autobiográfico, a história da minha relação com Stalin e sua forma de governo.

Nas disputas partidárias imediatamente posteriores à morte de Lenin, estive ao lado de Stalin em algumas questões essenciais, ainda que não tenha me apresentado com essa posição de forma pública e polêmica.

O problema principal consistia no “socialismo em um só país”. Concretamente, a vaga revolucionária desatada em 1917 refluía. Por isso, considerei que, quanto àquele problema, a argumentação de Stalin era mais convincente que a de seus oponentes. Além disso, eu já antes estivera em dura oposição à condução da Internacional Comunista por Zinoviev – condução cuja natureza se me tornou mais clara através da política húngara de Béla Kun.¹ Mesmo hoje estou convencido de que alguns fatores da burocratização reacionária, que ainda devemos superar, tiveram ali sua primeira gestação. São inteiramente distintos os motivos (diversos em cada caso) da minha desconfiança, igualmente forte, para com Trotski e Bukharin. Nunca duvidei, em absoluto, da integridade pessoal dos dois, ao contrário do meu juízo sobre Zinoviev: de Trotski, recusava as características que o aproximavam de Lassalle;² de Bukharin, afastava-me a sua posição teórica tendente ao positivismo.

As primeiras discussões puramente ideológicas não enfraqueceram minhas convicções. No debate filosófico dos anos 1930-1931, simpatizei com o afastamento em relação à “ortodoxia de Plekhanov” operado por Stalin, assim como com sua insistência no que era revolucionariamente novo, cuja evolução estava profundamente enlaçada ao pensamento de Marx. No início dos anos 1930, também me encontrei ao lado de Stalin na crítica à RAPP,³ na luta contra o sectarismo estreito e na exigência de uma base mais ampla – ideológica e organizativa – para a literatura socialista. É óbvio que, hoje, posso saber que tudo foi armado, em grande medida, para eliminar a antiga direção da RAPP, próxima a Trotski, já que a então recém-fundada

União de Escritores Russos, sob a direção de Fadeiev,⁴ deu continuidade, no essencial, à velha linha ideológica e organizativa. No entanto, àquela época, juntamente com outras pessoas ideologicamente afins, eu acreditava numa verdadeira mudança ideológica, pelo menos admitida pelo próprio Stalin. Minha luta por uma concepção marxista do realismo, bem como pelo realismo socialista, travada na revista *Literaturni Kritik* (Crítica literária), opunha-se categórica e objetivamente às teorias oficiais então dominantes na União Soviética, embora eu combatesse, ao mesmo tempo, todas as correntes hostis ao realismo no interior da literatura burguesa. Apesar disso, mesmo depois que estendi esta oposição ao domínio da filosofia (por isso, meu livro *O jovem Hegel*, escrito em 1937-1938, não pôde ser publicado na União Soviética, sendo editado somente dez anos depois, na Suíça), não participei de qualquer rebelião ideológica aberta contra o sistema staliniano considerado em seu conjunto.

Nem sequer os grandes processos alteraram profundamente essa posição.⁵ O observador atual pode designar isso como “cegueira”; mas, com esta qualificação, deixa de lado fatores importantes que, para mim, eram decisivos, ao menos naquele tempo. Refiro-me ao que ocorreu no VII Congresso da Internacional Comunista, no qual Dimitrov defendeu uma frente de unidade ampla e democrática contra o fascismo.⁶ Logo ocorreram acalorados debates – não públicos – sobre a natureza dessa proposta, no sentido de definir se se tratava de uma mudança estratégica ou de um giro tático. Eu a compreendi como uma mudança estratégica real. De fato, nela se expressava apaixonadamente a perspectiva de um ajuste de contas radical com o fascismo, considerado como ameaça a toda a nossa cultura. Como muitos outros, considerei uma obrigação sagrada evitar qualquer declaração que, no Ocidente, pudesse estimular a tolerância para com Hitler. E foi deste ponto de vista que avalei os grandes processos, ou seja, como um ajuste de contas revolucionário com oposições que atuavam efetivamente contra o socialismo vigente. O fato de que os instrumentos utilizados nesse ajuste fossem, sob diversos aspectos, sumamente problemáticos não afetou, à época, a minha posição básica. Para estabelecer um paralelo histórico: como muitos outros, dei razão aos jacobinos na liquidação dos girondinos,

dos dantonistas etc., mesmo que tivesse clareza, historicamente, de que os métodos empregados eram criticáveis. Somente quando a ação de Stalin se estendeu a amplas massas, sob a palavra de ordem “deve-se extirpar o trotskismo e todas as suas raízes”, somente então se fortaleceu a minha crítica interna, intelectual e moral⁷. Mas ela permaneceu condenada ao silêncio na esfera pública, em função da necessária prioridade da luta contra Hitler.

Tampouco a Segunda Guerra Mundial produziu em mim uma resistência intelectual aberta, dirigida especificamente aos métodos de Stalin. É claro que rechaçava o conteúdo dominante na propaganda anti-hitlerista, resumido na idéia de que todos os alemães – os “Fritz” – já eram fascistas na floresta de Teutoburg;⁸ mas o pai intelectual desse tipo de propaganda foi Ilya Ehrenburg,⁹ enquanto o próprio Stalin declarava que “os Hitler vêm e vão, enquanto o povo alemão permanece”. Vi no hitlerismo uma fase trágica, pelas suas condições e conseqüências, no desenvolvimento histórico do povo alemão; e do seu desfecho dependia a produção da catarse. Minha crítica à linha geral da propaganda bélica soviética da época não se dirigia diretamente contra os métodos específicos de Stalin.

Mesmo depois da derrota de Hitler, nas batalhas intelectuais sobre as questões ideológicas e políticas na Hungria libertada da ditadura de Horthy,¹⁰ a situação não se alterou. Já expus, em outra ocasião, detalhadamente, como me afastei da política em sentido estrito, a fim de trabalhar exclusivamente no campo ideológico, após a condenação pelo Partido das chamadas *Teses de Blum*, em 1929-1930, nas quais eu propusera uma “ditadura democrática dos operários e camponeses” como forma necessária (pelo menos na Hungria) da transição ao socialismo. Na conjuntura imediatamente posterior a 1945, o regime de Rákosi¹¹ considerou que minhas intervenções ideológicas eram úteis – na disputa entre o Partido Comunista, de um lado e, de outro, o Partido Socialdemocrata e o setor burguês – para conquistar como simpatizante uma parcela relativamente importante da intelectualidade burguesa; por isso, minha atividade foi tacitamente tolerada. Naqueles anos ainda não estava evidente a possibilidade, e menos ainda os meios para tanto, de o socialismo triunfar na Hungria; interpretei a conjuntura como a opor-

tunidade ideológica de trabalhar por um socialismo futuro sob formas democráticas. O equívoco da minha interpretação ficou demonstrado logo depois da unificação dos dois partidos dos trabalhadores:¹² chegou o momento de Rákosi ajustar radicalmente as contas com minhas contribuições ideológicas. O resultado foi o ataque de Rudas e a posterior campanha oficial contra mim nos anos 1950-1951.¹³

Os fundamentos objetivos em que repousava a minha atividade se revelaram ilusórios em seu aspecto tático. Contudo, apesar disso, seu conteúdo continuou dirigido para a realização do socialismo e, em conseqüência, foi objetiva e diretamente anti-stalinista. Também minhas posições expostas mais acima surgiram objetivamente. Quando, por exemplo, à época, tomei posição a favor de uma democracia direta e evidenciei as contradições e debilidades dos países capitalistas formalmente democráticos, propus – ainda que implicitamente – uma luta em duas frentes, contra o americanismo e o stalinismo. No centro dos textos que publiquei naquele tempo estavam, certamente, problemas ideológicos, particularmente referidos à literatura. Eu procurava esclarecer, com uma abordagem marxista, a problemática da liberdade da literatura e de sua posição, enquanto expressão ideológica, em face da direção do Partido; buscava determinar a condição do escritor comprometido com o Partido etc. Quero recordar aqui a formulação, desacreditada na época, segundo a qual o poeta de partido não deve ser nem um dirigente nem um soldado, e sim um guerrilheiro, profundamente vinculado às tarefas histórico-universais do Partido, mas que, em todas as questões concretas, deve conservar sua liberdade prática, tendo até mesmo o “direito ao desespero”.¹⁴ E, numa conferência posterior, declarando que o marxismo era um “Himalaia da visão do mundo”, adverti aos escritores que a pequena lebre que corre aos saltos no Himalaia não deveria imaginar-se maior que o elefante da planície. Também esta observação foi criticada.

Os ataques dos anos 1949-1950 e minha “autocrítica” sumamente diplomática permitiram que eu me retirasse da atividade pública para me dedicar exclusivamente ao trabalho teórico. Isto me possibilitou concluir meus escritos mais extensos sobre estética. A

partir daí, tornou-se evidente para mim quão ilusórias tinham sido muitas das minhas anteriores tentativas (por mais relevantes que fossem) de realizar uma correta crítica de oposição no campo ideológico, mas sem submeter a uma crítica substancial os fundamentos últimos, ou seja, as concepções e os métodos stalinistas. A variante húngara dos grandes processos, especialmente o processo de Rajk,¹⁵ permitiu-me compreender definitivamente de modo claro este complexo de questões.

Ao falar aqui abertamente de minhas ilusões de tantos anos, quero deixar claro que não lamento, em absoluto, não ter seguido o caminho de Koestler¹⁶ e outros. Ainda hoje, apesar das mudanças e evoluções, continuo sendo um comunista tão convicto como quando, em 1918, ingressei no Partido. A clareza na recusa dos métodos stalinistas, que paulatinamente fui elaborando e expressei nitidamente nos meus escritos das duas últimas décadas, jamais tendeu a um afastamento do socialismo: “somente” tem validade para muitas de suas perspectivas oficiais, “unicamente” destaca a necessidade de reformar o socialismo. Aqui, o decisivo não é saber quanto tempo será necessário para identificar o caminho correto e para que os conhecimentos alcançados se tornem realidade. O fato de que eu tenha chegado tão lentamente a este ponto de vista explica-se porque, mesmo com uma visão clara de toda essa problemática, continuo sendo hoje um ideólogo que defende as reformas livremente radicais, não um ideólogo da oposição “de princípio” abstrata e, a meu juízo, frequentemente reacionária. Mesmo que a resposta a tais interrogações possa ter amplas conseqüências na história universal, não é objetivamente decisivo, para a questão central, saber quantos anos ou décadas levará essa reforma teórico-prática, que obstáculos ainda deverá superar etc. Na evolução da humanidade, até hoje não se realizou repentina e linearmente nenhuma mudança sem que houvesse a necessidade de superar obstáculos. Seria possível que isso ocorresse no caso da mudança mais radical?

Com estes apontamentos, retomo a linha autobiográfica destas minhas considerações. No XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, em 1956, tornou-se mundialmente conhecida a crise dos métodos stalinistas. Os artigos desta época aqui publicados

demonstram que, desde o primeiro momento, juntei-me aos radicais entre os reformadores críticos; mas aqui, naturalmente, só pode ser documentada uma reduzida parte da minha atividade nesse sentido.¹⁷ A tarefa principal continua sendo a de dar nova vida ao método marxiano, segundo as suas verdadeiras intenções, para que, com o seu auxílio, seja possível alcançar um tratamento verdadeiramente crítico do período que vai da morte de Marx até hoje e fundamentar corretamente as perspectivas válidas da nossa situação atual, tanto teórica quanto praticamente. Como facilmente observará o leitor atento deste pequeno livro, esta tarefa é, objetivamente, a continuação direta de tendências que já se manifestam em meu pensamento há décadas. Creio poder afirmar com tranquilidade que fui, objetivamente, um inimigo dos métodos stalinistas, mesmo quando eu mesmo julgava seguir Stalin.

Minha atividade essencial depois de 1956 está ligada a estas tarefas. As obras maiores, uma recém-concluída *Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Ontologia do ser social)* e uma projetada *Ética* pretendem oferecer contribuições para a fundamentação de uma práxis comunista no presente... e no futuro. Sem poder entrar aqui em detalhes, devo informar, nesta nota autobiográfica, que não é por acaso que anunciei e anuncio a necessidade de uma reforma radical do socialismo atual em um país socialista. Tive inúmeras oportunidades para mudar de país e sempre recusei esta alternativa. E o mesmo vale para o Partido: não foi por minha vontade que, depois de 1956, trabalhei por dez anos fora dele;¹⁸ hoje, outra vez como membro do Partido, encontro-me como sempre ocupado com questões teórico-práticas. O esclarecimento e o desenvolvimento das concepções que se expressam nos breves escritos ocasionais aqui reunidos não refletem apenas o meu progresso pessoal diante das questões abordadas, mas também aspectos do movimento de reforma do socialismo considerado em sua totalidade: refletem o seu – obviamente muito lento – progresso ideológico.

Notas

- ¹ Béla Kun (1886-1939), fundador do Partido Comunista Húngaro e um dos líderes da República dos Conselhos na Hungria; após a derrota da República dos Conselhos, exilou-se em Viena e, depois, na União Soviética; foi executado no marco dos grandes expurgos stalinistas. Lukács sempre se opôs a Béla Kun na condução da política dos comunistas húngaros.
- ² Ferdinand Lassalle (1825-1864), escritor, publicista e político socialista alemão, fundador da Liga Geral Alemã de Trabalhadores. No Congresso de Gotha (1875), de que resultou a fundação do Partido Socialdemocrata Alemão, os lassallianos tiveram papel hegemônico.
- ³ Ver, supra, nota 6 de “Meu caminho para Marx”.
- ⁴ A. Fadeiev (A. A. Bulyga, 1901-1956), romancista russo tornado famoso pela obra *A jovem guarda*, ocupou importantes cargos nas organizações literárias do período stalinista. Seu comprometimento com a política de Stalin levou-o, depois do XX Congresso, ao suicídio.
- ⁵ Lukács se refere aos processos judiciais ocorridos na União Soviética entre 1936 e 1939, que, com base em falsas acusações, condenou à morte os principais dirigentes bolcheviques, como Zinoviev, Kamenev, Bukharin, Radek e muitos outros.
- ⁶ Neste congresso, realizado em julho-agosto de 1935, a Internacional Comunista sepultou a política de “classe contra classe”, implementada a partir de seu VI Congresso (1928). Credita-se grande parte desta inflexão a Georgui M. Dimitrov (1882-1949), comunista búlgaro. Foi presidente da Internacional Comunista de 1935 até sua dissolução, em 1943; de 1946 até sua morte, foi primeiro-ministro da Bulgária.
- ⁷ O historiador trotskista Pierre Broué (*História da Internacional Comunista. 1919-1943*, São Paulo, Sundermann, 2007, t. II, p. 911) anota a palavra de ordem de Stalin, enunciada em 11 de novembro de 1937: “Todos os trotskistas devem ser perseguidos, abatidos e exterminados”.
- ⁸ Na floresta de Teutoburg, no ano 9 da era cristã, uma aliança de tribos germânicas liderada por Arminio derrotou o exército romano comandado por Varo e impediu que a *pax romana* se estendesse à Alemanha.
- ⁹ Ilya Ehrenburg (1891-1967), prolífico escritor russo, autor do polêmico *Degelo* (1954) e das elogiadas *Memórias*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964-1970, 6 v.
- ¹⁰ Sobre Miklós Horthy, ver, supra, nota 24 de “O processo de democratização”.
- ¹¹ Mátyás Rákosi (1892-1971), afinado com a política stalinista, comandou o partido e o Estado húngaros de 1946 a 1956. Depois da sua deposição, emigrou para a União Soviética, onde faleceu.

