

COLEÇÃO

**Carlos
Nelson**

VOLUME

I

COUTINHO,

Carlos Nelson Coutinho

Ensaio de crítica literária, Filosofia e Política

Andréa Maria de Paula Teixeira

Gláucia Lelis Alves

(ORG.)

COLEÇÃO

**Carlos
Nelson**

VOLUME

I

COUTINHO,



COLEÇÃO

**Carlos
Nelson**

VOLUME

I

COUTINHO,

Carlos Nelson Coutinho

Ensaio de crítica literária, Filosofia e Política

Andréa Maria de Paula Teixeira

Gláucia Lelis Alves

(ORG.)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Roberto Leher

REITOR

Leila Rodrigues da Silva

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL

Andréa Teixeira

DIRETORA

Sheila Backx

VICE-DIRETORA

Rosana Morgado

DIRETORA ADJUNTA DE PÓS-GRADUAÇÃO

COLEÇÃO CARLOS NELSON COUTINHO - volume I

Andréa Maria de Paula Teixeira

Gláucia Lelis Alves

ORGANIZADORAS

Fábio Marinho

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Andréa Garcia Tippi

REVISÃO DA APRESENTAÇÃO

Esta obra pode ser copiada e redistribuída em qualquer suporte ou formato, respeitados os termos da licença CC BY-NC-ND 4.0



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

- C284 Carlos Nelson Coutinho : ensaios de crítica literária, filosofia e política / Andréa Maria de Paula Teixeira, Gláucia Lelis Alves (org.). — Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2020.
260 p. — (Coleção Carlos Nelson Coutinho ; v.1)

ISBN (Coleção) 978-85-7108-460-5 (on-line)

ISBN 978-85-7108-461-2 (on-line)

Edição impressa publicada em 2018.

1. Ciências políticas e sociais. 2. Coutinho, Carlos Nelson, 1943-2012. 3. Socialismo - Brasil. I. Teixeira, Andréa Maria de Paula. II. Alves, Gláucia Lelis. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Serviço Social. IV. Série.

CDD: 320

Elaborada por: Adriana Almeida Campos CRB-7/4081

Sumário

Apresentação _____ 11

Prefácio _____ 19

ENSAIOS DE CRÍTICA LITERÁRIA

Humanismo e irracionalismo na cultura contemporânea __ 53

Georg Lukács e a literatura do século XX _____ 83

ENSAIO DE FILOSOFIA

História da Filosofia – o renascimento _____ 115

ENSAIOS DE POLÍTICA

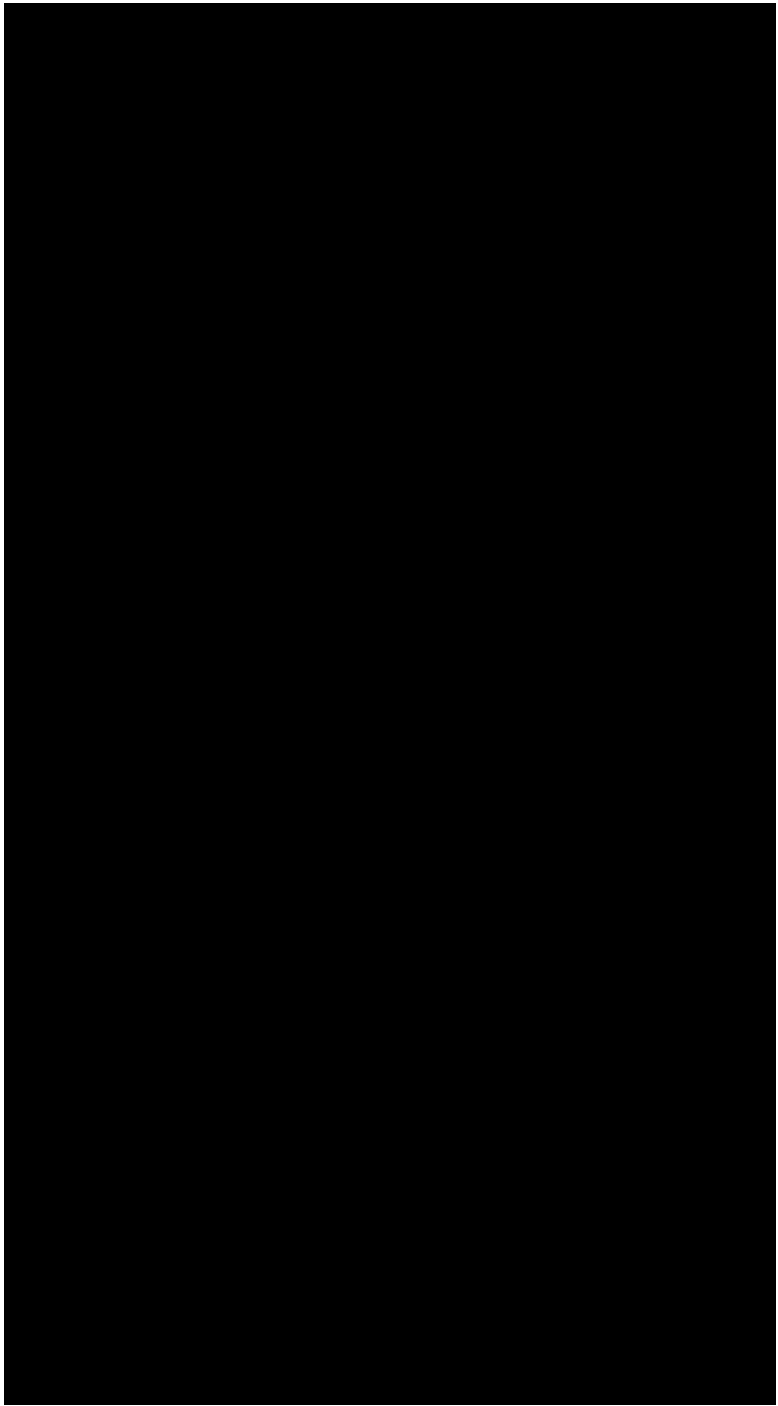
A democracia como valor universal _____ 157

Notas sobre cidadania e modernidade _____ 187

Teoria “restritiva” do Estado
e a concepção “explosiva” da revolução _____ 205

Estado Brasileiro: gênese, crise, alternativas _____ 229

Apresentação



Os ensaios apresentados neste livro referem-se a uma amostra significativa do itinerário teórico-crítico consolidado por um dos mais importantes pensadores marxistas brasileiros no campo da crítica literária, da filosofia política e da teoria política. O presente trabalho reúne reflexões contidas na fundamental obra de Carlos Nelson Coutinho, desde textos de seu primeiro livro publicado até um texto inédito, uma densa produção que abarca o período entre a década de 1960 e a de 2000. A publicação aqui apresentada compõe uma importante iniciativa do Programa de Estudos Pós-graduados em Serviço Social da Escola de Serviço Social da UFRJ, que se constitui na coleção Carlos Nelson Coutinho e, neste volume, articula-se ao Laboratório de Estudos, Pesquisa e Extensão Carlos Nelson Coutinho (LEPECNC), que tem como um de seus objetivos resgatar, em distintas frentes, os ensaios de Carlos Nelson Coutinho, o qual indubitavelmente apresentou uma efetiva contribuição para a renovação do marxismo contemporâneo, por sua atuação como ensaísta, tradutor, militante político e pensador marxista, travando debates no campo da cultura, da filosofia e da política, na melhor tradição que vem de Marx, Lukács e Gramsci.

A categorização aqui proposta – crítica literária, filosofia e política – atende somente a fins didáticos. Pensá-la de outro modo seria ferir um dos princípios fundamentais que perpassam a teoria social crítica, ou seja, a perspectiva de totalidade que permeia qualquer movimento de leitura do real em uma dimensão socio-histórica, que também percorre o itinerário de Carlos Nelson Coutinho em suas produções, como definido pelo próprio na entrevista concedida a Marcos Nobre, e que se constitui no prefácio do presente livro. O conceito de totalidade foi seu norte metodológico.

Os dois ensaios que abrem esta coletânea referem-se a temas de crítica literária. O primeiro ensaio, intitulado “Humanismo e irracionalismo na cultura contemporânea”, foi publicado em 1967, no primeiro livro de Carlos Nelson Coutinho – *Literatura e Humanismo*. O segundo, “Georg Lukács e a literatura do século XX”, foi publicado em *Lukács, Proust e Kafka. Literatura e sociedade no século XX*, de 2005. Escritos em temporalidades distintas, resguardam um fio condutor que é apresentar a reflexão acerca da importância do realismo crítico na arte e na literatura. O realismo entendido aqui não como um estilo literário reduzido a uma forma específica, mas como expressão de uma concepção de mundo, como dimensão estético-filosófica e histórico-crítica de uma dada sociedade, que resguarda uma perspectiva de totalidade, sobretudo a partir do romance crítico.

Carlos Nelson Coutinho resgata a importância das obras de escritores como Dostoiévsky, Thomas Mann, Kafka, Proust, à luz da concepção estético-filosófica de Lukács, bem como problematiza e desvela as estratégias ideopolíticas presentes nas posições irracionalistas e mitologizantes de crítica à burguesia, que se apresentam no anticapitalismo romântico, reforçando a concepção aristocrática do mundo na crise instaurada em fins do século XIX, e desvelando, no ensaio de 1967, a incongruência entre a sociedade burguesa e a concepção humanista do mundo; em suas palavras: “A concretização da sociedade burguesa põe a nu a contradição que permanecia latente no período de ascensão revolucionária da burguesia: a que se verificava entre o grande

humanismo clássico e a realidade prática da economia política”. É acerca dessa disputa entre humanismo e irracionalismo, e de como a arte e a literatura são dimensões estético-filosóficas que expressam as contradições sociais de um determinado tempo, que os ensaios aqui retomados versam, no sentido de legitimar a defesa da razão dialética na luta contra as tendências alienantes que reforçam a decadência ideológica da burguesia. Como afirma o autor, “não é apenas ideologicamente que a visão humanista de mundo é mais eficaz; só ela, também, está apta – já que transcende o imediatismo, subjetivista ou objetivista, captando o real em sua essência – a produzir autênticas obras de arte. A defesa da *humanitas*, da integridade humana contra as forças alienantes que a mutilam e destroem, é o fundamento da arte em geral”.

Na sequência apresentamos um texto inédito de Carlos Nelson Coutinho, que integra o projeto em que se dedicava – a escrita de *História da Filosofia*, em dois volumes, resultado de um curso sobre filosofia por ele ministrado na década de 1990. O texto em questão, que tem por título “História da Filosofia – o renascimento”, foi escolhido pela necessidade premente de retomarmos as reflexões a respeito do renascimento e dos valores difundidos pelos filósofos que abarcam aquela quadra histórica, entre eles as ideias de autonomia e dignidade do homem, bases para a compreensão, segundo o autor, de que “a ideia renascentista de que o homem é livre, de que pode por seu esforço e seus méritos elevar-se socialmente e desenvolver sua personalidade, num mundo infinitamente aberto, é a expressão teórica de possibilidades reais contidas na economia mercantil burguesa”. Da extensa gama dos filósofos renascentistas, Carlos Nelson Coutinho se ocupa dos mais significativos, que vão desde Nicolau de Cusa, neoplatônicos e neoaristotélicos, Maquiavel, Giordano Bruno, Bacon e Galileu, no sentido de historicizar e problematizar valores e ideias que forjaram, resguardadas suas diferentes perspectivas, a filosofia burguesa subsequente. Coutinho afirma nesse ensaio que “O importante a destacar é que renascentistas e ‘modernos’ se situam no horizonte do que poderíamos chamar de filosofia burguesa, ou seja, da filosofia que

expressa – de múltiplos e diferenciados modos, a depender dos contextos históricos e nacionais – a concepção de mundo da nova classe, cuja práxis e cujos valores vão determinar as principais características da chamada modernidade”. Essas reflexões são extremamente pertinentes ao pensarmos os valores e princípios que conformaram o projeto da modernidade e da razão dialética, bem como as disputas teóricas, político-ideológicas e filosóficas em torno do referido projeto.

Os ensaios sobre política retomados aqui também representam a produção do autor em conjunturas e temporalidades distintas e versam sobre a questão da democracia, da relação entre cidadania e modernidade, do Estado e de suas particularidades na formação social brasileira. Decidimos por reapresentar o texto “A democracia como valor universal”, publicado em 1980, que traz a polêmica sobre a relação entre democracia e socialismo, destacando a indissociabilidade entre as duas categorias, sendo a democracia um valor incontestado para a realização da transição socialista, daí as polêmicas em torno desse ensaio. Resgatá-lo nessa circunstância é necessário, dado que as contradições que o envolvem estão cada vez mais candentes, sobretudo no que se refere às estratégias do Estado neoliberal em fragilizar e fazer predominar uma democracia formal, em detrimento de uma democracia substantiva. Ainda que parte das reflexões apresentadas nesse ensaio tenham sido melhor amadurecidas e até mesmo superadas por Carlos Nelson Coutinho em outras publicações, como em seu livro *De Rousseau a Gramsci. Ensaio de teoria política*, de 2011, faz-se necessário retomá-las, especialmente em um contexto que desafia visceralmente os partidos políticos de esquerda e movimentos sociais que se vinculam às pautas emancipatórias em seus processos organizativos.

O texto “Notas sobre Cidadania e Modernidade”, publicado em 1997, na Revista Praia Vermelha, resulta das reflexões apresentadas por Carlos Nelson Coutinho em uma conferência pronunciada em 20 de maio de 1994, sobre modernidade. Trata-se de uma composição que aborda a estreita relação entre cidadania

e democracia em sua acepção moderna, trabalhando histórica e dialeticamente essas categorias, a partir de uma leitura marxista.

No conjunto dos ensaios políticos apresentamos ainda “Teoria ‘restritiva’ do Estado e a concepção ‘explosiva’ da revolução” e “Estado Brasileiro: gênese, crise, alternativas”. O primeiro, publicado em *Dualidade de poderes. Introdução à teoria marxista de estado e revolução*, de 1985, problematiza a leitura do Estado operada por Marx e Engels, Lênin e Trotski, bem como as polêmicas que envolvem o papel do Estado nos processos revolucionários, pela correlação de forças e a necessidade de pensar uma concepção mais ampliada do Estado.

O segundo ensaio, publicado em 2006, no livro organizado por Júlio César França Lima e Lúcia Maria Wanderley Neves, intitulado *Fundamentos da Educação Escolar do Brasil Contemporâneo*, onde o autor já anunciava a crise terminal do Estado burguês e suas particularidades na formação social brasileira, principalmente no que se refere à sua frágil democracia, resgata ainda as questões do intervencionismo e corporativismo que caracterizam o Estado Brasileiro, bem como o autoritarismo e a defesa dos interesses privados, que caracterizam a formação do Estado pela ‘via prussiana’ em termos leninianos, ou a revolução passiva em termos gramscianos, que forjaram os processos de modernização conservadora no Brasil. A crise terminal de um tipo de Estado burguês, tal qual anunciada por Coutinho, apresentaria, na conjuntura em que o texto foi escrito, duas propostas de redefinição do Estado, uma liberal-corporativa, predominando o privado sobre o público, e a outra, democrática, “que representa os interesses das classes subalternas, centrada na reconstrução ou redefinição do espaço público; nesse novo espaço, o Estado certamente terá um lugar privilegiado, mas a dimensão do público deverá também incluir os organismos da sociedade civil”. Aqui se anunciam ainda as dimensões contraditórias que permearam a relação entre Estado e Sociedade Civil, defendendo como alternativa, em certa medida, os processos de socialização da política e de legitimação dos processos democráticos de modo substantivo.

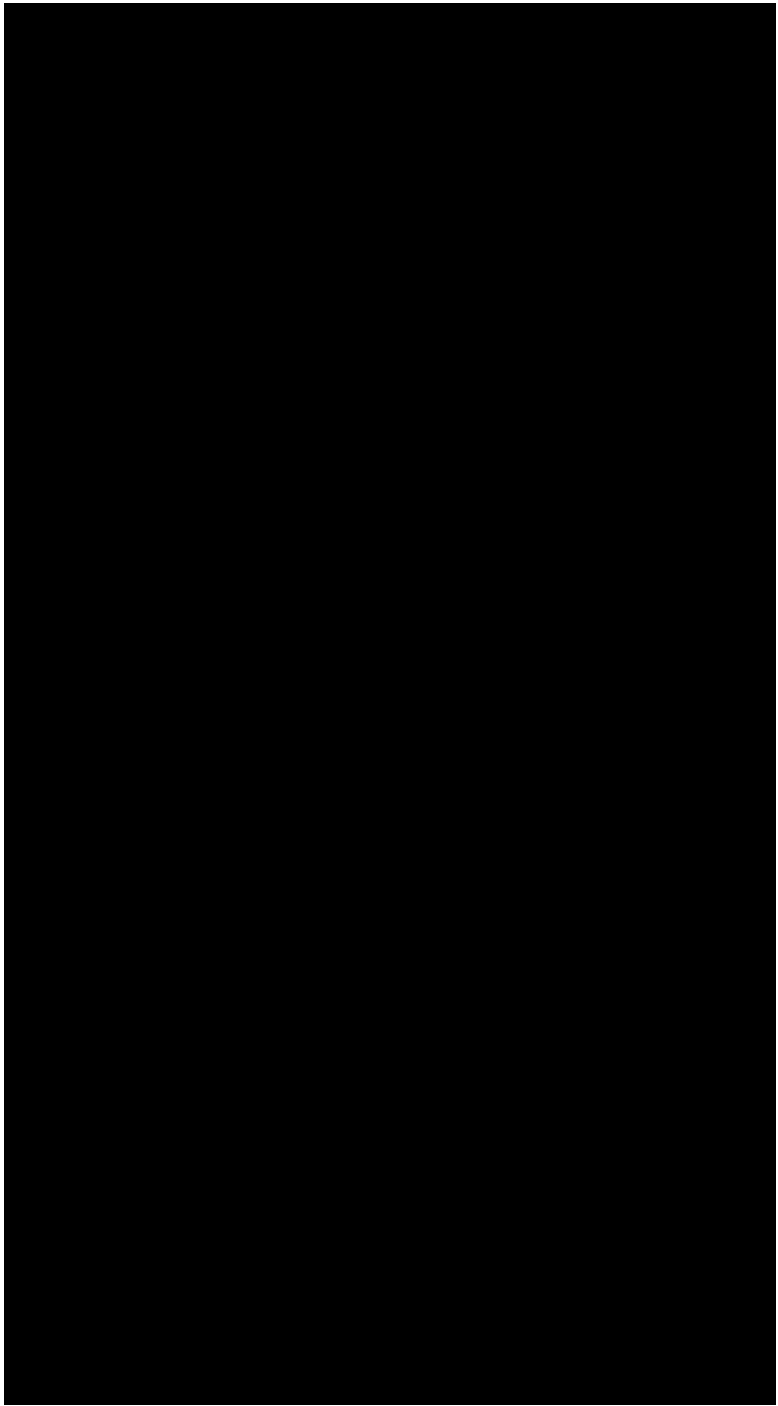
A organização do presente livro constituiu-se em tarefa extremamente desafiadora, prazerosa e imperiosa. Isto porque delimitar e eleger, na extensa, densa e coerente obra de Carlos Nelson Coutinho, os ensaios que expressam seu itinerário teórico-político, é no mínimo correr o risco de sermos injustas, negligenciarmos temas e reflexões que também são centrais. Portanto, selecionamos textos que abordam os diferentes matizes desse percurso e que não passaram por reedições recentes, porém que apresentam temas candentes para entendermos os processos de decadência ideológica e crise estrutural do capital, bem como as históricas formas de resistência a essa sociabilidade. Por outro lado, assumimos esse ofício impreterível por entender que se trata de um compromisso ético-político para pesquisadores, intelectuais, militantes de partidos políticos e movimentos sociais, que se arvoram no campo crítico e marxista, em realizar a leitura da realidade pautada nas perspectivas de transformação social a partir de categorias analíticas do campo marxista, retomadas de forma potente por Carlos Nelson Coutinho, que não se furtou, em sua trajetória, à batalha das ideias.

Registramos aqui nossos agradecimentos a Marcos Nobre, por carinhosamente autorizar a publicação da entrevista que lhe foi concedida por Carlos Nelson Coutinho e que prefacia a presente coletânea, ao discente Higor Claudino de Oliveira, pelo primoroso trabalho de digitalização e recuperação de quase todos os textos aqui publicados, aos estudantes e pesquisadores do Laboratório de Estudos, Pesquisa e Extensão Carlos Nelson Coutinho (LEPECNC), por animarem os debates sobre marxismo, o pensamento de Gramsci e de Carlos Nelson Coutinho no conjunto das ações extensionistas, de estudos e pesquisas desenvolvidas no cotidiano, e ao Programa de Estudos Pós-graduados em Serviço Social da ESS-UFRJ, por essa tão válida iniciativa.

Rio de Janeiro, agosto de 2018.

Andréa Maria de Paula Teixeira & Gláucia Lelis Alves
(ORGANIZADORAS)

Prefácio



Conversa com um “marxista convicto e confesso”¹

Goethe dividiu a vida de seu personagem Wilhelm Meister em dois romances, Os anos de aprendizado e Os anos de peregrinação. No primeiro, o foco está posto na formação do indivíduo Wilhelm Meister, enquanto o segundo desloca esse foco para os liames desse indivíduo com a sociedade. Seria esse um bom mote para que você nos falasse de sua formação intelectual?

Carlos Nelson Coutinho: Não me recordo bem se Goethe distinguiu assim tão claramente um período de formação individual e outro das relações do indivíduo com a sociedade. Acho que, já na formação do indivíduo, a sociedade está presente: os indivíduos são produto da sociedade, e não o contrário. Feita essa observação, digamos metodológica, devo dizer que minha formação intelectual foi meio bizarra.

A primeira coisa fundamental para tal formação, da qual me lembro bem, foi ter descoberto aos 14 anos, na biblioteca do meu pai, *O manifesto comunista* e *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Meu pai era poeta, com alguns livros publicados. Não era um grande poeta, mas tinha algum talento. Era deputado

1 Entrevista a Marcos Nobre e José Márcio Rego, publicada em Id. (orgs.), *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo, Editora 34, 2000, p. 373-399. É reproduzida aqui com poucas mudanças estilísticas e pequenos cortes.

udenista, embora não fosse um conservador; era uma pessoa progressista, mas que, por injunções da política baiana, era ligado à UDN. E tinha na sua estante *O manifesto comunista* e *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. A leitura desses textos foi um deslumbramento para mim. Acho que quem lê o *Manifesto* aos 14 anos e não tem a sensação de descobrir o mundo não vai muito longe na vida... É realmente um texto fantástico. Foi um marco no que eu chamaria, pomposamente, de “minha formação intelectual”. Li o *Manifesto* de um só fôlego, é um livro pequeno; e, tão logo terminei a leitura, já era comunista. Consolidei esse comunismo lendo *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, também uma brochura muito interessante, uma parte do *Anti-Dühring* de Engels. E tomei algumas decisões. Uma delas foi a de fazer política, um pouco porque meu pai fazia e um pouco pelo avesso dele, já que eu ia fazer política pela esquerda e ele fazia pela UDN. Embora ainda não soubesse muito bem como ia fazer política, o fato é que a decisão estava tomada.

Então, um aspecto interessante da minha formação intelectual, da minha opção por ser intelectual, ou seja, uma pessoa que trabalha com idéias, é o fato de que esta opção sempre esteve estreitamente articulada à minha decisão de fazer política. Nunca consegui distinguir entre ser comunista e ser intelectual. Não entrei no Partido Comunista imediatamente, até porque eu estava ainda no ginásio, entre o ginásio e o colegial, mas já me considerava comunista, já via o mundo deste ponto de vista. Li muito, minha formação intelectual foi essencialmente a de um autodidata; não tive nenhum mestre, ou seja, nenhuma pessoa mais velha que tenha me orientado nas minhas leituras. Lia o que me caía nas mãos, meio caoticamente. É verdade que tive um professor no terceiro ano do colegial, Paulo Farias; Paulo foi obrigado a se exilar em 1964 e nunca mais voltou definitivamente ao Brasil; é até hoje professor na Inglaterra, um dos maiores especialistas mundiais em muçulmanos negros. Paulo Farias era professor de História, marxista, filiado ao Partido, e me deu algumas boas indicações, entre elas uma pela qual lhe sou e lhe

serei eternamente grato: foi o Paulo a primeira pessoa que me falou de Gramsci. Numa de minhas vindas ao Rio — eu devia ter uns 18 anos, na época —, comprei na Livraria Leonardo da Vinci uma edição argentina de Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.

Você vinha muito ao Rio de Janeiro nessa época?

CNC: A partir dos 17 anos, vinha uma ou duas vezes por ano. Com cerca de 18 anos, fiquei amigo de Leandro Konder. Eu havia publicado em *Ângulos*, uma revista dos alunos da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, onde eu então estudava, um artigo chamado “Problemática atual da dialética”, que é indiscutivelmente um besteiro, mas um besteiro engraçado, porque eu citava Gramsci, citava Lukács. Um amigo comum, a meu pedido, deu essa revista a Leandro, que eu já conhecia por artigos publicados em *Estudos Sociais*, a revista teórica do PCB. Leandro me escreveu uma gentil carta, mas — e ele lembra sempre disso — uma carta muito ortodoxa, que dizia mais ou menos o seguinte: “Você está lendo autores meio heterodoxos; cuidado, você está com desvios um pouco idealistas”. Mas a partir daí nós ficamos muito amigos e esta amizade foi seguramente outra coisa muito importante em minha formação intelectual.

O Lukács chegou como para você?

CNC: Eu descobri Lukács quando ainda estava na Faculdade de Direito da Bahia. Na biblioteca da Faculdade, havia uma revista francesa com uma resenha sobre o recente lançamento na França de *Histoire et conscience de classe*. Aí anotei na minha listinha, vim ao Rio — em 1961, se não me engano — e, junto com o Gramsci, comprei também *Histoire et conscience de classe*, que foi um livro que também fez minha cabeça, embora eu hoje ache que não é o melhor texto de Lukács: é um texto problemático, mas certamente foi um livro muito marcante em minha formação.

Foram essas opções intelectuais e políticas que me levaram a ingressar na Faculdade de Direito. Não que eu me interessasse especificamente por direito, mas porque a Faculdade de Direito era, na Bahia do início dos anos 60 (mas já bem antes), a faculdade onde realmente se fazia política. Basta dizer, por exemplo, que, dos 450 alunos que a Faculdade tinha então, a base do PCB tinha cerca de cinquenta pessoas, ou seja, mais de 10%. Isso para não falar na JUC (Juventude Universitária Católica), que devia ter os seus outros cinquenta, e nos grupos de direita, que também estavam mais ou menos organizados. Eu entrei na base do Partido tão logo entrei na Faculdade. Ou seja: entrei no curso de direito para fazer política, mas meu interesse teórico central, já nesse momento, era certamente a filosofia. Por isso, não terminei o curso de direito: no segundo ano, quando as disciplinas se concentraram em coisas insípidas como Direito Civil, Processual, Penal, etc., eu desisti. Já estava fazendo a Faculdade de Filosofia em regime de disciplinas isoladas, acho que se chamava assim; graduei-me em filosofia, tornei-me bacharel em filosofia.

Mas não aprendi nada, ou aprendi muito pouco, na Faculdade de Filosofia da UFBA. Aprendi talvez um pouquinho com o professor de História da Filosofia, Auto de Castro, que era um marxista kantiano — na época, não entendia bem como isso era possível, mas depois li Karl Vorländer, Max Adler, etc., e soube que era possível, ou pelo menos que fora tentada a síntese. Auto era kelseniano e, ao mesmo tempo, marxista. Ele tinha uma certa informação em história da filosofia, a disciplina da qual era cate-drático; Auto começava com os gregos e chegava até Kant, mas, depois de Kant, não dava quase nada. Até chegar a Kant, porém, ele tinha uma boa informação. Fui aluno também do Padre Francisco Pinheiro, que hoje não é mais padre, mas era na época; dava aula de batina e era tomista radical. Lembro-me de que um dia — eu era garoto, estava entrando na faculdade, devia ter uns 18, 19 anos — ele disse a seguinte barbaridade, com grande ênfase: “Nenhum pensador disse que a contradição é um fato objetivo. A contradição é sempre um erro lógico, etc.”. Eu retruquei: “Mas, professor, o

Hegel disse isso”. “Não, não disse”. No dia seguinte, levei o livro de Hegel e mostrei uma frase onde ele dizia isso explicitamente.

Então, não aprendi nada na faculdade. Diria até que, pelo contrário, se tivesse aprendido, teria sido desinformado. Na verdade, tinha pouquíssimos professores. O Padre Pinheiro era professor praticamente de todas as disciplinas: de Introdução à Filosofia, de Lógica, de Teoria do Conhecimento e de Metafísica. Tinha um outro professor, de Ética e Estética, que jamais deu uma aula. Passou trinta anos na universidade e, como me confirmou minha sobrinha, que foi aluna dele décadas depois, nunca deu uma aula com princípio, meio e fim. Morreu há alguns anos. Era uma pessoa muito simpática. Então, minha formação, como disse antes, é uma formação extremamente pessoal. Sou plenamente consciente de que todo autodidata tem limites. É claro que o treinamento sistemático que a universidade dá – uma boa universidade! – ajuda bastante. Li muito por minha conta, descobrindo meio casualmente os autores.

Retomando o que disse antes: entrei na Faculdade de Direito e no Partido Comunista no início de 1961. No Partido, sei quando entrei, mas não sei exatamente quando saí; foi em torno de 1981, 1982. Formei-me em filosofia, mas não me licenciiei, sou apenas bacharel, porque no último ano vim para o Rio de Janeiro. Vim para o Rio muito em função do golpe de 1964. Auto de Castro tinha me chamado para ser seu assistente. Ele era catedrático, e o catedrático na época convidava alguém para ser assistente. Essa possibilidade me agradou, mas o golpe foi uma coisa muito complicada para mim: respondi a um inquérito policial-militar e passei praticamente todo o ano de 1964 no Rio, evitando a prisão. Isso consolidou muito minha amizade com Leandro e, também, com outros intelectuais cariocas. Mas é engraçado lembrar que, ao fim deste inquérito, o coronel que o presidia acusou-me de ser um “marxista convicto e confesso”. Ele estava certo; e continuaria certo se me definisse deste modo ainda hoje.

Foi assim que decidi vir definitivamente para o Rio. Fiz isso em 1965. Comecei então a trabalhar em tradução. Ainda quan-

do morava na Bahia, traduzi, aos 22 anos, um livro de Gramsci, que ganhou no Brasil o título de *Concepção dialética da história*. Traduzi muito, mais de setenta livros. E demorei muito para reconhecer que era tradutor, porque sempre achava que estava fazendo um bico. Em dado momento, percebi que o volume de minhas traduções era uma coisa certamente significativa. E diria que essas traduções nem sempre foram traduções puramente profissionais. Há muitas que seguramente são. Mandavam-me o livro, e eu traduzia. Mas há um bom número delas que são também um trabalho de edição: sugestão minha ao editor, textos prefaciados, apresentados.