¹² Em 1948, o Partido Socialdemocrata Húngaro fundiu-se com o Partido Comunista.

¹³ Em 1949, Rudas abre, com um artigo no órgão teórico do Partido (*Társadalmi Szemle* [Revista Social]), o *debate em torno de Lukács*: Lukács é acusado de “cosmopolitismo”, “revisionismo”, “desvios de direita” e de ter se tornado um “serviçal do imperialismo”. Nos dois anos seguintes, a campanha contra Lukács prossegue na Hungria – dela participam J. Révai e M. Horváth – e se estende à União Soviética com um artigo de Fadeiev no *Pravda*, no qual o romancista russo reclama medidas administrativas contra Lukács.

László Rudas (1885-1950), fundador do Partido Comunista Húngaro, exilou-se na União Soviética, onde trabalhou na escola de quadros da Internacional Comunista. Regressou à Hungria em 1944 e dirigiu, primeiro, o Instituto Superior do Partido Comunista Húngaro (anexo ao seu Comitê Central) e, depois, o Instituto Superior de Ciências Econômicas.

¹⁴ Lukács refere-se aqui ao seu ensaio *Parteidichtung* [Poesia de partido], de 1945, inédito em português.

¹⁵ László Rajk (1909-1949) tornou-se em 1941, o líder do Partido Comunista na Hungria; membro do seu Comitê Central a partir de 1945, foi ministro do Interior (1946-1949); era ministro do Exterior (1949) quando, acusado de “titoísmo”, foi submetido a uma farsa judiciária e condenado à morte.

¹⁶ Depois de abandonar o comunismo, o húngaro Arthur Koestler (1905-1983) tornou-se um escritor anticomunista de grande sucesso no Ocidente (*O ioga e o comissário*, *O zero e o infinito* etc.).

¹⁷ O “aqui” (e, mais adiante, “o pequeno livro”) referem-se ao volume G. Lukács, *Marxismus und Stalinismus. Politische Aufsätze*, Hamburgo, Rowohlt, 1970, para o qual esse depoimento foi escrito. Nele estão também contidos “Meu caminho para Marx” e “A luta entre progresso e reação”, incluídos nesta coletânea.

¹⁸ Recorde-se que Lukács, ainda que o solicitasse, não foi admitido no Partido depois dos eventos de 1956, sendo readmitido somente em 1967.

V. TESTAMENTO POLÍTICO

Entrevista para o Partido

Se devo expressar meu juízo sobre o que aconteceu antes, durante e depois do X Congresso [do Partido Operário Socialista Húngaro], cumpre-me afirmar simplesmente que, se as coisas forem consideradas no puro plano do desejo, estou cem por cento de acordo com tudo. No entanto, muito do que é pensado como realidade permanece para nós apenas como um desejo distante.

Isto diz respeito, em especial, a todas as questões relativas à democratização. Na verdade, *formalmente* há uma certa democratização; mas não nos esqueçamos de que isto ocorre em toda ditadura: *formalmente*, nos tempos de Rákosi,¹ elegíamos “livremente” (e digo “livremente” entre aspas) os deputados, tal como agora. E posso afirmá-lo a partir da minha atitude de então: considerava questão importante que as eleições registrassem o maior número possível de votantes e, por isso, participei de todas elas, depositando nas urnas a minha cédula; porém, devo admitir que, ao longo de 25 anos, *nem por uma vez* prestei atenção ao nome que estava na cédula. Penso que isto é uma espécie de fotografia de quão *democrático e não democrático* era o sistema de escolha: não é de modo algum democrático o fato de que a mim não me importasse minimamente quem me representava na Câmara dos Deputados. E devo admitir que tinha a mesma sensação durante o governo de István Tisza.²

O número de candidatos somente significa maior democracia quando o candidato mantém uma certa relação com aqueles a quem representará. Se os eleitores não têm um mínimo contato com os candidatos, pouco importa quem sejam eles; assim, a situação não é melhor do que nas eleições presidenciais norte-americanas. Também ali temos duas candidaturas, mas a existência de dois candidatos, em si mesma, não é absolutamente garantia de democracia. A democracia só existe quando entre o candidato e seu distrito eleitoral desenvolve-se uma determinada relação; isto não significa que o candidato

deva ocupar-se somente dos problemas do seu distrito, mas sim que, em relação aos grandes dilemas do país, deve conhecer as aspirações não do país, mas do seu distrito, para assim poder ser um intermediário entre as questões nacionais e aquelas do seu distrito.

Creio que esta forma de democracia é puramente formal; por isso, é bastante provável que muita gente mencione tal ou qual candidato, sem pensar seriamente na possibilidade de uma *escolha*. É esta a situação que remete ao problema da verdadeira democracia. Remete ao problema de saber se, nas questões que não têm implicações de impacto nacional, deve ou não se produzir uma discussão interminável. Até mesmo em assuntos literários, como bem sabemos, há uma posição oficial; pode ocorrer que, em alguns casos, a primeira crítica não expresse a posição oficial; mas isto é logo corrigido pelo *Népszabadság*,³ que reafirma a posição oficial. Recordemos a questão do romance de Konrad,⁴ que efetivamente não constituía uma questão de relevância capaz de provocar um conflito nacional: de fato, quem se importaria se elogiássemos ou não o romance de Konrad? E, contudo, a correção – sob a aparência de uma forma democrática e rapidamente orientada – verificou-se em muito pouco tempo.

Em suma, nego que aqui na Hungria se possa falar de uma democracia realizada. Não duvido, *de modo algum*, que o camarada Kádár⁵ e muitos outros camaradas dirigentes *queiram realmente* a democracia. Se me dissessem “queremos uma democracia, ajude-nos a realizá-la”, eu os ajudaria com prazer; mas, se me dizem “já conquistamos a democracia”, recosto-me em minha poltrona e replico: “terei prazer em vê-la”.

Considero como determinante a *questão sindical*; e recordaria a última crise polonesa.⁶ Não imagino – porque seria uma posição idealista, muito distante da realidade – que os operários decidam qualquer coisa no interior do sindicato e que a direção se veja obrigada a implementar tal decisão contra a sua própria vontade; não creio que isto seja imaginável nem mesmo nesta Hungria tão idealizada. É assim que surge uma atitude apática entre os operários nas fábricas. Esta apatia se manifestaria se os operários pudessem expressar suas opiniões sobre a inutilidade de participar de reuniões e sobre a inutilidade da própria participação, uma vez que tudo o que

acontece é decidido pela burocracia. É esta a sensação dos operários hoje. Tal situação, que poderia ser caracterizada como não democrática, é muito cômoda e permite a existência de um Estado facilmente manejável e orientado para onde se quiser. O problema reside em que é possível *dirigir* os operários somente quando se tem realmente a qualificação para *dirigi-los*, ou seja, quando se tem a capacidade de interpretar as suas necessidades. Se tais necessidades forem pertinentes, tratemos de ajudá-los a satisfazê-las; se não o forem, devemos discutir com os operários, procurando obter a sua adesão a posições corretas. Mas em nenhum caso vai bem o que ocorre atualmente.

Gostaria de sinalizar os perigos de tudo isso. Os velhos movimentos sindicais se caracterizavam também porque os operários decidiam eles mesmos sua política econômica – de acordo com o Partido e com o sindicato – e o número de greves espontâneas era muito baixo. As greves espontâneas não eram freqüentes nas áreas consideradas mais “radicais” e, sim, naquelas em que a burocracia sindical, ainda no período capitalista, dirigia os operários: quando surgia uma situação sentida como insuportável pelos operários e não havia ninguém qualificado para interpretar essa situação insuportável, então nascia a chamada greve espontânea. Ora, na minha opinião, o que ocorreu na Polônia foi uma *típica greve espontânea*. É francamente ridículo que operários grevistas normais sejam agora chamados de *hooligans*:⁷ eles são tão pouco *hooligans* quanto qualquer outro operário. Simplesmente, perderam a paciência.

Poder-se-ia analisar – e não há nenhuma dúvida de que isto deve ser analisado – o papel da burocracia nos acontecimentos poloneses, ao querer impor, de forma inédita e grosseira, um aumento de impostos exatamente no período das festas de Natal. Sei perfeitamente que nosso governo, neste plano, é muito mais hábil: aqui, nada de semelhante ocorrerá. Mas não há qualquer garantia contra a eventual adoção de uma medida que leve à explosão de uma greve espontânea, já que as propostas dos sindicatos não estão verdadeiramente sintonizadas com a vida dos operários. Isto pode acontecer a qualquer momento, entre nós e em todas as democracias populares.⁸

Não considero as greves espontâneas como um fenômeno em si, mas como algo ligado à falta de democracia sindical; trata-se do seu

aspecto extremo. E é por isto que visualizo um perigo específico, como já disse em várias oportunidades, no desenvolvimento do nosso movimento sindical, derivado da adoção de uma linha “trotskista”, isto é, de uma concepção do sindicato como uma espécie de aparato executivo estatal ou para estatal. Falei em “trotskismo” lembrando o confronto teórico que, à época da Nova Política Econômica,⁹ teve lugar entre Trotski e Lenin num congresso do Partido russo.

Trotski defendia a posição segundo a qual os sindicatos, como organismos de massa, tinham a função de apoiar a política econômica governamental no tocante ao desenvolvimento industrial. A posição de Lenin – naturalmente, cito-a de memória, não textualmente – era que uma das responsabilidades dos sindicatos, como organizações de massa independentes, consistia na defesa dos interesses dos operários, se necessário contra a ação do governo socialista, o qual, conforme Lenin, estava muito marcado por traços burocráticos. Parece-me claro que se trata de dois pontos de vista completamente divergentes.

É óbvio que Lenin não pensava que não devessem existir relações entre a política sindical e a política econômica do governo; mas é importante o fato de ele sublinhar o ponto essencial: a defesa dos operários. O dever do governo é *convencer* os operários de que uma política é correta e foi adotada no interesse deles. No contraste entre Trotski e Lenin, o que está em jogo é a oposição entre a estagnação burocrática dirigida pelo alto e a exigência da democracia sindical.

O significado de tudo isso é que *aqui* se encontra, na vida cotidiana, a possibilidade de que surja uma relação concreta e permanente entre o governo (governo socialista) e a classe operária: se esta relação é importante e se as questões econômicas que incidem na vida operária são *realmente* discutidas no sindicato, então o governo terá uma noção real de como a massa operária reagirá às suas medidas. Evidentemente, daqui resultam conseqüências práticas. É inteiramente previsível que existam circunstâncias – e não apenas em caso de guerra – nas quais o governo tem que dizer aos operários o que deve ser feito, gostem eles ou não. Para citar um exemplo: quando, no verão passado, ocorreram inundações, uma grande quantidade de trabalho extra recaiu sobre os operários. E é interessan-

te observar que a classe operária compreendeu que era necessário executá-lo. Se isto houvesse sido objeto de uma discussão sindical, seguramente teria sido debatido com proveito. A solução, aqui, não passa pela percepção operária de que às vezes o governo toma providências corretas e às vezes se equivoca, e que, em qualquer caso, como operário, devo submeter-me a elas sem oposição. As opiniões, as discussões, aquelas formas de persuasão que surgem do efetivo debate das questões no interior do sindicato – é isso que torna verdadeira a relação entre, de um lado, o Partido e o governo e, de outro, a classe operária.

O fato de que nosso movimento sindical tenha se desenvolvido segundo a linha de Trotski, levada adiante por Stalin, e de que até agora ainda não se fale de uma séria reforma nos coloca frente a um *desideratum*. A imprensa trata o assunto como se tivéssemos, há pouco, reformado os sindicatos. Na realidade, não demos *um só passo* no rumo da reforma dos sindicatos; e, *neste plano*, explicita-se um aspecto que considero singularmente perigoso no desenvolvimento húngaro e no das democracias populares, ou seja, o desaparecimento daquela relação cotidiana e de mútua compreensão que era possível entre o Partido, o governo e a classe operária. *Nada* pode compensar o desaparecimento desta relação.

Este desaparecimento apresenta-se sob duas formas. A primeira é aquela na qual os operários cumprem tudo o que lhes é ordenado, mas rangendo os dentes e sem um comprometimento real; a segunda expressa-se nas greves espontâneas. Estou convencido – este não é o meu desejo, mas uma perspectiva possível – de que não existe uma só democracia popular onde não possam ocorrer diariamente eventos como os de Dantzig.¹⁰ O fato de que a habilidade tática da democracia popular húngara seja, em geral, superior à dos poloneses significa apenas que, entre nós, revoltas como aquela talvez não ocorram freqüentemente e talvez não cheguem a ser tão graves; mas o problema de fundo permanece e o considero um dos maiores desafios que a sociedade deve enfrentar, tendo clareza das questões que não foram resolvidas e daquelas que já estão solucionadas.

Se nos limitarmos a investigações sociológicas e estatísticas no estudo da situação e do estado de espírito da classe operária, isso signi-

fica que podemos convencer os acadêmicos acerca da nossa verdade; mas só que não são os meios acadêmicos que limpam as ruas, mas sim os garis. E a questão central é que devemos convencer os garis de nossa verdade. Se promovermos quinze seminários acadêmicos e convocarmos mais cinco pessoas para a Academia, a fim de ampliar o seu quadro científico, nada disso vai alterar as coisas. Não subestimamos a importância das investigações e das estatísticas; ao contrário, considero-as esclarecedoras e significativas, na medida em que quanto mais informados estiverem os protagonistas a que se referem essas questões – de um lado, o Partido e o governo; de outro, a massa operária –, tanto mais fácil será chegar a um acordo adequado. Ou seja, considero investigações e estatísticas sumamente adequados e importantes, mas não como um apêndice da democracia e, sim, como um instrumento intelectual para o encaminhamento e realização dos processos democráticos.