Outro elemento importante a registrar, nesse período, é o fato de eu não ter feito pós-graduação. Não fiz pós-graduação durante muito tempo e não só porque pós-graduação praticamente não existia na época. O fato é que não tinha como meta entrar na Universidade, até porque era o período da ditadura, eu era (e sou) marxista “convicto e confesso”, e de modo explícito até, já que meus livros indicavam claramente essa condição: meu primeiro livro, *Literatura e humanismo*, de 1967, tem como subtítulo “Ensaio de crítica marxista”. Por isso, não me interessei muito em entrar na Universidade e nem sei se teria conseguido caso tivesse tentado.

Já no início dos anos 1980, resolvi fazer um doutorado no IUPERJ, em Teoria Política. Mas não defendi tese porque, no final do doutorado — eu estava preparando uma tese sobre Gramsci —, abriu um concurso para professor titular na Universidade Federal do Rio de Janeiro, no qual consegui me inscrever graças à atribuição de “notório saber”. Usei então a tese para fazer o concurso e, com isso, ganhei também o título de livre-docente, porque o concurso para titular era equivalente ao de livre-docente. Portanto, além de ganhar um emprego, ganhei um título. Minha carreira acadêmica é, digamos assim, meio torta, já que entrei por cima, graças a este notório saber. Depois de quatro anos dando aulas numa universidade privada, no Bennett, entrei na UFRJ em 1986, na Escola de Serviço Social. Estou, portanto, há mais de vinte anos na Universidade. E acho que só me aposentarei na compulsória.

Voltando para a década de 1960. Parece que o ambiente intelectual paulista era muito diferente do ambiente intelectual carioca. A impressão que se tem, pensando em casos como o da editora e da revista Civilização Brasileira, é a de que, ao contrário do que ocorria em São Paulo, o debate intelectual no Rio de Janeiro era de um modo geral menos restrito, menos universitário, menos homogêneo do ponto de vista dos seus participantes.

CNC: Sem dúvida

Em que medida isso foi importante para que você não tenha se decidido a seguir uma carreira acadêmica no sentido clássico da palavra? Em que medida isso poderia explicar, por exemplo, as diferentes interpretações, os diferentes usos de Lukács, o que você fez e o que foi feito em São Paulo?

CNC: É uma observação extremamente pertinente. Acho que o pensamento social e a cultura estética do Rio eram na época completamente diferentes dos de São Paulo. Não tínhamos uma inserção acadêmica nessa época: Leandro Konder, Ferreira Gullar, José Guilherme Merquior, eu e muitos outros não éramos da universidade. É possível que isso tenha provocado diferentes modos de entender Lukács. O nosso modo era mais voltado para a ação política. Nós três, Gullar, Leandro e eu, éramos claramente intelectuais políticos. Tentávamos evidentemente não reduzir o trabalho intelectual apenas ao uso político imediato, mas havia uma clara intenção de influenciar, de marcar posição, de abrir debates. O marxismo paulista é bem diferente: tem um viés acadêmico muito forte, no bom e no mau sentido. Acho, por exemplo, que não é casual que o marxismo paulista tenha dado uma figura como Fernando Henrique Cardoso. Marx é usado academicamente, mas quando se tomam decisões políticas, essas nada têm a ver com o marxismo. Não digo isso, evidentemente, de todos os marxistas paulistas. Considero Roberto Schwarz certamente o mais lúcido crítico literário brasileiro. Gosto muito do trabalho filosófico do Paulo Arantes. Acho que a fase marxista

do Giannotti é extremamente rica. Mas diria que há diferenças, você observou bem, muito interessantes entre Rio e São Paulo. Não me parece casual, por exemplo, o fato de Gramsci ter um peso bem menor em São Paulo do que teve e tem no Rio. Um dos poucos marxistas paulistas que se interessou por Gramsci foi Paulo Arantes, que escreveu um belo ensaio sobre ele, que está no seu livro *Ressentimento da dialética*; mas certamente, mesmo em Paulo, Gramsci não é um autor determinante. Octávio Ianni também falou de Gramsci. Nos demais marxistas uspianos (e não considero o nordestino Chico de Oliveira um uspiano!), Gramsci não despertou interesse. Essa inserção “acadêmica”, digamos assim, tem um aspecto positivo, possibilita uma formação mais sistemática; mas ser autodidata tem também suas vantagens. Gramsci, por exemplo, não tinha curso superior; entrou na Universidade para fazer lingüística, mas desistiu no meio do caminho porque envolveu-se *full time* na política. E é Gramsci. Mas acho que um certo treinamento sistemático, evidentemente, ajuda o desenvolvimento intelectual. Uma boa universidade, como é o caso da USP, ajuda seguramente nesse sentido.

Na Bahia, em fins dos anos 1950 e começo dos 1960, havia um clima de grande efervescência cultural. Como foi essa experiência para você?

CNC: Na virada dos anos 1950 para os anos 1960, houve de fato na Bahia uma floração cultural extremamente significativa. É neste período que surgem figuras como Glauber Rocha, João Ubaldo, Caetano, Gil e muitos outros. A Universidade Federal da Bahia, paradoxalmente, teve um importante papel nisso. Digo “paradoxalmente” porque o reitor da UFBA na época era Edgar Santos, uma figura conservadora, que passou décadas como reitor. Fizemos uma longa greve contra ele, achávamos que ele era reacionário. Talvez até o fosse no plano político, mas foi um reitor que deu muita importância às escolas de arte: abriu uma escola de teatro, uma escola de música, uma escola de dança, levou pessoas

de fora para lá, o Luiz Carlos Maciel, o Koellreuter. Isso criou um ambiente propício a uma importante floração cultural. Outra figura muito marcante nessa época, lá na Bahia, foi Lina Bo Bardi. Dona Lina foi para a Bahia, vinda de São Paulo, para organizar o Museu de Arte Moderna e o Museu de Arte Popular da Bahia, e agitou muito o meio cultural baiano. Ela foi a segunda pessoa que me falou de Gramsci, depois do Paulo Farias. Para Dona Lina, como a chamávamos carinhosamente, a Bahia era uma real expressão do que Gramsci chamava de “nacional-popular”. Talvez não seja bem assim, mas a presença dela foi uma coisa muito importante para minha geração.

Contudo, o fato é que muitos de minha geração viemos para o Rio depois do golpe. E não fomos poucos — Noênio Spínola, minha irmã Sonia Coutinho, José Carlos Capinam, Geraldo Sarno, Glauber Rocha e muitos outros. Encontramos aqui um clima cultural muito parecido com o clima cultural da Bahia. E, se me lembro bem, nenhum de nós veio para o Rio e entrou na universidade. Também veio Caetano, acompanhando Betânia, mas ele ficou na época entre o Rio e São Paulo. Caetano foi meu colega na Faculdade de Filosofia, mas não terminou o curso, coisa da qual se arrepende até hoje. Fomos colegas, ele era um ano mais atrasado que eu, embora seja um ano mais velho. Foi quando fiquei amigo dele. Caetano era crítico de cinema nessa época e fazia crítica para um revista chamada *Afirmção*, onde eu também escrevia. Aliás, lá escrevi um artigo grotesco, chamado “Irracionalismo: metafísica em pânico”. O título é engraçado, mas o artigo era muito ruim. Caetano, dizia eu, escrevia crítica de cinema e, de vez em quando, dizia assim: “Gente, eu fiz uma música”. Dessa primeira fase, lembro um samba que, muito no clima do CPC, afirmava: “O samba vai crescer/ quando o povo compreender/ que é o dono da jogada...”. Então, sempre digo: convivi com um gênio e não me dei conta. Consola-me pensar que, na época, Caetano talvez ainda não fosse um gênio...

Quando você vai para a Itália na década de 1970, essa sua experiência italiana não foi de certo modo um “elevar a conceito” esse tipo de vínculo orgânico entre cultura e política que você estava perseguindo?

CNC: Em dado momento, ficou impossível minha situação no Brasil. Mudei de casa, o Exército me procurou na velha casa, procurava minha mulher no trabalho, e eu tomei a decisão de sair do Brasil. Isso foi logo depois do assassinato de Vladimir Herzog, o Vlado. Escolhi ir para a Itália exatamente porque meu grande modelo era o Partido Comunista Italiano. Para muitos comunistas, o grande modelo era o PCUS, o Partido Comunista da União Soviética, e a própria União Soviética. Para mim, era o Partido Comunista Italiano. Minha grande dor não foi a queda do muro de Berlim ou o fim da URSS, mas o fim do Partido Comunista Italiano.

Quando exatamente você foi para a Itália?

CNC: No início de 1976. Minha decisão, como disse, tem muito a ver com minha admiração pelo PCI, mas também com os fatos, correlatos, de que o italiano é seguramente a língua estrangeira que domino melhor e de que Gramsci é um autor que sempre me fascinou. Modestamente, fui um dos primeiros a citar Gramsci no Brasil, já em meus artigos infanto-juvenis ainda publicados na Bahia. Mas, durante alguns anos, Gramsci ficou meio recessivo em minha produção intelectual, talvez porque tenha me dedicado nesta época a fazer crítica literária. Durante estes anos, Lukács assumiu para mim um lugar mais destacado que o de Gramsci, embora o revolucionário italiano estivesse sempre presente em minha atividade intelectual. Quando voltei a me dedicar prioritariamente à filosofia política, em meados dos anos 1970, Gramsci reapareceu com força em minhas preocupações intelectuais. Hoje em dia mais ainda, já que minha principal ocupação agora é preparar uma edição crítica dos *Cadernos do cárcere*, que deve estar começando a ser publicada em novembro deste ano [1999].

Fui para a Itália sem emprego. Depois trabalhei muito, até profissionalmente durante algum tempo, no PCB no exílio; mas, no início, não tinha emprego, meu pai me mandava dinheiro. Pensei em aproveitar o tempo na Itália para fazer uma pós-graduação. Qual não foi minha surpresa ao descobrir que, na Itália da época, não existia pós-graduação! Agora existe, o chamado “*dottorato di ricerca*”. Assisti a algumas aulas na Universidade de Bolonha, onde me estabeleci, mas não fiz nenhum curso formal. Depois, em Paris, já no último ano que passei na Europa, também pensei em fazer um doutorado, mas aí as condições no Brasil permitiram a minha volta e eu terminei não fazendo o doutorado sobre Lukács, em que seria orientado pelo meu amigo Michael Löwy.

Você voltou em 1980?

CNC: Voltei no final de 1978, já que, em 1º de janeiro de 1979, acabava a vigência do AI-5. Cheguei à Bahia, me lembro bem, em 23 de dezembro de 1978. Fiquei então um ano e meio na Itália, uns três meses em Portugal, e um ano em Paris. Fiz muita política no exterior. Lá, além de redator da *Voz Operária*, o jornal clandestino do Partido, tornei-me assessor da Comissão Executiva do PCB.

Minha ida para a Itália foi certamente um dos momentos mais importantes na minha formação política e intelectual. Lembro-me de que cheguei na Itália, liguei a televisão e vi Enrico Berlinguer, então secretário do PCI, dando uma entrevista na qual dizia mais ou menos o seguinte: “Sinto-me mais protegido, para fazer o socialismo que eu quero, sob o guarda-chuva da OTAN do que no Pacto de Varsóvia”. Eu, que ainda pensava com a cabeça de Palmiro Togliatti e, portanto, era bem menos crítico em face da URSS, pensei: “Mas esse cara é um traidor, isso é um absurdo completo”. Terminei, porém, a partir de minha experiência com o PCI, tornando-me “eurocomunista”. Tinha ainda alguns preconceitos “marxistas-leninistas” quando fui para a Itália. Nunca fui stalinista, até mesmo porque tive a sorte de ter entrado no PC

quatro anos depois da denúncia dos crimes de Stalin. Nunca fui pró-União Soviética, sempre tive uma forte dúvida em relação ao socialismo que lá era construído, mas ainda tinha meus preconceitos. Dizer que a OTAN era melhor do que o Pacto de Varsóvia foi algo que me chocou profundamente. Mas, ainda que até hoje tenha dúvidas se essa era a real alternativa, aprendi muito nessa minha estada na Itália. Meu ensaio *A democracia como valor universal* não teria sido escrito se não fosse esse meu período italiano.

A própria expressão “democracia como valor universal” é de Berlinguer, como você mesmo escreve...

CNC: Sim. No sexagésimo aniversário da revolução bolchevique, Berlinguer foi a Moscou e fez um discurso duro, em que dizia que a democracia é um valor histórico-universal irrenunciável. Gostei da expressão e a usei um pouco como *slogan*. Eu diria que o período que passei na Itália foi meu doutorado. Aprendi muito, foi muito importante para minha formação política e intelectual.

Voltando ainda uma vez para a década de 1960. Três paradigmas teóricos marcaram o ambiente intelectual do período, a saber o estruturalismo, o existencialismo e o marxismo. Como você avalia esses paradigmas hoje, como é que você se relacionou com eles?

CNC: No fim dos anos 1950 e início dos anos 1960, certamente dois paradigmas fortes eram o existencialismo e o marxismo. Eu me considerava marxista, mas um autor que me influenciou muito nesse período foi Sartre, provavelmente porque se aproximou do marxismo. Eu li, ainda em 1961, a *Crítica da razão dialética*, que achei — como ainda acho hoje — um livro genial. Foi sobre Sartre meu primeiro artigo “sério” — ainda infanto-juvenil, decerto, mas sério no sentido de que era mais trabalhado, menos irresponsável. O título original é “A trajetória de Sartre: do existencialismo à dialética”. É um ensaio muito simpático a Sartre, que aliás reproduzi em meu primeiro livro, *Literatura e humanismo*, embora

numa versão modificada, mais “ortodoxa” e menos simpática a Sartre. Sobre este artigo, vivi uma experiência interessante. Eu queria publicá-lo na revista do PCB, *Estudos Sociais*. Mande o artigo para a revista, ele passou um ano em discussão. Terminaram publicando, mas sob a rubrica inventada *ad hoc* de “Problemas em debate”. De qualquer maneira, publicaram; e eu diria que é um artigo bastante heterodoxo em relação ao “marxismo-leninismo” dominante na época. É uma defesa de Sartre. Lá digo claramente, por exemplo, que não existe dialética da natureza, que Sartre estava certo ao dizer que não existia dialética na natureza. O artigo usa Gramsci e Lukács, colocados como parceiros de Sartre numa comum batalha por um marxismo renovado ou “criador”, como dizíamos na época. Então, minha relação com o existencialismo, com Sartre em especial, foi boa. Nunca vi no existencialismo francês um inimigo a combater, ainda que tivesse divergências com ele.

Com o estruturalismo, cuja onda foi posterior (e oposta) à do existencialismo, minha atitude, ao contrário, foi francamente negativa. A influência do estruturalismo se deu entre meados dos anos 1960 e início dos anos 1970. No Brasil, teve uma enorme influência. Em meu velho livro *O estruturalismo e a miséria da razão*, escrito em 1970 e publicado em 1972, fui em alguns casos muito duro na crítica do estruturalismo, particularmente de alguns autores, mas acho que foi justa minha idéia de que era preciso combater o estruturalismo. Em dado momento, com o esvaziamento cultural provocado pelo AI-5, com efeitos sobretudo na Universidade, o estruturalismo ocupou um lugar hegemônico em nossa cultura, sobretudo acadêmica, um lugar que antes não era só do marxismo, mas era *também* do marxismo. Ocupou de que maneira? Com toda aquela retórica de antiideologia, anti-humanismo, anti-historicismo, etc. Então, na verdade, o estruturalismo serviu para desviar pessoas de uma análise crítica, dialética e racionalista do real. Acho assim que meu livro sobre o estruturalismo tinha sentido e foi útil. É muito curioso lembrar, por exemplo, que, antes deste meu livro, havia sido publicado um artigo de Otto Maria Carpeaux, chamado “O estruturalismo é

o ópio dos intelectuais”. É um artigo panfletário, como o é toda a produção final do Carpeaux, brilhantemente panfletária. O sumo do artigo de Carpeaux é: “Olha, os caras estão virando estruturalistas para poder sair da luta política”. Carpeaux tinha muita sensibilidade para detectar esse tipo de coisa. Aliás, é também curioso que o primeiro longo artigo publicado no Brasil sobre Gramsci seja dele, um artigo que saiu em 1966 na *Revista Civilização Brasileira*. Então, o estruturalismo é bem diferente do existencialismo. Não aprendi nada com o estruturalismo. Aprendi com Sartre e, de certo modo, também com os outros existencialistas franceses. Sartre continua a ser um modelo para todos os intelectuais que entendem ser a política parte integrante de sua atividade especificamente teórica.

Seria possível falar de uma “filosofia brasileira”? Como você vê as relações entre a filosofia e a cultura brasileira?

CNC: Quanto à primeira pergunta, acho que não. E isto em, pelo menos, dois sentidos. Em primeiro lugar, falando de modo geral, acho que não existe nenhuma “filosofia nacional”, muito menos uma “filosofia brasileira”. Álvaro Vieira Pinto tentou defender e praticar isso na época do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), escrevendo um grosso livro em dois volumes, chamado *Consciência e realidade nacional*. O Padre Vaz, quando ainda era de esquerda, escreveu uma bela resenha deste livro de Vieira Pinto para dizer exatamente isso: que não existe uma “filosofia nacional”. Aristóteles nasceu na Grécia, mas dificilmente você pode dizer, simplesmente, que Aristóteles era um “filósofo nacional grego”. A filosofia ou é universal ou não é. Claro que há um condicionamento histórico nacional da filosofia: Descartes não poderia ser alemão, é francês, mas é Descartes precisamente porque transcendeu o “francesismo” e se tornou uma referência universal.

Em segundo lugar, penso que não houve ainda no Brasil — não sei se vai haver um dia — a criação de uma filosofia realmente original, quer dizer, uma corrente de pensamento ou um filósofo

que possa ser comparado, por exemplo, ainda que *cum grano salis*, com um Kant, um Hegel, um Marx. A maioria dos filósofos brasileiros tem o seu autor estrangeiro, que é trazido para o Brasil, diria até abasileirado, colocado dentro das condições do Brasil. Paulo Arantes tem o “seu” Hegel, Giannotti teve o Marx, hoje tem o Wittgenstein, Marilena Chauí tem o Spinoza, Marcos Nobre tem o Adorno, e, vamos lá, Carlos Nelson Coutinho tem o Gramsci. Parece-me, porém, que não existe ainda no Brasil uma filosofia própria, que nos permita dizer: “Aquele cara tem um pensamento próprio, estabeleceu uma corrente nova”. Talvez isso exista na Lógica, com o Newton da Costa. Mas Lógica, para mim, é um grande mistério.

Mas é possível pensar em temas filosóficos pelo menos, como o tema da dialética, por exemplo. Pode-se dizer que há trabalho nesse campo.

CNC: Sim, há trabalho nesse campo. Em todos os terrenos do pensamento filosófico e sobre um grande número de autores da história da filosofia, há importantes contribuições brasileiras ao desenvolvimento de conceitos universais e à reflexão sobre tais autores. Seguramente, por exemplo, os dois livros de Giannotti sobre o marxismo, *Origens da dialética do trabalho* e *Trabalho e reflexão*, são livros importantes, de nível internacional. O que eu estou dizendo é que não há, digamos, uma maturação que permita o surgimento de um filósofo que tenha um pensamento, um sistema próprio.

Por que?

CNC: É uma boa pergunta. Por várias razões. Primeiro, porque a tradição filosófica no Brasil é débil. A filosofia se tornou uma coisa séria no Brasil quando se criou o “departamento francês de ultramar”, como diria meu amigo Paulo Arantes. Até então, reinava o dilentantismo. Eu disse a vocês que tive um professor que afirmou enfaticamente que nenhum pensador tinha dito que

a contradição era objetiva e que ela não passava de um erro lógico. Então, acho que faltava realmente o caldo de cultura necessário. Este, aliás, é um problema geral da cultura brasileira, não se refere só à filosofia. Mas diria que, no caso da literatura, por exemplo, ocorreu a construção de uma literatura brasileira — Antonio Candido, aliás, mostrou isso muito bem —, que é muito mais sólida e está consolidada há mais tempo que a filosofia. Talvez agora se esteja criando realmente uma organização da cultura — para usar um termo gramsciano — que vai permitir, espero eu, que a filosofia tenha um desenvolvimento maior. Mas, de qualquer modo, já temos hoje uma produção filosófica extremamente importante. E diria que se trata, sem dúvida, de uma produção de nível internacional.

Que conceito(s) de sua reflexão você destacaria como o (s) mais representativo(s) de sua posição filosófica? Pediríamos que você nos contasse como ele(s) surgiu (ou surgiram) em seu trabalho e como o(s) vê hoje.

CNC: Eu seria um pouco simplista e diria o seguinte: acho que o conceito que mais me marcou, que mais marcou minha produção teórica, foi o conceito de totalidade. Lembro-me de que, quando li (já lá se vão quarenta anos) aquela célebre frase de Lukács — ou seja, “o marxismo se distingue da ciência burguesa não pela afirmação da predominância dos fatos econômicos, mas pelo princípio da totalidade” —, isso foi para mim uma iluminação.

E, nesse sentido, valeria a pena pôr aqui um problema que deveria ter sido posto desde o início: embora eu esteja dando aqui uma entrevista para um livro de “conversas com filósofos”, nunca me considerei um “filósofo”. Nunca o fiz até porque nunca me preocupei muito com essa divisão departamental do saber. Nunca me preocupei em definir se estava escrevendo sobre literatura, sobre teoria política, sobre história do Brasil ou sobre filosofia. Quando o CNPq me pede para dizer qual é minha área do trabalho, sempre vacilo. Isso me parece estar ligado à minha condição de marxista. O que Marx era? O que Gramsci era? Gramsci era

um filósofo, um teórico da política ou um folclorista (já que escreveu também sobre folclore)? Sinto-me sempre desconfortável quando escrevem “Carlos Nelson Coutinho, cientista político”. Isso realmente eu não sou. Adoro política, faço política, penso sobre política, mas “ciência política” para mim é uma coisa meio americana, esse negócio de fazer *survey* sobre voto, sobre eleição, sistema partidário — e não é isso que eu faço. Talvez eu pudesse me identificar como uma pessoa que faz filosofia política. Mas, como disse a vocês, sou absolutamente ignorante em Lógica, que é um terreno fundamental da filosofia.

Fechado o parênteses, diria então que o conceito de totalidade foi um conceito que não desenvolvi teoricamente, mas que foi, digamos, meu norte metodológico. Outros dois conceitos, em duas fases diferentes da minha produção intelectual, marcaram-me certamente muito. O primeiro foi o conceito de razão, que recolhi em Lukács, e que corresponde ao meu período lukacsiano, ou seja, quando eu era fanaticamente lukacsiano.

Qual é esse seu período fanaticamente lukacsiano?

CNC: É o período que marca meus dois primeiros livros, *Literatura e humanismo* e *O estruturalismo e a miséria da razão*. Diria que, sobretudo nesse período, a categoria da razão foi muito importante para mim. Há uma coisa inteligente no livro sobre o estruturalismo — permitam-me o autoelogio —, que é a sugestão de que existe não só uma “destruição da razão”, o irracionalismo aberto, que Lukács havia exposto e criticado no seu injustamente desqualificado livro (um livro que tem muita coisa boa, ainda que haja momentos insuportáveis, como o epílogo escrito num clima de guerra fria), mas também uma “miséria da razão”, o empobrecimento da razão sob a égide do racionalismo formal. Embora na época eu não reconhecesse isso, este é um momento frankfurtiano da minha produção. Li muito os frankfurtianos, eles sempre me fascinaram (*Dialética do esclarecimento* foi um livro que também me marcou), mas — sob a influência de Lukács —

sempre tomei minhas distâncias em face deles. Para os frankfurtianos, o inimigo fundamental não era o irracionalismo, diante do qual eles eram até condescendentes, mas essa razão empobrecida, essa razão eclipsada; a propósito, lembro de que um livro de que gostei muito foi o *Eclipse da razão*, de Horkheimer, que é uma crítica exatamente a essa razão que perde sua dimensão objetiva e se torna meramente instrumental. Na época, eu não reconhecia essa influência frankfurtiana. Para mim, era puro Lukács. Mas, certamente, a leitura dos frankfurtianos me ajudou a pensar essa questão dos dois modos de combater a razão dialética, isto é, ou abandonando-a ou miserabilizando-a.

Houve depois um segundo período, o do meu reencontro com Gramsci, em meados dos anos 70. Trata-se do momento em que minha preocupação teórica maior passou a ser a política, a reflexão sobre o estatuto ontológico da política, para usar uma expressão meio pedante. Isso está muito presente no meu livro sobre Gramsci, cuja primeira edição é de 1981 — acabou de sair há pouco uma nova edição, pela Civilização Brasileira, com várias alterações e acréscimos com relação à primeira. Já na primeira edição, minha proposta era a de entender a teoria política de Gramsci à luz das categorias ontológicas do último Lukács. Neste novo período, o tema talvez mais importante da minha produção foi a questão da democracia. Lembro aqui meu ensaio sobre *A democracia como valor universal*, que foi publicado em 1979 e que, sem falsa modéstia, teve uma importância muito grande no debate cultural e político daquele momento. Não tanto pelas suas qualidades intrínsecas — acho que é um ensaio que desenvolve pouco alguns conceitos, é sobretudo um texto de combate, simultaneamente contra a ditadura e contra o chamado “marxismo-leninismo” —, mas penso que, com ele, pus o dedo num tema que realmente era um tema “quente”, a exigir uma discussão. Tive a sorte, talvez mais do que o mérito, de ser a pessoa que desencadeou este processo de discussão.

Mas, sinceramente, não acho que tenha criado nenhum conceito importante, nem mesmo tratado em profundidade os conceitos que nortearam minha produção intelectual. Mas penso

que chamei a atenção para alguns conceitos, para alguns temas importantes. Nos velhos PCs, havia sempre uma seção chamada de “agitação e propaganda”. Acho que sempre fiz parte dela.

Em sua história, a filosofia manteve uma relação estreita com as ciências e o saber científico. Tal relação permanece até hoje? Como ela se dá na atualidade?

CNC: Eu me pergunto: será que a filosofia estabeleceu sempre em sua história essa relação com o saber científico? Creio que, em dado momento, não havia uma distinção entre ciência e filosofia. Um pensador como Aristóteles, que é indiscutivelmente um filósofo, escrevia também sobre as partes dos animais, sobre física, sobre os meteoros, sobre a alma humana, sobre política, sobre ética; portanto, você pode dizer que Aristóteles era ao mesmo tempo um físico, um biólogo, um sociólogo, um politólogo, etc. No caso das ciências naturais, a autonomia da ciência em relação à filosofia me parece uma coisa que não só ocorreu, mas que foi muito positiva. Certamente, o movimento que leva a esta autonomia é também um movimento filosófico; basta pensar em Descartes, Bacon, Galileu, etc. Isso significa que a filosofia, em suas expressões mais avançadas, acompanhou e ajudou esse processo pelo qual a ciência natural se tornou autônoma.

No caso das ciências sociais, o discurso é outro. O nascimento das chamadas “ciências sociais particulares” está muito ligado ao colapso do princípio da totalidade na reflexão filosófica. Lukács sempre insistiu nisso. Ninguém pergunta em que área do CNPq se situam pensadores como Rousseau, Montesquieu, Hegel. São filósofos, cientistas políticos, antropólogos, lingüistas? Enquanto a burguesia foi uma classe progressista, o pensamento social — que tinha o princípio da totalidade como paradigma — ignorava solenemente a atual divisão universitária do saber. A partir do eclipse do princípio da totalidade — a partir, para falar mais concretamente, da dissolução da filosofia hegeliana —, surgem as tais ciências sociais particulares, que tentam dividir o social, fatiá-lo, e, como

diz muito bem Lukács, desistoricizá-lo. O que falta às ciências sociais particulares, assim, não é apenas o princípio da totalidade, mas também a idéia da historicidade ontológica dos fatos sociais.

Então, penso que a relação da filosofia com as ciências sociais particulares — e entendo aqui filosofia como teoria social global, como ontologia do ser social, como diria Lukács — é uma relação problemática. Não partilho do negativismo completo de Lukács, quando afirma que as ciências sociais particulares são simplesmente “ideologia burguesa”. Acho que não são só isso, mas creio que elas nos fornecem uma reflexão insuficiente sobre o social. Em conseqüência, a filosofia — como disse Lukács — tem o direito de exercer uma crítica ontológica das ciências, muito em particular das ciências sociais. Penso que é correto, por exemplo, mostrar que uma descoberta de Weber, para ter valor heurístico, para servir efetivamente à compreensão do real, tem de ser submetida a um tratamento ontológico, ou seja, tem de ser relacionada com a totalidade, tem de ser historicizada. As três formas de dominação legítima apontadas por Weber — legal-formal, tradicional e carismática — são certamente importantes para entendermos o problema da legitimidade, embora o próprio Weber saiba que elas são “tipos ideais”, que não existem como tais na realidade empírica. Mas Weber lhes dá um tratamento puramente formalista. Para nós, marxistas, seria um erro negar essas três formas; o que temos de fazer é dar-lhes conteúdo, ou seja, ligá-las à totalidade social e à história, ou seja, à formação econômico-social, à luta de classes, etc.

Mas essa posição parece se aproximar muito do programa de “Teoria tradicional e teoria crítica”, de Horkheimer...

CNC: Sem dúvida. Talvez não seja o mais brilhante, mas é certamente o texto frankfurtiano com o qual mais me identifico. Para mim, o grande limite da Escola de Frankfurt não se refere tanto ao método que seus integrantes utilizam, mas à suposição de que o marxismo e suas promessas emancipatórias podem se sustentar sem a classe operária, sem o mundo do trabalho; é uma

posição que aparece ainda hoje em autores como Claus Offe e Robert Kurz. Disso resulta o profundo pessimismo que marca os membros da Escola. Na verdade, parecia haver uma única e dura opção: ou aderir à União Soviética ou ficar com um marxismo meio etéreo, academicista, que não vai além da *Kulturkritik*. Não era, porém, uma opção inescapável. Cabe lembrar que, na mesma época, nos anos 1930, Gramsci redigia os *Cadernos*, nos quais, ao lado de uma proposta estratégica de revolução no “Ocidente”, podemos ler subsídios para uma crítica ao “estatolatrismo” stalinista.

Desde Hegel, no século XIX, trava-se um debate sobre o fim da arte, sobre um possível desaparecimento do fenômeno estético em nossa sociedade. Como você se posiciona em relação a esse debate?

CNC: A teoria hegeliana do fim da arte é uma teoria problemática e, certamente, em última instância, equivocada. Mas, ao mesmo tempo, resulta de uma das mais brilhantes realizações metodológicas de Hegel, ou seja, a tentativa de juntar sistema e história, de pensar as categorias teóricas à luz da sua historicidade. Lukács tem uma bela observação, no capítulo da sua *Ontologia* sobre Hegel, quando diz que o filósofo alemão tem uma ontologia verdadeira, que é uma ontologia baseada no ser, no movimento do ser, e tem uma ontologia falsa, logicista, uma tentativa de encadear os fenômenos a partir de uma lógica que não diz respeito à lógica do real, mas a uma lógica do pensamento. No caso da teoria do fim da arte, isso é muito claro. A lógica do sistema exigia que Hegel dissesse que o nosso tempo é o tempo da filosofia, do conceito, não mais da representação ou da intuição. Para ele, portanto, a arte romântica, aquela que lhe era contemporânea, já era uma arte em processo de dissolução; mas isso não o impediu, por exemplo, de ver que surgia então um gênero novo, o romance, que ele chamou de “epopéia burguesa”.