No que se refere ao aspecto cultural, estamos acostumados ao fato de que no *Népszabadság* existe uma seção autônoma dedicada à cultura. De minha parte, sustento que não há cultura autônoma. A cultura é parte das atividades do homem em sociedade. Não esqueçamos que um dos fundamentos do marxismo é que, sendo o trabalho a base da sociedade, disso deriva uma integração do homem a todo o complexo que, numa sociedade, cria um determinado grau de desenvolvimento do trabalho. Esta é uma concepção tão geral que se aplica em princípio a toda as sociedades, inclusive a contemporânea, mas obviamente sob formas muito distintas. E a cultura é parte deste desenvolvimento.

Não ousar, uma vez que não sou especialista no domínio da arqueologia, sustentar – ainda que o creia muito provável – que a primeira manifestação do surgimento da cultura ocorreu quando os homens fabricaram seus próprios instrumentos de trabalho e estabeleceram seus valores de uso, já que, em certa medida, que não sei definir, foram bem-sucedidos. O primeiro homem civilizado foi provavelmente aquele que, fabricando o primeiro machado de pedra, errou menos e teve menos necessidade de jogar fora a pedra que começara a cortar porque o fizera mal. Esta cultura amadureceu lentamente, à medida que os valores de uso, estabelecidos através do

trabalho, foram ganhando importância, alterando assim a qualidade do objetivo e da realização do trabalho. Se, por exemplo, trata-se da construção de uma casa, ou de um castelo ou mesmo de qualquer outra coisa, há aqui uma enorme diferença: o trabalho será realizado, de um modo ou de outro; ou, em palavras mais simples, no cultivo da terra pode-se arar de uma maneira ou de outra, pode-se atrelar os bois de uma forma ou de outra etc. O fato de existir no trabalho essa possibilidade alternativa significa a *elevação* de uma cultura, entendendo-se cultura no sentido de que, em cada ocasião, é possível diferenciar melhor, com uma percepção cada vez mais profunda, os bons dos maus resultados, do ponto de vista do desenvolvimento do trabalho, dos produtos do trabalho e dos trabalhadores que os produzem e também do ponto de vista dos usuários dos produtos. Desses bons ou maus resultados surgirão, enfim, todas as questões que, nos desenvolvimentos sucessivos, darão nascimento a uma cultura específica. Não se pode esquecer, porém, que, seja qual for a razão pela qual surge uma determinada distribuição do trabalho, esta é uma modalidade de expressão da relação social fundada no trabalho, de que nasce a cultura. Quando dizemos que na Grécia, em Esparta, nasceu uma cultura militar específica, cabe notar que ela não nasceu do nada, mas das relações de produção espartanas.

Igualmente, não podemos esquecer que as questões culturais sempre são convergentes, ao final e em momentos históricos determinados, com os requisitos exigidos pelo trabalho ao homem – como, por exemplo, quando, no século XIX, emergiu um certo estrato cultural da classe operária, numa situação em que aos analfabetos era muito mais difícil que aos alfabetizados viver em grandes cidades e trabalhar nas indústrias. Creio estar fora de dúvida que a alfabetização surgiu com o desenvolvimento do capitalismo e da vida urbana, em relação direta com o capitalismo. Por isto, cada cultura deve ser julgada segundo para quem, em que medida e de que modo é útil e implementável. Não se deve perder de vista, por exemplo, que a cultura recebida pela classe operária no marco do capitalismo foi, indubitavelmente, de interesse para a classe capitalista; sem ela, os capitalistas não encontrariam operários estáveis nas grandes cidades. Mas a consequência disso foi que a classe operária organizou-se em partidos

e sindicatos, utilizando em seu próprio proveito a cultura assim obtida.

A cultura não é um conceito unívoco, que possa ser compreendido esquematicamente. Além disso, a situação aludida mostra a passagem do grau de desenvolvimento produtivo à vida cotidiana, já que não é casual que a classe operária do século XVIII tenha travado a luta de classes com a destruição das máquinas, enquanto a classe operária do século XIX avançou com greves e aumentos de salários. Claro está que aqui se registra um progresso para a cultura operária, mas é inegável também que, nos dois casos, se expressa, numa sociedade e num tempo determinados, a reação diante de diferentes formas de trabalho.

Creio que jamais se deveria esquecer, a respeito desse aspecto da cultura operária – e isto se relaciona a uma questão sumamente importante –, o que para nós é uma herança negativa da era stalinista. Na realidade, o capitalismo conferiu, por mais que a indústria tenha equalizado a produção mediante a maquinaria, uma enorme significação ao fato de um operário ser bom ou mau trabalhador. Somente os espíritos tecnocráticos podem imaginar que as máquinas e os instrumentos, com o operário convertido num ente mecânico, atuam perfeitamente. Qualquer um de nós que tenha conhecido uma fábrica e o trabalho fabril sabe muito bem que esta noção é falsa: mesmo com a técnica mais perfeita nas mãos dos operários – se estes não têm outra tarefa a desempenhar além do seu trabalho na fábrica –, há uma grande distância entre o trabalho bem realizado e aquele malfeito.

Ora, desde os tempos do stalinismo, quando se colocava a *quantidade* produtiva do trabalho à frente de qualquer outro objetivo, desapareceu o conceito de trabalho bem feito; a honorabilidade devida ao bom trabalho foi amesquinhada na fábrica. Com isto – e formulo o problema do ponto de vista socialista –, encontramos numa situação particularmente difícil. Marx costumava referir-se muito sucintamente ao desenvolvimento socialista futuro, mas considerava que um dos critérios deste desenvolvimento residia em que o trabalho antes imposto obrigatoriamente se transformasse em necessidade vital para o homem. Atrevo-me a sustentar que somente o trabalho bem realizado pode converter-se em necessidade social,

exatamente em confronto com a mera necessidade vital econômica, já que, naturalmente, todo trabalho levado a cabo pelo homem é a manifestação de uma necessidade vital. Mas o homem considera – parece um paradoxo, mas é assim – como parte orgânica do seu próprio desenvolvimento tão-somente o trabalho bem realizado. Apenas o trabalho bem feito confere ao operário dignidade, auto-estima etc.

Certa feita, durante a ditadura, conversei com um excelente operário, Frigyes Karikás, e perguntei a sua opinião sobre Haubrich.¹¹ Karikás fez um gesto de desprezo e disse que Haubrich era um mau ferreiro. Não tenho certeza do ofício de Haubrich; pode ter sido ferreiro, mas não me recordo. De qualquer forma, Karikás – um trabalhador de nível médio – avaliava o seu ministro conforme as suas qualidades como operário fabril. Essa hierarquia operária era absolutamente real em 1919; a era stalinista liquidou-a retrospectivamente e em seu lugar entronizou a produção quantitativa.

Observemos a questão do trabalho bem feito (levando em conta que, seja no capitalismo, seja no socialismo, há diferença entre um trabalho bem feito e um mal realizado): se os homens exprimem um juízo qualquer, partem da indiferença atual e não percebem que em todos os tipos de trabalho existe essa hierarquia. Não creio que ninguém desconheça um caso como aquele em que um importante cientista X – digamos, um eminente matemático – despreza o presidente da Academia de Matemática porque é pior matemático que ele. Mesmo se estabelecermos outras hierarquias, fazendo de um o presidente e de outro apenas um membro (ou nem sequer isto), aquele desprezo continuará existindo.

Evoco mais uma lembrança da minha juventude; conheci Lipót Fejér quando ainda não era catedrático da Universidade nem membro da Academia.¹² Era inacreditável o profundo desprezo com que se referia a Beke,¹³ professor universitário e membro da Academia, porque, numa descoberta matemática de Fejér, Beke não percebera a existência de uma formulação problemática. Isto não me parece uma simples questão científica: revela o efeito do trabalho bem realizado sobre o pensamento do homem e se, hoje, é algo que só se verifica em certos círculos intelectuais, sinaliza um erro nosso: o seu desaparecimento no interior da classe operária (recordei o epi-

sódio Karikás–Haubrich para mostrar a sua incidência, à época, no meio operário). Se queremos um desenvolvimento socialista, cabe então estabelecer que é do bom trabalho que poderá nascer a noção de trabalho como necessidade vital.

Para que o trabalho seja uma necessidade vital, tornam-se necessárias certas reformas socialistas que reduzam e debilitem o caráter tirânico do trabalho e a condução despótica da vida. Na realidade, o trabalhador deve abandonar a concepção do trabalho como algo forçado, feito por obrigação apenas para não morrer de fome. Se esta mudança ocorrer no socialismo – e pode realmente ocorrer –, ela só terá *conseqüências socialistas* quando, entre os operários, no interior das fábricas, existir a hierarquia que confira destaque aos que trabalham bem. (É notório, como o sabemos, que esta hierarquia também tem vigência plena nos meios artísticos e científicos: há artistas e cientistas de primeiro plano cujos trabalhos são muito inferiores aos de outros não tão proeminentes.) Mas, no sistema atual, há entre os operários uma certa realização mecânica do trabalho, uma certa adaptação ao aparato burocrático que permite que uns tenham salários mais altos que outros. Não digo que tais fenômenos possam ser atualmente evitados; contudo, afirmo que é uma ilusão imaginar que isto possa conduzir à transformação do trabalho em trabalho socialista.

Como ainda não superamos a era stalinista, fomos obrigados a reforçar tendências na vida cotidiana dos operários que não levam ao socialismo (tendências, aliás, já existentes no capitalismo): o fato de que um tenha automóvel e outro não, e assim sucessivamente, acaba por instaurar uma hierarquia que, a meu juízo, nunca conduzirá a uma hierarquia socialista. Trata-se de uma hierarquia fundada numa clara valorização externa do homem, ao passo que o critério socialista – que não pode se desenvolver neste marco – supõe que o trabalho se converta em necessidade vital. É necessário que se ponha em primeiro lugar o trabalho bem feito e que a situação do operário na indústria dependa da excelência do trabalho que realize, porque é apenas do bom trabalho que poderá surgir a dignidade do homem, como podemos constatar entre incontáveis cientistas e escritores. Não estamos defrontados somente com um problema de produção e consumo (que, na realidade, é um problema de melhoria da qua-

lidade), mas com uma mudança particularmente importante da posição do próprio operário, do trabalho com resultados puramente quantitativos ao trabalho criador de valores bem realizado – e o trabalho bem realizado é a categoria fundamental da vida do trabalhador.

Estou convencido de que há a mais estreita relação entre o trabalho bem realizado e a cultura do operário. Aquele que faz o seu trabalho apenas mecanicamente retorna à sua casa após o trabalho e não se preocupa com mais nada. Aquele que se interessa (e conheço numerosos trabalhadores deste tipo) pela eficácia ou pelos problemas de uma ou outra máquina pode muito facilmente voltar-se para estudos de mecânica e assim por diante; os interesses dos operários estão vinculados ao seu trabalho e aqueles que percebem que seus conhecimentos são deficientes progredem em seu caminho e se tornam homens muito capacitados. Também conheci inúmeros trabalhadores assim, dos velhos tempos: avançaram por trilhas diferentes, alguns se interessando por aspectos técnicos, outros voltando-se para a matemática e vários para a economia; mas é possível promover o desenvolvimento e desenvolver a si mesmo somente a partir de um bom trabalho, porque então interagem diferentes fenômenos e daí surge nitidamente a cultura do trabalho e círculos de interesse que transcendem a classe operária – pensemos, por exemplo, num operário como Bebel¹⁴ para se ter uma idéia do quão longe se pode avançar.

Não se verifica aqui uma dualidade: por uma parte, Bebel seria um operário que realiza mecanicamente o seu trabalho e, por outra, um homem que estuda os problemas sociais. A análise da biografia de qualquer desses homens sensíveis mostra a transição entre os dois planos, na medida em que – e creio que isto é demonstrável também no nível intelectual – um trabalhador capaz pode passar do seu terreno original, correta e adequadamente, a âmbitos mais gerais; isto sempre ocorre na escala em que ele realiza *bem* o seu próprio trabalho. Um bom historiador encontrará mais rapidamente uma verdadeira filosofia da história que um mau historiador; mas não estou sustentando que historiadores ignorantes não escrevam sobre filosofia da história: hoje, tudo é possível.

Se tomamos a cultura em geral, é sempre necessário destacar uma conexão – sem conexões, não há cultura. Uma cultura sem vín-

culos mantêm-se como que suspensa no ar e não passa do aprendizado de certos formalismos despídos de significado. Creio ser inimaginável uma cultura operária sem conexões ou vínculos; e estou convencido de que, havendo uma verdadeira cultura operária, ela terá impacto sobre as mais diversas disciplinas, da economia à física, na medida em que surjam problemas passíveis de solução teórica. Pensando na emergência da física moderna, não podemos nos esquecer da sua estreita relação com o trabalho manual da época: os problemas postos por ele, ou pelas comunicações, *forçaram* os cientistas a generalizações de nível mais alto.

No que diz respeito à cultura em plano mundial, o quadro, de início, é que todos os fenômenos mais significativos estão estreitamente relacionados com a cultura local (basta recordar os cantos e danças camponesas); são, ao princípio, fenômenos locais. Logo se transformam em grandes fenômenos locais e, com o desenvolvimento do capitalismo (em vista da criação de instrumentos por meio da tecnologia), convertem-se em fenômenos internacionais. O capitalismo, em si mesmo, é uma tendência internacional e, naturalmente, torna internacional a cultura a ele relacionada. É assim que surge o processo – duplo e de modo algum contraditório – pelo qual, por um lado, toda cultura cresce num terreno determinado, estimulada pelas respostas a problemas econômicos concretos (em última instância, em relação à classe operária) de uma época determinada e de um país determinado; e pelo qual, por outro, em obras de arte, pinturas, composições musicais, obras literárias etc., os produtos adquirem um certo significado internacional. Não foi assim por acaso que, no início do século XIX, Goethe referiu-se ao surgimento de uma *literatura universal*.