Independentemente assim desse logicismo presente na teoria do fim da arte, Hegel colocou um problema importante: nem todas as épocas históricas são favoráveis ao desenvolvimento da arte.

Recordemos a brilhante idéia de Marx, formulada na *Introdução* de 1859, de que a *Ilíada* e a *Odisséia* só podiam surgir na Grécia clássica, que nem Camões nem Voltaire escreveram ou podiam escrever uma verdadeira epopéia. Por que? Porque cada época histórica tem uma expressão artística. E há épocas históricas desfavoráveis, pelo grau de alienação e de desintegração social, ao desenvolvimento da arte em geral ou de certos gêneros artísticos.

Não sei se foi bem isso o que Hegel quis dizer, mas é possível ler assim a sua teoria. Imagine uma pessoa do século XXV, olhando para o século XX. (Para o século XIX, isso não vale. O próprio Hegel já era morto quando houve uma maravilhosa floração do romance, tanto francês quanto russo, cujas potencialidades ele já entrevira; mas houve também uma maravilhosa floração da pintura, com o impressionismo.) Será que uma pessoa do século XXV, refletindo sobre o século XX, achará que foi um período de grande floração artística, malgrado Thomas Mann, malgrado Kafka? Na pintura, algum pintor do século XX ficará? Na música erudita, algum grande compositor ficará? São perguntas que vale a pena fazer. Nesse sentido, acho que Hegel sugeriu uma questão sobre a qual devemos pensar.

Como você caracterizaria a sua relação com a religião e a fé?

CNC: A religiosidade em minha família era bastante frouxa. Meu pai era ateu. Dizia ser agnóstico, mas era ateu. E minha mãe era uma kardecista muito pouco ortodoxa. Quando eu tinha 12 ou 13 anos, estudava, contra o parecer do meu pai, num colégio de irmãos maristas. Na época, tornei-me católico praticante (comungava, confessava), mas hoje vejo claramente que fazia isso para contrariar meu pai. Isso coincidiu, porém, com o momento em que li o *Manifesto*, quando percebi que era mais adequado me afirmar contra meu pai como comunista do que como católico. Então, com 14 ou 15 anos, abandonei o catolicismo e a religião em geral. Tornei-me ateu. Lukács tem um conceito muito significativo. Ele fala em “carecimento religioso”, algo que expressa uma

necessidade de transcendência diante do fato de não se encontrar sentido real na vida efetiva, na vida entendida de modo imanente. Eu, feliz ou infelizmente, sou destituído de carecimento religioso. Mas entendo que haja pessoas que o experimentam. Marx dá à religião um tratamento que é essencialmente correto; como se sabe, ele considera a religião uma forma de alienação. Mas o fato é que, através dessa forma de alienação, manifestam-se com freqüência exigências de justiça, sentimentos de solidariedade, etc. Lembra-se sempre que Marx disse ser a religião o “ópio do povo”; mas, na mesma frase, antes de afirmar isso, ele diz também que a religião é “o grito da criatura oprimida”. Penso que se manifesta na religião uma demanda de justiça muito forte, algo que devemos, nós marxistas, não religiosos, levar em conta, já que se trata de um impulso freqüentemente muito positivo para a transformação do mundo.

Como você se situa em relação aos problemas de uma “mudança de paradigma” da filosofia, de uma filosofia “pós-metafísica” calcada na linguagem?

CNC: Como marxista, evidentemente acho que a filosofia, em princípio, não pode ser calcada na linguagem, não pode partir da linguagem, tem que partir do trabalho, das interações que o trabalho cria e das formas superiores de atividade humana, que é aquilo que definimos como práxis. Habermas chamou a atenção para a distinção entre agir instrumental e agir comunicativo, entre trabalho e interação, mas acho que isso já está em Marx e no marxismo: e, neste caso, com a vantagem de evitar o dualismo problemático de Habermas. Certamente, quando Marx fala em forças produtivas, está falando em agir instrumental; quando fala em relações de produção, que é o modo pelo qual os homens se articulam entre si para desenvolver as forças produtivas e dominar a natureza, está falando em interação. Mas a idéia de que é preciso substituir o paradigma do trabalho ou da produção pelo paradigma da linguagem ou da comunicação me parece uma idéia

equivocada. Diria o seguinte: os homens falam porque trabalham, porque precisaram colaborar entre si no processo de trabalho. Então, não me parece que, ontologicamente, a linguagem deva ser colocada antes do trabalho. A forma básica de ser do homem, a forma pela qual o homem se faz homem, está no processo de trabalho, no metabolismo entre o homem e a natureza, quando surge o agir teleológico, que só existe no ser social. Lukács tem uma categoria muito interessante, a categoria da “prioridade ontológica”. Ele diz mais ou menos o seguinte: o ser pode existir sem a consciência, mas a consciência não pode existir sem o ser. Dizer que o ser tem prioridade ontológica sobre a consciência não significa dizer que há prioridade lógica ou axiológica, não quer dizer que o ser é melhor do que a consciência, não quer dizer que o trabalho é melhor do que a linguagem. Quer dizer apenas que, entre trabalho e linguagem, a prioridade ontológica é do trabalho. Nesse sentido, não partilho dessa inversão de paradigmas, embora reconheça a importância de estudar melhor a linguagem.

Você utilizaria o conceito de “utopia” para descrever sua visão do futuro da sociedade humana? Em que consistiria tal utopia?

CNC: Como disse antes a vocês, o segundo livro “sério” que li na minha vida foi *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Então, nós, marxistas, não damos à palavra utopia um sentido positivo. Damos a ela o sentido de uma coisa generosa, mas inexecutável, irrealizável. Nesse sentido, não me identifico com a palavra “utopia”, não sou blochiano. Em vez de “utopia”, prefiro dizer que tenho um *projeto* de sociedade futura. Que projeto é este? Acho que algumas respostas a isso já ficaram mais ou menos claras no que disse antes. Continuo me considerando comunista, fazendo evidentemente uma distinção entre o comunismo como projeto de uma sociedade sem classes e o chamado “comunismo histórico”, ou seja, aquilo que se inicia com a revolução bolchevique de 1917, universaliza-se com a criação em cada país de uma seção (brasileira, italiana, japonesa) da Terceira Internacional, e leva

finalmente à consolidação do despotismo stalinista. Há coisas certamente positivas nesta tradição — tenho uma identificação muito forte com a revolução bolchevique de 1917 —, mas são poucos os que ainda hoje se identificam com este tipo de comunismo. Ou seja: uma coisa é o projeto transformador que aquela revolução desencadeou, outra coisa são as formas concretas que o Estado soviético assumiu, sobretudo a partir do final dos anos 1920, quando Stalin rompeu com Bukharin e com a NEP (Nova Política Econômica) e estabeleceu uma política de industrialização acelerada e de coletivização forçada. A partir daí, instaura-se realmente um despotismo. Não hesitaria em utilizar para caracterizar este despotismo o termo “totalitário” — embora ele tenha origens não muito “puras”, já que provém da politologia norte-americana —, no sentido de que na ex-URSS o Estado absorveu a sociedade civil, utilizou os organismos da sociedade civil como correias de transmissão do Estado-partido.

Diria então que esse “comunismo histórico”, felizmente para nós, comunistas, foi condenado à lata de lixo da história. Mas permanece vivo o projeto comunista. Em que consiste? Trata-se do projeto de uma nova sociedade, de uma sociedade igualitária, sem classes, participativa e profundamente democrática. Entre outras, há uma afirmação que devemos rever no marxismo “clássico”: trata-se da teoria do fim do Estado, se por isso se entender o fim do governo, o desaparecimento de qualquer tipo de governo. Esta teoria está presente em Marx e Engels, mas sobretudo em Lenin: todos eles dizem que o Estado vai progressivamente se extinguindo ao longo da fase transitória entre o capitalismo e o socialismo, que eles chamaram — com um termo certamente infeliz — de ditadura do proletariado. Essa idéia de que o Estado vai se extinguir levou a que se deixasse de lado a discussão sobre a forma que o Estado deveria assumir no socialismo. Para que discutir as formas do Estado se ele vai desaparecer? Então, acho que a idéia do desaparecimento do Estado deve ser entendida apenas como uma idéia reguladora, no sentido kantiano, ou seja, como o empenho para que haja cada vez menos Estado, mas sem

se supor que ele irá desaparecer completamente, pelo menos no horizonte temporal que podemos imaginar.

Hoje, quando dizemos que somos comunistas, que lutamos pelo comunismo, devemos assim definir claramente o seguinte: qual vai ser a forma política do comunismo? Para mim, a forma política é um Estado de direito, com alta participação popular, com institutos de democracia de base corrigindo as deformações da representação. Deverá ser um Estado de Direito que tem instituições garantidas por uma Constituição, naturalmente reformável. Vocês poderiam me perguntar: mas o comunismo será o fim do mercado, a estatização de todos os meios de produção? Diria que não necessariamente. Estou convencido hoje de que elementos de mercado poderão persistir depois do desaparecimento do capitalismo — afinal, o mercado é uma forma de interação social que antecedeu o capitalismo, que existiu no escravismo, que existiu no feudalismo. Uma coisa é a generalização das relações mercantis, outra coisa é a existência de elementos de mercado subordinados a um controle social, ou, mais precisamente, ao planejamento. Atenção: não estou propondo uma “economia social de mercado”, uma forma mais “branda” de capitalismo; não sou socialdemocrata alemão. Penso, ao contrário, numa ordem social pós-capitalista, socialista, mas onde persistam algumas relações mercantis. E onde também possa haver um pluralismo de formas de propriedade. Podem coexistir a propriedade estatal — em vários casos, ela é absolutamente necessária — com formas de propriedade cooperativa, autogeridas, e até mesmo com formas de propriedade privada, em alguns setores. O boteco da esquina não deve ser estatizado; até mesmo uma pequena empresa pode continuar sendo propriedade privada.

O que você acha da teoria da derivação do Estado?

CNC: Do derivacionismo? Não é uma teoria que tenha me atraído muito. Acho que o Estado tem uma autonomia relativa muito grande; é muito difícil derivar todos os movimentos do Estado a

partir da lógica do capital. Diria até mesmo que, freqüentemente, há movimentos do Estado que são contrários à lógica do capital. Por que? Porque o Estado não é simplesmente um instrumento na mão da classe dominante. O Estado capitalista não é mais — se é que alguma vez o foi, como o supuseram Marx e Engels na época do *Manifesto* — o comitê executivo da burguesia. Há uma definição de Poulantzas que me parece muito boa: o Estado é a condensação material de uma correlação de forças entre classes e frações de classes, com hegemonia de uma delas. É uma bela definição, que me parece valer também para o Estado socialista tal como eu o imagino. Enquanto no Estado capitalista há correlação de forças com hegemonia seja do capital financeiro, como agora, seja do capital industrial, como há algum tempo atrás, o Estado socialista é uma correlação de forças em que há hegemonia das classes trabalhadoras. Claro que há vários movimentos do Estado que são estruturalmente dedutíveis da lógica do capital. O Estado passou a intervir na economia em grande parte porque a lógica da acumulação o exigiu. Os marxistas franceses até criaram — os soviéticos também, mas os franceses com bem mais sofisticação — a teoria do chamado capitalismo monopolista de Estado: o Estado intervém porque está caindo a taxa de lucro, intervém em atividades não lucrativas para assim repassar mais-valia para o capital, etc. Creio que o derivacionismo explica muitas coisas, mas não acho que explique o funcionamento global do Estado.

O Estado tem sua lógica própria e essa lógica não está ligada apenas à lógica do capital, mas também e talvez sobretudo à lógica da luta de classes. Se se quiser deduzir de algum lugar a ação do Estado, esse lugar é a luta de classes, que é um fenômeno fundamental na explicação do social. Sou inteiramente contrário à idéia de que a luta de classes desapareceu, de que o conflito entre capital e trabalho se tornou apenas um conflito entre outros. Ao contrário, penso que continua a ser o conflito central. Não é o único conflito, evidentemente. Por isso, não posso explicar tudo a partir dele. Claro que não posso explicar a *Nona* de Beethoven só a partir do conflito de classe. Mas vou ter que usar este con-

flito para avaliar profundamente o significado da *Nona*, ou seja, o contexto histórico concreto em que ela foi criada, isto é, o que a visão do mundo da burguesia revolucionária representava naquela época, de que modo essa visão do mundo pôde se expressar materialmente nos maravilhosos sons daquela sinfonia.

Nossa sociedade produz incessantemente elementos autodestrutivos como riscos ambientais globais, ameaças de desintegração social em larga escala e alienação cultural em massa. Como você vê tais problemas?

CNC: Como velho marxista que sou, vejo-os como resultados do capitalismo. Agora, Marx não viu uma coisa — entre as muitas que ele não viu —, que é a possibilidade real e concreta de que as forças produtivas se tornem forças destrutivas, que é a grande questão que os ecologistas colocaram. Há em Marx, e sobretudo nos bolcheviques, em Lenin, Trotski e até em Gramsci, uma concepção produtivista, que vê o socialismo como o permanente desenvolvimento das forças produtivas, como se a natureza fosse inesgotável. Hoje sabemos que não é. Então, esse é outro ponto em que temos de repensar o comunismo. Por que não pensar um comunismo com crescimento zero? Acho que isso é uma possibilidade real. Se a humanidade hoje distribuir bem o que produz, vai haver o suficiente para todos. Será que é preciso que todo mundo tenha três carros, quatro geladeiras, cinco televisões? Pode-se pensar em crescimento zero inclusive populacional. Marx acreditava que o comunismo seria o desenvolvimento radical das forças produtivas; com o fim do capitalismo, não haveria mais nenhuma barreira a esse desenvolvimento. Mas o fato é que há uma barreira, precisamente aquela colocada pelo limite ecológico.

Você diria que a alternativa “socialismo ou barbárie” se coloca hoje ainda?

CNC: Nós já estamos na barbárie. A barbárie deve ser entendida como um processo permanente de desagregação social, de decadência, de degenerescência, de anomia, que é o que estamos

vendo e experimentando. Pensemos no caso da África. Lá, cerca de 30% das crianças nascem com Aids, há guerras civis permanentes, desagregação dos Estados e das sociedades, formação de cleptocracias, de poderes absolutamente corruptos. Por que isso aconteceu? A África se organizava tribalmente, com formas evidentemente pré-capitalistas, até pré-feudais. Chegou lá o colonialismo, num momento em que matéria-prima barata interessava ao capitalismo, desarrumou aquilo tudo, criou aqueles países que não existiam, cujas fronteiras até hoje nada têm a ver com a história das etnias; e, de repente, a África não interessa mais, não tem condições de participar da ciranda financeira, e largaram para lá. Acho que isso é barbárie. Como são barbárie, no mundo desenvolvido, as formas de violência crescente nas grandes cidades, a intensificação da alienação, a pasteurização, o embrutecimento cultural, etc. Estamos diante de uma “banalização do mal”, que dissimula a barbárie.

No que você mudou? De algumas coisas você já falou, de algumas mudanças nas suas concepções, e você destacou a importância do método de Marx como um revisionismo. No que você mudou realmente?

CNC: É difícil para nós mesmos avaliar exatamente aquilo em que mudamos. Seguramente, mudei minha concepção de política cultural. Fui muito influenciado por um texto de Lukács que se chamava assim: “Franz Kafka ou Thomas Mann?”. Então, eu tinha sempre uma preocupação: “Fulano ou Beltrano?”, “Visconti ou Fellini?”, “Graciliano Ramos ou Clarice Lispector?” Mudei quanto a isso: hoje, penso que devemos estar abertos, no terreno da cultura, para a pluralidade de todas as manifestações. Isso não significa, evidentemente, que devemos abandonar a capacidade de exercer uma crítica ideológica ou estética daquilo que nos parece equivocado. Isso vale também, portanto, para a arte; há manifestações artísticas que expressam visões do mundo equivocadas. Mas por que, em vez do *ou/ou*, não dizermos Kafka e Thomas Mann?

Mudei também minha avaliação de Lenin. Eu o considerava o terceiro clássico do marxismo. Até um certo momento, o que

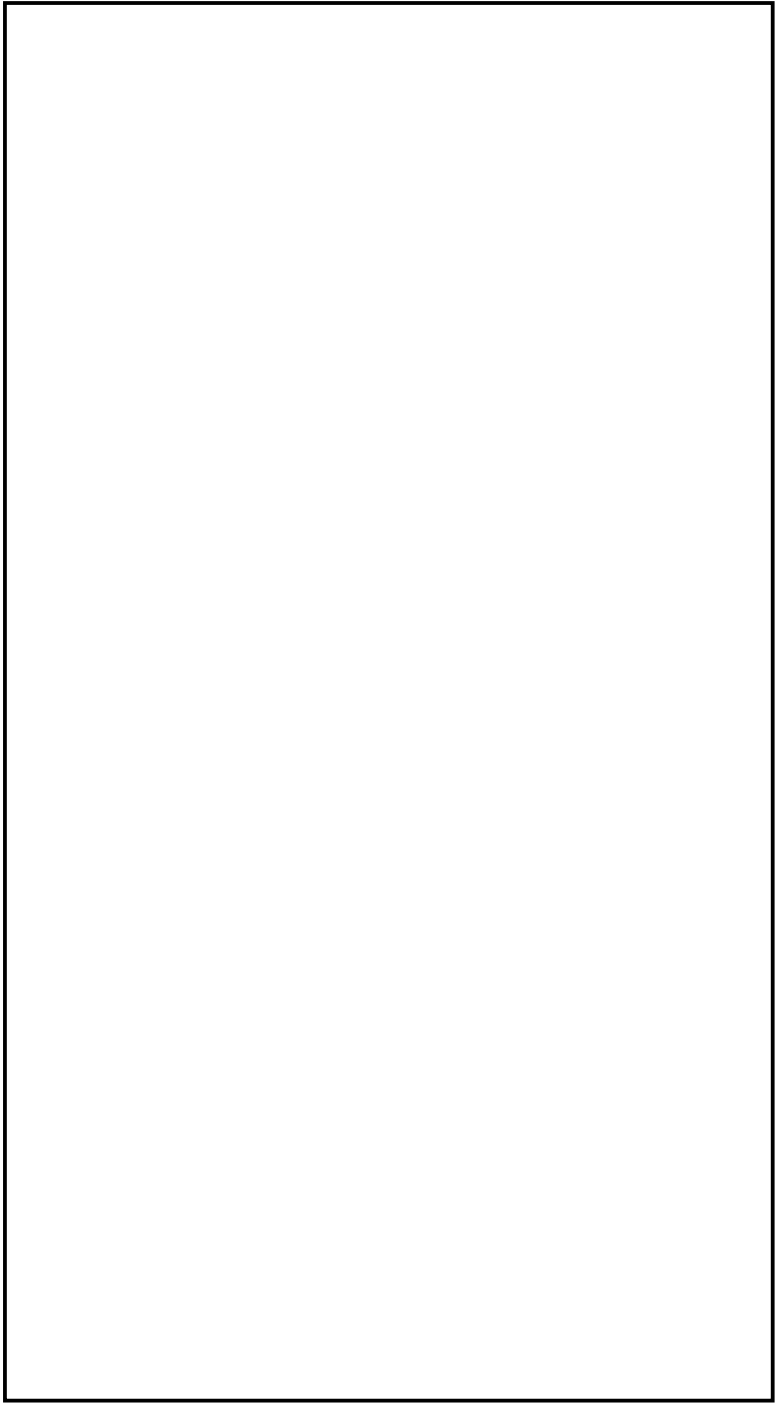
Lenin dizia valia tanto para mim quanto o que diziam Marx e Engels. Não é essa minha posição hoje. Lenin é indiscutivelmente um grande revolucionário, mas também, além disso, um pensador brilhante. É responsável por reflexões importantes sobre vários temas. O conceito de “via prussiana”, por exemplo, que ele criou para conceituar a modernização capitalista da Rússia, é um conceito que me parece extremamente operatório para pensar, entre outros, o caso brasileiro. Também acho que a teoria leniniana do imperialismo, embora tenha sido formulada de uma maneira que não correspondia inteiramente à realidade — o imperialismo foi apresentado como “capitalismo em putrefação”, etc. —, teve o mérito de chamar a atenção para fenômenos de acumulação internacional do capital, para uma nova etapa do capitalismo, na qual, de resto, estamos imersos ainda hoje. Mas, ao contrário, acho que Lenin está superado no que se refere à teoria do Estado e da revolução, na medida em que ele generalizou, transformando-as em categorias marxistas válidas em todas as condições históricas concretas do capitalismo, algumas determinações que só tinham vigência na realidade russa de seu tempo. Algo que Rosa Luxemburg, na época, já tinha visto e criticado. Hoje, não me considero mais um “leninista”. Tenho grande apreço pela obra e pela ação de Lenin, continuo a aprender com elas, mas agora percebo não só o que nelas se tornou anacrônico, mas também o que já era equivocado no momento em que escrevia ou atuava.

Em conseqüência, mudei também minha avaliação de vários outros autores marxistas, que durante muito tempo, sem maior reflexão, considerava “renegados”, como Kautsky, ou simplesmente equivocados, como Rosa Luxemburg. Ou seja: passei a aceitar e a valorizar positivamente o pluralismo no interior do marxismo. Nesse sentido, não acho, por exemplo, que exista um “gramscismo”, embora a reflexão do pensador italiano seja aquela com a qual mais me identifico. Gramsci também diz coisas com as quais não concordo. No texto sobre “americanismo e fordismo”, por exemplo, Gramsci fez uma avaliação justíssima, ao apontar o “americanismo” como uma nova etapa do capitalismo, destinada

a se expandir; mas, ao mesmo tempo, formula uma avaliação altamente positiva dos processos tayloristas de racionalização do trabalho, avaliação que me parece, no mínimo, problemática. Não é casual que não haja em Gramsci o conceito de trabalho alienado. Gramsci, como Lenin, achava que o taylorismo poderia e deveria ser utilizado também pelo socialismo. Temos aqui a expressão de um comunismo produtivista, de um comunismo próprio de países que ainda tinham ou têm de percorrer um longo caminho de desenvolvimento material para poder efetivamente implantar ou desenvolver o comunismo.

Em suma, passei a considerar que a essência do método de Marx é o revisionismo. Afinal, o que é o método de Marx? É a fidelidade ao movimento do real. E o que é o real? É uma permanente dialética de conservação e renovação; usando uma bela expressão do jovem Lukács, o real é o jorrar incessante do novo. Portanto, se não renovo minhas categorias, se não as reviso para poder conceituar o real em seu incessante devir, sou infiel ao marxismo, ao método histórico-dialético de Marx. Seria absurdo imaginar que o mundo de hoje é igual àquele em que Marx viveu, há bem mais de um século atrás. Há outra boa afirmação de Lukács: podemos abandonar afirmações concretas de Marx, mas seremos ortodoxamente marxistas se formos fiel ao seu método. E, sem dúvida, há várias afirmações de Marx que não mais correspondem ao real. Decerto, para entender o capitalismo de hoje, é preciso passar *necessariamente* por *O capital* de Marx; mas o que se lê neste livro magistral não é *suficiente* para entender plenamente nossa época. Disse em outro lugar e repito agora: para não sermos animais em extinção, os marxistas temos de ser animais em mutação.

**Ensaaios
de crítica
literária**



Humanismo e irracionalismo na cultura contemporânea

Nenhum pensador ou artista contemporâneo, com exceção dos vulgares apologetas, deixou de constatar – com todas as suas implicações humanas – a crise da sociedade burguesa. A realidade desta crise não é mais, como no século XIX, um assunto polêmico. Contudo, na forma de interpretá-la, dependendo da posição social dos intérpretes, surgem duas atitudes distintas e contraditórias. Por um lado, vemos uma concepção mitologizante e irracionalista, ligada a uma crítica que não apresenta perspectivas concretas e objetivas; e, por outro, uma tentativa *racional* de interpretação, que se faz acompanhar por uma crítica radical do capitalismo e pela luta por uma nova sociedade. Embora possam acidentalmente apresentar aparentes pontos de contato, estas duas posições são substancialmente antagônicas. Em muitos dos nossos intelectuais subjetivamente esquerdistas, entretanto, a perspectiva irracionalista é frequentemente confundida com a crítica revolucionária e humanista do capitalismo. Esta fusão produz um quadro falso e deformado dos problemas humanos e culturais do nosso tempo, preparando o terreno para perigosos equívocos ideológicos, políticos e estéticos. O presente ensaio pretende ser uma contribuição para o esclarecimento e superação destes equívocos.

1

As posições irracionaisistas e mitologizantes de crítica à burguesia, ou a certos aspectos da vida burguesa, têm sua origem nos inícios do século passado, na reação romântica e aristocrática ao surgimento do capitalismo, mas só adquirem um caráter sistemático e generalizado nas várias formas de “filosofia de vida”, na corrente de pensamento que vai de Kierkegaard aos modernos existencialistas. A concretização da sociedade burguesa põe a nu a contradição que permanecia latente no período de ascensão revolucionária da burguesia: a que se verifica entre o grande humanismo clássico e a realidade prática da economia capitalista. A luta por uma comunidade humana autêntica e por um homem total e harmonicamente desenvolvido – que se expressava no pensamento e na arte da burguesia revolucionária, do Renascimento à filosofia e literatura clássicas alemãs – revela o seu caráter utópico e ilusório. O indivíduo passa a ser um mero instrumento das forças econômicas reificadas, em uma sociedade dilacerada pela luta de todos contra todos em busca do lucro e das vantagens egoístas. A *razão*, o conceito de que o real é racional e pode ser objetivamente conhecido, transforma-se em um instrumento ideológico de justificação do existente enquanto existente, isto é, da realidade alienada do capitalismo; o *determinismo*, a concepção de que o homem cria a realidade condicionado por leis objetivas, é degradado na afirmação de que o indivíduo é um produto passivo do “ambiente”, sem possibilidades de exercer sobre ele uma ação transformadora (fatalismo). Uma ética de “contenção”, de limitação pseudorracional do desenvolvimento integral da personalidade, substitui o sonho humanista do *homem total*. A comunidade autêntica, na qual os interesses individuais e o interesse coletivo formariam uma unidade (Rousseau, o jovem Hegel etc.), cede lugar – na realidade – à cisão da existência em “vida pública” e “vida privada”, com a conseqüente separação entre homem e história (alienação). O indivíduo é condenado a viver em um “pequeno mundo” restrito

e sem perspectivas, ao passo que o movimento da história – pelo qual ninguém mais se sente responsável – aparece a cada um como o resultado da ação de forças irracionais e inumanas. Em suma, a monotonia pequeno-burguesa (“a inautenticidade cotidiana”, na terminologia existencialista) torna-se o tipo fundamental da vida humana em uma sociedade capitalista, imediatamente dominada pela alienação.

Na medida em que se desenvolvem em seu interior as formas imperialistas, o capitalismo ganha aparência de um sistema caótico e irracional em seu conjunto, não obstante continuar a se manifestar nas particularidades de uma extrema “racionalidade” (degradada). A sensação do absurdo decorre deste fato: a razão rigorosa servir aparentemente a objetivos globais inteiramente irracionais. As sucessivas crises, a permanente instabilidade, fornecem ao indivíduo isolado – que, graças à rígida divisão do trabalho, está completamente desligado do processo histórico global, não tendo conseqüentemente condições de compreender as razões *reais* deste caos *aparente* – uma visão irracionalizada da vida. Reagindo à falsa e mecânica comunidade vigente, os intelectuais marginalizados generalizam sua crítica e a aplicam a todas as formas de comunidade, de integração do indivíduo em uma totalidade que lhes seja transcendente (reação de Kierkegaard contra Hegel); eles buscam na subjetividade um refúgio contra a alienação e o prosaísmo do mundo social. O céu do homem “privado”, em uma sociedade burguesa, está vazio de valores transindividuais. A solidão radical, a sensação de insegurança e de instabilidade, o niilismo em face de uma vida que lhes aparece como inteiramente absurda e sem perspectivas, a afirmação de falta de sentido e da gratuidade da existência – eis, ao mesmo tempo, as causas e os efeitos desta total interiorização dos indivíduos marginalizados. Tal visão de realidade condiciona neles o desejo de *evasão* (de liberdade absoluta e abstrata) e a *angústia* (derivada da insegurança e da sensação de impotência). Em suas linhas gerais, é esta a experiência básica que, no mundo burguês, tem da realidade o homem aliena que se recusa a uma adaptação passiva.

Por mais “profundas” que sejam as filosofias de Kierkegaard, de Nietzsche, de Dilthey, de Heidegger ou de Camus, elas não fazem senão desenvolver e elaborar esta experiência *imediata* (e, como tal, fetichizada) da realidade vista em sua superfície. Graças ao ângulo individualista em que se colocam, eles não podem penetrar no interior da realidade, superando a imediaticidade fenomênica e captando a sua essência, a sua totalidade estrutural. (Não é um fato do acaso, portanto, que em todas estas filosofias a essência seja – ontológica e gnosiologicamente – identificada como aparência.)

Ao lado de uma crítica dos aspectos exteriores do sistema capitalista, temos em todos eles a instauração de uma posição marginal, de um “pessimismo cósmico” em face de qualquer exteriorização social da personalidade. A justa crítica que eles movem a certos aspectos exteriores do sistema capitalista mistura-se com uma falsa generalização que transforma em ontológicas e eternas realidades humanas *históricas*, ligadas apenas a uma fase transitória da evolução da humanidade, e – dentro desta fase – relativas somente a certas camadas sociais. Desta forma, a solidão é elevada a “essência universal” do homem, toda socialização da personalidade vista como degradação e inautenticidade (Heidegger usa o termo “queda” para indicar que o homem está “lançado” no mundo), qualquer tentativa de compreender racionalmente a realidade humana é confundida com sua redução a esquemas abstratos e deformantes. A “intuição”, que se funda na simples vivência subjetiva imediata, passa a ser o único *organon* válido do conhecimento: o irracional subjetivo e arbitrário destrona a razão objetiva. A concepção da realidade como totalidade concreta, que o marxismo herdou (e desenvolveu) do pensamento clássico burguês, é substituída por uma fragmentação “ontológica” do homem em subjetividades fetichizadas e incomunicáveis, em um “perspectivismo” relativista que nega a verdade objetiva. Na medida em que eleva estes aspectos negativos do capitalismo a “essência eterna do homem”, o pensamento irracionalista os transforma em fetiches imutáveis: a revolta contra eles é impotente,

sendo inútil qualquer esforço para fugir à solidão e à angústia. A “superioridade” do homem consiste em assumir conscientemente a sua condição trágica (que se pense no *amor fati* de Nietzsche). Como vemos, o irracionalismo oscila entre um subjetivismo exacerbado (a afirmação da “experiência vivida” como único método de conhecimento, a concepção da subjetividade como única fonte de valores morais autênticos, etc.) e um objetivismo positivista e metafísico (a teoria de que certos aspectos da vida humana são eternos e ontológicos, a sensação de impotência em face da realidade, o “pessimismo cósmico” fundado no fatalismo etc.).

Assim, por baixo da crítica aparente ao capitalismo, esconde-se na realidade uma crítica a todas as formas de sociedade e de participação do indivíduo em uma comunidade. A angústia, que só se obtém na solidão, torna-se uma forma de “privilégio”, um sinal aristocrático que faz do solitário angustiado um ser superior aos homens que vivem socialmente, “inautenticamente”. O seu “pequeno mundo” privado já não lhes aparece como um cárcere, mas como um aprazível refúgio contra a mediocridade da *vida pública*. O inconformismo aparente é um disfarce exterior para um profundo conformismo prático em face do “absurdo ontológico” do mundo; afinal, o super-homem solitário e angustiado se sente “acima do bem e do mal” (Nietzsche). Referindo-se à filosofia de Schopenhauer, mas em observação válida para o irracionalismo em geral, diz Lukács: “A falta de sentido da vida significa, antes de mais nada, a liberação do indivíduo de todos os deveres sociais, de toda responsabilidade em face do desenvolvimento progressista da humanidade (...) O abismo do nada, o fundo sombrio da falta de sentido da existência, é como um condimento picante que dá sabor e encanto ao gozo da vida (...) Este irracionalismo alcança a meta central a que se propõe – tivesse ou não o próprio Schopenhauer consciência disso – e que nada mais é do que oferecer uma *apologia direta* da ordem social do capitalismo”.²

Assim, consciente ou inconscientemente, estes intelectuais marginalizados não deixam de servir ao capitalismo e à reação, notadamente por converterem seus aspectos contraditórios – ine-

2 Georg Lukács, *El Asalto a la Razón*, trad. Castelhana, México-Buenos Aires, pag. 201.

rentes ao sistema e liquidáveis com a sua liquidação – em fatos ônticos da existência humana. Criticando superficialmente a alienação capitalista, eles condenam-se novamente a ela, já que são incapazes – pelas suas limitações sociais, pelo caráter puramente individual de suas revoltas – de encontrarem uma solução racional e concreta para a problemática. Na prática, portanto, como observa Lukács, o irracionalismo realiza uma apologia *indireta* do capitalismo, uma justificação filosófica e moral da alienação no mundo burguês, por eles convertida em “natureza humana” imutável.

Mais graves, contudo, são as consequências *diretas* que essas posições aparentemente “inocentes” podem ter sobre o desenvolvimento social. A destruição da razão, a luta sistemática contra a “inautenticidade”, a procura de “soluções heroicas” para a vida (o “viver perigosamente” de Nietzsche, a “busca da morte pessoal” de Heidegger), apesar de serem originalmente formas equívocas de protesto contra as limitações da vida burguesa, são o caldo de cultura proferido pelos mitos fascistas de nosso tempo. Pois, como é sabido, o anticapitalismo também faz parte da demagogia social do fascismo. Naturalmente, este “anticapitalismo” fascista é apenas aparente, reduzindo-se ou à fabricação de mitos antisemitas (como é o caso da distinção feita por Rosenberg entre “capitalismo criador” e “capitalismo expoliador ou usuário”, o segundo atribuído à iniciativa dos judeus em como tal, condenável) ou a um combate contra o grande humanismo burguês, contra as ideias de democracia e liberdade, as quais – se não têm lugar na realidade social do capitalismo – permanecem como aspirações concretas das grandes massas. É comum ao irracionalismo filosófico e à ideologia do fascismo a denúncia da “civilização” burguesa (da democracia, da ideia de igualdade, etc.) como barreira intransponível à explosão e manifestação das “forças vitais” do indivíduo ou da “cultura” nacional, isto é, das “tradições” reacionárias e antidemocráticas da nação alemã. (Ludwig Klages, filósofo pré-nazista, chegou a afirmar que o “espírito”, a civilização democrática, era o “vampiro da alma”, isto é, da individualidade

autêntica e das “forças vitais” do homem.) Também lhes é comum a denúncia da mediocridade passiva da pequeno-burguesia, com a consequente pregação de um ativismo absurdo, de um pseudo-herói fundado irracionalmente no pessimismo e na sedução heideggeriana da morte; Mussolini afirmou certa feita que “é melhor viver um dia como um leão do que cem anos como cordeiro”. A ação, assim, desliga-se de seus objetivos concretos e passa a ter um fim em si, com o que ela se torna praticamente uma mera predisposição abstrata subjetiva apta a realizar objetivamente as maiores desumanidades, a executar fanática e irracionalmente as ordens emanadas do *führer*. (Que se recorde a célebre frase de um aluno de Heidegger: “eu estou plenamente resolvido, mas não sei a quê”.) É ainda comum – por exemplo, a Nietzsche e a Hitler – a identificação de “democracia” e “socialismo”, ambos combatidos como invenção dos sub-homens, para destruir os super-homens (em Hitler: como invenção dos judeus contra os arianos).

Sejamos mais concretos. A “vontade de poder” e o mito do super-homem, conceitos nietzscheanos, serviram de base à ideologia nazista; o lema “viver perigosamente” era a norma dos *camisa-parda* de Mussolini. O “apolítico” Heidegger, apesar de ver na vida pública uma forma de “inautenticidade”, não deixou de aderir explicitamente ao nazismo e de convocar seus alunos para votarem pela retirada da Alemanha da Liga das Nações. Ortega y Gasset tornou-se, notadamente após a guerra, o refinado defensor do domínio das “elites” contra o perigo da “rebelião das massas”. Jaspers, o existencialista cristão, não hesitou em proclamar recentemente que a guerra atômica e o possível extermínio da humanidade são preferíveis ao triunfo do comunismo. O próprio existencialismo francês, não obstante ter sido um vigoroso combatente contra a ocupação nazista, não encontrou em seu arsenal ideológico elementos para forjar uma consequente posição antifascista e anti-imperialista: que se pense na capitulação de Camus ao colonialismo francês na Argélia. Contudo, não existe posição filosófica socialmente “inocente”: o intelectual responsável deve estar permanentemente atento para os efeitos sociais e

humanos de sua ideologia e de sua arte. É o que Sartre, em sua recente fase de adesão ao humanismo marxista, nos diz de forma tão lúcida (e com evidente caráter de autocrítica em relação à sua fase irracionalista anterior): “Nós somos responsáveis pelos crimes dos ‘*blousons noirs*’, dos ‘*hooligans*’, etc., já que não soubemos lhes dar uma lúcida consciência de si mesmos, de sua classe, de suas alienações”³.

Naturalmente, há também entre os críticos irracionalistas da sociedade burguesa uma série de pensadores e artistas que, em sua vida privada, ou mesmo em sua ideologia e arte, combinam uma posição filosófica irracionalista com uma ética de esquerda, com uma aceitação clara e explícita do socialismo e da revolução. Mas isso, que no plano subjetivo pode honrar um pensador ou artista, em nada modifica ou atenua a contraditoriedade e a problematicidade destas justaposições inorgânicas. Em alguns casos, embora admitindo que o socialismo possa ser um regime *economicamente* superior ao capitalismo, tais intelectuais insistem em que os problemas essenciais do homem (a angústia, a solidão, o niilismo, etc.), por serem eternos e ontológicos, e não históricos e sociais, existem de maneira idêntica em qualquer formação social, sendo uma utopia ingênua acreditar que eles possam ser superados por uma revolução⁴. Assim, o socialismo surge como algo inteiramente diverso do que ele realmente é e pretende ser; ao invés de uma nova comunidade humana, onde as várias formas de alienação têm a *possibilidade* concreta de serem superadas, o socialismo se transforma em uma mera técnica – mais perfeita – de produção econômica. (É um fato curioso, mas não casual, que também os stalinistas tenham esta percepção estreita e deformada do socialismo.) Não é preciso insistir sobre os perigos desta oposição: além de fornecer uma visão deturpada da realidade e

3 Jean-Paul Sartre, “La desmilitarización de la cultura”, in *Mundo Estudiantil* 16, nº 9/10, Praga, 1962.

4 Em 1947, Simone de Beauvoir – que então tentava conciliar uma filosofia irracionalista com uma ética de esquerda – afirmava categoricamente: “Nenhuma modificação social, nenhuma conversão moral, pode suprimir esta falta que está no coração do homem; é na medida em que se faz falta de ser que o homem existe...” (*Pour une morale de l’ambiguïté*, Paris, 1947, p. 165).

da luta pelo socialismo, ela mantém o fatalismo irracionalista, considerando como insolúveis uma série de problemas – fundamentais – que o socialismo busca também resolver. Em outros casos, sem que as duas atitudes necessariamente se excluam, uma posição política de esquerda surge como decorrência de uma visão catastrófica e apocalíptica da realidade, visão típica das posturas niilistas e pessimistas do irracionalismo e da filosofia do absurdo. A revolução socialista aparece como uma espécie de irrupção do irracional, como uma negatividade absoluta e abstrata que destruiria toda realidade existente e criaria *ex nihilo* um mundo radicalmente novo. Estas posições, em primeira instância, comportam uma evidente tendência anarquista, precisamente na medida em que combatem como “conformismo” qualquer adesão a uma organização coletiva e centralizada; além disso, fixando-se no momento “negativo”, elas combatem o momento criador, de estabilização e construção, que toda revolução necessariamente implica. Em segundo lugar, torna-se necessário denunciar e combater o sectarismo que elas expressam: ignorando a “astúcia da realidade” (Lênin), desprezam-se as tarefas imediatas e concretas da luta revolucionária. Sua visão de mundo é fundada na categoria trágica e não dialética do “tudo ou nada”. Assim, verifica-se uma combinação desorgânica entre um aventureirismo desenfreado e uma passiva capitulação em face das dificuldades reais, o que conduz a uma concreta impotência e ao retorno do “pessimismo cósmico e sublime” do pensamento irracionalista. Ao que nos parece, é sobre a base desta combinação de catastrofismo com “esquerdismo” que se pode explicar a aceitação, entre muitos intelectuais marginalizados, das atuais posições chinesas. Sem obrigá-los a abandonar suas atitudes de desespero e de derrotismo niilista, o sectarismo chino-stalinista permite a manutenção aparente de uma crítica pretensamente radical não só à realidade burguesa, como ao “conformismo racionalista” dos autênticos marxistas. (De passagem, poderíamos observar que o sectarismo chinês ocupa hoje o lugar que o trotskismo ocupou, no passado, entre muitos intelectuais ligados a posições irracionalistas:

que se pense, por exemplo, na ligação entre o surrealismo como visão estética e ideológica e trotskismo como posição política em um André Breton.)⁵

Uma das características mais marcantes das concepções “vanguardistas” da realidade, de direita ou de “esquerda”, é o seu repúdio radical a toda tradição, a toda ligação com o grande humanismo burguês democrático-revolucionário, tanto na filosofia como na arte. (Que se pense, por exemplo, na crítica radical de Brecht ao “drama aristotélico”, na concepção zhdanovista-stalinista do marxismo como algo “radicalmente novo” ou no combate pseudomarxista de alguns teóricos do *nouveau-roman* às formas clássicas do grande romance realista.) Não é esta a posição do humanismo marxista autêntico; ele estabelece uma diferença essencial entre o pensamento burguês clássico, necessariamente crítico, e a vulgar apologética que domina no período de estabilização e domínio das formas econômicas do capitalismo. Em sua fase de decadência – iniciada historicamente em 1848, quando o proletariado começa a surgir como força social independente – o pensamento burguês oficial se transforma em uma vulgar apologética, em uma aceitação passiva e em uma justificação acrítica da realidade capitalista (positivismo, agnosticismo, utilitarismo, naturalismo, etc.). A honestidade e a sinceridade dos grandes artistas e pensadores do período revolucionário, que não hesitavam em apontar os aspectos contraditórios e a alienação nascente do capitalismo (Hegel, Balzac, etc.), fundavam-se na utópica convicção de que o triunfo da razão e da democracia, de que a igualdade, a liberdade e a fraternidade haveriam de triunfar no futuro, apesar dos desvios que eles julgavam temporários e aciden-

5 Segundo Glauber Rocha, o surrealismo de Buñuel é a “consciência possível” do terceiro mundo, a “pré-consciência do homem latino, revolucionário na medida em que liberta pela imaginação o que é proibido pela razão”. O cineasta brasileiro, mais adiante, insinua que as categorias da razão, válidas talvez para os países desenvolvidos, não são para os povos subdesenvolvidos, sendo o “anarquismo surrealista de esquerda” – que ele atribui a Buñuel – a nossa “consciência possível”. (Cf. “A Moral de um Novo Cristo”, in Ado Kyrrou, *Luis Buñuel*, Rio de Janeiro, 1966, pag. 1-8.) Parece-me óbvio que o equívoco desta posição, que estabelece limites histórico-sociais (e mesmo raciais!) para o uso das categorias de racionalismo. Infelizmente, em sua última produção (*Terra em Transe*), Glauber Rocha colocou em prática estas teorias.

tais (Stendhal). Com o triunfo definitivo da sociedade capitalista, desaparecem para sempre estas esperanças utópicas, ainda que socialmente necessárias, e, com elas, a sinceridade e a honestidade dos ideólogos da burguesia.⁶ O humanismo clássico que, em dado momento, representou realmente os interesses da totalidade do povo, torna-se cada vez mais uma vulgar caricatura: o racionalismo se converte em um positivismo agnóstico, a democracia em um mesquinho liberalismo, o realismo crítico em um naturalismo pessimista, etc. Sob esta forma degradada, o humanismo passa a ser uma ideologia diretamente a serviço dos interesses imediatos da classe dominante e opressora (basta pensar no caráter que as palavras “democracia” e “liberdade” têm hoje na propaganda da reação internacional). Falando sobre a revolução europeia de 1848, na qual se revelou claramente a traição da burguesia aos seus antigos ideais, que agora se voltavam contra ela, Marx disse com justeza: “*Les capacités de la bourgeoisie s’em vont*”.

O período da decadência burguesa, contudo, é marcado pelo surgimento e ascensão de um novo humanismo, do humanismo marxista, expressão ideológica de uma classe social revolucionária: o proletariado. Ao contrário da burguesia, o proletariado é real e concretamente uma classe universal: sua revolução não visa, na prática, como a burguesa (ainda que os pensadores clássicos, e mesmo a vanguarda revolucionária jacobina, não estivessem conscientes disso), ao estabelecimento de uma nova sociedade de classes, ao redobramento e intensificação das formas de alienação e de exploração do homem pelo homem. Por isso, o humanismo proletário marxista pode emprestar aos grandes conceitos do

6 Esta degradação do grande humanismo, fundada sobre a intensificação da divisão capitalista do trabalho, produz ainda outra importante modificação no caráter dos intelectuais: a perda da perspectiva globalizante e da riqueza de interesses que caracterizavam os grandes defensores do humanismo (de Leonardo da Vinci a Goethe e Marx), com a sua conseqüente transformação em especialistas unilaterais e deformados. Em nosso tempo, além dos marxistas, somente os representantes do protesto humanista contra a alienação continuam a manter aquela multilateralidade de interesses que indica os contornos que será, no futuro, o “homem total” (que se pense em um Thomas Mann). Nos demais casos, na melhor das hipóteses, alguns intelectuais conseguem reunir em si uma série de “especialidades”, mas sem inseri-las em uma visão orgânica e totalizante do mundo; este é o caso, por exemplo, de Max Weber.

humanismo clássico – a comunidade autêntica, o homem total, etc. – um conteúdo e uma realidade concretos. A sua condição de classe universal, de classe cujos interesses se identificam *essencialmente* com os da totalidade da humanidade passada e presente, permite ao proletariado – ou aos intelectuais que se coloquem do seu ângulo – a compreensão do movimento histórico em seu conjunto, a formação de um ponto de vista totalizante que compreenda e critique a realidade capitalista em sua estrutura, em sua essência, não apenas em alguns dos seus aspectos imediatos convertidos em fetiches autônomos. Assim, as categorias da “totalidade concreta”, da “razão objetiva”, da “comunidade democrática”, do “*citoyen*” (do indivíduo que supera a solidão ao unir em si a vida pública e a vida privada) deixam de ser uma utopia ou um sonho – um mero “ideal” – para se tornarem objetivos concretos de uma ação crítico-prática de subversão radical da *práxis* alienada do capitalismo. A crítica ideológica se transforma em crítica material, na medida em que a “filosofia” (o grande humanismo) se apodera das massas. A superação da alienação capitalista não está, de modo algum, na evasão individual e no pessimismo em face de toda forma de socialização da personalidade; ela reside na criação de uma *autêntica* forma de comunidade humana, na sua superação radical do individualismo (não da individualidade) e da solidão do homem “privado” e alienado. Entretanto, a criação desta comunidade socialista implica na transformação radical da essência da sociedade capitalista: a propriedade privada dos meios de produção e a rígida divisão do trabalho. Superada esta divisão do trabalho, graças ao estabelecimento da propriedade coletiva dos meios de produção, criam-se as condições materiais que tornarão possíveis o desaparecimento da fragmentação da personalidade (de sua unilateralidade causada pela rígida especialização) e o surgimento efetivo da comunidade autêntica (que hoje não existe graças ao egoísmo e às lutas de classe).⁷ Herdeiro do grande humanismo clássico, o marxismo aponta os caminhos para a formação de uma humanidade unitária e de um homem

7 Sobre a ligação histórica entre alienação e divisão do trabalho, ver Leandro Konder, *Marxismo e Alienação*, Rio de Janeiro, 1965, pag. 42 e ss.

harmonicamente desenvolvido; ele não faz senão – mas este “senão” é tudo – concretizar e materializar as aspirações seculares da humanidade em sua luta contra a alienação. Em suma, não é necessário *se sair* da sociedade para criticá-la; é no seu próprio interior que surge a classe social cuja *práxis* é a dissolução do capitalismo, de todas as suas consequências anti-humanas, e cujo ângulo crítico-prático deve ser o dos intelectuais que lutam *realmente* pela extinção da alienação humana.

Desta forma, desde cerca de 1848, a contradição entre capitalismo e socialismo é a contradição central da história humana. Contudo, esta afirmação não deve ser entendida em um sentido demasiado rígido e metafísico. O pensamento metafísico se caracteriza por suprimir as mediações concretas, a “astúcia da realidade”, transformando os termos de uma contradição em fetiches coagulados. De um ponto de vista dialético, porém, tanto no interior das forças do capitalismo quanto no interior das forças socialistas, é necessário fazer distinções, determinar tendências e descobrir contradições secundárias. Por um lado, frequentemente, na medida mesmo em que o desenvolvimento do capitalismo põe a nu o seu caráter desumano e alienizante, determinadas camadas sociais e seus ideólogos – sem adotarem explicitamente uma perspectiva socialista – mobilizam contra as formas mais evidentes da ação capitalista e imperialistas os valores humanistas e democráticos do período de ascensão revolucionária da burguesia. Não se trata, nestes casos, de uma simples ilusão anacrônica ou de um mero utopismo ideológico; quando contrapostos objetivamente a uma situação de desumanidade e de negação da democracia, os valores humanistas tradicionais representam um progresso incalculável no sentido de uma forma de vida mais humana, podendo assim mobilizar amplas massas e contribuir decisivamente para a transformação da realidade. Nos países subdesenvolvidos, em fase de libertação nacional, o caráter progressista e revolucionário do humanismo democrático é evidente; apesar de seu desenvolvimento contraditório e conciliador, a burguesia do “terceiro mundo” ainda é uma força do progresso social, sua ideologia – quando não

se limitar a um pálido liberalismo conciliador – representa uma poderosa arma de mobilização popular na luta contra as reformas semifeudais e imperialistas da reação. No Brasil, foi este o caso, por exemplo, da ideologia isebiana em suas formulações mais radicais; seu papel altamente fecundo na compreensão de nossa realidade e na preparação ideológica do movimento nacionalista e democrático é um fato inequívoco. Mas, também nos países capitalistas altamente desenvolvidos, o protesto humanista contra a alienação burguesa é um valor progressista da vida social. Ele se manifesta na luta heroica que tantos burgueses movem contra a desumanidade da guerra imperialista, mesmo que esta luta tenha por vezes um conteúdo abstrato; na mobilização dos valores democráticos tradicionais no combate à barbárie nazifascista; nos seiscentos milhões de assinaturas dos que protestavam contra o emprego da bomba atômica; na luta – que une burgueses e socialistas – pelo desarmamento nuclear e pela coexistência pacífica entre os povos de diferente regime social; no protesto de intelectuais norte-americanos contra a discriminação racial e contra a política de intervenção e de agressão imperialista do governo dos Estados Unidos; na reação vigorosa e radical dos intelectuais brasileiros ao terrorismo cultural implantado em nosso País depois do golpe de abril. A estas várias lutas, estão ligados nomes como os de Émile Zola, de Romain Rolland, de Anatole France, de Heinrich e Thomas Mann, de Bertrand Russell, de Wright Mills, de Alceu Amoroso Lima, de Otto Maria Carpeaux; no momento em que realizavam o seu protesto, nenhum deles era defensor direto de uma perspectiva marxista e comunista. A “razão”, o “progresso”, o “humanismo”, a “democracia” – todas estas categorias, mesmo quando ligadas a uma concepção burguesa de mundo, representam *formas concretas de existência social*, alternativas aos aspectos mais evidentes da degradação e da opressão na sociedade capitalista. Na luta contra as formas fascizantes e imperialistas da reação, o humanismo clássico e o humanismo marxista estabelecem uma aliança que transcende os simples acordos táticos imediatos, baseando-se sobre alguns

princípios comuns de concepção do mundo: a crença na racionalidade do real, na existência de valores humanos comunitários, na possibilidade de um futuro mais luminoso e, acima de tudo, no poder de transformação da realidade pela ação do homem. O fato de que a concepção marxista da realidade seja superior, teórica e praticamente, ao humanismo democrático forjado pela burguesia revolucionária, que apresenta necessariamente limitações e equívocos, não retira a este a sua eficácia ético-política e sua atualidade. (E isto não é negado, muito pelo contrário, pelo fato de alguns dos representantes do protesto humanista – como muitos dos acima citados – terem posteriormente se tornado socialistas ou comunistas.) Aos que não têm condições de superar definitivamente a sua ligação com a ideologia burguesa, o humanismo oferece uma alternativa válida às filosofias irracionistas do absurdo e ao pessimismo desesperado e impotente que lhes acompanha.

Mas, também no lado do socialismo, trava-se um combate entre humanismo e anti-humanismo, entre diferentes concepções acerca da realização da nova sociedade. Assim, é necessário distinguir o autêntico humanismo marxista de sua contrafação stalinista, dos métodos burocráticos de realização do socialismo que foram postos em prática durante o período de isolamento da União Soviética e que vigoram ainda hoje em alguns países socialistas (aliás, embora em alguns casos sob uma forma residual, em todos eles). Curiosamente, a burocracia dirigente desenvolveu uma ideologia oscilando entre o dogmatismo e o voluntarismo subjetivista, a qual apresenta inúmeros pontos de contato com as posições mitologizantes e irracionistas, notadamente na falsa polarização de objetividade mecânica e imutável (fatalismo) e de subjetividade absoluta e hipostasiada (voluntarismo, culto da personalidade, etc.). O stalinismo é, assim, com relação ao humanismo marxista, uma forma degradada da concepção socialista do mundo; contudo, estando seu surgimento fundado em circunstâncias históricas passageiras e excepcionais, de modo algum essenciais à estrutura do socialismo, esta deturpação do autêntico marxismo não tem o mesmo caráter necessário que, em face do

desenvolvimento da economia capitalista, tem a trivialização do humanismo clássico e a sua transformação em apologética vulgar. É a própria economia socialista que requer e implica, para a sua completa estruturação e florescimento, a realização concreta dos valores do humanismo marxista: o homem total e a comunidade democrática autêntica. Por isso, há uma garantia concreta de que o stalinismo será superado, apesar de todos os recuos e dos caminhos vacilantes e tímidos que segue o processo de desestalinização. Então, quando esta superação for completa, o socialismo revelará novamente a sua verdadeira face de *humanismo real e concreto*, e não só ideológico; aliás, ele já revelara esta face, com imediata repercussão positiva sobre os maiores intelectuais ocidentais, durante os anos em que Lênin dirigiu a então nascente república soviética. O retorno a Marx e a Lênin, ao seu humanismo, é assim a grande tarefa do movimento socialista contemporâneo, a sua grande contribuição à luta contra o irracionalismo e o misticismo, por uma cuja manutenção do stalinismo – enquanto substituíra a alienação capitalista por novas formas de alienação – é em grande parte responsável.

2

A luta entre o humanismo e irracionalismo, expressão ideológica das contradições sociais de nosso tempo, não se limita à concepção do mundo e às questões éticas: ela constitui a problemática central da arte e da literatura hoje. Toda estética racionalista e dialética, de Aristóteles e Georg Lukács, parte do pressuposto de que – nas relações entre a forma e o conteúdo – é o conteúdo que representa o momento básico determinante. Não que se negue ao momento formal da obra de arte um caráter igualmente essencial e dinâmico (notadamente na medida em que a forma não é reduzida ao seu aspecto técnico, mas compreendida como *estrutura* que condensa e sintetiza, em um nível de máxima abstração e universalidade, determinadas relações humanas essenciais e historicamente du-

radouras); mas a forma vem entendida como *expressão* de um conteúdo de ideais, como um reflexo da realidade, isto é, como manifestação artística de uma visão de mundo que está implícita no tratamento do conteúdo, na recepção da realidade. Assim, se quisermos entender a problemática da arte contemporânea, é necessário buscar – por baixo da superfície dos processos formais, estruturais ou técnicos – a visão do mundo que é subjacente as várias tendências e, a partir daí, determinar quais as que permitem uma rica e unilateral reprodução da realidade, a partir da qual se torna possível a criação (ou recriação) de autênticas estruturas formais, e quais as que não se prestam – por deformarem o real – senão a um experimentalismo técnico fundado na dissolução da forma. (Está implícito, obviamente, que se trata aqui da visão do mundo expressa na obra e não das ideais pessoais do autor.)

Neste sentido, podemos observar que a chamada arte de vanguarda – não obstante as inúmeras, mesmo excessivas, variações “formais” – tem como visão do mundo subjacente os postulados básicos da concepção irracionalista da vida.⁸ Toda arte de vanguarda se caracteriza, em primeira instância, por tratar como eternos e metafísicos, como fetiches desligados de seu contexto histórico, os temas da solidão e da falta de perspectivas concretas do homem “privado” no mundo de hoje. Naturalmente, os temas da solidão e do fracasso jamais foram vedados à grande arte realista do passado ou dos nossos dias; contudo, partindo de uma visão totalizante e historicista da vida humana, os realistas – em suas obras – sempre ligaram estas temas a seu contexto concreto, ao seu *hic et nunc*, ao seu *unde* e ao seu *quo*, figurando tanto a gênese social da solidão como as suas consequências humanas: a derrota e a frustração das mais autênticas tentativas de realização individual. Tomemos, por exemplo, o caso de Julien Sorel, personagem central de um dos romances mais profundamente realistas, *O Vermelho e o Negro*; a sua solidão radical tem origem no fato de se ter ele mantido fiel aos princípios democráticos do jacobinismo

8 Para um profundo exame desta visão do mundo subjacente à vanguarda literária, ver Georg Lukács, *La Signification Présente Du Réalisme Critique*, trad. Francesa, Paris, 1960, pag. 25-85.

napoleônico, que já haviam sido superados pela sociedade na qual vivia e atuava (a época da Restauração). Também a sua derrota, a sua impotência para modificar a realidade, obrigando-a a aceitar o seu sistema de valores, não é um fato “ontológico”, decidido *a priori*: ele deriva claramente das formas de rebelião adotadas por Julien, baseadas tão somente em seus próprios recursos individuais. Contudo, pelo fato de mostrar a luta (ainda que equívoca) contra a alienação vigente, a existência de indivíduos que não aceitam passivamente o prosaísmo do mundo ambiente (bem como, ao mesmo tempo, revelar que esta luta solitária contra a alienação conduz a uma derrota), o romance de Stendhal pode abrir uma perspectiva concreta fundada na realidade: a de que, no interior daquele mundo dominado pela alienação, existem forças que lhe são opostas, apontando para um futuro mais autêntico e mais humano. Sem romantismo, Stendhal figura a necessidade social que condena estas forças a uma momentânea derrota; mas o triunfo desta necessidade social está longe de ser um processo mecânico e aprioristicamente decidido, sendo, ao contrário, um movimento contraditório e multifacético. O caráter típico da ação e do destino de Julien decorre do fato de que sua revolta, embora individual, é a expressão *possível* de um movimento coletivo, a manifestação individual e concreta de uma luta de classes; no final do romance, o próprio Julien toma consciência deste fato, como atestam as suas palavras ditas aos jurados, quando do seu julgamento pela tentativa de assassinato de Madame de Rênal. A derrota destas forças encarnadas por Julien é momentânea, de modo algum um destino fatal; a sua solidão é histórica e social, fundada em sua oposição plebeia às regras impostas por uma sociedade aristocrática e coagulada. Em *O Vermelho e o Negro*, nada é ontológico e metafísico: temos aí a captação artística da totalidade da vida histórico-social em um período determinado, visto em sua contraditoriedade e universalidade. O que dissemos do personagem de Stendhal, poderia ser igualmente dito de todos os outros heróis do grande romance realista, desde o Don Quixote de Cervantes ao Adrian Leverkühn de Thomas Mann.

Tomemos agora um exemplo no mais famoso romance de vanguarda, no *Ulisses*, de James Joyce. Temos aí, descrita em suas minúcias e em sua mais chã e superficial imediaticidade, a vida cotidiana de Leopold Bloom em um mundo figurado em toda a sua vacuidade e alienação. Mas, ao contrário do herói realista – que é sempre um revoltado, mesmo que de modo inconsciente ou equivocado – o personagem de joyceano está inteiramente adaptado ao mundo em que vive, mecanicamente determinado pelo seu *ambiente*. Ele não faz nenhum esforço real para superar a sua solidão, a sua ausência de contatos humanos autênticos; além disso, esta solidão não se funda em nenhum fato social e concreto, sendo um dado estabelecido aprioristicamente. Por outro lado, na figura de Stephen Dedalus, Joyce encarna um repúdio radical da realidade e das convenções alienadas; mas também esta negatividade permanece abstrata, sem nenhuma ligação com os fatos da vida social: o autor não nos fornece nem a sua gênese, a sua base histórica e humana, nem tampouco o seu destino, as suas consequências que ela comporta e implica. Assim, enquanto em Bloom temos uma completa ausência de perspectivas, em Dedalus temos o estabelecimento de uma perspectiva abstrata, puramente subjetiva, cuja relação com a realidade – que demonstraria o seu caráter ilusório e uma inutilidade – não é estabelecida no romance. Na narrativa realista, ao contrário, todo protesto contra a realidade social é visto e figurado em seu desenvolvimento e consequências, em sua relação com o mundo exterior e objetivo, de modo que o escritor pode fazer a seleção entre perspectiva concreta e perspectiva abstrata e fornecer assim uma visão concreta da totalidade do real.