Esta literatura universal significa que as respostas culturais superiores deixam de ser questões privadas de grupos reduzidos e passam a ser problemas comuns a toda a sociedade e são julgadas a partir desse ponto de vista. Por isso, considero ridículo que alguém tome uma questão cultural como um problema de Estado: é como se alguém, por exemplo, nos dissesse que, relacionando positiva ou negativamente Shakespeare ao desenvolvimento do drama, estaríamos nos intrometendo nos assuntos internos da Inglaterra. Há muito que

Shakespeare transcendeu os assuntos internos da Inglaterra, assim como Tolstoi, Dostoievski e Pushkin transcenderam os assuntos internos da Rússia. Por isso, *toda* questão que surja hoje na cultura só se converterá numa questão efetivamente significativa se for capaz de influir no desenvolvimento cultural para além das fronteiras nacionais. É absurda a concepção segundo a qual a crítica cultural é uma questão nacional. Sem dúvida, existem intromissões em assuntos nacionais. Por exemplo: se eu, caso fosse austríaco, exigisse que a Hungria aumente ou reduza o preço dos cigarros, certamente estaria me intrometendo nos assuntos internos da Hungria; mas se, na condição de escritor austríaco, afirmasse que considero Ady¹⁵ o maior poeta húngaro, não estaria me intrometendo minimamente nos assuntos húngaros.

Sob este ponto de vista, Soljenitsin realmente conquistou importância na literatura universal: ele reproduz *diretamente*, criticando-a, a vida russa. Ora, a situação do socialismo em todo o mundo, o desenvolvimento dos partidos socialistas em diferentes países, seu poder de mobilização etc. são questões cuja relação com o desenvolvimento russo a partir de Stalin seria ridículo negar. Portanto, caso surgisse um grande escritor que criticasse esse desenvolvimento, isso só poderia ocorrer se ele fosse capaz de fazê-lo de forma a abordar até mesmo os menores problemas humanos, respondendo assim, indiretamente, às inquietações de todos os homens que, também nos países capitalistas do Ocidente, procuram o sentido da sua própria vida. Por isso, Soljenitsin pertence àquele grupo de escritores que, na literatura soviética (Gorki, Cholokov, Makarenko, só para citar alguns nomes), expressaram suas próprias concepções socialistas de tal forma que aqueles que vivem em países não socialistas experimentaram sua influência na própria vida e na própria cultura. Soljenitsin pertence a este gênero de escritores. E é neste sentido que afirmo que todos têm o direito de tomar uma posição, segundo o que considerem correto, em face de Soljenitsin.

Naturalmente, surge aqui a questão de se é possível ou não separar, de forma clara, o Prêmio Nobel da política. Observo, tendo em conta a lista dos seus ganhadores, que, no caso do primeiro (Sully-Prudhomme),¹⁶ verificou-se nitidamente uma cortesia diplomática

para com a literatura francesa. Foi – digamos – uma decisão cem por cento política. Se considero, em troca, a premiação de Thomas Mann ou de Bernard Shaw,¹⁷ fica óbvio que o Nobel para Mann não foi determinado porque a comissão julgadora tinha nesse momento tal ou qual relação com a Alemanha. A partir disso, a questão Soljenitsin¹⁸ deve ser considerada sob esses dois pontos de vista: o do europeu ocidental – que vê no caso Soljenitsin algo que influencia sua própria vida, e, em parte, do ponto de vista puramente estético, como momento de um grande desenvolvimento literário, que se iniciou com Gorki e Cholokov e que, sabemos, encontra-se hoje num beco sem saída, completamente estéril. Ora, em Soljenitsin se constata uma grande fecundidade literária.¹⁹

Indubitavelmente, conjugaram-se, na concessão a ele do Prêmio Nobel, os dois motivos. E não podemos dizer nada a respeito: trata-se, em definitivo, de uma questão da literatura soviética (sem descartar, com isto, a possibilidade de converter essa posição em objeto de crítica). É algo reiterativo na história da literatura, do princípio ao fim: se Lessing criticava a *tragédie classique*²⁰ e entronizava Shakespeare e os gregos, aqui também existia uma política literária. E é lógico que pôde haver e houve franceses que a consideraram como uma intromissão na questão nacional francesa; mas, quando se trata somente de literatura, não me parece haver nenhuma intromissão. A indicação ao Prêmio Nobel, naturalmente, envolve um nacionalismo que deve ser interpretado de formas muito diversas.

Temos aqui uma questão muito importante, da qual me ocupei inúmeras vezes: a questão da *persistência* do desenvolvimento. Ela surge agora sob a forma de saber qual é o significado da continuidade na vida do homem. Em muitos países, sobretudo em países conservadores como a Hungria, surge a concepção segundo a qual a manutenção da continuidade é similar à manutenção do ser nacional. Se recordarmos as ideologias posteriores a 1867,²¹ veremos, em síntese, que a antiga Hungria – ou seja, as oligarquias regionais, o fideicomisso dos latifúndios, os privilégios da Igreja etc. – não pôde romper seus laços com a Hungria feudal sem romper os laços com a própria cultura. Sabe-se que a defesa da continuidade nunca foi uma posição

geral e julgo que é do conhecimento de todos que dela discordavam Csokonai, Petöfi, Ady e Bartók.²² Por outra parte, sabemos que homens excepcionais concordavam com ela – não nos esqueçamos que, quando Babits²³ se opôs ao fascismo, para fundamentar aquela posição escreveu um artigo sustentando que nada têm a ver o ser nacional e sua manutenção; trata-se de uma velha tradição húngara que se confronta com os falsos conceitos que pretendem explicar o homem a partir da sua origem ou do lugar que ocupa na produção. Assim, Babits, quando denunciou “corretamente” o fascismo em gestação, de certo modo também glorificou a Hungria posterior a 1867. É a esse ideal do desenvolvimento nacional – contraposto (no caso de Babits) a orientações “negativas” como o fascismo e o socialismo – que se relacionam as palavras de János Arany,²⁴ que refiro, se se me permite, de modo um pouco caricatural (citei esta frase em meu artigo sobre Bartók): “Se cruzo com um ladrão de cavalos de raça e ele me enlameia, não me irrita; afasto-me e limpo a sujeira”. Suspeito que um homem com a consciência de Babits, tendente ao socialismo e ao fascismo, seria qualificado por János Arany como um ladrão de cavalos de raça.

Encontra-se aqui a raiz de todos os problemas próprios ao desenvolvimento húngaro e uma questão importante: o fato de que, à exceção de uns poucos homens significativos, nunca existiu uma verdadeira oposição à Hungria feudal. Não se deve esquecer que o latifúndio feudal só foi destruído depois de 1945. Eis por que temos na Hungria *duas* tradições e, a meu juízo, não é indiferente, para a nossa posição socialista, que muitos metam no mesmo saco todo o desenvolvimento húngaro (como geralmente o faz, por exemplo, a escola de Söter)²⁵ ou que, neste domínio, separem de forma absoluta (e há que dizer isto publicamente) Ady e *Nyugat*. Se o suficientemente radical Ignotus²⁶ demandava que se reconhecesse como legítima apenas a literatura de *Nyugat juntamente* com a literatura dominante, Ady, ao contrário, exigia a destruição total do passado, incluindo “*Eb ura fakó*”²⁷ e “*Ugocsa non coronat*”²⁸ e outras questões. Surge aqui uma forte oposição, cujos efeitos perduram ainda hoje, porque o simples reconhecimento de uma certa hierarquia é uma tradição que se desenvolveu na Hungria depois de 1867.

Podemos conceder a tudo isso uma roupagem socialista; podemos dizer, se estamos de acordo, que aqui Rákosi *de fato* construiu o socialismo. De minha parte, apenas sustento que Ady esteve contra István Tisza e toda a sua geração, ainda que o grupo de Tisza tenha desenvolvido o capitalismo na Hungria (é inegável que a geração de Tisza fomentou algum progresso capitalista). Isto não pode nos confundir e precisamos ter a clareza de que, se queremos um verdadeiro socialismo, é necessário ajustar as contas com a herança da era de Rákosi. Da mesma forma que István Tisza não se salva – era o que dizia uma frase de um de seus seguidores – por ser não apenas um cavalheiro, mas um cavalheiro operoso, da mesma forma compreendendo o mal-estar atual de muita gente. Mas não quero me pronunciar detalhadamente acerca do quanto esse mal-estar tem a ver com a herança do feudalismo húngaro, embora creia que essa relação é muito maior do que habitualmente se imagina.

Diante dessas questões – como nos adaptamos, como nos confrontamos etc. –, sei que muitos levarão a mal os meus juízos, porém sustento que permanecem atuais para os dias de hoje as discussões de Ady acerca da obediência durante a era Tisza. O fato é que aqui, com os olhos fechados, não se vê a deformação do socialismo com Rákosi e na era Rákosi, mas se prossegue num caminho legitimado em maior ou menor medida, no qual não se percebe a presença dos restos do conservadorismo húngaro; o fato é que poucos levam em conta a existência de uma luta para a qual é preciso tomar como modelos de líderes os Petöfi, os Bartók, os Ady. Tudo isso não é uma simples questão literária, mas uma problemática que permanece consideravelmente atual. Na minha opinião, entre nós se dá a continuidade do que mencionei antes: István Tisza é um cavalheiro operoso.

Rákosi se insere nesta tradição e devemos ter clareza de que ele fez uma quantidade de coisas que são piores que tudo o que foi feito pelo socialismo em toda a sua história. Não podemos esquecer: se compararmos os grandes processos russos²⁹ ao processo de Rajk,³⁰ constatamos que aqueles condenaram injustamente Zinoviev, Bukharin e Radek.³¹ Mas é absolutamente inquestionável que Bukharin e Radek eram opositores, ao passo que, na Hungria, ao con-

trário, o extermínio no movimento operário exerceu-se sobre muitos que nem sequer eram *opositores*. Não ousou sustentar (sei que a Sra. Rajk me levará a mal, mas não posso alterar em nada esta verdade) que Rajk tenha sido um rakosiano ortodoxo, mas ele não foi um opositor. No caso de Rajk, recuso-me em absoluto a admitir que se apresentem quaisquer circunstâncias atenuantes. Se dissermos que o nosso socialismo não tem *nada* a ver com o que ocorreu com Rajk, rompemos inteiramente com todo o sistema que nos levou a isso e, *então*, nos situamos em terreno socialista; em troca, se dissermos que a execução de Rajk foi, de fato, parte da construção do socialismo, estamos assumindo uma enorme mentira.

É perceptível hoje, como parte essencial da vida húngara, o rompimento involuntário dos homens com o legado da era Rákosi, de modo a continuarem sendo socialistas em sua totalidade. Pensemos no desenvolvimento agrário atual. A era Rákosi foi um desastre neste aspecto e levou o desenvolvimento agrário a um tal beco sem saída que o governo viu-se obrigado – e gostaria de sublinhar que não o crítico por isto – a fomentar até a produção doméstica para que se iniciasse o ciclo produtivo da agricultura. O desenvolvimento agrário húngaro começou assim, a partir dessas alternativas liberais; no entanto, não prosseguiu de acordo com elas: uma parte do campesinato procurou implementar um sistema cooperativo, o que representa um passo mais sólido e positivo na direção do socialismo do que a criação dos colcozes da era Rákosi. Acabo de ler, num jornal de ontem ou hoje, que, numa localidade do interior, três cooperativas se uniram para, mediante o trabalho conjunto, aumentar a produção de aves e ovos. Esta é uma oposição *socialista* à incorreta opção da era Rákosi – e não vejo nenhum sinal de que esta última seja relativamente aprovada. Penso que a maioria das ações que Rákosi quis implementar em seu tempo, pelas suas conseqüências e especialmente pelas suas conseqüências *para os homens*, foram de uma ineficiência sem precedentes. E devemos lutar contra isto.

Sabemos todos que entre os nossos escritores, e sobretudo entre os nossos jornalistas, há muitos que escrevem um artigo afirmando a coisa X e, ao receberem um mínimo sinal do alto, rapidamente o modificam, afirmando Y e até sustentando que X era

um erro. Nego rotundamente que esta seja uma tradição a ser preservada. Com homens assim, nunca se poderá reconstruir o socialismo. Poderão ser designados ministros e assessores, ou qualquer outra coisa, mas continuarão a implementar o socialismo autoritário-burocrático de Rákosi e não um socialismo verdadeiro. Eu sustento – sem pretender intervir nas questões atuais – a necessidade de renovar todo o aparato, de estimular a *tendência* a afastar com o tempo todos os rakesistas convictos ou, pelo menos, a deslocá-los para postos onde a sua influência seja menor e assim por diante. *Sem isto*, não se pode levar a Hungria à democratização – seria o mesmo que pretender a democratização do país mediante uma oligarquia ao estilo de Mikszáth e escolhendo o jovem Noszty como Ministro do Interior (não digo que o jovem Noszty seja necessariamente um mau homem, mas não posso dizer que é um democrata).³²

Não temo pela ausência de homens adequados. Não ponho em dúvida que o aparato dirigente atual é constituído por homens da linha de Rákosi. Por outro lado, estou plenamente convencido de que em todo escritório e em toda fábrica há muitos empregados jovens, jovens engenheiros que têm o espírito da reforma. Que não se possam implementar mudanças relacionadas às questões atuais – eis algo de que não estou absolutamente convencido. Creio que se trata, de novo, daquelas dúvidas que resolvemos à maneira conservadora; para dizê-lo segundo a fórmula precedente: quem trabalha é um cavalheiro.

Também a política universitária não é algo homogêneo e a permanência dos esquematismos de tipo rakesiano mostra-se muito inadequada. Se observarmos com cuidado os movimentos estudantis dos vários países capitalistas, veremos (não em todos, nem de modo conseqüente) que neles aparece a rebeldia anticapitalista, ou seja, a idéia de uma sublevação contra o sistema. Ora, em nossos movimentos estudantis (atrevo-me a dizer: com pouquíssimas exceções), o protesto se dirige contra o baixo nível das universidades. Se o governo húngaro tivesse realmente uma postura democrática – não apenas como desejo, mas como posição concreta –, reconheceria nesses estudantes insatisfeitos os seus aliados para a reforma, não interviria nos problemas com a utilização da polícia e nenhum movimento estu-

dantil seria sempre seguido de um inquérito policial. (Entre parênteses, menciono um dado humorístico: por mais que o governo húngaro me respeite, a polícia sempre pergunta aos interrogados se leram meus livros, já que a AVH,³³ conseqüência de todo esse sistema, me considera tão suspeito como, por exemplo, Fércenc Fehér ou Agnes Heller.³⁴ O camarada Aczél sabe das diferenças, porque meus livros são publicados e os de Fehér não; mas a AVH não faz distinções).