Nesta falsa alternativa entre aceitação passiva e negatividade puramente abstrata, entre Leopold Bloom e Stephen Dedalus, não vem encarnada nenhuma força social e humana que se contrapõe realmente (ainda que de um modo problemático) à alienação. Por isso, do ponto de vista do conteúdo, o romance nos fornece um quadro falso e unilateral da realidade: embora nos mostre a alienação, em duas de suas expressões subjetivas, esconde as

forças que a ela se opõem, as perspectivas concretas – que, em maior ou menor grau, toda sociedade comporta – de abertura para uma nova realidade. A descrição de todos os fatos da vida de Mr. Bloom pretende nos demonstrar que eles são todos iguais em sua insignificância e falta de sentido; não há nenhuma hierarquização da realidade, nenhuma tentativa de contrapor o inessencial e imediato ao essencial e profundo, limitando-se o romance a descrever a superfície fenomênica da realidade. Por isso, a generalização dos destinos e das situações representados assume uma forma alegórica: a solidão e a ausência de perspectivas concretas aparecem como exemplos de uma suposta *condição humana* eterna e ontológica. Não nos fornecendo nem a gênese nem as consequências sociais e humanas da problemática dos seus personagens, única maneira pela qual a generalização (a tipicização) tomaria uma forma poética e realista. Joyce transforma esta problemática em um destino fatal e metafísico do homem em geral; os paralelos abstratos estabelecidos com a obra clássica de Homero, além de visarem a unificação não orgânica dos eventos narrados, tem por finalidade precisamente esta “universalização” alegórica, esta transformação do *hic et nunc* concreto em mero exemplo de ideais abstratas sobre os destinos humanos. Correspondendo à sua visão pessimista e irracionalista da vida, Joyce transforma o mundo em uma natureza morta, destituída de dinamismo interior, onde não há mais lugar para uma *práxis* livre e criadora. Há um convite implícito à resignação, à aceitação do mundo tal qual ele é, na descrição da vida de Leopold Bloom; resignação e aceitação que se fazem claras e explícitas ao longo do monólogo final de Molly e que são apenas disfarçadas no protesto abstrato e subjetivo, que não se faz acompanhar de nenhuma ação concreta, de Dedalus. “O tema da *aceitação* do mundo como significação básica do *Ulisses* – observa com justeza um crítico brasileiro – representa o ponto terminal da busca de valores autênticos de que se alimenta a história do romance. Com a resignada aceitação de Bloom e a exaltação da figura neutralizadora e indiscriminadora de Molly, desaparece o comportamento ativo do herói, pesquisador ético,

militante da negação e do protesto”⁹. Sobre a base deste conteúdo imediato e superficial (cuja generalização anti-artística é dada pelo simbolismo alegórico) e da conseqüente dissolução da estrutura formal objetiva do gênero romanesco, Joyce se entrega a um vazio e oco experimentalismo técnico-formal.

Adrian Leverkühn, personagem central do *Doktor Faustus*, de Thomas Mann, é igualmente um solitário e um fracassado. Por que, então, são tão diferentes – artística e ideologicamente – os romances de Joyce e Mann? A nosso ver, porque, ligando-se às grandes tradições do passado, Mann situa historicamente o seu personagem, figurando os eu destino concreto e socialmente universalizado (tipicizado). Ao contrário de Bloom, ele não é um adaptado, mas – como Julien Sorel – um revolucionário *ativo*. Leverkühn não aceita as limitações e a mediocridade do mundo vazio e alienado; ele busca intensamente uma realização pessoal e humana na criação artística, musical. Mas a arte, em nosso tempo, tal como a justa ambição individual de ascensão social na França da época de Julien Sorel, apresenta um caráter extremamente problemático. A criação artística e a vida burguesa são entidades hostis e estanques, estando o verdadeiro e honesto artista – que não quer se corromper e degradar – condenado a viver em um “pequeno mundo” solitário, recluso em sua vida interior e afastado da comunidade dos homens. A revolta individual contra a alienação, contra um mundo antiartístico e prosaico, tem um alto preço: a necessidade de viver na solidão (durante todo o decorrer do romance, Adrian busca inutilmente estabelecer uma autêntica ligação com outros homens). Desta forma, a solidão em Mann tem a sua gênese na vida social, na não aceitação do mundo alienado e antiartístico. No isolamento, a arte de Adrian cada vez mais se afasta da realidade, do “calor animal” da comunidade popular, tornando-se fria e desumana; ela é cada vez mais intensamente penetrada pelos motivos irracionalistas e “demoníacos” que, no plano da vida cultural, expressavam um idêntico protesto marginal e solitário contra a civilização burguesa. (O paralelo que Thomas

9 José Guilherme Merquior, “As Contradições da Vanguarda”, in *Cadernos Brasileiros* nº 31, 1965, pag. 16.

Mann estabelece, no romance, entre o progressivo domínio do compositor pelas formas demoníacas do irracionalismo, que levariam à trágica derrota, e a ascensão e queda do nazismo – que se apoiava ideologicamente no mesmo irracionalismo – é o grande quadro histórico que generaliza e universaliza, de um modo autenticamente realista e não-alegórico, o destino do personagem.) Uma arte criada a partir da pura interioridade subjetiva desligada da realidade está condenada a um impasse insolúvel; o esteticismo requintado das últimas produções do compositor aproximam-se perigosamente, como observa seu biógrafo e amigo Serenus Zeitbloom, da barbárie e do anti-humanismo. O próprio compositor afirma querer criar uma música que seja o oposto do humanismo da *Nona Sinfonia*, de Beethoven. O caráter extremamente problemático da arte de Adrian Leverkühn e a sua incapacidade de romper com a sua solidão são dois momentos de um mesmo processo. Ao contrário de Dedalus, o personagem manniano – como todo herói da grande época – age concretamente, é um “militante do protesto” em luta contra a alienação: esta ação e este protesto são a criação de sua arte. Por isso, por representá-lo como um homem ativo e criador, Thomas Mann pode nos revelar o destino e as consequências humanas que decorrem necessariamente um protesto puramente individual: em confronto com a realidade objetiva, a revolta marginal-irracionalista revela o seu caráter igualmente alienado.

Aparentemente, há aqui um círculo vicioso: ou o indivíduo se adapta às condições alienadas do mundo, tornando-se um medíocre e um frustrado inconsciente, ou se revolta contra elas e – condenando-se à solidão e ao cárcere de sua interioridade – fracassa igualmente. Em Mann, contudo, tal como na própria realidade, inexistente este círculo vicioso. Em suas últimas palavras lúcidas antes de cair na loucura para qual foi arrastado por sua solidão, o genial músico encontra o caminho autêntico para uma grande arte e para uma verdadeira realização individual: o caminho da comunidade humana autêntica, o caminho do humanismo democrático. Ele diz: “Se alguém convida o diabo para ser seu hóspede, a fim de sair da estagnação e conseguir ver

com clareza, ele entrega sua alma e carrega nas costas a culpa da época; deste modo, ele está em ‘danação’. Pois já se disse: ‘Sede sóbrio e vigiai’. Assim, em lugar de se preocuparem com aquilo que é necessário para melhorar as coisas e para contribuir com discernimento à instituição entre os homens de uma ordem que novamente prepare à obra de arte um terreno onde florescer e um quadro apropriado, o homem por vezes persegue o impossível e se entrega uma infernal embriaguês; então, ele perde sua alma e apodrece”.¹⁰ O compositor toma tardiamente consciência do seu equívoco, apontando o caminho racional e efetivo de protesto e luta contra a alienação do mundo antiartístico: a criação de uma nova sociedade. Formulando uma crítica tanto ao mundo prosaico quanto às tentativas puramente subjetivas e irracionais de transcendê-lo, ao mesmo tempo em que abre uma perspectiva concreta de solução, o romance de Thomas Mann fornece um panorama vivo e individualizado (artístico) da *totalidade* de nossa época, em sua obscuridade e em sua luz. A perspectiva da comunidade autêntica, de uma “ordem humana” democrática e socialista, reduz a tragédia, a solidão e a impotência de Adrian Leverkühn a um destino particular e histórico, ligado às formas equívocas de revolta que ele adotou; não se trata de um destino ontológico, comum a todos os homens, mas do destino de uma camada social de nossa época, isto é, de uma realidade *histórica* que será – e já está sendo – superada com a criação de uma nova sociedade. Sobre a base de um conteúdo que abarca a totalidade do real em seu movimento contraditório, Thomas Mann pôde criar uma estrutura forma unitária e objetiva, desenvolvendo dialeticamente as tradições do grande romance realista do passado. Isso lhe foi possível porque, como Cervantes, Balzac ou Dostoievski, Thomas Mann se apoiava em uma concepção humanista da realidade, na certeza de que a vida é racional e tem um sentido, valendo a pena lutar para que ela seja melhor e mais humana.

Assim, não é apenas ideologicamente que a visão humanista do mundo é mais eficaz: só ela, também, está apta – já que transcende o imediatismo, subjetivista ou objetivista, captando

10 Thomas Mann, *Le Docteur Faustus*, trad. francesa, Paris, 1950, pag. 628-629.

o real em sua essência – a produzir autênticas obras de arte. A defesa da *humanitas*, da integridade humana contra as forças alienizantes que mutilam e destroem, é o fundamento da arte em geral. Daí o caráter *objetivo* da obra de arte; o verdadeiro sujeito das grandes criações estéticas da humanidade não é o indivíduo em sua mera singularidade, mas sim as classes sociais universais, as classes que – por representarem os interesses da humanidade como um todo – possuem uma visão global da realidade humana. As autênticas estruturas formais, expressões universalizadas e sintéticas de relações humanas essenciais, têm como fundamento uma visão do mundo supraindividual e historicamente universal. Isto explica sua permanência através do tempo e seu caráter relativamente canônico. Todas as vezes que o artista expressa em sua obra um ponto de vista meramente subjetivo sobre o real, o conteúdo torna-se necessariamente unilateral e imediato (embora esta imediaticidade possa aparecer como “profunda” e “refinada” graças a recursos alegóricos) e, conseqüentemente, opera-se uma dissolução da forma objetiva da arte, substituída por um mero experimentalismo técnico. Nestes casos, a arte confunde-se com o simples depoimento pessoal e tende a se tornar, já que meramente subjetiva, hermética e incomunicável. Deste modo, a unilateralização do conteúdo e a dissolução da forma estrutural objetiva são as conseqüências da criação de obras de arte a partir da concepção irracionalista (subjetivista) da realidade. Não é um fato casual, muito pelo contrário, que a estética irracionalista contemporânea, fundando a arte sobre a intuição irracional e sobre a expressão das experiências vividas subjetivas de um “eu” fetichizado, leve às últimas instâncias a negação romântica dos gêneros artísticos, da forma estrutural objetiva, afirmando que toda arte é “poesia lírica” (Croce, etc.). Na teoria dos gêneros, está implícita a concepção da arte como conhecimento (supraindividual e sujeito a leis) da realidade *objetiva*, bem como a afirmação da riqueza e da multiplicidade de aspectos do real a ser artisticamente reproduzido. Também na teoria estética, portanto, irracionalismo e humanismo revelam a sua contraditoriedade fundamental.

Definindo a origem da vanguarda irracionalista como “reação do escritor à progressiva desumanização da vida por obra do capitalismo triunfante”, Cesare Cases – crítico italiano de orientação lukacsiana – conclui assim: “Se esta reação não encontra um ponto de apoio em uma perspectiva (concreta, mas às vezes utópica) fora do capitalismo, ela impele, necessariamente, a ‘vanguarda’ em sua dupla direção da absolutização do sujeito e da absolutização do objeto”.¹¹ Já vimos, quando falamos dos fundamentos filosóficos da visão irracionalista do mundo, a origem desta falsa polarização metafísica. Em termos estéticos, as tendências que assim têm lugar se expressam como dissolução naturalista da forma, no caso do objetivismo, ou como dissolução liricizante, no caso do subjetivismo autoconfessional. (Na tentativa de superar essa antinomia, a vanguarda se encaminha sempre no sentido da alegorização, isto é, da transformação *imediata* de uma visão subjetiva em realidade eterna e ontológica.) Incapazes de apreender a realidade humana como totalidade concreta e imanente, os vanguardistas não podem compreender o homem como unidade sujeito-objeto, como *práxis* criadora e orgânica. Ora, é precisamente esta unidade que está na base de toda autêntica reprodução artística (e realista) do real; para não falarmos dos gêneros ditos objetivos, como a épica e o drama, este é o caso da própria poesia lírica: a lírica autêntica expressa uma atitude subjetiva *típica* (isto é, não meramente individual, mas particular) em face de uma realidade *objetiva*. O afastamento radical do indivíduo em relação à sociedade, a sua solidão e limitação a um “pequeno mundo” fetichizado, conduzem à perda de qualquer laço real do artista com a realidade concreta (caso em que a arte passa a ser um mero depoimento sobre as suas experiências vividas individuais e imediatas) e, ao mesmo tempo, leva a que se considere a realidade – sobre a qual não mais se tem nenhuma influência – como um conjunto de coisas mortas e estáticas, de fetiches independentes entre si. Na criação concreta, a depender da época histórica e da personalidade do artista, a tônica pode incidir sobre um ou outro aspecto, sobre uma vazia subjetividade hipostasiada ou sobre uma objetividade mecânica

11 Cesare Cases, *Saggi e note di letteratura tedesca*, Turim, 1963, pag. 330.

e alienada. Pode ocorrer, ainda, que subjetividade e objetividade fetichizadas venham lado a lado na mesma obra, sem nenhuma ligação orgânica entre si ou ligadas de um modo puramente alegórico e antiartístico (é o caso do *Ulisses*, de Joyce). Em qualquer destas formas, porém, a unidade artística – que se fundamenta na unidade estrutural do mundo reproduzido – se fragmenta e a obra fracassa ou se torna problemática. (Naturalmente, uma obra construída sobre esta base pode apresentar algum interesse técnico ou de documento cultural, mas a sua universalidade estética estará irremediavelmente comprometida.)

Nesta oscilação de subjetivismo e objetivismo, evolui a arte de vanguarda. Em épocas de agudização da instabilidade, há uma tendência para o aparecimento de obras que expressam apenas a angústia subjetiva de seus autores; em épocas de “segurança”, de estabilidade relativa, a angústia desaparece como fundamento subjetivo da vanguarda e esta cai em num neonaturalismo, na descrição objetivista de um mundo de coisas fetichizadas e de homens coisificados. No romance, o subjetivismo inicial de Joyce desembocaria na aberta e cínica autoconfissão de um Henry Miller; a descrição fragmentária da objetividade alienada, iniciada por John dos Passos, adquiriria posteriormente em Alain Robbe-Grillet um aspecto caricatural. No drama, o naturalismo do teatro “documental” e pseudoépico (Rolf Hochhuth, etc.) alterna-se com o monólogo pseudodramático de um Beckett, em *La Dernière Bande*. Na lírica, o surrealismo subjetivista cede lugar à “poesia” mecânica do concretismo. Nas artes plásticas, o *tachismo* é substituído pela pseudo-objetividade do *pop art*. No cinema, há uma permanente oscilação entre os vários “objetivismos” – presentemente, o “cinema de verdade” – e as autoconfissões caóticas do tipo da de Fellini, em *Oito e Meio*.¹² A sucessão vertiginosa

12 Analisando as artes plásticas, o marxista italiano Bianchi Bandinelli (in *Organicità e astrazione*, Milão, 1956) estabelece a ligação, por um lado, entre racionalismo e realismo, e, por outro, entre visão irracionalista e mística do mundo e a dissolução das formas orgânicas no abstracionismo. Ele assinala ainda, na pintura contemporânea, não só a oscilação entre abstracionismo “objetivista” (Mondrian) e “subjetivista” (Paalen), como também a tendência ao alegorismo, à transformação da realidade sensível em mero símbolo ou exemplo de verdades “transcendentais”, utilizando notadamente o exemplo

de “ismos”, de novas tendências que se apoiam em orgias experimentalistas, esconde aparentemente esta monotonia fundamental da vanguarda: o círculo vicioso da unilateralidade objetiva e da unilateralidade subjetiva, do ponto de vista do conteúdo, e do neonaturalismo e do autoconfessionalismo “lírico”, do ponto de vista da forma estrutural. A medida em que evolui, a vanguarda se faz cada vez mais um maneirismo vazio, um academicismo disfarçado de “novidade radical”. A originalidade da vanguarda se revela como pseudo-originalidade; a verdadeira originalidade da obra de arte, que permite a criação de novas e autênticas formas, é a que se baseia sobre a descoberta de um novo conteúdo, captado em sua totalidade estrutural, na multiplicidade de seus aspectos significativos¹³. A vanguarda se limita a descobrir e expressar ou fragmentos da novidade, tornados fetiches isolados da totalidade (como a angústia e a nova solidão), ou travestir de novo certos conteúdos velhos e gastos. O impasse da vanguarda – seja estética, seja ideologicamente – é radical: a dissolução completa da arte revela-se agora de uma forma brutal. Basta pensar no *nouveau-roman*, na *pop art* ou na “poesia” concretista.

Não é uma casualidade, assim, que as maiores figuras artísticas de nosso tempo – Thomas Mann, Cholókhov, Chaplin e Brecht

de Kadinski. No que diz respeito ao cinema, o lukacsiano Guido Aristarco assinala a mesma ligação entre racionalismo-humanismo-realismo (Chaplin, Visconti) e entre irracionalismo-vanguarda-dissolução da forma (Fellini, Antonioni, Bergman); cf., por exemplo, seus livros *Cinema Italiano 1960. Romanzo e antiromanzo*, Milão, 1961; e *Il Dissolvimento della Ragione. Discorso sul cinema*, Milão, 1965.

13 Entre os escritores ligados à vanguarda, Kafka foi talvez o único a criar uma forma verdadeiramente original para representar os problemas de nosso tempo. (Referimo-nos aos seus romances, pois enquanto novelista ele é um autêntico continuador das tradições do realismo fantástico de Hoffmann e Gogol.) Isso se deve, em primeira instância, a ter ele descoberto e figurado artisticamente a *totalidade* de nossa época, tanto em sua crescente desumanidade como na possibilidade de uma resistência (ainda que solitária e impotente) contra ela, em um nível de máxima abstração e generalidade; a forma de seus romances, assim, é a de uma parábola extremamente simbólica e muito próxima da novela tradicional, não só pela concentração dramática, como pela acentuação do papel do acidental na vida humana. No essencial, Kafka supera os limites da vanguarda e encontra as dimensões do autêntico realismo. Contudo, o caráter extremamente problemático do único desta forma kafkiana torna-se evidente no completo fracasso daqueles que a tomaram como modelo fetichizado, isto é, sem partir do mesmo conteúdo totalizante e universal de Kafka: que se pense, entre outros, em Camus e Ionesco.

(mas apenas o da última fase e poeta lírico) – marchem contra a corrente da vanguarda, reencontrando em sua *práxis* artística os valores ideológicos e estéticos que motivaram as grandes obras do passado, a defesa apaixonada da *humanitas* e a recriação de estruturas formais clássicas. Quando comparamos acima o *Doktor Faustus* com *Ulisses*, observamos em que medida o humanismo como visão subjacente do mundo permite a Thomas Mann superar os equívocos ideológicos e estéticos que fazem da obra de Joyce, apesar de todo o seu interesse técnico ou cultural, um romance fracassado. Gostaríamos de acrescentar que é talvez na arte onde o humanismo clássico revele melhor sua grandeza e a sua atualidade. Na denúncia da alienação capitalista, da mutilação do indivíduo e da fragmentação da comunidade humana, a grande arte do realismo crítico – que se apoia sobre a visão humanista do mundo – tem muito a ensinar aos artistas de hoje, inclusive aos socialistas (que se recorde a profunda ligação de Cholókhov com a herança de Tolstoi). Esta ligação dialética com a herança clássica é a única condição que pode permitir, ao artista contemporâneo, a criação de autênticas obras de arte que extraíam sua temática e sua forma dos problemas centrais de nosso tempo. A representação de destinos humanos típicos, em sua gênese e em suas consequências histórico-sociais, só pode ser possibilitada por uma arte cuja visão do mundo se baseia na certeza da racionalidade do real, da possibilidade de uma ação criadora do homem e na esperança de um futuro mais luminoso. Naturalmente, o humanismo sofreu transformações históricas, em função da especificidade da problemática de nossa época; nós somos contemporâneos do nascimento de um novo humanismo, do humanismo marxista, que demonstrou a sua vitalidade na criação das autênticas obras-primas do verdadeiro realismo socialista (Gorki, Cholókhov, Makarenko, Tibor Dery, Solzhenitzin, etc.). Mas isto não exclui o fato de que o artista burguês, quando ligado concretamente às tradições deste humanismo clássico democrático-revolucionário, possa também criar ainda hoje obras realistas e de elevadíssimo valor estético (Thomas Mann, Cha-

plin, Garcia Lorca, Sinclair, Lewis, Hemingway, Salinger, etc.)¹⁴. Diferentemente da vanguarda, o realismo crítico humanista – ao denunciar a alienação – apresenta perspectivas concretas, fundadas em uma visão global e rica da realidade. (Com cada vez maior intensidade, mesmo em escritores burgueses, esta perspectiva revela contornos socialistas mais ou menos nítidos.) Não se trata, naturalmente, de exigir uma perspectiva falsamente otimista, que conclua necessariamente em um tolo e inócuo *happy end* (esta é uma das mais justificadas críticas que se faz à literatura socialista da época stalinista). O realismo humanista, crítico ou socialista, mostra também os aspectos trágicos da existência, chegando mesmo, a depender do caso, a lhes conceder um lugar central no universo da obra. Mas, ao superar a imediaticidade no sentido da apreensão da totalidade concreta, ele está apto a descobrir as forças que se opõem à alienação e que apontam para a superação da tragédia e da escuridão, ainda que estas forças estejam apenas em germe. Possibilitando ao artista a captação de um conteúdo verdadeiro e multifacético, a visão racionalista e humanista do mundo torna possível a criação (ou recriação) de autênticas formas artísticas. A defesa da arte, de sua universalidade estética e de sua eficácia pedagógico-social, confunde-se com a defesa da razão e do humanismo.

A luta entre humanismo e irracionalismo – expressão ideológica das lutas sociais entre progresso e reação, entre democracia e obscurantismo, entre socialismo e capitalismo – determina assim a totalidade dos problemas culturais de nosso tempo. Ela coloca uma alternativa fundamental ao intelectual responsável, alternativa que se concretiza em inúmeras opções concretas: Camus ou Sartre? Heidegger ou Lukács? Joyce ou Thomas Mann? Beckett

14 Esta atualidade do humanismo clássico pode ser confirmada pelo exemplo de artistas que, mesmo tendo pessoalmente atingido uma concepção marxista de realidade, permanecem em sua *práxis* estética ligados aos valores ideológicos e às formas artísticas próprias daquele grande humanismo burguês revolucionário. Para que fique evidente a grandeza estética e ideológico de obras deste tipo, citaria como exemplo o *Rocco e Seus Irmãos*, de Visconti. (E para a definição de Visconti-artista como “burguês consciente de si” e como “realista crítico”, cf. Guido Aristarco, “Esperienza culturale ed esperienza originale in Luchino Visconti”, in *Rocco e i suoi Fratelli*, Bolonha, 1961, pag. 13-47).

ou Bertolt Brecht? Clarice Lispector ou Graciliano Ramos? Em suma: uma fuga irracional e mistificadora em face dos problemas cruciais de nossa época ou uma luta concreta e efetiva contra a desumanidade e a alienação capitalistas?

Georg Lukács

e a literatura do século XX

1

Uma análise das obras de Marcel Proust e de Franz Kafka – ainda que sumária e parcial, como a que pretendo esboçar nos capítulos seguintes deste livro – requer sempre uma justificativa prévia. Poucos autores, contemporâneos ou não, mereceram uma similar atenção por parte da crítica. Quase todos os pensadores importantes do século XX sentiram a necessidade de acertar contas com a obra destes dois autores, sobretudo com aquela de Kafka. Cabe assim uma pergunta: restará algo a dizer sobre Proust e Kafka? Não terá essa vasta literatura crítica, ou pelo menos sua parte mais significativa, indicado e explicitado a totalidade dos possíveis ângulos de abordagem e, sem naturalmente esgotar o conteúdo da produção destes dois autores (que, como o de toda grande obra de arte, é sempre em certo sentido inesgotável), fornecido o máximo de conhecimento possível – na etapa histórica em que vivemos – sobre o seu significado essencial?

Não se trata, evidentemente, de propor uma resposta radicalmente negativa. Nessa massa de análises críticas de variada orientação, podem-se indicar alguns pontos firmes essenciais, ou seja,

conquistas que se incorporaram definitivamente à compreensão do significado do mundo estético de Proust e de Kafka. Mas, ao mesmo tempo, também é possível observar que a descoberta de tais pontos e a fixação dessas conquistas ocorreram frequentemente no interior de visões de conjunto problemáticas, que, em muitos casos, lançaram um denso véu de equívocos sobre a verdadeira natureza estético-ideológica dos relatos destes dois notáveis escritores.

No caso de Proust, tais equívocos dizem respeito, essencialmente, ao lugar ocupado por sua obra na evolução da literatura e, em particular, do romance. Embora *À la recherche du temps perdu* tenha, na época do seu aparecimento, despertado forte oposição nos meios “vanguardistas”, tornou-se depois moeda corrente na crítica mais recente a inclusão de Proust, juntamente com Joyce e Kafka, entre os iniciadores da “revolução formal” que caracterizava a chamada “literatura de vanguarda”. Apontada como exemplo de superação da “anacrônica” estrutura romanesca tradicional, a obra proustiana aparece assim desligada da herança realista que, no plano da arte narrativa, alcançou sua máxima expressão no romance do século XIX.

Ainda que dominante, esta leitura “vanguardista” de Proust está longe de ser unânime. Thomas Mann, por exemplo – que jamais se limitou, em suas análises literárias, a uma abordagem puramente estilística dos autores e das obras –, incluiu Proust entre os romancistas do século XIX, colocando-o expressamente ao lado de Balzac, Stendhal, Flaubert, Tolstói e Dostoievski. Além disso, desde o aparecimento dos primeiros tomos da *Recherche*, houve críticos franceses que, como Jacques Rivière – cuja análise, de resto, mereceu a aprovação do próprio Proust –, insistiram sobre o caráter antimodernista de sua obra, ou seja, sobre a estreita ligação dela com a “tradição clássica”.¹⁵ Estamos diante de duas avaliações radicalmente contrapostas, as quais, precisamente por sua unilateralidade, levam a equívocos. Mas me parece também que, malgrado esta unilateralidade, ambas colocam problemas reais: com efeito, como tentarei demonstrar no capítulo sobre

15 Rivière, “Marcel Proust et la tradition classique” [1920], in Vários autores, *Les critiques de notre temps et Proust*, Paris, Garnier, 1971, p. 25-31.

Proust, a melhor chave para entender a obra do romancista francês é mostrar que, embora se situe na tradição do romance do século XIX, ela já antecipa algumas características da literatura própria do século XX, com todas as implicações conteudísticas e formais que disso decorrem.

Já no caso de Kafka, a polêmica não girou sobre a natureza inovadora ou não da forma estética por ele criada: ao que eu saiba, ninguém pôs em discussão o caráter vanguardista e inovador de seus relatos. O que aqui esteve em discussão foi, quase sempre, a natureza da visão do mundo que Kafka expressou em sua obra, discussão que deu lugar à criação de inúmeros equívocos. Com seu costumeiro radicalismo, Theodor W. Adorno observou em 1953: “Do que se tem escrito sobre ele [Kafka], pouca coisa conta; a maior parte é existencialismo.”¹⁶ E já bem antes, em 1934, Walter Benjamin dissera: “Há dois mal-entendidos possíveis com relação a Kafka: recorrer a uma interpretação natural e a uma interpretação sobrenatural. As duas, a psicanalítica e a teológica, perdem de vista o essencial.”¹⁷

No núcleo dessas interpretações equivocadas, parece-me residir, antes de mais nada, um falso conceito de arte, que se expressa, no caso concreto de Kafka, na tentativa de transformar sua obra em “expressão” ou “ilustração” de uma visão do mundo preexistente à construção dos seus relatos. Mais precisamente: o erro fundamental dessas interpretações (existencialistas, psicanalíticas, religiosas, sociológicas) não depende tanto do conteúdo da visão do mundo que em cada oportunidade se atribui a Kafka, conteúdo que – conforme a ideologia do intérprete ou o ambiente cultural do momento – pôde ser indicado como “ilustração” da mística judaica, do complexo de Édipo, da “derrelição” ontológica do homem num mundo absurdo e irracional, das contradições paralisadoras da ideologia pequeno-burguesa de nosso tempo, etc., etc. O problema é que desse modo, implícita ou explicitamente,

16 Theodor W. Adorno, “Anotações sobre Kafka”, in Id., *Prismas. Crítica cultural e sociedade*, São Paulo, Ática, 2001, p. 239.

17 W. Benjamin, “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”, in Id., *Obras escolhidas*, São Paulo, Brasiliense, vol. 1, 1985, p. 152.

nega-se o fato de que a obra kafkiana – como toda obra de arte significativa – é representação mimética da realidade social objetiva e não expressão direta de uma subjetividade individual (consciente ou “profunda”) ou pseudouniversal (religiosa ou classista).

Minha convicção – que tentarei expor nos capítulos seguintes deste livro – é que o significado das obras de Proust e de Kafka não reside na “expressão” de uma ideia abstrata qualquer, nem tampouco tem sua gênese na biografia do autor ou na “psicologia social” de uma classe ou de uma nação. Se quisermos alcançar esse significado em sua riqueza concreta, deveremos analisar estes dois excepcionais escritores à luz de uma poética do realismo, ou seja, de uma teoria da arte como representação (ou figuração mimética) da essência de uma realidade social e humana historicamente determinada. Nos capítulos seguintes, portanto, tentarei definir, por um lado, o conteúdo histórico-humano-social que serve de *pressuposto* às objetivações estéticas de Proust e de Kafka; e, por outro, o modo pelo qual esse pressuposto é *reposto* artisticamente na estrutura de seus relatos. Somente a partir desse critério histórico-materialista será possível definir a visão do mundo *imane*nte à obra dos dois autores (única que interessa numa análise estética materialista), bem como os peculiares problemas formais e técnicos que o modo de reposição estética por eles adotado indiscutivelmente coloca.

2

O leitor informado terá percebido que o método de abordagem acima proposto é aquele formulado e quase sempre aplicado nas obras da maturidade de Georg Lukács. E aqui se coloca uma questão: esse mesmo leitor saberá também que o juízo de Lukács sobre Proust e, em particular, sobre Kafka, embora tenha sofrido alterações nos últimos anos da sua longa vida, pôde ser considerado – ao contrário daquele que resulta de minhas análises – como essencialmente negativo.

Sobre Proust, Lukács falou muito pouco em sua vasta obra. Ao longo das quase duas mil páginas de sua *Estética*, por exemplo, o criador da *Recherche* é mencionado apenas três vezes, e nunca em função de sua obra narrativa, mas de uma incidental observação que ele fez acerca da presença do reflexo da realidade na obra de Mallarmé.¹⁸ É também apenas de passagem que Lukács se refere a Proust em duas outras obras, em ambos os casos para indicar que a visão do mundo do narrador francês inspira-se na concepção do tempo de Bergson, que Lukács considera expressão de um intenso subjetivismo irracionalista.¹⁹ Já no fim da vida, contudo, num momento em que se dispunha a algumas revisões de seus juízos críticos anteriores sobre a literatura contemporânea (como veremos mais amplamente no caso de Kafka), Lukács afirma, numa entrevista ao poeta inglês Stephen Spender: “O caso de Proust é muito diferente do de Joyce. Em *À la recherche du temps perdu* existe um retrato real do mundo, não uma fotomontagem naturalista (pretensiosa e grotesca) de associações [como em Joyce]. O mundo de Proust pôde parecer fragmentário e problemático. De muitas maneiras, ele preenche a situação do último capítulo de *L'éducation sentimentale* [de Flaubert], em que Frédéric Moreau volta para casa depois do esmagamento da revolução de 1848; ele já não tem nenhuma experiência da realidade, apenas a nostalgia de seu passado perdido. O fato de que esta situação constitua, com exclusividade, o conteúdo da obra de Proust é a razão de seu caráter fragmentário e problemático. Não obstante, estamos diante da figuração de uma situação verdadeira, produzida com arte.”²⁰ Trata-se, a meu ver, de

18 G. Lukács, *Estética*, Turim, Einaudi, 1970, 2 vols., p. 745-747 e 749. A edição alemã original é de 1963.

19 G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Turim, Einaudi, 1959 (ed. alemã original, 1953), p. 24; Id., *Realismo crítico hoje*, Brasília, Coordenada, 1969, p. 63. Neste segundo livro, partindo de uma citação de Benjamin, Lukács chega mesmo a dizer que Proust radicalizou ainda mais o subjetivismo irracionalista de Bergson: “Mas, enquanto em Bergson, sob a abstração filosófica, existe a aparência — enganadora — de uma totalidade cósmica, em Proust, ao contrário [...], esta concepção do tempo é levada às suas extremas conseqüências, de modo que não resta nenhum vestígio de objetividade”

20 Stephen Spender, “Lukács: o homem sem idade”, in *Cadernos brasileiros*, ano VII, nº 1, 1965, p. 77-78. Trata-se da tradução para o português de “With Lukács in Budapest”, publicada em *Encounter*, dezembro de 1964.

uma fecunda indicação, que – como o leitor poderá comprovar – tento desenvolver no capítulo sobre Proust.

Ao contrário, pelo menos a partir de 1957, foram inúmeras as vezes em que Lukács se referiu a Kafka. Não é difícil perceber que a obra kafkiana provocou no filósofo húngaro uma sincera admiração, ainda que ele a visse como expressão do vanguardismo que tão duramente combatia. Com efeito, Kafka ocupa um posto decisivo na estrutura da obra que, em 1957, Lukács dedicou aos problemas da literatura contemporânea. Contrapondo Thomas Mann e Kafka como a alternativa típica no seio da literatura “burguesa” do século XX, Lukács afirmava nesta obra que, enquanto Mann construía “um realismo crítico verdadeiro como a vida”, Kafka seria nada mais do que a expressão de “uma decadência artisticamente interessante”.²¹ A obra kafkiana aparece como a manifestação mais típica da tendência vanguardista, que Lukács rejeitava pelo menos desde os anos 1930. Embora insistisse sobre o talento realista revelado por Kafka na seleção e composição dos detalhes, Lukács afirmava que esse realismo parcial estaria a serviço de uma construção essencialmente alegórica e, como tal, antirrealista: o objetivo final de Kafka seria indicar o “nada” (o absurdo do mundo) como a essência da realidade. Lukács sintetiza de modo bastante claro sua visão da obra kafkiana: “Uma imagem da sociedade capitalista com um pouco de cor local austríaca. O alegórico consiste no fato de que toda a existência dessa camada e de seus dependentes, bem como de suas indefesas vítimas, não é representada como uma realidade concreta, mas como reflexo atemporal daquele nada, daquela transcendência que – não existindo – deve determinar toda a existência.”²²

21 G. Lukács, *Realismo crítico hoje*, cit., p. 133. No prefácio a este livro, datado de abril de 1957, Lukács diz que começou a redigi-lo no “outono de 1955”. Cabe lembrar que também Bertolt Brecht expressou um juízo negativo sobre Kafka. Embora tenha apontado corretamente a figuração antecipadora do “Estado-formigueiro” na obra kafkiana, Brecht afirma — em conversa com Walter Benjamin, em 1934 — que “ele [Kafka] não encontrou solução e não despertou do seu pesadelo”, que era “um espírito impreciso, quimérico” e que, portanto, devia “ser deixado de lado” (cf. W Benjamin, “Entretiens avec Brecht”, in Id., *Essais sur Bertolt Brecht*, Paris, Maspero, 1969, p. 132 e 135).

22 G. Lukács, *Realismo crítico hoje*, cit., p. 73.

O aparente brilho da análise lukacsiana – que retomava as ideias sobre a alegoria desenvolvidas por Benjamin nos anos 1920 e, desse modo, emprestava um caráter mais sofisticado à sua já antiga condenação sumaria da arte de vanguarda –²³ não deve ocultar sua essencial inadequação. Embora com sinal avaliativo invertido, o que Lukács escrevia em 1957 sobre Kafka era também “existencialismo”. Decerto, a interpretação “existencialista”, como veremos no capítulo III, dá conta de parte das produções kafkianas, em particular do romance inacabado *O desaparecido* (ou *América*) e de muitos relatos curtos construídos explicitamente como parábolas alegóricas. Mas tal interpretação deixa de lado, por insuficiência ou mesmo por deformação, aquilo que de mais significativo e duradouro foi criado pelo autor de *O processo*. Em minha opinião, a linha de demarcação entre alegoria e símbolo – tão bem traçada por Lukács em nível teórico – passa no interior da obra de Kafka e, de modo mais geral, no interior daquilo que o filósofo húngaro chama de “modernismo” ou (como nas línguas neolatinas) “vanguardismo”. Deve-se observar que Lukács, em algumas passagens de escritos posteriores a *Realismo crítico hoje*, formulou juízos sobre Kafka (assim como o já mencionado sobre Proust) que alteravam objetivamente os formulados em 1957. Todavia, na medida em que ele jamais voltou a tratar

23 Lukács voltaria a utilizar amplamente as teses de Benjamin, formuladas em *Origem do drama barroco alemão* (São Paulo, Brasiliense, 1984 [ed. original, 1928], p. 181 e ss.), no belo capítulo sobre “Alegoria e símbolo” da sua *Estética*, cit., vol. 2, p. 1473-1516. Cabe observar, porém, que Kafka não é jamais citado nesse capítulo seminal, embora boa parte do mesmo trate da arte contemporânea. Pode-se ainda lembrar que Kafka tampouco aparece na obra que Lukács dedicou à história da literatura alemã (*Breve storia della letteratura tedesca*, Turim, Einaudi, 1956 [ed. original, 1945]), uma ausência que não pôde ser explicada pelo fato de Kafka não ser alemão, já que Lukács trata amplamente neste livro de um conterrâneo de Kafka, o poeta tcheco — mas, como Kafka, de expressão alemã — Rainer Maria Rilke. Isso parece indicar que Lukács ainda não havia tomado conhecimento da obra de Kafka em 1945. Ao que eu saiba, a primeira menção do filósofo húngaro ao narrador tcheco aparece em *La distruzione della ragione* (cit., p. 792), no “epílogo” datado de Janeiro de 1953; neste epílogo — ainda que afirme não estar tratando do “valor estético” das obras, mas analisando-as apenas como “índice das correntes sociais” —, Lukács se permite o seguinte despropósito: “Hoje, as manifestações literárias paralelas à economia da apologética direta [do capitalismo] e à filosofia semântica são os representantes do desespero niilista, os Kafka ou os Camus”.

sistematicamente (como fizera em 1957) da obra do autor tcheco, esses juízos fragmentários – ainda que por vezes iluminadores – não podem, por seu caráter tópico, elevar-se a uma nova avaliação global que funcione efetivamente como uma autocrítica.²⁴

3

Durante algum tempo, estive convencido de que Lukács cometera certamente um “erro de avaliação”, que envolvia Proust e Kafka, mas que tal erro não alterava a justeza essencial de sua teoria sobre a arte e a literatura do século XX.²⁵ Não concordo mais com essa visão simplista, embora recuse igualmente o simplismo oposto, que consistiria em manter a alternativa formulada por Lukács mas com sinal trocado, ou seja, optando por Kafka (pela vanguarda) contra Thomas Mann (contra o realismo).²⁶ São precisamente estas alternativas radicais que devem ser postas em questão, como tentarei demonstrar em seguida.

O que eu considerava “erros de avaliação” localizados me parecem hoje o índice de certas conexões problemáticas na própria teoria lukacsiana da literatura do século XX, que decorrem em última instancia da concepção geral de Lukács acerca da evolução histórica posterior à Revolução de Outubro de 1917. Desde sua adesão ao marxismo (ocorrida em 1918) até pelo menos meados dos anos 1920, Lukács – como tantos outros comunistas – esteve firmemente convencido de que a época histórica inaugurada pela

24 Para tais juízos, cf. “Kafka na obra do último Lukács”, *infra*, Apêndices, 2, p. 215-219.

25 Cf., por exemplo, a “Introdução” que escrevi para a edição brasileira de *Realismo crítico hoje*, *cit.*, p. 7-20.

26 Também não concordo com a posição dos que subestimam a importância da categoria do realismo na análise das obras de arte, em particular daquela de Kafka. Uma posição deste tipo aparece em Michael Löwy, *Franz Kafka: rêveur insoumis*, Paris, Stock, 2004, onde há um capítulo intitulado ironicamente “Digression anecdotique: Kafka était-il réaliste?” (p. 149-159). Trata-se certamente de uma anedota (que Löwy repete) a atribuição a Lukács, quando esteve preso num castelo romeno após o esmagamento da rebelião húngara de 1956, da afirmação de que ele agora estaria convencido de que “Kafka era um realista”. É evidente que a questão do realismo em Kafka (e na arte em geral) não se esgota em anedotas deste tipo.

revolução bolchevique se caracterizava pelo que ele chamou de “atualidade da revolução”, ou seja, pelo fato de que estaria em curso uma rápida expansão aos países ocidentais da revolução socialista concebida segundo o modelo bolchevique. Como se sabe, foi sob a égide desta convicção que Lukács escreveu seus primeiros escritos marxistas.²⁷ Contudo, já no final dos anos 1920, quando havia se tornado evidente o refluxo da onda revolucionária iniciada em 1917, Lukács elaborou uma nova avaliação do presente, cuja primeira expressão aparece em suas *Teses de Blum*.²⁸ Esta avaliação – que se apoiava essencialmente, como veremos, em dois pressupostos, um bastante problemático e outro inteiramente falso – se manteria pelo menos até meados dos anos 1960, quando o pensador húngaro esboça algumas tardias e quase sempre tímidas tentativas de revisão de suas antigas posições.

O primeiro dos pressupostos a que aludi era a ideia de que uma aliança entre o socialismo e a democracia radical – a grande herança do “período heroico” da burguesia – seria o melhor antídoto contra as tendências reacionárias e fascistas que o capitalismo vinha gestando como resposta à revolução russa. Tal aliança se expressaria, no terreno da ideologia e da arte, por meio de uma aproximação entre os intelectuais burgueses progressistas e os intelectuais socialistas, com base, respectivamente, na defesa da razão e da arte realista. A aliança militar entre as “democracias” ocidentais e a “pátria do socialismo”, ocorrida na luta comum contra o nazifascismo durante a Segunda Guerra Mundial, parecia confirmar plenamente essa ideia, que Lukács partilhou então com a maioria do movimento comunista. Não me parece casual que tenha sido no período das frentes populares – que buscaram

27 Cf., em particular, G. Lukács, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Bari, Laterza, 1972, p. 3-174; *Id.*, “*Kommunismus*” 1920-1921, Pádua, Marsilio, 1972; *Id.*, *História e consciência de classe* [1923], São Paulo, Martins Fontes, 2004; *Id.*, *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero* [1924], Turim, Einaudi, 1970. Para um balanço autocrítico deste período, cf. *Id.*, “Prefácio” [1967] a *História e consciência de classe*, cit., p. 1-50.

28 Trata-se do informe que Lukács apresentou, em 1928, a um congresso do clandestino PC húngaro, no qual antecipava ideias que, embora condenadas na época por seu partido e pela Internacional Comunista, seriam mais tarde retomadas por esta última na estratégia da “frente popular” (cf. G. Lukács, “Teses de Blum”, in *Temas de ciências humanas*, São Paulo, n° 7, 1980, p. 19-30).

e muitas vezes conseguiram criar esta aliança já antes da guerra – que Lukács redigiu algumas de suas principais obras, não só os belíssimos ensaios sobre o realismo do século XIX (Balzac, Stendhal, Dostoievski, Tolstoi, etc.), mas também as excepcionais monografias sobre *O romance histórico* e sobre *O jovem Hegel*, nas quais ele busca precisamente valorizar o legado humanista da burguesia, respectivamente nos terrenos da arte e da filosofia.²⁹

De resto, a enfática defesa desta aliança entre democracia e socialismo permitiu a Lukács evitar o dogmatismo sectário que colocava uma muralha chinesa entre a herança da cultura burguesa (considerada em bloco como reacionária) e uma pretensa cultura socialista “radicalmente nova”. Com isso, ele pôde elaborar uma política cultural relativamente aberta, centrada na valorização da herança democrática que se expressaria no realismo crítico e na defesa da razão, política que se distinguiu radicalmente do sectarismo dominante na época de Stalin e mesmo depois dela.³⁰

Não se trata de contestar a validade deste projeto estratégico. É indubitável que Lukács percebeu a problemática essencial do período que se inicia com o refluxo da onda revolucionária iniciada em 1917, ou seja, a necessidade de encontrar um novo modo de articulação entre democracia e socialismo.³¹ No terreno dos princípios, este projeto era válido não apenas nos anos 1930 e no

29 G. Lukács, *Le roman historique* [1936-1937], Paris, Payot, 1965; e Id., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* [1938], Turim, Einaudi, 1960. Os principais ensaios de Lukács sobre o realismo do século XIX estão reunidos em *Saggi sul realismo* [1934-1943], Turim, Einaudi, 1950, mas também em *Goethe et son époque* [1934-1940], Paris, Nagel, 1949, e em *Realisti tedeschi del XIX secolo* [1935-1940], Milão, Feltrinelli, 1963.

30 Entre os muitos textos que buscam mostrar as divergências entre a obra lukacsiana e o stalinismo, cf. sobretudo Nicolas Tertulian, “G. Lukács e o stalinismo”, in *Praxis*, Belo Horizonte, n° 2, setembro de 1994, p. 71-108.

31 Não é aqui o local para tratar do assunto, mas me parece indiscutível que Gramsci foi além de Lukács na compreensão das novas tarefas teórico-políticas que se colocavam ao marxismo em consequência deste refluxo da onda revolucionária no Ocidente e da involução “estatolátrica” que o pensador italiano apontou na URSS staliniana. É nesse contexto que se inscreve a renovação gramsciana da teoria marxista de Estado e revolução, uma renovação que inutilmente procuraríamos na obra de Lukács. Sobre isso, cf., entre outros, C. N. Coutinho, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, sobretudo p. 119-164.

segundo após-guerra, mas continua a sê-lo – *mutatis mutandis* – ainda hoje. O que o tornou problemático foram as novas condições geradas precisamente neste segundo após-guerra, quando se tornou evidente que ele não mais poderia ser realizado nos termos em que fora formulado na época das frentes populares. Lukács, contudo, continuou a insistir em sua exequibilidade, o que o fez assumir um ponto de vista fortemente “otimista”, cada vez mais negado pelos fatos.

Este “otimismo” transparece em vários escritos lukacsianos imediatamente sucessivos ao fim da guerra. Assim, por exemplo, numa conferência pronunciada em 1946, em um encontro do qual participaram importantes intelectuais da Europa Ocidental, Lukács afirmou com ênfase que estava ocorrendo naquele momento “o começo de um restabelecimento da aliança entre a democracia e o socialismo”.³² Ora, na verdade, o que estava então para se iniciar não era tal aliança, mas sim a “guerra fria”, que consolidaria nos dois lados do mundo um poderoso déficit tanto de democracia quanto de socialismo. O segundo após-guerra, portanto, impôs cada vez mais a necessidade de rever alguns dos conceitos implícitos na estratégia das frentes populares, o que Lukács não quis ou não pôde fazer. Com efeito, tornou-se então evidente que a contradição no seio do mundo burguês não se dava apenas entre a herança da democracia radical e a aberta reação fascista ou belicista, mas também – e agora talvez sobretudo – entre esta herança democrática (cada vez mais fragilizada) e a irrupção de novas formas de dominação e de alienação que já se apresentavam (e iriam se apresentar cada vez mais) sob a cobertura de regimes formalmente democráticos.³³

32 Cf. G. Lukács, in *O espírito europeu*, Encontros Internacionais de Genebra [1946], Lisboa, Europa-América, 1962, p. 178. O texto desta conferência foi depois publicado com o título “A visão do mundo aristocrática e democrática” (cf., por exemplo, Lukács György, “Ariztrokratikus es Demokratikus Világnezet”, in Id., *A polgári filozófia válsága*, Budapeste, Hungária, s.d. [mas 1947], p. 107-128). Nesse Encontro, Lukács discute, entre outros, com Julien Benda, Georges Bernanos, Stephen Spender, Karl Jaspers e Maurice Merleau-Ponty.

33 Também aqui Gramsci viu mais longe do que Lukács: em seus apontamentos carcerários, o revolucionário italiano previu — já no início dos anos 1930 — que o “americanismo” seria um novo modo de ser do capitalismo, dotado de uma

4

Se esse primeiro pressuposto da visão lukacsiana do presente tornou-se problemático pelas razões apontadas, o segundo revelou-se inteiramente falso: Lukács estava firmemente convencido de que a União Soviética dos anos 1930 e seguintes na qual ele julgava já se ter realizado a transição para o socialismo, ou seja, para uma etapa superior da humanidade continuava a ser um farol seguro e não problemático a indicar o caminho do futuro aos pensadores e artistas que se mantivessem fieis à herança democrática. Ora, ao contrário do que Lukács supunha, a URSS – que, já em 1932, Gramsci dizia estar dominada pela “estatolatria” – estava longe de se apresentar como expressão de uma humanidade emancipada: a regressão stalinista (iniciada no final dos anos 1920) minimizou, terminando mesmo por extinguir, o fascínio que a Revolução de Outubro certamente exerceu por algum tempo sobre os intelectuais e artistas ocidentais, inclusive sobre muitos daqueles que Lukács considerava “vanguardistas”. De ambos os lados do mundo, portanto, cresceram novas formas – mais sofisticadas porém não menos inumanas – de alienação e de manipulação burocrática da vida. A aliança entre democracia e socialismo, nos moldes em que Lukács a imaginava, não se cumpriu, por escassez tanto de democracia como de socialismo.

Cabe ainda lembrar que somente depois de 1956, ou seja, depois das denúncias dos crimes de Stalin no XX Congresso do PCUS, é que Lukács começou a tomar publicamente distância – e, mesmo assim, quase sempre timidamente – em face das formas sociais e políticas dominantes não só na ex-União Soviética, mas também nos demais países do chamado “socialismo real”, surgidos no segundo após-guerra. Em ambos os casos, a projetada aliança de democracia e socialismo era patentemente desmentida pelos

expansividade e de uma capacidade de universalização bem maiores do que aquelas do fascismo (cf. A. Gramsci, *Cadernos do cárcere*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, vol. 4, 2001, p. 217-321). Trata-se de uma previsão que o mundo resultante da Segunda Guerra só fez confirmar.

fatos. Esta tomada de distância assume talvez seu ponto mais alto num pequeno livro escrito em 1968, no qual, apesar de indiscutíveis avanços, as formulações do pensador húngaro me parecem ainda insuficientes.³⁴ Neste livro, com efeito, Lukács considera que as deformações do “socialismo real” – que são agora claramente identificadas na ausência de democracia, em particular do que ele chama de “democracia da vida cotidiana” – poderiam ser resolvidas com um simplista e utópico “retorno a Lenin”, a cujo pensamento, diga-se de passagem, Lukács se manteve fanaticamente fiel até o fim da vida. Além disso, as duras críticas contidas neste livro não anulam o fato de que Lukács, malgrado tudo, continuou a se identificar até o fim com o “socialismo real”, como se pôde constatar numa enfática afirmação que ele repetiu reiteradamente em muitas de suas últimas entrevistas: “Do meu ponto de vista, mesmo o pior socialismo é preferível ao melhor capitalismo. Estou profundamente convencido disso e vivi todo este tempo com tal convicção”.³⁵

Por tudo isso, parece-me assim no mínimo problemática a afirmação do pensador húngaro, feita em 1957, de que um dos pontos de discriminação entre o realismo crítico e a “vanguarda” seria a diversa atitude destas duas correntes artísticas em face de uma perspectiva socialista. Para Lukács, o realista crítico “não precisa situar-se no terreno do socialismo, mas basta que o socialismo não seja eliminado *a priori* dos seus interesses de homem e de artista, que o socialismo não se choque com uma previa recusa do escritor;

34 G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, Roma, Lucarini, 1987. Embora escrito em 1968, este pequeno livro — por imposição do PC húngaro, ao qual Lukács (depois de ter sido dele expulso logo após os eventos húngaros de 1956) retornara um ano antes — só foi publicado cerca de quinze anos depois da morte do filósofo, com o título *Demokratisierung heute und morgen* [Democratização hoje e amanhã], Budapeste, 1985.

35 Cf., por exemplo, “En casa con György Lukács” [1968], in Id., *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Buenos Aires, Herramienta, 2003, p. 121. Os impasses e aporias que esta identificação entre socialismo e “socialismo realmente existente” (ainda que considerado “o pior socialismo”) provocou no pensamento político e mesmo teórico de Lukács, inclusive em seus escritos posteriores a 1956, foram quase sempre convincentemente analisados pelo seu ex-discípulo István Mészáros, *Para além do capital*, São Paulo-Campinas, Boitempo-Editora da Unicamp, 2002, sobretudo p. 469-514.

caso contrário, este escritor privar-se-ia de toda visão orientada para o futuro”.³⁶ Quando se refere à vanguarda, ao contrário, Lukács sente-se “no direito de denunciar, como traço real por trás do cinismo e do niilismo, por trás do desespero e da angústia mais mistificados, a recusa do socialismo”.³⁷ Antes de mais nada, caberia perguntar: mas de que socialismo se trata? Se lembrarmos os traços concretos assumidos pelo chamado “socialismo real”, o único efetivamente existente – que se caracterizava, mesmo depois de Stalin, pela presença de novas formas de alienação e de manipulação burocrática, quando não mesmo pela permanência do uso aberto do terrorismo de Estado –, poderíamos objetar a Lukács que a “recusa do socialismo” nem sempre foi injustificada, nem sempre foi expressão de “cinismo” e de “mistificação”.

Certamente, Lukács tem razão quando afirma que uma perspectiva artística realista deve tomar distância em relação ao presente, ou seja, deve considerar que a realidade da alienação e da manipulação não constitui a condição eterna da vida humana. Mas essa distância pôde não apenas assumir a forma de uma recusa do “socialismo realmente existente” (como ocorre, por exemplo, nos primeiros escritos de Soljenitsin), mas também se fundar numa perspectiva crítica não necessariamente baseada numa abertura para o socialismo em geral (como é o caso, entre outras, da notável obra, de William Styron). A contraposição ao mundo alienado do capitalismo atual de certos valores gerados na época revolucionária da burguesia, como é o caso da luta pela realização da autonomia do indivíduo, pôde funcionar como meio de crítica historicista à aniquilação do indivíduo no presente burocratizado e reificado. Caberia mesmo examinar até que ponto uma perspectiva anticapitalista romântica – que Lukács define univocamente como reacionária – pôde servir de base a construções artísticas realistas.

Este novo “estado geral do mundo”, para usarmos uma expressão hegeliana, fez com que um certo pessimismo em face do futuro

36 G. Lukács, *Realismo crítico hoje*, cit., p. 97.

37 *Ibid.*, p. 102-103.

da humanidade não só encontrasse ampla difusão, mas também se tornasse relativamente justificado. Essa nova modalidade de “consciência infeliz”, para continuarmos com a terminologia de Hegel, era uma “figura do espírito” cuja validade relativa não podia ser prevista no itinerário otimista da “fenomenologia” lukacsiana do presente.³⁸ Uma tal consciência pessimista não era apenas, como parecia supor Lukács, expressão da “decadência”, ou seja, mera resposta reacionária ou desesperada em face das tendências históricas predominantes, as quais, na opinião do filósofo húngaro, apontavam necessariamente para o socialismo – e um socialismo que ele identificava com sua caricatura vigente na União Soviética e nos demais países de modelo soviético. Este pessimismo assinalava também, pelo menos em seus melhores representantes, um justo sentimento de indignação em face do endurecimento burocrático promovido pelo novo capitalismo monopolista, inclusive em suas formas pseudodemocráticas, endurecimento diante do qual o “socialismo realmente existente” estava longe de aparecer como uma alternativa válida. Não foram assim poucos os pensadores e artistas progressistas – alguns abertamente de esquerda – que, com justificadas razões, negaram-se a aceitar a ideia de que “o pior socialismo é preferível ao melhor capitalismo”.

Decerto, a relativa justificação desse pessimismo não anula o fato de que ele frequentemente expressa uma forma de “falsa consciência”, precisamente na medida em que muitas vezes se coagula na aparente insolubilidade das contradições do período e não é capaz de adotar diante delas um distanciamento crítico. Como Lukács viu corretamente, ainda que com alguns excessos, esta “falsa consciência” pessimista é deletéria no caso da reflexão filosófica, cujo objetivo é precisamente a descoberta das mediações

38 Ainda que com unilateralismo oposto, este caráter relativamente justificado do pessimismo foi visto e analisado pelos integrantes da Escola de Frankfurt em sua fase “clássica” (Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, etc.). O problema é que alguns deles, sobretudo os dois primeiros, terminaram por transformar este pessimismo relativamente justificado num imobilismo resignado diante do que chamavam de “mundo administrado”. Em outras palavras: não souberam seguir a recomendação de Gramsci no sentido de articular “pessimismo da inteligência” com “otimismo da vontade”.

e sua conceituação universalizadora.³⁹ Na arte e na literatura, contudo, as coisas podem se dar diversamente, já que estas últimas têm como meta a figuração de uma particularidade concreta.⁴⁰

É certo que, em muitas criações artísticas do período – como Lukács apontou corretamente –, as contradições sociais foram transpostas numa abstração falsamente “ontológica”, ou seja, em exemplos de uma pretensa insensatez da realidade enquanto tal, recebendo assim uma configuração formal alegórica e, como tal, antirrealista. Contudo, houve também artistas e escritores de vanguarda – o que Lukács frequentemente ignorou – que, mesmo sem superarem sua “consciência infeliz” e seu pessimismo, foram capazes de plasmar tais contradições em sua figura social-concreta, apresentando a sua aparente insolubilidade como condição contrária à essência do homem e criando assim autênticos símbolos realistas que expressavam os impasses concretos do homem contemporâneo. Com isso, foram capazes de denunciar esteticamente em suas obras os mitos ideológicos (a “segurança”, o “bem-estar”, o “fim dos conflitos”, etc.) através dos quais se tentou e ainda se tenta legitimar as manifestações aparentemente “democráticas” do capitalismo tardio. Este modo simbólico-realista de expressar artisticamente a “consciência infeliz” contemporânea deu lugar a obras particularmente bem realizadas no terreno da lírica, onde a subjetividade como fator estruturante dispensa claramente a figuração da totalidade. Este me parece ser o caso, por exemplo, de poetas como T. S. Eliot e Rilke (que Lukács avaliava de modo negativo), mas também de outros que ele não conheceu, como Fernando Pessoa e Carlos Drummond de Andrade. E essa possibilidade se apresenta também no caso da arte narrativa, particularmente da novela, como veremos ao examinar mais de perto a obra de Franz Kafka.

39 Cf. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., mas também Id., *Existencialismo ou marxismo?* [1948], São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

40 É esta, precisamente, a lição lukacsiana. Cf., por exemplo, G. Lukács, *Introdução a uma estética marxista. Sobre a categoria da particularidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970 [ed. italiana original, 1957]; e Id., *Estética*, cit., vol. 2, sobretudo p. 984-1052.

5

Durante os anos 1930 e 1940, como vimos, foi possível a Lukács defender, com relativo apoio nos fatos, sua perspectiva “otimista” de uma aliança estratégica entre a democracia (que ele sempre teve a lucidez de distinguir do liberalismo) e o socialismo realmente existente. Contudo, com a derrota militar do nazifascismo e a imediata eclosão da guerra fria (que pôs por terra as ilusões de uma convergência duradoura entre as “democracias” ocidentais e o “socialismo” de tipo soviético), esta perspectiva “otimista” perdeu seus vínculos com os fatos, convertendo-se em nada mais do que generosa utopia.

Malgrado isso, nos anos 1950 e no início dos 1960 – e, em particular, em *Realismo crítico hoje* –, Lukács continuou a insistir na necessidade desta aliança, que se expressaria artisticamente na convergência entre realismo crítico e “realismo socialista”, isto é, na comum oposição de ambos ao vanguardismo.⁴¹ Mas, enquanto nas décadas de 1930 e 1940 a base política e ideológica de tal aliança era a concreta frente antifascista, que crescera a partir da própria realidade, esta base é agora apontada por Lukács no chamado “Movimento dos Partidários da Paz”, uma iniciativa soviética de pouquíssimo impacto entre os intelectuais e artistas ocidentais.⁴² Se a proposta de articular a polaridade entre fascismo e antifascismo com aquela entre irracionalismo e defesa da razão, ou até mesmo entre vanguarda e realismo, podia aparecer (ainda que muitas vezes folgadoamente, sobretudo no segundo

41 Embora criticasse duramente o esquematismo vigente em boa parte da literatura soviética, Lukács continuou a crer até o fim na possibilidade de um “realismo socialista”, cujas maiores expressões seriam, segundo ele, Gorki, Cholókhov e Makarenko (cf. *Realismo crítico hoje*, cit., p. 135-200).

42 Sobre a importância atribuída pelo filósofo húngaro ao “Movimento dos Partidários da Paz”, cf. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 772 e ss.; e Id., *Realismo crítico hoje*, cit., p. 27-31. Para a permanência de ilusões sobre uma aliança entre “democracias” ocidentais e socialismo soviético, cf. — entre muitos outros textos e entrevistas do início dos anos 1960 — G. Lukács, “Problemi della coesistenza culturale” [1964], in Id., *Marxismo e politica culturale*, Turim, Einaudi, 1968, p. 163-186.

caso) como *parcialmente* justificada no período situado entre os anos 1920 e 1940,⁴³ tornava-se agora impossível – sem cometer uma clara violência contra os fatos – colocar a vanguarda ao lado dos que defendiam a guerra ou a julgavam inevitável e o realismo ao lado dos defensores da paz. Mas é precisamente isso o que faz Lukács em 1957: “O nosso fenômeno de base, portanto, é essa convergência de dois pares de elementos contrastantes: por um lado, realismo ou antirrealismo (vanguardismo, decadência); por outro, luta pela paz ou guerra.”⁴⁴ Basta, entre muitos outros, o expressivo exemplo de Picasso – o criador de *Guernica* – para demonstrar a falsidade desta correlação.