Por outra parte, também há tradições e experiências positivas e democráticas como, por exemplo, as de 1919 e de 1945. É claro que não penso que se possam aplicar de modo simples estas soluções democráticas; as coisas não funcionam assim. Mas é indubitável que têm um certo papel orientador: estou convencido de que há muitos camponeses que participam das cooperativas e deste processo de reformas que não *escreveram* o livro de Donáth sobre o período 1945-1948,³⁵ mas viveram o que ele propôs e atuam neste sentido. Costuma-se dizer que todos os caminhos levam a Roma; em certo sentido, todo pensamento leva à verdade, qualquer que seja o ponto de partida.

Contudo, sempre me posicionarei contra qualquer estetização do passado que, por exemplo, nos conduza a dizer que o colcoz rakesiano era em realidade algo bom e que teria tido um desenvolvimento socialista, como se o colcoz rakesiano fosse trinta por cento socialista e o movimento atual sessenta ou setenta por cento socialista. Comparações deste tipo não são corretas, a meu ver, inclusive porque nessas novas cooperativas ainda não se definiu qual será a efetiva relação entre seus membros e suas direções.

Julgo que seria importante e interessante submeter a questão agrária atual a uma análise científica – tal como foi feito, nos anos 1945-1948, no livro de Donáth – porque agora poderiam ser ressaltados os verdadeiros princípios socialistas. Isto não pode ser feito de modo rápido: implica uma investigação séria. Mas creio que, em decorrência da adequada política de Kádár, implementada desde 1957 e que se identificou com o novo decreto de entrega de terras de Imre Nágý,³⁶ temos entre nós um desenvolvimento que – em relativa oposição à política industrial e também à política cultural – significa, na Hungria, uma aproximação a um socialismo democrático muito mais legítima do que qualquer outra anteriormente tentada.

Ignoro se são muitos os que sublinham tão fortemente que o desenvolvimento húngaro está corretamente orientado no que tange ao setor agrário. Eu o faço sem reservas, embora tenha a cautela de dizer que o tema ainda deve ser analisado cientificamente, uma vez que não se pode avaliar adequadamente um movimento tão relevante apenas à base de notícias e algumas experiências pessoais. A mim me interessa a perspectiva democrática das questões; e estou inteiramente convencido – e a questão agrária é nisto muito interessante – de que, quando estes jovens camponeses retornaram ao Grupo Cooperativo Produtivo, não trabalhavam no melhor setor da agricultura doméstica. Alguém poderia pensar que aqueles que abandonaram a cooperativa agrícola de Rákosi seriam agora fanáticos da solução doméstica. No entanto, esses jovens trabalhadores não querem que cada camponês tenha uma vaca: querem que a cooperativa opere com um rebanho moderno e, mediante a venda da carne e derivados, que a cooperativa de produção se expanda. É aqui que reside um aspecto espontaneamente socialista – repito: ainda não analisado adequadamente. Ao que eu saiba, não existe uma única monografia séria acerca desta questão.

Procurei – não sei com que resultados – convencer Férc Donáth a escrever um trabalho sobre isso. É aqui que estão tendências *reais* do desenvolvimento (porque não se pode negar que são tendências concretas no domínio agrário) que deveriam ser estudadas e fomentadas e, também, divulgadas nacionalmente. Do ponto de vista da democratização, é isto o que considero essencial. Mas a democratização não se pode resolver – e estamos, de novo, frente a um *desideratum* – se, em face do avanço dos camponeses no rumo de uma boa política cooperativa, transpomos o movimento para os operários, afirmando que estes também avançarão no sentido de uma correta política cooperativa. Atualmente, não há nenhuma relação entre uns e outros.

Meu desejo é que, tanto como na questão agrária, também na questão operária avancemos segundo uma política correta. Não posso deixar de dizer (e precisamente os problemas poloneses reforçam as minhas idéias) que a solução inadequada da questão operária comporta perigos; e o problema está no sindicato, ainda que, evidente-

mente, eu não pense apenas no sindicato, mas em todas as questões da vida cotidiana.

Há aqui um problema que, novamente, remete ao passado stalinista e rakosiano: o temor, que existe de fato, de que as massas se organizem espontaneamente. Estas só podem organizar-se conforme a diretiva estatal e oficial: mal surge uma organização espontânea, ela é logo identificada como fracionista e se torna suspeita como contra-revolucionária. Estou convencido de que a democratização da vida cotidiana só será viável se rompermos com estes preconceitos provenientes da era Rákosi – mais exatamente, da era stalinista – e permitirmos que a sociedade (os homens comuns) se organize para enfrentar questões concretas e relevantes da vida.

Um exemplo pode servir como ilustração: digamos que, numa importante rua de Budapeste, não haja farmácias; não vejo por que os seus moradores não possam organizar-se e demandar ao conselho distrital a instalação de uma farmácia nessa rua. Não consigo vislumbrar nenhum perigo num fato como esse, impensável no esquema organizacional da era Rákosi. Diz-se agora que qualquer pessoa pode reclamar, escrever uma carta ao *Népszabadság* etc. Mas sabemos muito bem que uma carta é um pedaço de papel que, ao cabo de três dias, não existe mais. Em troca, se é uma associação *ad hoc* que se apresenta ao conselho distrital, que não o deixa em paz e até certo ponto o pressiona, então, mais cedo ou mais tarde, a farmácia vai aparecer – e sou absolutamente incapaz de ver nisso qualquer ameaça ao conselho.

O caso dessas associações *ad hoc*, juntamente com a questão do sindicato, é importante: seu contato com as autoridades é muito mais proveitoso e fácil e contribui para a democracia porque, se essas associações são numerosas num distrito, com o tempo todos saberão como o candidato a qualquer posto neste distrito se relacionará com as demandas mais ou menos legítimas. Estou inteiramente a favor – porque a considero essencial – de que haja liberdade para que surjam movimentos e uma democracia desse tipo nas questões da vida cotidiana; só assim poderemos descartar as péssimas conseqüências da burocratização.

Pode-se constatar – e esta constatação parece integrar a linha da nossa política externa – que o grupo de Brejnev³⁷ em muitos aspec-

tos se vê obrigado, vamos dizer assim, a seguir uma política menos intervencionista. A questão da Tchecoslováquia foi outra: nela emergiram grandes temas relativos ao Estado; aqui se trata de coisas absolutamente locais e de curto prazo. Eu, por exemplo, não defendo que os moradores da rua mencionada no exemplo acima criem um clube, elejam sua direção e exijam uma sede; não são coisas assim que estão em causa; o que está em causa é o que se pode fazer diante de um problema coletivo específico. Outro exemplo: quantos prédios há em que os moradores estão insatisfeitos com o administrador? Por que os moradores não podem se organizar e por que a sua associação não pode exigir a substituição do administrador? Enquanto a substituição não ocorrer, o problema continuará a existir. Qual é o perigo que isto representa para a República dos Conselhos ou para o socialismo? Não estamos frente a organismos permanentes, mas da representação dos próprios interesses, de associações *ad hoc* com um objetivo diante do qual não contam divisões e oposições: o objetivo da população fazer valer os seus direitos. Naturalmente, isto não significa que os moradores desse prédio possam, se o desejarem, formar uma comissão para conseguir a destituição do secretário distrital do Partido, o que seria ridículo e, ademais, não aconteceria. Mas é claro que, se há no distrito uma maioria descontente com o secretário do Partido, então isso deveria ser levado seriamente em consideração.

Não quero opinar sobre questões cotidianas. Não me considero um político e, portanto, não tenho nenhum interesse, por exemplo, no acompanhamento das transformações que se operam na relação entre os distritos e o poder municipal, que é um tema para os políticos. Vejo a problemática do ponto de vista da legitimação da democracia e penso que o correto, ao invés de operar com massas submetidas à passividade pelo excesso de dirigismo, é trabalhar para que as massas expressem os seus próprios desejos cada vez mais vigorosamente e com maior convicção. Talvez possa soar como algo otimista, mas eu não creio que se um distrito organiza um determinado movimento, ele o faz para que os Estados Unidos invadam a Hungria e ponham fim ao socialismo. Não creio que um distrito queira isto: ele tem apenas certas exigências concretas que eu não saberia identificar; mas, se chamássemos qualquer um dos seus habitantes, ele certa-

mente poderia listar cinco ou dez coisas que estão erradas entre nós. Dou apenas um exemplo, em relação ao qual tenho uma grande esperança de que o desenvolvimento agrário em curso nos possa ajudar: é uma vergonha que, na capital de um país como a Hungria, haja um pão de tamanha má qualidade. As padarias estatais não modificam isso. Mas tenho certeza de que, se três cooperativas das vizinhanças de Peste criassem uma padaria e oferecessem um bom pão, então logo se resolveria o problema em Budapeste.

Encerremos o assunto retomando o tema do trabalho bem feito: se as cooperativas tentassem substituir as padarias estatais de Budapeste, só o conseguiriam através do trabalho *bem feito*, ou seja, elas só teriam sucesso se produzissem um *bom* pão. Vê-se, pois, em que medida há um certo socialismo espontâneo naquele desenvolvimento agrário e eu gostaria de vincular as duas questões: por um lado, vemos claramente que a crise polonesa pode, potencialmente, converter-se na crise de qualquer país socialista não democratizado; por outro, vemos o bom processo espontâneo em curso entre nós – e aprendamos com ele, em função dos processos que estamos dirigindo.

Complemento à entrevista

Nós, marxistas, temos de saber que o trabalho e as tendências teleológicas nele envolvidas são a base do pensamento de todo homem e de toda cultura. Igualmente se tem de saber – e este é um fato de princípio – que a produção de instrumentos, mesmo os mais primitivos, também é uma resposta da sociedade a uma determinada constelação de questões. Não é casual, por exemplo, que o trabalho se tenha desenvolvido muito mais nas zonas temperadas do que nas quentes, onde a natureza, por si mesma, oferece tantas coisas aos homens que a necessidade do trabalho é menor. O que sempre ocorre é que uma determinada situação de trabalho coloca problemas aos quais o homem tem que dar uma resposta.

Estou convencido de que se poderia interpretar todo o desenvolvimento humano a partir do fato de que o desenvolvimento do trabalho põe sempre novos problemas a que o homem – como dizia Marx, *bei Strafe des Untergangs*³⁸ – tem de responder. Desses pro-

blemas deriva não só o aperfeiçoamento do trabalho, mas também o conhecimento. Na arte da construção, o paralelismo, as linhas paralelas e os ângulos retos têm um papel fundamental e não está excluído ou, pelo menos, é muito provável que todo o nosso conhecimento geométrico provenha da resolução desse problema; o que não é provável é que o homem primitivo (exceto se o imaginarmos como membro da Academia) se comportasse já como um estudioso, interessado em saber o que é um triângulo ou um quadrado em si mesmos. Tudo isso surge como problema *na vida* e deve ser resolvido *na vida* com o desenvolvimento do conhecimento, ou seja, com o desenvolvimento da cultura. Em oposição à concepção, própria da época de Descartes, segundo a qual a mente do homem e, portanto, o conhecimento humanos são algo originário, creio que mente e conhecimento surgem do metabolismo do homem com a natureza (*Stoffwechsel des Menschen mit der Natur*). É daqui que emergem os problemas aos quais há que responder *bei Strafe des Untergangs*. O homem, pela sua condição social, é um ser capaz de dar respostas; mas não se deve interpretar a resposta sob a ótica da vulgarização epistemológica, como uma resposta do tipo que, no colégio, os alunos oferecem às perguntas dos professores; neste caso, a resposta é secundária. Se entendemos a resposta tal como ela se põe na realidade, se afirmo que o desenvolvimento da sociedade e do trabalho põem problemas aos quais *bei Strafe des Untergangs* há que responder, então as respostas não excluem a iniciativa, antes a concretizam. O homem não toma iniciativas a partir da sua mente e do seu conhecimento; toma-as em relação à sua própria vida. Para resolver os seus problemas, reage concretamente, ou seja, dá respostas.

O homem, seja intelectual ou operário, faz uso da sua própria cultura para responder às suas necessidades vitais. Em uma universidade na qual (como na maioria das universidades alemãs) impera uma divisão do trabalho absolutamente estrita, jamais ocorreria a um docente conhecer os problemas das cátedras conexas à sua; mas, quando os alunos formulam certas perguntas (por exemplo, indagações sociológicas em literatura etc.), é *inevitável* que o docente o faça. Não creio, portanto, que os homens – salvo poucas exceções, que não são significativas aqui – ampliem sua cultura ou seus conhe-

cimentos de modo diverso como o fazem com seus próprios problemas pessoais. Por isto, se houver no país um desenvolvimento democrático que conceda voz aos operários sobre determinadas questões da produção, então, sem dúvida, crescerá o interesse dos operários sobre as questões tecnológicas e econômicas. Trata-se de algo inerente à possibilidade de participação: os homens, em sua maioria, gostam de se informar sobre os problemas em que estão envolvidos e, com isso, ampliam sua cultura. Estou convencido de que a democracia tem as mais estreitas relações com a cultura.

Gostaria de aduzir que costumamos observar o passado de forma abstratamente sociológica, como quando, por exemplo, dizemos que a era feudal não foi democrática. Isto é obviamente verdadeiro se consideramos o conjunto da população. Todavia, se pensarmos no desenvolvimento húngaro – na *eademque nobilitas*³⁹ e em teorias similares –, é indubitável que no interior da aristocracia existiu uma determinada democracia; na Hungria, antes da Reforma (1867) e no seu decurso, ainda tinha vigência o reconhecimento de uma relativa igualdade entre a pequena e a grande aristocracias. Em conseqüência, sob o prisma da cultura, não se pode considerar simplesmente o conjunto da sociedade, mas há que observar *certas* classes e apreender, no seu interior, as possibilidades existentes de desenvolvimento democrático. Neste sentido, é preciso reconhecer que, no desenvolvimento da aristocracia, houve algumas tendências democráticas, embora restritas aos limites da *eademque nobilitas*: jamais lhes ocorreu estender direitos democráticos aos cidadãos; ao contrário, a pequena aristocracia apenas exigia os *seus* direitos em face da grande aristocracia. Creio que, se observamos a questão sob este ângulo, constataremos que a cultura e os conhecimentos de um grupo se ampliam ou se reduzem com a democracia. Comparando, por exemplo, o nível cultural da pequena aristocracia provinciana à época dos Habsburgo, antes da independência dos turcos, com a das épocas posteriores, é indiscutível que ela se tornou muito mais culta na Reforma, o que se deve ao fato de que lutou e conquistou avanços democráticos em face da grande aristocracia.