A angústia dissolutora que Lukács percebe corretamente em autores como Beckett não se liga somente ao temor de uma hecatombe bélica considerada como inevitável, mas reflete também o horror e a desorientação de “consciências infelizes” (coaguladas fetichisticamente nesta infelicidade) diante das formas vitais assumidas tanto pelo capitalismo monopolista como pelo “socialismo” burocrático. Lukács está certo ao indicar que Beckett e muitos outros escritores e artistas do século XX constroem suas obras numa forma alegórica, ou seja, transformando experiências vitais historicamente concretas da alienação capitalista ou “socialista” em “condição eterna do homem”. Mas, quando ele afirma que “o nada de Beckett é um mero jogo com abismos fictícios, aos quais não mais corresponde algo de essencial na realidade histórica [...]”,⁴⁵ provavelmente porque o perigo da guerra teria sido superado graças à ação dos “partidários da paz”, certamente não faz

43 Não se deve esquecer, por exemplo, a clara adesão dos principais futuristas italianos ao fascismo, as simpatias de alguns expressionistas alemães e de Ezra Pound pelo nazismo ou os vínculos entre o surrealista Salvador Dalí e o franquismo. No Brasil, os modernistas Menotti del Picchia e Plínio Salgado estiveram entre os criadores do integralismo, a versão tupiniquim do fascismo. Mas são pelo menos tão expressivos quanto estes os casos em que vanguardistas no terreno da arte aderiram a posições progressistas e mesmo revolucionárias no terreno da política: basta evocar aqui os casos de Maiakovski, dos surrealistas franceses, do primeiro Brecht ou de Pablo Picasso. E, também neste caso, cabe lembrar os brasileiros Mário e Oswald de Andrade

44 G. Lukács, *Realismo crítico hoje*, cit., p. 30.

45 Cf. G. Lukács, *Solschenitzyn*, Neuwied e Berlim, Luchterhand, 1970, p. 27. Este pequeno livro conheceu uma imediata edição francesa (*Soljénitsine*, Paris, Gallimard, 1970).

jus nem à sua aguda inteligência nem ao seu espírito crítico.

Por outro lado, não deverá ter escapado ao leitor de *Realismo crítico hoje* a dificuldade em que se encontrava Lukács para apontar exemplos contemporâneos de um grande realismo crítico nos moldes em que ele o concebia na época. Thomas Mann, morto em 1955, aparece como um gigante isolado (incidentalmente são citados como realistas Federico García Lorca, Sinclair Lewis, Alberto Moravia e pouquíssimos outros), enquanto na outra margem “vanguardista” do rio se situava, junto com Kafka, a grande maioria dos escritores realmente significativos do século XX. Subsumindo ao conceito de alegoria a totalidade da chamada “vanguarda”, Lukács impedia-se de realizar a única operação capaz não só de salvar a justeza essencial de sua teoria estética e de sua poética realista, mas também, como consequência, de lhe permitir uma compreensão mais adequada da arte e da literatura do século XX. Esta necessária operação, a meu ver, consistiria num reexame da produção da vanguarda à luz das novas experiências históricas acima aludidas e, desse modo, numa distinção – no seio desta produção – entre os autores que, por um lado, apontavam no sentido de uma nova floração do realismo crítico (evidentemente transformado em suas estruturas formais por causa do novo “estado geral do mundo”) e, por outro, aqueles que, “ontologizando” os impasses da época, adotavam efetivamente a alegoria como base formal e ideológica da configuração estética do real.

6

Contudo, seria um equívoco reduzir apenas a essa avaliação problemática do presente as razões dos limites contidos em *Realismo crítico hoje*, limites que o próprio Lukács reconheceu no fim da vida.⁴⁶ Essa avaliação problemática se traduz também numa questão de método, cuja elucidação poderá ajudar o leitor a avaliar melhor o objetivo prioritário deste livro, *que consiste precisamente*

46 Cf. “Lukács a Coutinho”, 26 de fevereiro de 1968, *infra*, p. 211.

em analisar Proust e Kafka à luz das teorias estético-filosóficas de Lukács, mas em contradição com muitas de suas observações concretas sobre estes dois autores e em parcial discordância com sua análise das alternativas da literatura no mundo contemporâneo.

Uma leitura atenta de *Realismo crítico hoje* revela que nele Lukács se afasta, em aspectos essenciais, do método estético-crítico que ele mesmo formulou em suas obras teóricas da maturidade e que aplicou com sucesso na maioria de suas análises concretas de períodos e autores singulares, em particular dos romancistas do século XIX. Façamos um rápido paralelo entre *Realismo crítico hoje* e *O romance histórico*. Nessa última obra, escrita em 1936-37 – ou seja, em plena época das frentes populares e da luta antifascista –, a preocupação essencial de Lukács consiste em mostrar como uma determinada constelação histórica objetiva, gerada pela Revolução Francesa e pelas guerras napoleônicas, obrigou o romance a renovar sua forma, no sentido de introduzir a historicidade concreta como elemento determinante na caracterização literária dos personagens e das situações. Esse movimento de renovação formal, que tem seu início em Walter Scott e se explicita no grande realismo do século XIX (que, como diz Lukács, aprendeu a “tratar o presente como história”⁴⁷), é apresentado como a reposição estética de concretos pressupostos histórico-sociais, um processo que o pensador húngaro analisa tanto pelo ângulo da gênese quanto por aquele do resultado artístico-formal. *O romance histórico*, sobretudo em seus três primeiros capítulos – entre os quais se destaca a belíssima digressão sobre o romance e o drama enquanto estruturas formais que refletem constelações histórico-universais da vida humana, digressão que é certamente a maior contribuição de Lukács a uma teoria marxista dos gêneros literários⁴⁸ –, aparece assim como um paradigma, talvez o mais alto na obra lukacsiana, de aplicação criadora do método histórico-sistemático no terreno da literatura. Trata-se precisamente de um método que articula organicamente as determinações

47 G. Lukács, *Le roman historique*, cit., p. 106.

48 *Ibid.*, p. 96-189.

histórico-sociais com as determinações estruturais imanentes (no caso, as determinações estéticas) das objetivações humanas. Faz parte deste método a utilização por Lukács, não só em *O romance histórico* mas também na maior parte de sua obra, da fecunda categoria engelsiana da “vitória do realismo”⁴⁹: essa renovação formal do romance, essa capacidade de narrar o presente como história, entra frequentemente em contradição com a concepção do mundo explicitamente professada pelos romancistas da época, como ocorre sobretudo no caso dos conservadores Walter Scott e Balzac.

Realismo crítico hoje funda-se numa diferente abordagem metodológica. Em vez de partir de uma análise da sociedade contemporânea – ou seja, das transformações sofridas pelo capitalismo em sua etapa monopolista e da involução “estatalátrica” da União Soviética stalinista e pós-stalinista –, Lukács toma como pressuposto de sua investigação o que ele chama de “concepção do mundo subjacente à vanguarda”.⁵⁰ Tal concepção, que se identificaria essencialmente com aquela formulada em nível teórico pelas várias filosofias irracionalistas, teria seu núcleo central na afirmação de que o homem é um ser ontologicamente solitário, afirmação que se choca frontalmente com a velha noção aristotélica de que o homem, ao contrário, é um “animal social”. Além disso, esta concepção vanguardista se caracterizaria por asseverar que o mundo real não tem um sentido imanente, que tal sentido só poderia provir de uma transcendência que na verdade não

49 “Quanto mais as opiniões do autor permanecerem ocultas, tanto melhor para a obra de arte. O realismo a que me refiro deve se manifestar a despeito das opiniões dos autores. Permita-me dar um exemplo, o de Balzac, que eu considero um grande mestre do realismo, maior do que todos os Zolas passados, presentes e futuros [...]. Balzac era politicamente legitimista; suas simpatias estão com a classe [a aristocracia] destinada à extinção [...]. Que Balzac tenha sido obrigado a ir de encontro às suas próprias simpatias de classe e a seus preconceitos políticos; que ele tenha visto e necessidade do colapso dos aristocratas com os quais simpatizava e os tenha descrito como gente que não merecia um destino melhor; que ele tenha visto os verdadeiros homens do futuro no único lugar em que, naquela época, eles podiam ser vistos — eis o que considero uma das maiores vitórias do realismo e uma das maiores realizações do velho Balzac” (Engels a M. Harkness, abril de 1888, in K. Marx e F. Engels, *Sobre el arte*, Buenos Aires, Estudio, 1967, p. 41-42).

50 G. Lukács, *Realismo crítico hoje*, cit., p. 33-75.

existe e que, portanto, se identificaria com o nada. Num processo abstrativo pouco dialético, já que não se apresenta como etapa inicial de uma elevação ao concreto, Lukács subsume sob essa concepção do mundo a totalidade dos autores de vanguarda, em particular Proust e Kafka, afirmando que suas obras não passariam de ilustrações alegóricas deste “nada”.

Em *Realismo crítico hoje*, portanto, não se trata de deduzir dialeticamente as características formais das obras analisadas a partir das determinações histórico-sociais do seu *hic et nunc*, como ocorre em *O romance histórico*, mas de demonstrar que tais obras são ilustração alegórica de uma visão do mundo anterior e transcendente ao produto artístico. Mais grave ainda: para tal demonstração, Lukács não recorre a uma análise imanente, estético-formal, dos autores de vanguarda, através da qual se evidenciasse que a concepção do mundo *imane*nte às suas obras é efetivamente similar aquela visão irracionalista que eles ilustrariam alegoricamente.⁵¹ O que ele chama de “concepção subjacente à vanguarda” é definida em termos filosóficos gerais, de modo apriorístico em relação à obra concreta dos escritores; e, quando a produção de tais autores é chamada a corroborar a suposta adesão deles a tal concepção, Lukács frequentemente se vale de suas declarações conceituais, expostas em ensaios teóricos, cartas, diários, etc., ou mesmo, como no caso de T. S. Eliot, a fragmentos de poemas que, enquanto fragmentos, tornam-se puramente descritivos e não são capazes de evidenciar com que *pathos* emocional o ego lírico do poeta norte-americano vivencia *na criação poética* os eventos que descreve. Portanto, Lukács não parte dos autores para determinar a concepção do mundo que eles expressam em suas obras especificamente estéticas, mas começa por expor os traços gerais abstratos desta suposta concepção “vanguardista”, e só num segundo momento busca subsumir a eia os autores de que trata, em particular Kafka. É evidente que este procedimento lhe

51 Uma análise desse tipo, a meu ver, poderia confirmar a natureza alegórica e, como tal, antirrealista de alguns significativos autores de vanguarda, como, por exemplo, Beckett, Camus e o Joyce do *Ulisses* e do *Finnegans Wake*. No caso de Joyce, valeria um outro discurso para seu primeiro período, em particular para *Dublinenses* e *O retrato do artista quando jovem*.

facilita defender sua tese, afirmada repetidas vezes ao longo do livro, segundo a qual os autores de vanguarda apenas ilustrariam alegoricamente esta abstrata concepção irracionalista do mundo.

Procedendo desse modo, Lukács abandona o emprego de seu próprio método histórico-sistemático, ou genético-estético, impedindo-se ao mesmo tempo de utilizar a fecunda categoria da “vitória do realismo”, que seria particularmente operatória – como veremos – nos casos de Proust e, sobretudo, de Kafka. Se, como Lukács diz em *Realismo crítico hoje*, é “a imagem do mundo que deve ser representada na obra”, ou se o esforço do artista passa a ser o de “reproduzir adequadamente, com meios poéticos, essa visão do mundo”,⁵² então desaparece o conceito básico da poética lukacsiana, ou seja, o *de que a arte é representação mimética da realidade histórico-social objetiva e não expressão direta da visão do mundo do artista*. Em consequência, desaparece a possibilidade do cotejo entre a objetivação estética e o mundo histórico-social que lhe serve de pressuposto, cotejo que está na base do mencionado conceito de “vitória do realismo”.

O exemplo maior deste equívoco metodológico transparece precisamente na análise de Kafka. Se, em vez de subsumir o autor tcheco a uma concepção do mundo irracionalista, Lukács tivesse buscado efetuar uma análise imanente de sua obra, certamente veria que a “imagem da sociedade capitalista com cor local austríaca”, que para ele é apenas o substrato inessencial de uma fuga na transcendência alegórica, contém na verdade uma reposição estética das consequências humanas mais profundas das novas modalidades de alienação geradas pelo capitalismo em sua fase monopolista.⁵³ O método que o filósofo húngaro utiliza em *Realismo crítico hoje* está mais próximo do método de Lucien Goldmann (que vê a obra de arte como expressão direta de uma

52 Lukács, *Realismo crítico hoje*, cit., p. 36. É certo que Lukács insiste em que seu interesse volta-se para a visão imanente à obra; mas o desdobramento da sua argumentação, como se pode facilmente comprovar (cf. p. 37, 44, 45, etc.), não confirma essa cautela metodológica.

53 Lukács parece ter percebido isso em 1963, quando faz um paralelo entre Kafka e Swift. Cf. “Kafka na obra do último Lukács”, *infra*, Apêndices, 2, p. 218.

“visão do mundo”)⁵⁴ do que do método teorizado e aplicado em outros inúmeros casos pelo próprio Lukács (o que concebe a arte como representação mimético-evocativa da realidade). A adoção deste “novo” método prejudica boa parte das análises contidas em *Realismo crítico hoje*, impedindo Lukács até mesmo de utilizar com maior profundidade (como viria a fazê-lo na *Estética* de 1963) o conceito benjaminiano de alegoria.

7

O emprego deste “novo” método – ou, se preferirmos, o temporário abandono do autêntico método histórico-sistemático por ele mesmo elaborado – não permitiu que Lukács aplicasse adequadamente à literatura contemporânea uma de suas mais brilhantes teses, ou seja, a de que “a obra de arte autêntica (e somente essa pôde se tornar a base de uma fecunda universalização histórica ou estética) *satisfaz as leis estéticas apenas na medida em que, ao mesmo tempo, as amplia e aprofunda*”.⁵⁵ De que modo, na verdade, se daria essa ampliação e esse aprofundamento na literatura do século XX? Durante os anos 1930 e 1940, Lukács subestimou esse problema, parecendo supor que o realismo de nosso tempo – pelo menos o realismo crítico ocidental – seria uma simples continuação formal do realismo do século XIX. Uma primeira tentativa de resposta, todavia, aparece já nos anos 1960, quando o pensador húngaro formula a ideia de que o realismo crítico é compatível com o uso de técnicas criadas pela vanguarda. Referindo-se a seus ensaios da década de 1930, num prefácio escrito em 1965 para uma reedição dos mesmos, Lukács comentou: “Naquele tempo, quando do primeiro choque (de certo modo) com o modernismo, a prioridade da inovação técnica foi radicalmente negada. Todavia, depois se tornou cada vez mais claro para mim, ao analisar artistas e obras particulares, que – embora

54 Cf., em particular, L. Goldmann, *Sociologia do romance*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, p. 7-28.

55 Lukács, *Estética*, cit., vol. 1, p. 579. O grifo é meu.

essa inovação técnica enquanto princípio de julgamento estético merecesse certamente uma total repulsa – certas inovações técnicas podiam se converter, enquanto reflexos de relações humanas realmente novas e independentemente das teorias e intenções de seus inventores e propagandistas, em elementos de figurações verdadeiramente realistas.”⁵⁶

Graças a essa nova formulação, Lukács pôde não apenas avaliar melhor as produções da maturidade de Thomas Mann, mas também apresentar depois de 1957, ou seja, depois da redação de *Realismo crítico hoje*, sobretudo em muitas das numerosas entrevistas que concedeu no final de sua vida, uma atitude bem mais aberta diante da produção literária de autores mais recentes, como Jorge Semprun, Heinrich Böll, William Styron, Rolf Hochhutt, etc. Além disso, em algumas páginas acrescentadas em 1963 à edição em inglês de *Realismo crítico hoje*, Lukács apresenta também como autores realistas não só os norte-americanos Thomas Wolfe e Eugene O’Neill, mas também Elsa Morante e Bertolt Brecht.⁵⁷ Sobre este último, aliás, cabe lembrar que, em 1945, Lukács ainda o considerava como um autor que “reduz a desejada renovação social da literatura a um experimento formal, certamente interessante e inteligente”; já em 1963, depois de conhecer as obras brechtianas mais tardias, em particular *Os fuzis da Senhora Carrar* e *A vida de Galileu*, ele afirma enfaticamente que “o Brecht da maturidade, superando suas anteriores teorias unilaterais [o ‘efeito de distanciamento’], tornou-se o maior dramaturgo realista de sua época”.⁵⁸

56 G. Lukács, *Marxismo e teoria da literatura*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 5.

57 Cf. G. Lukács, *Realism in Our Time*, Nova York, Harper Torchbook, 1971, p. 83-89, que reproduz Id., *The Meaning of Contemporary Realism*, Londres, Merlin, 1963. Estas páginas estão ausentes nas edições italiana (*Il significato attuale del realismo critico*, Turim, Einaudi, 1957) e alemã (*Wider den missverstandenen Realismus* [Contra o realismo mal compreendido], Hamburgo, Claassen, 1958), bem como na edição francesa (*La signification présente du réalisme critique*, Paris, Gallimard, 1960) que serviu de base para a edição brasileira que venho citando.

58 Cf., respectivamente, G. Lukács, *Breve storia della letteratura tedesca*, cit., p. 212; e Id., *Realism in Our Time*, cit., p. 89.

Mas esta ideia de que técnicas de vanguarda podem servir ao realismo era insuficiente, precisamente na medida em que não passava de uma solução de compromisso. Um esboço de resposta orgânica viria à luz somente em 1969, no belo ensaio que Lukács, dois anos antes da sua morte, dedicou aos primeiros romances de Alexander Soljenitsin, *O primeiro círculo* e *O pavilhão dos cancelados*.⁵⁹ Com um esforço teórico digno do maior respeito (Lukács atingira os 84 anos e estava empenhado, ao mesmo tempo, em resolver os complexos problemas teóricos surgidos quando da redação de sua grande obra da velhice, a *Ontologia do ser social*),⁶⁰ o filósofo húngaro esboça, na primeira parte desse ensaio, as bases para uma reformulação de sua teoria da literatura contemporânea.

Esse ensaio de 1969 assinala, antes de mais nada, um retorno ao método histórico-sistemático que, como vimos, está na base da poética do realismo elaborada pelo Lukács da maturidade. Em vez de ver na narrativa realista de nosso tempo uma simples continuação formal das velhas tradições do século XIX (ainda que “atualizadas” pelo emprego de técnicas de vanguarda), Lukács indica o modo pelo qual os novos pressupostos sociais e ideológicos do capitalismo tardio conduziram a uma modificação formal

59 Cf. G. Lukács, “Solshenitzyns Romane”, in Id., *Solschenitzyn*, cit., p. 31-85.

60 Alguns desses problemas — que levaram Lukács, em 1969, a abandonar o manuscrito já concluído e a empreender a redação de um novo texto — são historiados por Alberto Scarponi e Nicolas Tertulian em seus prefácios às edições italianas do primeiro e do segundo manuscritos (cf., respectivamente, G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma, Riuniti, 1976, vol. 1, p. VII-XV; e Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, Milão, Guerrini, 1990, p. IX-XXVII). É particularmente interessante o fato de que Lukács tenha chegado a pensar em escrever “O Capital do presente”, projeto que abandonou por causa da idade. Mas foi precisamente a descoberta, ainda que parcial e fragmentária, das formas tardias do capitalismo monopolista (que, a partir da segunda metade dos anos 1960, ele designa repetidas vezes com o termo “capitalismo manipulatório”) que permitiu a Lukács empreender as “revisões” de sua concepção geral do marxismo (com a compreensão da necessidade de fundá-lo numa ontologia do ser social, em contraste com o irracionalismo e o epistemologismo neopositivista) e — o que aqui nos interessa mais de perto — de sua visão da literatura do século XX. Contudo, mesmo neste período derradeiro, permanecem limites na concepção lukácsiana do marxismo, como tentei mostrar sumariamente em C. N. Coutinho, “Lukács, a ontologia e a política”, in Id., *Marxismo e política*, São Paulo, Cortez, 1996, p. 143-160; e em L. Konder e C. N. Coutinho, “Presença de Lukács no Brasil”, in M. O. Pinassi e S. Lessa (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*, São Paulo, Boitempo, 2002, p. 157-183.

da estrutura romanesca, cujo centro não mais seria, como no romance tradicional, a figuração de uma “totalidade de objetos” – segundo a formulação hegeliana recolhida por Lukács –,⁶¹ mas a de uma “totalidade de reações”. Lukács observa que “a inovação reside no fato de que a unidade de lugar torna-se o fundamento imediato da composição”, graças à criação de uma espécie de “teatro social” que agrupa homens diversos e os obriga a definições que eles não tomariam normalmente em sua vida cotidiana. E o filósofo húngaro continua: “Esse ‘teatro’ aparece, portanto, como o desencadeador efetivo e imediato de problemas ideológicos existentes por toda parte em estado latente, mas dos quais só se toma consciência, em sua totalidade contraditória, precisamente neste lugar. [...] Desapareceu a necessidade de uma fábula épica homogênea. [...] Porém, malgrado a ausência de fábula homogênea, e mesmo em consequência dessa ausência, reina uma excepcional intensidade de emoção épica, uma dramática interna. [...] Relações épicas coerentes podem nascer de cenas particulares de natureza dramática, mas desprovidas aparentemente de laços internos entre si. E essas relações podem igualmente se ordenar numa *totalidade de reações* a um vasto complexo de problemas de natureza épica”.⁶²

Lukács não viveu o suficiente para extrair todas as consequências desta sua nova formulação, o que teria implicado certamente a reavaliação de boa parte dos seus juízos sobre a literatura do século XX. De qualquer modo, tal reavaliação ocorreu efetivamente em alguns casos concretos, mesmo diante de autores que Lukács já avaliara anteriormente de modo positivo. Neste sentido, dois exemplos são particularmente significativos. Um autor como Thomas Mann, por exemplo, não mais lhe aparece – pelo menos a partir de *A montanha mágica* – como um continuador da narrativa tradicional, mas, ao contrário, como iniciador da nova forma do

61 G. W. F. Hegel, *Estética*, Lisboa, Guimarães, vol. VII: *Poesia*, 1964, p. 182 e ss. Quanto à apropriação crítica deste conceito hegeliano por parte de Lukács, cf. não só a segunda parte de *Le roman historique*, cit., mas também os ensaios “Rapport sur le roman” e “Le roman”, escritos também nos anos 1930, recolhidos em G. Lukács, *Écrits de Moscou*, Paris, Editions Sociales, 1974, p. 63-78 e 79-140.

62 G. Lukács, *Solschenitzyn*, cit., p. 34-35.

romance centrada na “totalidade de reações”; Lukács não hesita mesmo em chamá-lo de “inovador formal”.⁶³ Também o *Poema pedagógico* do soviético Antón Makarenko deixa de ser visto como precursor da “epopeia socialista” (numa época em que Lukács ainda enxergava “elementos de comunismo” na URSS dos anos 1920)⁶⁴ e passa a ser tratado como um romance, mas também construído tendo como eixo a “totalidade de reações”. Por outro lado, muitas produções literárias até então condenadas como vanguardistas aparecem agora como exemplos realistas da nova forma romanesca (o caso mais vistoso, mencionado pelo próprio Lukács, é o do romance *O homem sem qualidades* de Robert Musil)⁶⁵. E, além disso, a descoberta desse novo tipo de figuração romanesca permite a Lukács explicar de modo mais adequado alguns autores que ele antes considerava como híbridos (ou seja, como realistas clássicos que empregavam técnicas de vanguarda); é o caso, sobretudo, de Heinrich Böll. Esse texto tardio de Lukács, apesar de seu caráter mais indicativo do que sistemático, abre um vasto campo para novas pesquisas e, antes de mais nada, para uma reavaliação das próprias posições lukacsianas diante da literatura de nosso tempo. Não posso fazer aqui mais do que chamar a atenção para a sua importância.

As análises de Proust e de Kafka que empreenderei em seguida orientam-se em duas direções convergentes: por um lado, visam a avaliar estes autores à luz do método histórico-sistemático elaborado por Lukács, mas abandonado por ele em *Realismo crítico hoje*; e, por outro, como consequência, tentam dar uma forma relativamente sistemática às indicações fornecidas pelo filósofo em seus últimos anos de vida, não só em referência direta a produção destes dois autores, mas também no que diz respeito aos problemas histórico-sistemáticos da literatura do século XX como um todo. Muitas de minhas formulações – e, em particular, a que considera Kafka um precursor novelístico da nova forma

63 *Ibid.*

64 G. Lukács, “Makarenko, Il poema pedagogico” [1951], in Id., *La letteratura sovietica*, Roma, Riuniti, 1955, p. 169-233.

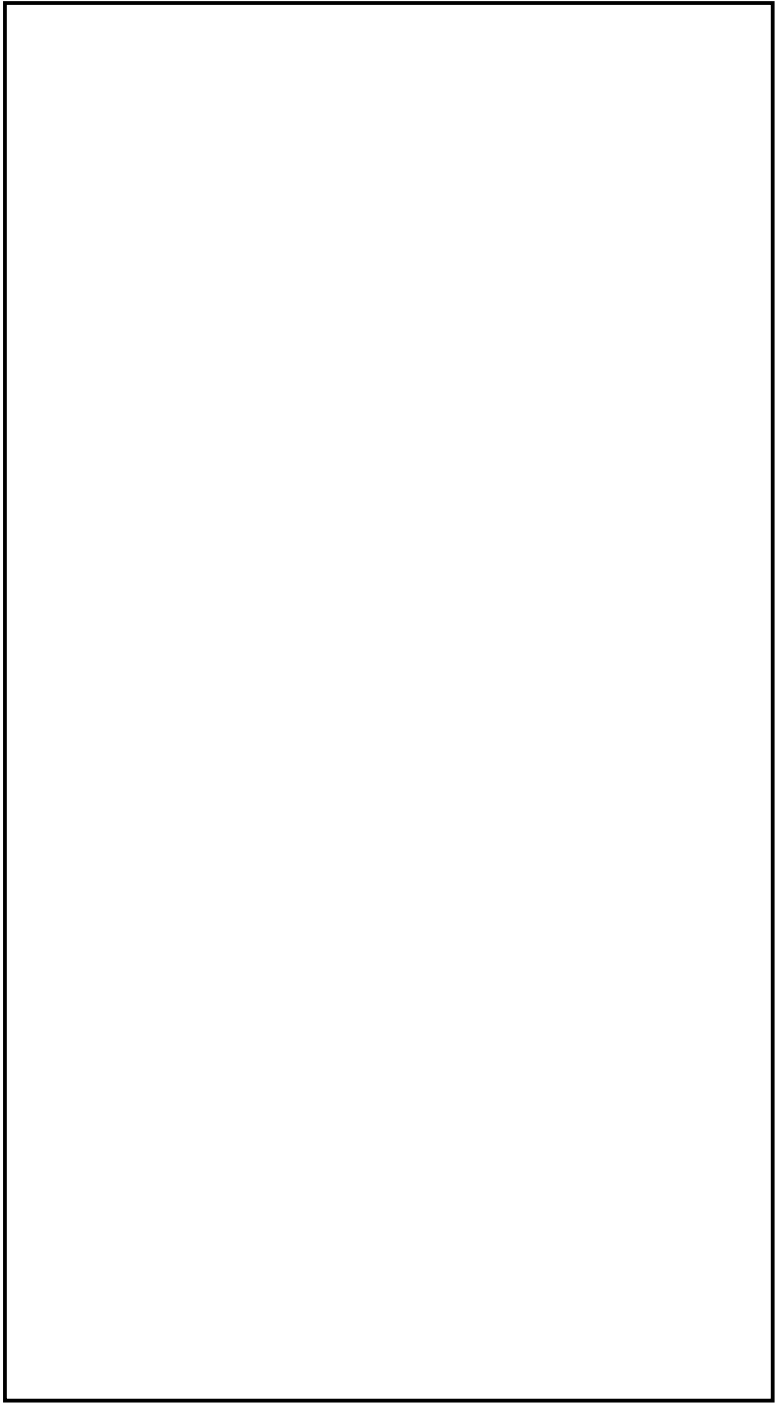
65 G. Lukács, *Solschenitzyn*, cit., p. 36.

de romance centrada na “totalidade de reações” e não mais na “totalidade dos objetos” – não se encontram nos textos de Lukács, nem mesmo depois do que eu considero como suas últimas “autocríticas” no campo literário.⁶⁶ Mas estou convencido de que, em última instância, minha pesquisa pode ser considerada “ortodoxamente” lukacsiana, se considerarmos o conceito de “ortodoxia” precisamente no sentido que o próprio Lukács lhe atribuiu, ou seja, no sentido da fidelidade ao método e não necessariamente às afirmações particulares concretas de um autor.⁶⁷ Creio que esse fato – o desafio de tentar compreender à luz de Lukács dois autores que o próprio Lukács não compreendeu adequadamente – justifica, pelo menos subjetivamente, que eu acrescente um novo título à já ciclópica bibliografia sobre Proust e Kafka.

66 Lukács, por exemplo, ainda que concorde com a importância do elemento novelístico na obra de Kafka, mencionando explicitamente *A metamorfose*, é contrário à avaliação positiva de *O processo*, que ele não considera uma novela. Cf. “Lukács a Coutinho”, 26 de fevereiro de 1968, *infra*, p. 211-212.

67 G. Lukács, *História e consciência de classe*, cit., p. 64.

Ensaio de Filosofia



História da Filosofia

– o renascimento

A retomada da filosofia na baixa Idade Média

O período que vai do século VI até o século X é um período de trevas. A reflexão filosófica original praticamente desaparece. Uma das maiores bibliotecas da época tem apenas trezentos volumes — e, na sua maioria, relativos à lógica, à retórica e à gramática, que faziam parte do ensino religioso. As discussões teóricas, quando existem, são teológicas (como, por exemplo, sobre a predestinação e o livre arbítrio). Pode-se explicar isso, em grande parte, porque a Igreja Católica — que exerce o monopólio do ensino e, por conseguinte, da difusão ideológica — impôs os seus dogmas e já não combate as heresias. A civilização urbana da Antiguidade Clássica cede lugar a uma civilização essencialmente rural, que tem nos feudos e nos mosteiros (também organizados de modo feudal) sua base social e econômica. A esmagadora maioria da população, inclusive os nobres e até mesmo os reis (como Carlos Magno), é analfabeta. Somente os membros do clero (e, assim mesmo, nem todos) são letrados.

Mas, a partir do século X e até o século XV, no período conhecido como baixa Idade Média, assistimos a profundas transformações econômico-sociais, que vão se refletir também no terreno da reflexão filosófica. O traço mais saliente do período é

a progressiva desagregação do sistema feudal, graças a um forte incremento das atividades mercantis. Uma nova classe estava se formando, a burguesia, que irá marcar com seus valores e ideais a cultura da época. No plano político, assistimos, por um lado, à formação de Estados nacionais sob o domínio de monarquias absolutas (Portugal, França, Espanha); e, por outro, nas regiões que não alcançaram na época a forma de Estados nacionais, a um florescimento de cidades relativamente autônomas, como ocorre na Itália e na Alemanha. Tanto a constituição de monarquias nacionais quanto a criação e/ou o fortalecimento das cidades põem em xeque o poder absoluto desfrutado na alta Idade Média pelos senhores feudais e pelo clero. Não é casual que o termo *burguesia* provenha de *burgo*, ou seja, de cidade: burguesia é a classe que nasce das atividades mercantis dos burgos.