Na medida em que o homem extrai sua capacitação e sua cultura de sua ação na sociedade e da incidência desta sobre a sua

pessoa, penso ser fora de dúvida que, em geral, a estruturação democrática da sociedade ou a luta pela democracia é favorável ao desenvolvimento cultural. É claro que devemos evitar o procedimento sociológico mecanicista, segundo o qual *toda* democratização tornará *todo* homem necessariamente mais culto. É notório que também na era da Reforma existiram muitos Pató Pál,⁴⁰ mas isso não anula o fato de que a aristocracia de 1848 fosse muito mais culta que a nobreza provinciana de 1780. O ponto máximo da cultura de Roma coincidiu com as maiores sublevações, depois das Guerras Púnicas, quando se sucederam grandes lutas pela democratização; e não é improvável que, já durante o tempo de Augusto e, sobretudo, sob o império, quando a influência democrática dos cidadãos romanos era nula, tenha se iniciado a extraordinária decadência da cultura romana. Se observarmos cada uma das classes sob este ângulo, poderemos muito nitidamente verificar as diferenças. É particularmente clara a relação entre cultura e desenvolvimento democrático no caso de classes oprimidas após uma revolução. Pensemos no grande programa de Lenin em 1917, com a erradicação do analfabetismo entre seus pontos principais; em várias ocasiões, Lenin declarou que somente a luta contra o analfabetismo possibilitaria a adesão dos camponeses às formas cooperativas; e ele considerava também a elevação cultural do camponato inseparável da organização democrática da vida camponesa.

No que toca à possibilidade de o operário contemporâneo, com base em sua cultura, intervir no processo produtivo, penso que devemos distinguir dois níveis. Está fora de dúvida que ele tem poucas possibilidades de intervir na concepção e no planejamento da construção de um reator nuclear; sua possibilidade de intervenção, aqui, é muito menor que nas questões produtivas dos tempos do capitalismo incipiente. Neste sentido, o capitalismo certamente restringiu a iniciativa dos trabalhadores. Por outra parte, são necessários anos de experimentação para definir o instrumental ou a maquinaria a instalar numa unidade produtiva; há uma série enorme de mediações entre o projeto e o trabalho realmente ótimo. Creio que um bom operário reconhece essas mediações mais rapidamente do que um bom engenheiro. A partir disso, compreende-se que o operário não tenha muitas condições para opinar sobre que tipo de máquinas devem ser

feitas nas fábricas que as produzem; todavia, estou convencido de que, sobre as máquinas mais delicadas, os bons operários talvez possam julgar melhor que os engenheiros determinadas qualidades para o seu máximo aproveitamento.

O grau de desenvolvimento da capacidade e da iniciativa do operário é algo que depende inteiramente de nós. Podemos organizar uma fábrica de modo a prescindir da iniciativa do operário: e então ele se interessará apenas por ganhar mais ou menos dez florins. Mas podemos organizar a fábrica de outro modo: não simplesmente instalando as máquinas e pedindo aos operários que as avaliem como boas ou más, porque eles não dirão nada, mas sim instaurando um clima tal que ofereça a cada operário o direito de participar de uma crítica produtiva sobre as máquinas instaladas. Neste caso, surgirá uma crítica operária e, se ela tiver conseqüências (ou seja, se se chegar a resultados positivos e se aqueles que fizerem a crítica forem de alguma forma beneficiados), certamente crescerá entre os operários a vontade de participar. Mas é duvidoso que isto ocorra de forma espontânea.

De qualquer forma, esta é uma daquelas situações em que as alternativas positivas surgem quando há controle social. Se o sindicato realmente exercita o controle social em face da situação do operário no interior da fábrica, ele pode evitar que um trabalhador seja penalizado em função – digamos – de uma crítica demasiado severa a respeito de uma máquina. Para isto, contudo, temos a necessidade, novamente, da democracia sindical: atualmente, se o operário sofrer uma redução salarial ou uma advertência, seguramente vai se omitir na próxima oportunidade.

É absolutamente necessária a conexão entre democracia e este tipo de intervenção. Nisso, todos têm experiência. Por exemplo, na escola primária e secundária depende do caráter do docente que os alunos participem ou não; se, em função de uma primeira participação, o aluno for penalizado, não se disporá a repeti-la; se, ao contrário, verificar que o docente valoriza os que participam, então se empenhará em participar. E estas situações não acontecem espontaneamente: todos sabem da importância que a personalidade do docente tem nelas. Ora, *este* simplesmente deve ser o critério para a escolha dos líderes.

Hoje, o critério para a escolha é decidir o quão mais hábil se mostra uma pessoa para fazer-se notar, a partir do seu distrito, na sua província e, a partir da sua província, no nível superior, até chegar ao mais alto. Temos hoje uma organização burocrática absolutamente rígida, na qual importam a submissão à autoridade superior e a crítica e a participação ocorrem *quando esta decide*. Não nos esqueçamos: se algo aparece na imprensa, de algum modo já se decidiu que tal ou qual membro do conselho distrital ou provincial será despedido; *então* convocamos as pessoas à participação e, em última instância, fazemos democracia.

Quanto à participação das pessoas na resolução dos problemas, sempre surge a pergunta acerca de qual será a reação política. A reação popular nunca pode ser plenamente calculada. Se as coisas permanecerem como estão, sem dúvida que nos confrontaremos com a difícil escolha entre a passividade e a greve espontânea. É muito complicado definir, numa democracia, o ritmo em que a classe operária superará a inatividade de decênios para recuperar novamente uma consciência ativa, já que isto depende de duas coisas: uma, a forma como se desenvolve este processo a partir do alto; outra, a reação da classe operária frente a esse desenvolvimento. Minhas inclinações me levam a uma posição otimista – e meu otimismo é fortalecido porque, nesse sentido, os camponeses decidiram com inteligência. Vejo esta possibilidade também em relação aos operários, mas insisto: trata-se de algo possível. Ninguém pode saber antecipadamente como uma classe reagirá em face de uma determinada situação. Mas, considerando o quadro internacional, penso que, nas democracias populares menores, existe a possibilidade de manobrar entre um máximo e um mínimo com vistas a uma verdadeira decisão. Se recordarmos o caso dos tchecos, veremos que só ocorrerá algo se as relações econômicas e sociais obrigarem os camaradas russos à implementação de uma democracia. Por ora, não vejo o menor sinal disso.

Não tem sentido falar aqui de liberdade em abstrato. Quando se trata da questão da liberdade, considero que se deve retornar à questão elementar, ou seja, de que realmente existia no trabalho, em princípio, uma relativa liberdade. Tomo o mais simples dos exemplos: quando os homens nem produziam os seus instrumentos, mas

empregavam pedras para alcançar seus objetivos, ao se depararem com dez pedras, tinham a liberdade de escolher uma. Também neste caso, falar abstratamente de liberdade é uma generalização epistemológica.

A questão é que não há nenhuma atividade humana na qual não exista um certo elemento de liberdade. Este elemento não é, porém, um movimento geral, como se pode ver muito claramente no trabalho – o próprio processo de desenvolvimento social *simultaneamente* reduz e amplia o problema. De fato, há que conceber o desenvolvimento do trabalho considerando que, em certas passagens, é muito provável que se decida num estágio muito primitivo por uma solução adequada. E, uma vez que tal solução foi encontrada – e isto é verificável na história da humanidade –, os homens a adotam e não pensam mais nela. Por outro lado, desta solução sempre se originam novos problemas, nos quais outra vez há certa margem de liberdade.

Digamos que o trabalho começa a transformar-se em trabalho para muitos a partir da sua divisão e esta deve ser dirigida por algumas pessoas. Aqui logo haverá, sem dúvidas, soluções rotineiras, que se afirmam e não mudam mais; por outra parte, com elas se pode trabalhar melhor que antes e surgem novas formas. Com a divisão do trabalho, emergem inéditas possibilidades de liberdade e restrições. Se a divisão se generaliza e se torna social, e se prossegue a emersão de novas liberdades e novas restrições, então é ridículo – sob este ponto de vista – dizer que o desenvolvimento no sentido da liberdade é claro e linear, porque é indubitável que já o capitalismo e a transformação da economia capitalista em economia socialista afastam a liberdade de muitas questões que, há cem anos, dependiam de uma decisão livre. Por outro lado, ao mesmo tempo, liberado o homem das constrições do trabalho primitivo, aparece um espaço cada vez maior para a liberdade.

Creio, por isso, que não se deve falar da liberdade no singular, mas somente no plural. Então, será possível verificar com que liberdades conta o homem nos distintos campos da sua atividade, o que, naturalmente, varia muitíssimo segundo as diferentes épocas. Considerando a questão sob o ponto de vista de que a produção depende inteiramente do desenvolvimento da divisão do trabalho, da organização legal da sociedade e de muitos outros componentes, eu diria que

não se deve falar *da* liberdade, já que tal liberdade não existe, mas de *que* nexos e de *que* liberdades surgem relacionados à atividade do homem e da interação dessas liberdades, analisando o útil e o prejudicial à cultura do homem.

A liberdade política é um nível extremamente alto e importante na liberdade social, um grau que diz respeito à ordem legal da liberdade social, porque numa democracia a ordem legal é um tema parlamentar. Pelo contrário, aqui onde surge a liberdade, surge também a limitação da liberdade na sociedade civil – por exemplo, sob o capitalismo, quando se estabelece uma liberdade formal de primeira ordem, na realidade se pode afirmar que ela não corresponde a nenhuma liberdade. Segundo a constituição norte-americana, qualquer cidadão norte-americano pode apresentar-se numa eleição como candidato a Presidente da República; mas sabemos muitíssimo bem que só aparecem dois ou três candidatos, aqueles que dispõem do dinheiro necessário para concorrer a uma eleição. A questão da liberdade e da falta de liberdade deve ser verificada na experiência social concreta; fora desta – e aqui reside a debilidade de todas as argumentações capitalistas –, toda liberdade civil se converte em algo sem sentido: uma liberdade absoluta que, na realidade, corresponde a um grau nulo ou mínimo de verdadeira liberdade.

A meu juízo, do mesmo modo como, de um ponto de vista metodológico geral, deve-se tratar a liberdade no plural, assim também se deve tratar a questão do elenco de liberdades em países diferentes. Vejamos o exemplo dos tribunais da democracia alemã: neles, alguém que esteja demandando um divórcio tem muito menos liberdade do que alguém que remete seus capitais, para eludir tributos, para a Suíça; este tem o amparo de leis e nada limita a sua liberdade de mandar a sua fortuna para a Suíça; aquele que quer se divorciar está submetido a regras que restringem a sua vontade. Mesmo dentro de um mesmo país e sob a mesma ordem legal, há enormes diferenças entre as liberdades; em geral, uma sociedade específica permite tantas liberdades quantas sejam vantajosas para a sua manutenção e o seu bom funcionamento. De fato, para o melhor funcionamento do ponto de vista da classe dominante.

Nesta perspectiva, não há diferença entre o direito socialista e o direito capitalista. Mais ainda: eu não me referiria a direito socialista. Remeto aqui a Marx. Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx afirma claramente que o direito dominante no socialismo é ainda o direito civil, mesmo que sem a propriedade privada, e que este lado formal do direito foi desenvolvido pela civilização capitalista; e não há dúvidas de que ele permanece, no socialismo, enquanto direito. É inquestionável que não existe um direito socialista; na verdade, o desenvolvimento do socialismo rumo ao comunismo criará uma condição social que não necessitará do direito; por isto, não creio que, desse ponto de vista, se possa falar num direito socialista especial.

A liberdade sempre se organiza conforme as necessidades de uma camada ou classe social dominante. E esta liberdade logo poderá ser abertamente posta em questão na luta de classes. Mas devemos considerar que, embora seja inevitável econômica ou socialmente que a classe dominante decida constantemente sobre a liberdade, de igual modo é possível que a classe dominante, contrariando os seus próprios interesses, tome decisões *equivocadas* no que se refere à liberdade. Pensemos em algo como o direito de veto da aristocracia polonesa; com ele, a nobreza inventou um sistema tão amplo que, na realidade, erodiu as suas próprias possibilidades de ação. Este é um exemplo muito eloqüente e não creio que alguém possa questioná-lo. É verdade que decisões deste tipo são, em geral, pouco prováveis; mas que sejam improváveis não significa que sejam impossíveis: sempre que decide algo, a classe dominante vê-se confrontada com alternativas, e sua decisão pode ser boa ou má e, se for má, pode ser remediável ou irremediavelmente má.

Essas alternativas subsistem para vários âmbitos da vida social e seria um fetichismo ridículo pretender demonstrar, de modo economicista, que, ao decidir equivocadamente, a classe dominante não tem opções e que não há a possibilidade de que ela, crendo estar ampliando ao máximo seus direitos, esteja na verdade problematizando-os ao máximo. Tais decisões trazem consigo as duas possibilidades e a resposta concreta a uma questão concreta é a forma pela qual reagem concretamente uma classe ou um país.

Tomemos um exemplo forte: o 1848 húngaro e a posição de Iancu na questão da nacionalidade romena;⁴¹ não se pode dizer, em absoluto, que desde o princípio era impossível que Kossuth⁴² aceitasse o pacto com os Habsburgos. Kossuth estava diante da alternativa de aceitar ou não a posição de Iancu. Quando a rejeitou, criou-se então uma situação irreparável por um largo tempo, mas não necessariamente para sempre.

Illyés⁴³ concebe a nação como algo relativamente autônomo, julgando a sua história e os erros nela cometidos como essencialmente imutáveis. Considero essa concepção completamente equivocada; e isto porque, seja qual for a quantidade de razões que levou o estrato dominante da Hungria a *nunca* tomar decisões para favorecer a nacionalidade húngara, a conseqüência *inevitável* foi o fracionamento da Hungria em 1918 e não creio que aqui se pudesse prever uma mudança com o tempo. Illyés gostaria muito de descartar essa *conseqüência*. Ele tem razão num aspecto, embora muito relativamente: de fato, não é possível justificar *moralmente* essas coisas em retrospectiva. Seria como condenar Kossuth por isto ou aquilo. Porém, a desvinculação da justificação moral não descarta as conseqüências. Entendo por conseqüência algo tão simples como, por exemplo, o seguinte fato: vou passear, sofro uma queda e quebro uma perna; mas, ao dizer que caí e quebrei uma perna, aludo a um determinado fato que tem suas conseqüências por seis semanas, dois meses, cinco meses e assim sucessivamente.

No destino do povo húngaro, houve uma grande quantidade de decisões que, por um tempo determinado, inviabilizaram uma boa relação entre os húngaros e outras nacionalidades. Mas seria ridículo afirmar, por exemplo, que a posição de Oszkár Jászi⁴⁴ em 1918, em face da Suíça Oriental, tenha sido um absurdo *a limine*. Tornou-se um absurdo porque, como conseqüência da política levada adiante desde 1848, para citar uma data qualquer, entre todos os habitantes da Hungria, não mais que umas 500-800 pessoas estavam de acordo com Jászy e os camponeses romenos ou eslovacos não tinham a menor idéia de que existia alguém chamado Oszkár Jászi defendendo aquela posição. Foi uma posição teórica vazia, que não influenciou minimamente sobre as massas populares. Se Kossuth, em

1848, tivesse concebido o levante contra a Áustria como um movimento de todos os húngaros e uma cooperação entre os húngaros e outras nacionalidades para derrotar a Áustria, isto teria tido conseqüências. Assim, em relação a Illyés, há que sublinhar a circunstância *causal* de que todo fato – qualquer que seja o modo pelo qual o julgamos, moralmente ou não – tem necessariamente conseqüências. E o desenvolvimento da Hungria, sem nenhuma dúvida, resulta de determinadas conseqüências. A última demonstração pode ser encontrada quando, nos tempos de Horthy, apresentou-se a possibilidade de a Hungria romper sua aliança com Hitler e abrir o caminho aos russos; se esta fosse a decisão, a divisão das nacionalidades da Hungria, indubitavelmente, seria diversa da atual.

Não proponho uma questão moral; apenas digo que um fato tem suas conseqüências: se não vou passear, não caio e, portanto, não quebro a perna. Creio que Illyés e seus seguidores se equivocam quando sustentam que estas questões só podem ser avaliadas de um ponto de vista moral-político. *Também* há que julgá-las sob este ponto de vista, porque repercutirão nas nossas ações futuras; mas, independentemente disso, os puros fatos têm suas próprias conseqüências e exercem um papel determinante no destino de toda uma nação. Pode-se aprovar ou não a divisão do povo húngaro; contudo, na minha opinião, não se pode afirmar que esta divisão tenha se efetivado independentemente do que ocorreu em 1848; diria, aliás, que é conseqüência da política húngara implementada desde a reunião internacional de Pozsony, em 1790.⁴⁵

Sobre questões políticas de caráter pessoal

Se quisesse escrever algo sobre a minha relação com Imre Nagy, diria que sempre o considerei um homem bem intencionado, comunista, inteligente e muito qualificado no que diz respeito à questão agrária; mas diria também que ele, na realidade, nunca teve um verdadeiro programa de reforma. E há aqui algo certamente trágico: se um país está maduro para reformas e surge um movimento que põe, num instante decisivo, um homem à sua frente e este homem não é capaz de apresentar uma proposta de reformas reais, então

sobrevém uma situação trágica, que, no caso de Imre Nagy, concluiu-se com a sua morte.

No que toca a mim, não estive na oposição em função desta falta de programa. Opus-me ao regime de Rákosi, como é de notório conhecimento. Quando se tornou pública a documentação do XX Congresso, houve uma sessão na Universidade durante a qual eu disse que não considerava correto reduzir as questões a um culto de personalidade e, portanto, que defendia a continuidade das linhas fundamentais do XX Congresso. E *precisamente porque estava a favor delas* é que via Imre Nagy muito cética e criticamente. Os jovens se dirigiam a mim porque era impossível que não existissem contatos entre eu e Imre Nagy. Quero assinalar, para esclarecer este ponto, que nunca me encontrei com Imre Nagy enquanto ele foi primeiro-ministro; nosso primeiro encontro ocorreu quando me elegeram para o Comitê Central, em 23 de outubro de 1956.

Os jovens, porém, reiteradamente me consultavam, desejando que se estabelecesse uma relação entre Imre Nagy e eu. Eu lhes replicava que a distância que nos separava era a mesma; mas não era por soberba que não o procurava e pensava ser ele quem deveria vir a mim. Avaliava que, se eu o procurasse, entrando naquele mundo de adutores de Dom Imre, e se manifestasse idéias contrárias, simplesmente me diriam: “Se não está de acordo, então vá embora”. Ao contrário, se Imre Nagy me procurasse, eu lhe diria: “Só colaborarei contigo quando tiveres um programa concreto para democratizar a Hungria, seguindo as linhas fundamentais do XX Congresso. Sem este programa, nosso diálogo não tem sentido”. Refiro-me aqui, mais uma vez, a algo que todos sabem, ou deviam saber: quando Imre Nagy se retirou do Pacto de Varsóvia, Zoltán Szántó⁴⁶ e eu nos opusemos.

Nunca ocultei que o meu refúgio na Embaixada da Iugoslávia foi um erro, ou, mais que isso, o único momento da minha vida do qual posso dizer que tomei uma decisão importante de forma inteiramente brutal, movido por razões humanamente tolas. De fato, me telefonaram à noite, quando estava desorientado pela falta de sono; e posso assegurar a todos que, se houvessem me chamado pela manhã, eu não teria entrado na Embaixada da Iugoslávia. Tive clareza disso

na manhã seguinte e é sabido por todos que, desde o *primeiro momento* em que se tornou possível que saíssemos da embaixada, nós – Szántó, Zoltán Vas⁴⁷ e eu – quisemos nos retirar. Mas a polícia impediu-nos de sair e logo nos juntou a Imre Nagy e seus seguidores. Quero deixar bem claro: na Embaixada da Iugoslávia, entrei por livre e espontânea vontade; para a Romênia, fui deportado e lá estive preso com Imre Nagy. Há aqui uma grande diferença. Depois, em Budapeste, me disseram que, já que não era partidário de Imre Nagy, deveria fazer uma declaração contra ele, tal como o fizeram outros; repliquei que, enquanto Imre Nagy e eu não pudéssemos passear livremente por Budapeste, não me disporia a falar politicamente dele com absoluta franqueza, ou seja, nãoalaria nada contra meu companheiro de prisão. Enquanto aquela condição não fosse atendida, consideraria o elegante local em que estive na Romênia como um lugar em que Imre Nagy e eu estivemos presos e nada diria de Imre Nagy. Sempre que me referi a estes eventos, falei apenas da minha própria situação, sublinhando – e creio que hoje todos o sabem – que não fiz parte do grupo de seguidores de Imre Nagy.

Naquele tempo, ainda mais do que hoje, eu era um ideólogo isolado: não pertencia nem ao grupo dos kadaristas (então ainda saturado de elementos extremistas), nem àquele de Imre Nagy. O que sempre explicitarei foi a minha *posição pessoal*. E isto está documentado, porque não se pode considerar a minha conferência, em 1956, na Academia Política, como sendo favorável ou contrária a Imre Nagy: ela expressa a posição de um ideólogo em face das questões surgidas naquela época. Por isso, posso afirmar categoricamente que não me incluí nem entre os seguidores nem entre os adversários de Imre Nagy.

Ademais, meu distanciamento da política não data desse período. Quando se desenvolveu a polêmica com Rudas,⁴⁸ aproveitei para afastar-me da vida política ativa e, enfim, só me restou assumir a presidência da Academia. Participei do movimento pela paz, renunciei a outras funções, fui posto de lado e depois escrevi, entre outras coisas, a minha *Estética*. Assim, pode-se dizer que meu papel unicamente de ideólogo no Partido húngaro não começou em 1956, mas

é algo que remonta à discussão com Rudas, em 1950. Não tomei parte dos movimentos de oposição, sob a forma de protestos, anteriores a 1956 – o que não significa que eu estivesse de acordo com Rákosi.

Jamais admiti, e não o farei, qualquer relação ideológica com Imre Nagy, mas isto não quer dizer que eu tenha algo contra a sua pessoa; aliás, quando, em 1929, estava operando clandestinamente na Hungria, trabalhei, e bem, com Imre Nagy. Não houve conflitos entre nós, cada um tinha seus próprios pontos de vista e orientações, que nunca foram compatíveis.

No que diz respeito aos acontecimentos posteriores, quando se implementou o novo mecanismo econômico, tive um encontro com os camaradas e, na seqüência do que acordamos, concedi uma entrevista a *L'Unità*,⁴⁹ declarando que considerava correta aquela iniciativa porque, se fosse realizada, daria início à democratização da Hungria e propiciaria o desenvolvimento do marxismo. Depois dessa entrevista, vieram as conversações de que resultaram minha filiação ao Partido húngaro. Quero destacar que nunca pedi meu desligamento do Partido. Quando retornei da Romênia, escrevi uma carta ao Comitê Central, cujo conteúdo era mais ou menos o seguinte: tornei-me membro do Partido em tal data, todos conhecem minhas posições, posto que sempre as manifestei abertamente, de modo que solicito minha filiação. Não tive resposta. Quando, depois de 1966 e bem depois da minha solicitação, as conversações foram retomadas, voltei a remeter ao Comitê Central a *mesma* carta, assinalando a ausência de resposta desde 1957 e aduzindo que talvez, dadas as novas condições, o Comitê Central poderia tratar do assunto. Assim, nem o afastamento do Partido, nem o retorno a ele têm relação direta com a questão Imre Nagy.

Tive poucos contatos com o camarada Kádár. Ele talvez se recorde que, depois de 1945, quando os dois partidos, o Comunista e o Socialdemocrata, ainda competiam entre si, surgiu um comitê formado por 4-5 socialdemocratas e 4-5 comunistas que se reuniam mensalmente, tomando café, para conversar amistosamente sobre os contrastes e os conflitos existentes entre os dois partidos, procurando minimizá-los e regulamentá-los. Estive com Kádár nesse comitê e

formei uma opinião muito favorável sobre sua pessoa. Desde então, não tive novos contatos com ele. Mas penso que ele pertence ao reduzido grupo de operários inteligentes que não perderam o seu caráter operário em função do fascínio pelo poder. Mantenho ainda esta avaliação. Kádár transformou-se de operário em dirigente, mas sem se converter, no curso deste processo, em um burocrata.

Notas

- ¹ Ver, supra, a nota 11 de “Para além de Stalin”.
- ² István Graf Tisza (1861-1918), político burguês, foi primeiro-ministro do governo austro-húngaro em 1903-1905 e 1913-1917. Considerado um dos maiores responsáveis pelo ingresso do Império Austro-Húngaro na Primeira Guerra Mundial, morreu assassinado.
- ³ *Liberdade Popular*, diário oficial do Partido húngaro.
- ⁴ György Konrad, romancista húngaro nascido em 1933; durante algum tempo, esteve muito próximo a Lukács e seus discípulos.
- ⁵ Janos Kádár (1912-1989), importante dirigente comunista húngaro, esteve à frente do Partido e do Estado entre 1956 e 1988.
- ⁶ Aqui, e mais adiante, Lukács refere-se ao movimento dos operários poloneses entre final de 1970 e janeiro de 1971, que determinou a renúncia de Wladislaw Gomulka (1905-1982) e a ascensão de Eduard Gierek (1913-2001) à chefia do Partido e do Estado na Polônia.
- ⁷ Em inglês, no original. Pode ser traduzido como “baderneiros”.
- ⁸ “Democracia popular” era a designação oficial dos regimes do Leste Europeu.
- ⁹ Sobre a NEP, ver, supra, a nota 30 de “O processo de democratização”.
- ¹⁰ O movimento referido na nota 6, supra, teve em Dantzig (Gdansk) o seu epicentro.
- ¹¹ József Haubrich (1883-1939), socialdemocrata, participou como responsável pelo Ministério da Guerra durante o período da República Soviética Húngara de 1919. É a este período que Lukács se refere como “ditadura”.
- ¹² Lipót Fejér (1880-1959), matemático húngaro, pesquisou a possibilidade de somar as séries de Fourier, fundamentais nas modernas teorias das séries divergentes.
- ¹³ Manó Beke (1862-1946), matemático húngaro, professor da Universidade Eötvös Lóránd (Budapeste).
- ¹⁴ Ferdinand August Bebel (1840-1913), torneiro mecânico que se tornou líder da socialdemocracia alemã e seu porta-voz parlamentar. Sua obra mais conhecida é *A mulher e o socialismo* (1879).

- ¹⁵ Endre Ady (1877-1919), um dos mais importantes poetas líricos da Hungria e referência estética fundamental de Lukács.
- ¹⁶ O poeta francês René François Armand Sully-Prudhomme (1839-1907) recebeu o Prêmio Nobel em 1901.
- ¹⁷ O Prêmio Nobel de Literatura foi concedido a Bernard Shaw (1856-1950) em 1925 e a Thomas Mann (1875-1955) em 1929.
- ¹⁸ Alexander Soljenitsin (1918) foi premiado com o Nobel em 1970.
- ¹⁹ A obra de Soljenitsin foi estudada por Lukács em dois ensaios reunidos em *Solschenizyn*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1970. Ver também a tradução francesa, *Soljenitsyne*, Paris, Gallimard, 1970.
- ²⁰ Tragédia clássica do século XVII francês, cujos máximos expoentes foram Corneille e Racine.
- ²¹ Em 1867, celebrou-se um compromisso (*Ausgleich*) entre a Áustria e a Hungria (cuja independência fora proclamada em 1849), constituindo-se o Império Austro-Húngaro, uma “monarquia dual” sob Francisco José – monarquia na qual a política externa, a economia e as forças armadas húngaras eram controladas e administradas por Viena.
- ²² Vitéz Mihály Csokonai (1773-1805), filósofo e poeta mais importante da Ilustração húngara. Sándor Petöfi (1823-1855), jornalista e poeta, figura maior da Revolução Húngara de 1848. O compositor Bela Bartók (1881-1945) que, nos seus anos de formação, recebeu apoio financeiro do pai de Lukács, tornou-se mundialmente conhecido, tendo emigrado para os Estados Unidos em 1940.
- ²³ Mihály Babits (1883-1941), poeta e animador da revista *Nyugat* (*Ocidente*), fundada em 1908 e com a qual o jovem Lukács colaborou. Inicialmente defensor da “arte pela arte”, na segunda metade dos anos 1930 Babits denunciou vigorosamente a indiferença política dos escritores.
- ²⁴ János Arany (1817-1882), poeta popular húngaro.
- ²⁵ István Söter (1913-1988), historiador da literatura húngara.
- ²⁶ Pseudônimo de Hugo Veigelsberg (1869-1949), representante do liberalismo da média burguesia, co-fundador e redator-chefe de *Nyugat*.
- ²⁷ “A mim não me dão ordens” – referência a um fato da história húngara do século XVIII.
- ²⁸ “A província de Ugocsa não aceita a coroação” – frase dos representantes da província de Ugocsa opondo-se à coroação dos membros da dinastia dos Habsburgos que aspiravam ao trono da Hungria.
- ²⁹ Lukács refere-se aqui às farsas judiciárias (os “processos de Moscou”) com que, entre 1936 e 1939, o núcleo stalinista liquidou a “velha guarda” bolchevique.
- ³⁰ Sobre Rajk, ver, supra, a nota 15 de “Para além de Stalin”.

- ³¹ Grigori E. Zinoviev (1883-1936), Nikolai I. Bukharin (1888-1938) e Karl B. Radek (1885-1939) foram importantes dirigentes bolcheviques, “condenados” e executados nos processos-farsa promovidos por Stalin entre 1936 e 1939.
- ³² Kálmán Mikszáth (1847-1910), humorista húngaro; Noszty é personagem do seu romance *A Noszty fiú esete Tóth Marival* (*O caso do jovem Noszty com Mari Tóth*).
- ³³ Polícia política.
- ³⁴ FÉRENC FEHÉR (1933-1994) e Agnes Heller (1929), por algum tempo discípulos de Lukács e membros da chamada “Escola de Budapeste”.
- ³⁵ FÉRENC DONÁTH (1913-1986), especialista em questões agrárias, secretário do Ministério da Agricultura de 1945 a 1951, quando foi encarcerado; libertado em 1955, vinculou-se a Imre NÁGY (ver infra), foi preso e condenado em 1957; depois de alguns anos, beneficiou-se de uma anistia.
- ³⁶ Imre NÁGY (1896-1958), especialista em questões agrárias, tornou-se comunista na Rússia, onde se encontrava como prisioneiro de guerra. Entre 1921 e 1928 viveu clandestinamente na Hungria. Exilou-se na União Soviética de 1929 a 1944. Entre 1945 e 1953 participou de vários ministérios, presidiu a Assembléia Nacional e exerceu a docência universitária. Em 1955, foi expulso do Partido e readmitido um ano depois. Em 1956, foi designado primeiro-ministro e exerceu papel de relevo na sublevação húngara daquele ano; derrotada a insurreição, foi deportado para a Romênia; condenado à morte, foi executado em junho de 1958; “reabilitado” em 1989.
- ³⁷ Leonid I. Brejnev (1906-1982), secretário-geral do Partido Comunista da União Soviética desde 1967 e primeiro-ministro entre 1977 e 1982.
- ³⁸ “Sob pena de se arruinar”.
- ³⁹ *Aristocracia igualitária*. A pequena nobreza reclamava os mesmos direitos dos grandes aristocratas.
- ⁴⁰ Referência a um poema de Sándor Petöfi, *Pató Pál úr* (*O senhor Pató Pál*), que retrata um tipo caracterizado pela preguiça.
- ⁴¹ Avram Iancu (1824-1872), advogado e líder da revolução romena na Transilvânia (1848-1849), sustentou a idéia de uma aliança entre o movimento romeno e os Habsburgo, com a esperança de que estes respeitassem os direitos nacionais romenos.
- ⁴² Lajos Kossuth (1802-1894), revolucionário húngaro.
- ⁴³ Gyula Illyés (1902-1983), poeta, dramaturgo e romancista húngaro, vinculado à revista *Nyugat*. Derrotada a República dos Conselhos, fugiu para a França, retornando em 1926; em meados dos anos 1930, uniu-se aos populistas.
- ⁴⁴ Oszkár Jászi (1902-1983), jornalista vinculado a Ady e teórico do radicalismo burguês na Hungria, dirigiu a revista *Huszadik Század* (*Século XX*), que deixou de circular com a queda da República dos Conselhos (1919). Viveu exilado em Viena e foi depois para os Estados Unidos.

⁴⁵ Pozsony (Pressburg ou Bratislava, hoje pertencente à Eslováquia) foi capital da Hungria entre 1536 e 1784. O evento referido diz respeito à sucessão de José II, que procurou germanizar a Hungria, por Leopoldo II.

⁴⁶ Zoltán Szántó (1893-1977), escritor, membro fundador do Partido Comunista Húngaro.

⁴⁷ Zoltán Vas (1905-1983), comunista, exilado longos anos na União Soviética; suas memórias, publicadas em 1981, suscitaram grande interesse.

⁴⁸ Em 1949, quase ao mesmo tempo do processo contra Rajk, László Rudas acusou Lukács de “cosmopolitismo”; a polémica concluiu-se com o afastamento de Lukács das atividades universitárias. Ver, supra, “Para além de Stalin”.

⁴⁹ *L'Unità* era, na época, o diário do Partido Comunista Italiano.

ÍNDICE DE NOMES

A

Aczél, György, 233
Adenauer, Konrad, 65
Adler, Viktor, 127
Adorno, Theodor W., 75
Ady, Endre, 229, 230
Arany, János, 229
Aristóteles, 69, 70, 84, 85

B

Babits, Mihály, 229
Balzac, Honoré de, 162
Barth, Karl, 64, 65
Bartók, Béla, 229, 230
Bebel, Ferdinand August, 127, 225
Beke, Manó, 223
Bernstein, Eduard, 126, 127
Blok, Alexander, 153
Bonaparte, Napoleão, 115
Brejnev, Leonid Ilitch, 235
Brockmöller, C., 69, 70
Bukharin, Nicolai Ivanovitch, 124, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 207, 230

C

Camus, Albert, 75
Cholokov, Mikhail Alexandrovitch, 77, 227, 228

Churchill, Winston, 45
Cincinnati, Lucius Quincius Cincinnatus, 95
Clémenceau, Georges, 105
Cromwell, Oliver, 94, 95
Csokonai, Vitéz Mihály, 229

D

Déry, Tibor, 77
Descartes, René, 238
Deutscher, Isaac, 124, 128
Dilthey, Wilhelm, 38
Dimitrov, Georgui, 208
Donáth, FÉrenc, 233
Dossetti, Giuseppe, 67
Dostoievski, Fiodor Mikhailovitch, 227
Dreyfus, Alfred, 94

E

Ehrenburg, Ilya, 209
Eisler, Hans, 75
Engels, Friedrich, 37, 48, 49, 50, 56, 89, 111, 113, 123, 127, 128, 136, 147, 148, 149, 168, 189, 198

F

Fadeiev, Alexander Alexandrovitch, 208
Fehér, FÉrenc, 233

- Fejér, Lipót, 223
 Feuerbach, Ludwig, 39, 42, 97, 111
 Fourier, Charles, 165
 France, Anatole, 196
- G**
 Goethe, Johann Wolfgang, 226
 Gorki, Maxim, 227, 228
- H**
 Hastings, Warren, 96
 Haubrich, József, 223, 224
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 39, 40, 42, 43, 44, 69, 149, 150
 Heller, Ágnes, 233
 Hervé, Pierre, 72
 Hilferding, Rudolf, 134
 Hitler, Adolf, 43, 60, 64, 101, 109, 151, 155, 158, 208, 209, 247
 Hobbes, Thomas, 99
 Hofer, Karl, 75
 Horthy, Miklós, 105, 247
- I**
 Iancu, Avram, 246
 Ignotus, Hugo Veiglesberg, 229
 Illyés, Gyula, 246, 247
- J**
 Jánossy, FÉrenc, 159
 Jászi, Oszkár, 246
- K**
 Kádar, Janos, 216, 233, 250, 251
 Kamenev, Liev Borissovitch Rosenfeld, 121, 124, 132
 Kant, Immanuel, 99
 Karikás, Frigyes, 223, 224
 Kautsky, Karl, 58, 127
 Kennedy, John F., 103
 Kennedy, Robert, 103
 Kierkegaard, Soren, 64,
 Koestler, Arthur, 211
 Konrad, György, 216
 Kossuth, Lajos, 246
 Krushev, Nikita Sergueievitch, 44, 79, 132, 162
 Kun, Béla, 207
- L**
 La Pira, Giorgio, 67
 Lassalle, Ferdinand, 56, 140, 141, 183, 207
 Lenin, Vladimir Ilitch Ulianov, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 55, 56, 57, 58, 64, 70, 74, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 158, 168, 170, 172, 174, 176, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 198, 207, 218, 238
 Lessing, Gotthold Ephraim, 228
 Lewis, Sinclair, 76
 Lloyd George, David, 105
 Luís Filipe, rei dos franceses (1830-1848), 94
 Lutero, Martinho, 64
 Luther King, Martin, 103
 Luxemburg, Rosa, 39, 40, 74, 127, 144
- M**
 Mach, Ernst, 38
 Makarenko, Anton Semionovitch, 227
 Mann, Thomas, 76, 155, 229
 Martin du Gard, Roger, 75
 Marx, Karl, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 48, 49, 56, 59, 64, 69, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 147, 148, 149, 152, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 177, 181, 183, 186, 187, 189, 191, 192, 198, 207, 212, 222, 237, 245
- Mehring, Franz, 127
 Mikoyan, Anastas Ivanovitch, 69
 Mikszáth, Kálmán, 232
- N**
 NÁgy, Imre, 233, 247, 248, 249, 250
 Niemöller, Martin, 64, 65
 Nixon, Richard, 95
- P**
 Pachá, Kemal, 158
 Paulo, são, 69
 Petöfi, Sándor, 229, 230
 Piatakov, Gregori Leonidovitch, 124
 Plekhanov, Georgui Valentinovitch, 127, 207
 Preobrajenski, Evgueni Alexievitch, 129
 Pushkin, Alexander Sergueievitch, 227
- R**
 Radek, Karl Sobelsohn, 230
 Rajk, Lázló, 46, 211, 230
 Rajk, Sra., 231
 Rákosi, Mátyas, 209, 210, 215, 230, 231, 232, 234, 235, 248, 250
 Reding, Marcel, 69, 70
 Rickert, Heinrich, 38
 Robespierre, Maximilien de, 95

Rougemont, Denis de, 45
 Rousseau, Jean-Jacques, 84,
 95
 Rudas, Lázló, 210, 249, 250

S

Sade, Donatien Alphonse
 François, marqués de, 99
 Salis, Jean-R., 45
 Sartre, Jean-Paul, 72, 73, 75
 Schönberg, Arnold, 75
 Shakespeare, William, 226,
 228
 Simmel, Georg, 38, 39
 Sismondi, Simonde de, 87
 Smith, Adam, 165
 Soljenitsin, Alexander
 Isaievitch, 227, 228
 Stalin, Josip Vissarionovitch
 Djughashvili, 42, 43, 44,
 45, 46, 47, 48, 49, 50,
 59, 61, 70, 73, 105, 107,
 121, 122, 123, 124, 128,
 129, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 144, 147, 148,
 149, 150, 151, 152, 154,
 155, 156, 158, 159, 162,
 168, 170, 171, 172, 173,
 176, 180, 183, 186, 196,
 207, 208, 209, 212, 219
 Strauss, Franz-Joseph, 95
 Szabó, Erwin, 39
 Sully-Prudhomme, René
 François Armand, 227

Shaw, Bernard, 228
 Söter, István, 229
 Szántó, Zoltán, 248, 249

T

Tisza, István Graf, 215, 230
 Togliatti, Palmiro, 67, 107
 Tolstoi, Liev Nikolaievitch,
 227
 Trotski, Liev Davidovitch
 Bronstein, 42, 45, 47, 48,
 116, 121, 124, 127, 128,
 129, 131, 132, 133, 170,
 192, 207, 218, 219

V

Vas, Zoltán, 249

W

Warren, Earl, 103
 Weber, Max, 38
 Wetter, Gustav, 69, 70,
 Windelband, Wilhelm, 38

Z

Zhdanov, Andrei
 Alexandrovitch, 70, 150
 Zinoviev, Grigori Evseievitch,
 42, 124, 132, 134, 207,
 230
 Zola, Émile, 52

COLEÇÃO PENSAMENTO CRÍTICO

Títulos publicados:

1. Marx (sem ismos)
Francisco Fernández Buey
2. Democracia ou bonapartismo: triunfo e
 decadência do sufrágio universal
Domenico Losurdo
3. Revolução e democracia em Marx e Engels
Jacques Texier
4. Por um socialismo indo-americano
José Carlos Mariátegui
Seleção e introdução Michael Löwy
5. Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach
Benedicto Arthur Sampaio e Celso Frederico
6. Sociedade civil e hegemonia
Jorge Luis Acanda
7. Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais
Stephen Gill (org.)
8. Roteiros para Gramsci
Guido Liguori
9. *O jovem Marx* e outros escritos de filosofia György Lukács
Organização e apresentação
Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto
10. Para além dos direitos: cidadania e
 hegemonia no mundo moderno
Haroldo Abreu

Este livro foi impresso pela Gráfica Sermograf para a Editora UFRJ em maio de 2008. Utilizou-se a fonte Minion na composição, papel pólen soft 80 g/m² para o miolo e cartão supremo 250 g/m² para a capa.

recolhidos, *O processo de democratização*, escrito em 1968, que aponta a democracia socialista como a verdadeira alternativa ao stalinismo e à “democracia burguesa”, ou seja, aos regimes políticos vigentes no capitalismo contemporâneo.

Neste início do século XXI, a luta por um socialismo democrático capaz de realizar a emancipação humana continua dependente da superação das hipotecas do passado. Também para isto, como o demonstram os textos recolhidos neste volume, a contribuição de Lukács permanece extremamente relevante.

György Lukács nasceu em Budapeste, Hungria, em 1885, e faleceu na mesma cidade, em 1971. Em sua juventude, esteve sob a influência de diferentes pensadores, entre os quais se destacam Kierkegaard, Kant e Hegel. Em 1918, aderiu ao marxismo e filiou-se ao Partido Comunista, tendo ocupado o posto de vice-ministro da Cultura na breve República Soviética Húngara de 1919. Escreveu então e nos anos 1920 vários ensaios políticos, caracterizados pelo que ele mesmo chamou depois de “messianismo revolucionário”. Exilado na União Soviética a partir de início dos anos 1930, retornou à Hungria em 1945, quando voltou a intervir nos debates políticos defendendo a idéia de uma “nova democracia” como caminho para o socialismo. Condenado pela ortodoxia stalinista então dominante, Lukács abandonou o terreno da política e dedicou-se à elaboração de uma estética marxista sistemática, cujo resultado foi a publicação, em 1963, de *A particularidade do estético*. No final da vida, além de continuar produzindo textos de crítica literária (como o pequeno volume sobre *Soljenitsin*) e de redigir uma *Ontologia do ser social*, Lukács voltou a intervir nos debates políticos, tendo escrito em 1968 um texto sobre as relações entre socialismo e democracia, publicado postumamente e reproduzido neste volume.