Entre os muitos fenômenos filosóficos do período, cabe destacar o retorno ao estudo de Aristóteles, praticamente abandonado no período do predomínio do neoplatonismo, pagão ou cristão. Os primeiros responsáveis por esta “volta a Aristóteles”, bem como à cultura grega em geral, são pensadores árabes, que vivem tanto no Oriente quanto, sobretudo, na parte da Espanha controlada pelos mouros. Isso decorre, antes de mais nada, do fato de que a expansão árabe, iniciada a partir do século VII, levou à dominação islâmica do norte da África, onde estava a cidade de Alexandria, que possuía na época uma enorme biblioteca, formada em sua maioria por textos dos pensadores gregos.

Analisando o pensamento árabe da época, sobretudo o do persa Avicena (980-1037), o marxista Ernst Bloch fala em “esquerda aristotélica” para contrapô-la à “direita”, formada mais tarde pelos expoentes da escolástica católica, cujo principal representante é Tomás de Aquino. O maior filósofo árabe deste período é Averrois (1126-1198), que nasceu e viveu no califado de Córdoba, na Espanha. Além de negar a imortalidade da alma individual, tal como Aristóteles o fizera, Averrois elabora uma teoria revolucionária para a época, ou seja, a teoria da “dupla verdade”. Filosofia e teologia, diz ele, não se atritam, já que cada uma diz a verdade sobre

o seu campo específico. Portanto, não haveria uma subordinação da razão à fé; a teoria da dupla verdade assegura a autonomia da investigação racional. Essa teoria foi aceita e difundida por alguns pensadores do Ocidente cristão, como os chamados “averroístas latinos”, entre os quais se destaca o belga Siger de Brabante (1240-1284), professor da Universidade de Paris. (Cabe lembrar que é no período da baixa Idade Média que se criam e se expandem as Universidades.) É fácil ver que essa teoria da dupla verdade já era um esforço da filosofia para se libertar da coerção do dogma: já estávamos assim às vésperas do Renascimento.

A Igreja condenou duramente tanto Averrois quanto os seus seguidores latinos. Embora inicialmente suspeito de averroísmo, coube a Tomás de Aquino (1225-1274) apresentar uma interpretação de Aristóteles contrária àquela do filósofo árabe. Mas é importante observar que ele tinha em comum com Averrois, cujas obras conhecia em latim, a adoção de Aristóteles como a principal fonte teórica. Isso era uma novidade no seio da filosofia católica, até então influenciada sobretudo por Platão.

A gigantesca obra de Aquino consiste essencialmente num conjunto de comentários sobre Aristóteles e o Pseudo-Dionísio. Ao contrário de Averrois, ele se contrapõe à teoria da dupla verdade e afirma a clara submissão da razão à fé: a primeira seria a “servidora” (*ancila*) da segunda. Para ele, a razão não pode atingir todas as verdades: é o caso do mistério da Santíssima Trindade, do começo do mundo etc., que são objeto da fé. Mas, estabelecidos esses limites, Tomás dá amplos direitos à razão no âmbito que lhe compete. Seguindo Aristóteles, ele nega a existência de ideias puras, diz que todo conhecimento é sensível (são as coisas sensíveis que contêm sua inteligibilidade em potência) e afirma a concepção tendencialmente materialista segundo a qual a verdade é a adequação entre a coisa e o pensamento. Embora duramente combatido pelos físicos renascentistas, Tomás de Aquino — com seu aristotelismo — não deixa de contribuir para o clima espiritual que levaria ao Renascimento. Num primeiro momento, a Igreja o condenou como averroísta; demorou algum tempo para

que ele se tornasse o filósofo oficial da Igreja e recebesse o título de santo. Em sua teoria política, deve ser destacada a defesa do tiranicídio, ou seja, do direito de matar os governantes que buscam impor, em seu próprio proveito, um governo tirânico.

Também no terreno da teoria política, cabe lembrar a obra de Marsílio de Pádua (1280-1343). Um dos principais temas políticos da Idade Média era a discussão sobre quem detinha o poder temporal, se o imperador do Sacro Império Romano-Germânico ou o papa. Marsílio, num livro chamado *O defensor da paz*, argumenta enfaticamente no sentido de negar o poder temporal daquele que ele chama, com intenção claramente reductiva, de “o bispo de Roma”. Este teria o poder sobre as coisas espirituais; mas, no plano temporal, o poder pertenceria ao *legislador humano*, que Marsílio identifica com o povo em seu conjunto ou com uma parte dele. Temos aqui uma primeira formulação da ideia da soberania popular. Embora estivesse ligado à corte do imperador, é fácil constatar que a preocupação de Marsílio é defender a autonomia e a independência dos burgos, das cidades, que eram na época regidas ou por constituições democráticas (onde o legislador era todo o povo) ou aristocráticas (uma parte do povo). Ao estabelecer a clara distinção entre poder temporal e poder religioso, Marsílio antecipa a afirmação da autonomia do político, que será — como veremos — um dos temas centrais do renascentista Maquiavel.

A filosofia do Renascimento

Características gerais do Renascimento

O próprio nome “renascimento” nos leva a acentuar, nessa floração cultural que inicia a modernidade, o momento da retomada da Antiguidade clássica, depois de séculos de trevas medievais. Decerto, existe este momento da retomada. Por exemplo: o Renascimento filosófico, sobretudo na Itália, é bastante influenciado pela vinda para a cidade livre de Florença de um filósofo bizantino neoplatônico, chamado Gemisto (1355-1452), que recolocou

em circulação no Ocidente textos de Platão, Plotino e Proclo. Também a floração literária que marca o início do Renascimento — e que se dá sobretudo na Itália, no século XIV, com o poeta Francesco Petrarca (1304-1374) e o novelista Giovanni Boccaccio (1313-1375) — inspira-se em modelos romanos. Os chamados “humanistas italianos” são em grande parte eruditos em grego e latim, que traduzem os clássicos da Antiguidade e os recolocam em circulação.

Mas o momento da retomada do passado contra as trevas da Idade Média não deve encobrir o que o Renascimento tem de novo, de inédito, de ruptura mais ou menos radical com o passado, inclusive com a cultura greco-romana. Há duas idéias centrais na visão do mundo renascentista que são inéditas: a da *autonomia e dignidade do homem enquanto indivíduo* (e não apenas enquanto ser comunitário, membro da pólis ou do estamento medieval); e a da *infinitude do mundo*.

Veremos, em seguida, como essas duas problemáticas se manifestam na filosofia da época. Mas vejamos antes como elas aparecem na pintura. É no Renascimento que se descobre a *perspectiva*, ou seja, a possibilidade de apresentar o espaço pictórico numa projeção aberta e infinita; além disso, os grandes quadros renascentistas figuram homens bastante individualizados, situados nesse espaço aberto e infinito. Basta comparar, por exemplo, Giotto (1266-1337) com Piero Della Francesca (1416-1492). Giotto pinta um mundo fixo, onde o espaço exterior é usado apenas como cenário decorativo. Seus personagens são em geral situados hierarquicamente, deixando claro o posto que ocupam na hierarquia social; são mais espécies, ou seja, membros de um estamento, do que indivíduos particularizados. Já em Piero Della Francesca — como ainda mais nos pintores flamengos ou nos italianos mais tardios (Leonardo, Botticelli etc.) — vemos a emergência de homens e mulheres bastante individualizados (o extremo realismo dos flamengos, por exemplo, serve para acentuar estes traços singulares), situados no centro de um espaço figurado em perspectiva, aberto, infinito. Esquematizando, poderíamos

dizer que a essência do pensamento e da arte renascentistas é esta: o homem autônomo e livre como centro de um universo infinito, aberto a infinitas possibilidades. A ideia do equilíbrio ou do justo meio e a consequente negação do infinito temporal e espacial — que vimos ser uma característica do pensamento grego — desaparecem no Renascimento.

Para o florentino Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), a dignidade do homem — título da sua obra mais famosa — resulta precisamente do seu inacabamento, de sua abertura para múltiplas possibilidades. Isso distingue os homens dos animais ou mesmo dos anjos, que já nascem “programados” e são eternamente o que são. Diz Pico: “Os espíritos superiores [anjos, deuses] são desde a origem o que serão eternamente. Tu, homem, tu tens uma evolução, tu te desenvolves de acordo com tua vontade livre, tu levas em ti os germes de uma vida infinita”. Um século depois, Giordano Bruno (1548-1600) — sobre o qual voltaremos a falar em seguida —, em seu diálogo *Sobre os heroicos furores*, narra a viagem imaginária do homem pelos céus infinitos, em busca de conhecimentos infinitos.

Temos aqui a exaltação da liberdade do homem, de suas possibilidades infinitas num mundo igualmente infinito. E temos também a apologia do caráter ativo do homem, ou seja, do homem não enquanto ser contemplativo, como nos gregos, mas como *homo faber*. Bruno, por exemplo, liga a possibilidade de progresso infinito do homem à sua ação de transformação da realidade, graças ao fato de possuir a mão. O conhecimento é visto como meio de dominar e conquistar a natureza. Veremos isso quando falarmos de Bacon, de Galileu e de Descartes. Mas cabe antecipar a célebre afirmação de Bacon de que “conhecimento é poder” (*knowledge is power*). Mesmo os filósofos que se dedicavam à magia — como Paracelso (1493-1541) e o próprio Pico — acreditavam que ela era uma forma de conquistar e dominar o real; a magia, portanto, aparece neles como o sucedâneo de uma técnica que ainda não fora criada. Ora, essa exaltação do *homo faber* nada tem a ver com a desvalorização do trabalho e com a defesa da filosofia como pura

contemplação, que é característica tanto do mundo grego como, sobretudo, da Idade Média.

Engels estava inteiramente certo quando, referindo-se ao Renascimento, observou: “Foi essa a maior revolução progressista que a humanidade conheceu até então; foi uma época que exigia gigantes e que forjou gigantes pela força do pensamento, pela paixão e pelo caráter, pela universalidade e pela erudição. Dos homens que lançaram as bases da atual dominação da burguesia pode-se dizer tudo, mas nunca que tenham pecado de limitação burguesa. Ao contrário: todos eles estavam tomados, em maior ou menor medida, pelo espírito aventureiro inerente à época. [...] Os heróis daquele tempo ainda não eram escravos da divisão do trabalho, cujo domínio empresta aos homens, como podemos observar em muitos dos seus sucessores, um caráter limitado e unilateral. O que mais caracteriza estes heróis é que quase todos viveram de modo pleno os problemas da sua época, participaram ativamente da luta política, aderiram a um ou a outro partido, e lutaram — uns com a palavra e a pena, outros com as armas e outros, ainda, com as duas coisas”.

Os principais pensadores do Renascimento enquadram-se plenamente nesta caracterização de Engels. Mas, antes de analisarmos mais de perto algumas de suas ideias, recordemos as condições sociais que explicam o surgimento do próprio Renascimento como fenômeno sócio-econômico e cultural. Vimos que o nascimento da filosofia grega — o surgimento e floração de um pensamento racional em contraste com a reflexão mitológica — liga-se a três condicionamentos articulados entre si, os quais, em seu conjunto, só os gregos conheceram em sua época: a cidade-Estado como forma de organização social, a pluralidade de constituições políticas (incluindo a democracia) e a forte presença de uma economia mercantil. Poderíamos também dizer que o eclipse da filosofia na alta Idade Média decorreu precisamente do desaparecimento, durante o feudalismo, dessas três condições.

Ora, o Renascimento é fruto do reaparecimento — ainda que sob novas formas — de, pelo menos, dois daqueles fatores:

a recriação da cidade-Estado autônoma e a retomada de uma economia cada vez mais fundada no mercado. E, embora nem sempre se possa falar em democracia para os regimes políticos da época renascentista, é preciso lembrar que os regimes aristocráticos vigentes em muitas cidades — e, numa fase posterior, até mesmo o Estado absolutista que se desenvolve na época — nada tinham a ver com os despotismos orientais que cercavam o mundo clássico grego e que se expandiram na época helenística: enquanto nos despotismos orientais o indivíduo não era nada, não tinha sequer o direito pleno de propriedade — já que essa, como vimos, era uma concessão do rei —, nos Estados renascentistas, mesmo quando absolutistas e nada democráticos, certos direitos individuais, sobretudo o de propriedade, mas não só ele, eram respeitados.

Um defensor do absolutismo como o francês Jean Bodin (1530-1595), por exemplo, insiste em que a soberania — a capacidade de promulgar e impor leis, que ele atribui exclusivamente ao monarca — vale somente para as relações interfamiliares (ou seja, para a vida social, para a esfera pública) e não para as relações intrafamiliares (para a esfera privada). Essa distinção entre o público e o privado, muito pouco desenvolvida na Grécia clássica e inexistente na Idade Média, é uma característica do pensamento moderno e já se manifesta no Renascimento.

Na alta Idade Média, as cidades haviam praticamente desaparecido e a economia era predominantemente uma economia natural, voltada para a produção de valores de uso. Paulatinamente, porém, a troca mercantil, ou seja, o comércio, volta a florescer. Um grande papel neste florescimento foi desempenhado pelas Cruzadas, pelas incursões militares que, entre os séculos XI e XIII, o mundo católico empreendeu para a retomada da “terra santa”, ou seja, da Palestina, então ocupada pelos turcos muçulmanos. Com o desenvolvimento do comércio, as cidades voltam a florescer. Como o feudalismo se caracteriza pela fragmentação da soberania, as cidades desfrutavam de uma grande autonomia. Podem, por exemplo, se unir em ligas comerciais, como as cidades

alemãs da chamada Liga Hanseática. Ou podem mesmo assumir a forma de cidades-Estados inteiramente livres, como as repúblicas italianas (Veneza, Florença, Gênova etc.)

Ora, é nessas cidades, sobretudo nas italianas, que o Renascimento tem início e encontra seu maior florescimento. São todas cidades com grande e até mesmo dominante presença do capital mercantil e bancário. Nelas, o comércio é a principal atividade econômica, o que as põe em contato com diferentes culturas; além disso, ou por isso mesmo, são também sociedades com grande mobilidade social interna, nas quais os burgueses enriquecidos contam tanto ou mais do que a velha nobreza rural e nas quais os membros mais ativos das camadas subalternas podem aspirar a uma elevação na escala social. Em suma, o Renascimento é expressão do surgimento de uma nova classe social, a burguesia, à qual se pertence não pelo nascimento, mas como resultado da mobilidade social e do mérito. (É evidente que esta mobilidade diminui, ou mesmo se extingue, à medida que se consolida o capitalismo.) Foi com base em tal mobilidade social que Pico della Mirandola, como vimos, pôde formular a sua teoria sobre a dignidade do homem.

Esse caráter urbano e mercantil é algo que o mundo do Renascimento tem em comum com o mundo grego. Mas, desde logo, é importante ressaltar as diferenças. No mundo grego, como vimos, o crescimento da economia mercantil era, a médio prazo, fator de desagregação da cidade-Estado; por isso, atravessa todo o pensamento grego a ideia da justa medida, da fuga dos excessos, que se revela tanto na ética quanto na teoria política. Os estreitos limites da cidade-Estado helênica levam à ideia de um mundo fechado: os gregos não conhecem a noção do infinito, nem no plano temporal (o tempo é cíclico) nem espacial (o universo tem limites). Com efeito, a superação dos limites da cidade-Estado aparecia como a fonte de sua dissolução, uma percepção que, como vimos, correspondia à realidade.

O Renascimento surge, ao contrário, no contexto de uma progressiva universalização da economia mercantil. É nesta época que

se inicia a criação do mercado mundial, que Marx e Engels veriam como uma característica fundamental da formação social capitalista. Relações mercantis não só dominam praticamente toda a Europa, mas se mundializam a partir dos grandes descobrimentos (Colombo chega à América em 1492) e da conquista do Oriente. A economia mercantil grega era uma ilha no meio de um oceano de despotismos orientais; a economia mercantil que surge no fim da Idade Média, ao contrário, aponta para a mercantilização do mundo inteiro, para a criação de um mercado mundial.

A expansão da economia mercantil se articula organicamente com uma crescente autonomia individual. A sociedade burguesa em crescimento quebra a rígida hierarquia estamental da sociedade feudal, na qual quem nascia servo morria servo e quem nascia nobre morria nobre. A economia mercantil põe a marca da casualidade na determinação da condição do homem: alguém que nasce pobre pode ficar rico, um artesão pode se tornar empresário ou um nobre empobrecido pode se dedicar ao comércio. O pertencimento a uma ou outra classe social não é algo previamente determinado pelo ordenamento jurídico. Esse pertencimento depende em boa parte, nesta primeira fase do capitalismo, dos esforços e dos méritos do indivíduo. A ideia renascentista de que o homem é livre, de que pode por seu esforço e seus méritos elevar-se socialmente e desenvolver sua personalidade, num mundo infinitamente aberto, é a expressão teórica de possibilidades reais contidas na economia mercantil burguesa em seus inícios.

Seria interessante recordar ainda o papel que tem no pensamento renascentista a luta contra o geocentrismo, com a consequente defesa do heliocentrismo e até mesmo da pluralidade infinita dos mundos. Nicolau de Cusa e Bruno, por exemplo, que examinaremos em seguida, não se limitam a afirmar que a Terra gira em torno do Sol, como o faz Copérnico (1473-1543); para eles, há uma pluralidade infinita de sóis com infinitos planetas girando em torno. A batalha contra o geocentrismo se trava contra a cosmologia aristotélico-tomista, que também aparece na Bíblia. Ela significa, em primeiro lugar, uma batalha pela verdade da

experiência e da razão contra a autoridade da Bíblia e da Igreja; é a afirmação, portanto, do direito à livre investigação. Mas essa batalha também significa o esforço para afirmar a ideia de um universo infinito, oposta abertamente à concepção aristotélica de um universo dividido em um mundo sublunar (formado pelos quatro elementos, terra, água, fogo e ar, no qual vigora a geração e a corrupção) e um mundo supralunar (formado pelo éter e alheio à geração e à corrupção). É a recusa da concepção de um cosmo fechado em esferas e, em consequência, espacialmente finito.

Portanto, a polêmica entre o geocentrismo e o heliocentrismo não era uma discussão acadêmica, travada entre professores de astronomia, similar à que hoje se trava, por exemplo, entre defensores e adversários da teoria do *big-bang*. Era, ao contrário, um campo de batalha entre a nova visão burguesa do mundo (que afirmava a existência do homem livre como centro de um universo infinito) e a velha concepção aristocrático-feudal (que atribui ao homem um lugar fixo e pré-determinado num universo hierarquizado e fechado). A dura luta da Igreja contra o heliocentrismo, travada com o recurso ao braço armado da Inquisição — que levou à condenação de Bruno à morte e à humilhante retratação de Galileu —, era a luta entre duas concepções do mundo, que expressavam a luta pela hegemonia entre diferentes classes sociais, a burguesia nascente e a aristocracia feudal declinante, mas que ainda dispunha do monopólio da força.

São inúmeros os filósofos renascentistas. Iremos nos ocupar aqui apenas dos mais significativos. Os estudiosos também não são unânimes sobre a fixação do fim do Renascimento. Adoto aqui uma periodização que põe Galileu como o últimos dos renascentistas e Descartes como o primeiro filósofo efetivamente “moderno”. Mas se trata, até mesmo cronologicamente, de uma periodização convencional. Não há nenhuma barreira entre renascentistas e “modernos”. Como veremos, há não só mudança, mas também continuidade entre Galileu, o último dos renascentistas, e Descartes, o primeiro dos “modernos”. O importante a destacar é que renascentistas e “modernos” se situam no horizonte do que

poderíamos chamar de *filosofia burguesa*, ou seja, da filosofia que expressa — de múltiplos e diferenciados modos, a depender dos contextos históricos e nacionais — a concepção do mundo da nova classe, cuja práxis e cujos valores vão determinar as principais características da chamada modernidade.

Nicolau de Cusa

Talvez o primeiro grande pensador renascentista seja o alemão Nicolau de Cusa (1400-1464). Cusa era cardeal da Igreja e se empenhou muito no que poderíamos chamar hoje de ecumenismo, ou seja, na afirmação de que todas as religiões, no final das contas, dizem a mesma coisa; seria preciso, portanto, superar as divisões entre os religiosos. Essa visão ecumenista aparece também nos neoplatônicos florentinos (Ficino, Pico della Mirandola). Trata-se de uma posição tolerante, bastante diversa daquela que a Igreja Católica, da qual Cusa era alto dignatário, manifestava na época.

Cusa define Deus como “coincidência dos opostos”. Deus é infinito e nele não há diversidade: todas as coisas se identificam, o maior e o menor, o alto e o baixo etc. Mas o que realmente preocupa Cusa é a relação entre Deus e o mundo: ele diz que o mundo, criado por Deus, não é apenas multiplicidade, como diziam os neoplatônicos, mas sim *unidade na multiplicidade*, com o que supera o dualismo absoluto entre o uno e o múltiplo e instaura uma concepção dialética que antecipa Hegel. Ao contrário do que há em Deus, não existe no universo *coincidência* dos opostos, mas sim uma relação permanente entre eles, *uma unidade na diversidade*.

Por defender tais posições, Cusa foi acusado de panteísmo, ou seja, de identificar Deus e o mundo, já que afirmava que certas características de Deus — como a unidade e a infinitude — também faziam parte do mundo. Na verdade, ele se situa numa posição intermediária entre o dualismo dos neoplatônicos e o monismo panteísta, que irá se manifestar em Bruno e, mais tarde, em Spinoza: ao dizer que apenas Deus é Uno, ele reafirma de certo modo a transcendência divina. São muitos os estudiosos

que veem neste resquício de dualismo uma atitude diplomática de Cusa, visando a evitar que suas ideias fossem consideradas como heréticas. Mas a verdadeira novidade de sua concepção é a afirmação de que o mundo real é também ele infinito, uma síntese de unidade e de multiplicidade. Ora, ao afirmar isso, ele entrava em aberta contradição com a cosmologia aristotélico-tomista. Se o universo é infinito, a Terra não está no centro do mundo; ele diz mesmo que é presumível que existam infinitos mundos habitados. A própria ideia de centro perde sentido, já que no infinito não há posições absolutas, todo movimento sendo relativo ao ponto de referência que escolhemos. É interessante observar que Cusa chegou a essas posições um século antes de Copérnico afirmar e justificar o heliocentrismo.

Além disso, a ideia da “coincidência dos opostos” — ou seja, de que há um modo de reflexão que sintetiza os contrários e que procede não pela separação e hierarquização classificatória do que é distinto ou oposto, mas pela totalização dos vários momentos — é bastante nova na época. É verdade que Cusa só afirma isso para Deus, ou seja, diz que somente em Deus se dá essa unidade de modo absoluto e que somente Deus é capaz de uma visão efetivamente dialética. Mas, ao conceber o universo como unidade na multiplicidade, ele diz que nosso conhecimento é uma aproximação infinita, mas constante, a essa apropriação dialética do mundo. De certo modo, Cusa retoma a dialética de Heráclito e é um precursor da dialética de Hegel. Mas com uma importante diferença: em Hegel, a unidade dos contrários não anula os contrários, ao passo que a “coincidência dos opostos” em Cusa é uma noite na qual todos os gatos são pardos, ou seja, em que os contrários desaparecem na unidade. Enquanto em Hegel a unidade é unidade na diversidade, em Cusa resta um certo dualismo: para ele, em Deus, os contrários desaparecem completamente na unidade, na indiferença, ao passo que no universo haveria certamente *tendência* à unidade, mas restaria sempre uma certa multiplicidade não unificável.

Neoplatônicos e neoaristotélicos

A filosofia renascentista sofre uma forte influência do neoplatonismo greco-romano. Como vimos, o neoplatonismo (Filón, Plotino) afirma que o mundo emana do Um e vai se degradando até chegar ao máximo de multiplicidade, ou seja, à matéria, vista como o reino do mal. O que o neoplatonismo renascentista afirma, ao contrário, é que o mundo é uma unidade dialética do Um e do Múltiplo; que o Um está em Tudo, que Tudo é Um. Em suma, estamos diante de uma forma embrionária de panteísmo, ou seja, de uma concepção segundo a qual o criador está *dentro* e não fora do mundo, de que a “alma universal” dos neoplatônicos clássicos não é algo transcendente ao mundo real, mas imanente a ele. Por outro lado, surge a ideia de uma correspondência entre o macrocosmo e o microcosmo, entre o universo e o homem: como tudo está em tudo, como o todo forma uma unidade indissolúvel, o homem contém em si — enquanto microcosmo — o cosmo infinito. Ou seja: o homem é o centro do universo porque, embora seja finito, é capaz de conceber e vivenciar em si a infinitude do cosmo e de se abrir assim a possibilidades infinitas. O neoplatonismo renascentista não desvaloriza o mundo real, mas, ao contrário, o exalta.

Com uma diferença de poucas décadas em relação a Nicolau de Cusa, surge em Florença uma importante escola neoplatônica. Já nos referimos ao fato de que Gemisto, um filósofo bizantino, introduziu o platonismo em Florença. Lourenço de Médici, o governante de Florença na época, chegou mesmo a fundar na cidade-Estado toscana uma Academia platônica, cuja direção coube a Marcílio Ficino (1433-1499). O neoplatonismo florentino tem como base: 1) a *afirmação da liberdade humana*, que encontra sua máxima expressão, como vimos, nas reflexões de Pico sobre a dignidade do homem; 2) o *culto do belo sensível*, o que implica a valorização da matéria (não se deve esquecer que essa escola é contemporânea, entre outros grandes artistas plásticos, de Leonardo da Vinci, de Masaccio, de Piero della Francesca); e, finalmente, 3) o *ecumenismo*, ou seja, a afirmação de que existe

uma religião natural e perene, da qual o cristianismo seria apenas uma manifestação.

Se Pico deu a mais brilhante formulação da ideia da liberdade humana, foi Ficino quem melhor justificou teoricamente a extraordinária criação pictórica da época. Ele parte do conceito de Plotino da “luz original”, mas lhe empresta uma nova formulação. Plotino dizia que o mundo sensível emana do Uno como os reflexos da luz brotam da luz original. Mas, enquanto Plotino vê a emanação como uma degradação, Ficino valoriza essa luz refletida. Para ele, o mundo se acende a partir de uma luz interior, mas nós não precisamos ver essa luz original; aliás, se a víssemos, dizia ele, ficaríamos cegos. Bastam a nós, assim, os reflexos desta luz no mundo, que criam precisamente o *belo*. A criação da beleza pela arte seria a manifestação sensível de tudo o que está no além: o sublime, o misterioso, o infinito.

Ao lado dos neoplatônicos florentinos, também se desenvolveu em Pádua uma escola neoaristotélica, cujo principal expoente é Pietro Pomponazzi (1462-1525). Essa escola rompe com a leitura de Aristóteles feita por Tomás de Aquino; e, embora aceite muitos pontos da interpretação de Aristóteles proposta por Averrois, também revela independência em relação ao pensador árabe. Enquanto este defende a teoria da “dupla verdade”, Pomponazzi afirma que tudo o que descobrimos pela razão é verdadeiro, mesmo que se choque com os ensinamentos teológicos. Para ele, a filosofia não deve recuar diante de nenhum dogma, já que a única autoridade é a razão. Em suas próprias palavras, “o filósofo que quer encontrar a verdade deve ser herético em filosofia”. Além disso, os paduanos negavam, em concordância com Averrois, a imortalidade da alma individual.

Maquiavel

Um dos maiores pensadores renascentistas foi certamente o florentino Niccolò Machiavelli (1469-1527), ou, em português, Maquiavel. Seguindo a trilha dos expoentes do chamado *humanismo*

cívico, como os também toscanos Coluccio Salutati (1331-1406) e Leonardo Bruni (1369-1444), Maquiavel foi um defensor da *vida ativa* em contraposição à vida meramente contemplativa. Para ele, como para os seus antecessores humanistas, a atividade política enriquecia o homem e desenvolvia suas potencialidades. Não por acaso Maquiavel critica o catolicismo precisamente porque este, ao pregar a salvação no além e o consequente desprezo pelas coisas terrenas, afasta o homem da vida política e da participação nas atividades da sua comunidade.

Maquiavel participou ativamente da vida política de Florença. Ocupou, durante o período republicano (1498-1512), importantes cargos no governo da sua cidade, chegando mesmo a assumir a secretaria da chamada Segunda Chancelaria. Nesta condição, participou de inúmeras missões diplomáticas, não só na própria Itália, mas também na França e na Alemanha. Os relatórios nos quais faz um balanço destas suas missões foram conservados e são um importante documento da elaboração de seu pensamento político. Com o retorno dos Médici ao poder em 1512 (o que significou o fim da República), Maquiavel perde seu emprego e chega mesmo a ser preso e torturado. É obrigado, assim, a se afastar da vida política. É neste período de inatividade forçada que ele escreve suas duas obras-primas, os *Comentários sobre Tito Lívio* e, sobretudo, *O príncipe*.

Na época renascentista, muitos povos da Europa estavam se unificando politicamente sob a égide de monarquias absolutas. Auxiliado por suas missões diplomáticas, Maquiavel percebe que os Estados absolutistas — como, por exemplo, a França, que ele conheceu de perto — se situavam na vanguarda da expansão mercantil e, em consequência, na liderança da política internacional.

Com Marx e Engels, podemos definir sumariamente a natureza social do Estado absolutista dizendo que ele é a superestrutura política de uma época de transição entre feudalismo e capitalismo. Por um lado, conserva o domínio dos senhores feudais no campo: ao centralizar o poder de repressão e esmagar assim as várias revoltas camponesas que tinham lugar na época, foi um

fator fundamental para a conservação da servidão da gleba e, conseqüentemente, do feudalismo. Mas, por outro lado, incentiva fortemente as atividades mercantis e bancárias, patrocinando diretamente, entre outras coisas, os empreendimentos marítimos que levam ao descobrimento da América e à conquista de rotas comerciais para o Oriente.

O apoio às atividades da burguesia mercantil se explica: como os senhores feudais e a Igreja continuavam isentos do pagamento de impostos, dependia do crescimento das atividades mercantis (que, ao contrário, eram tributadas) o fortalecimento do poder do monarca em sua luta para expropriar os antigos direitos de soberania dos senhores feudais. Os monarcas dependiam também dos bancos para financiar suas atividades, tanto internas quanto externas, como, por exemplo, a manutenção de poderosos exércitos formados por tropas mercenárias. Este caráter de transição permite dizer que, malgrado tudo, o Estado absolutista desempenhava, na época do Renascimento, um papel progressista.

Na Itália, ao contrário, o poder soberano estava disperso entre numerosos pequenos Estados relativamente autônomos (repúblicas, senhorias, ducados), ou pertencia a potências estrangeiras, entre as quais Maquiavel não hesitava em incluir o papado, que detinha o poder secular sobre amplas regiões do centro da Itália. (De passagem, cabe lembrar que esta situação de fragmentação, malgrado a tentativa de Maquiavel, perdurou até meados do século XIX.) Nosso autor era certamente um republicano, como se pode ver em seus *Comentários a Tito Lívio*, nos quais descreve e valoriza as liberdades cívicas que julga entrever na República Romana e que considera a razão de seu florescimento e expansão. Mas ele se dá conta, com lucidez, de que — com a emergência dos Estados absolutistas (entre os quais o do papado) — tornara-se impossível manter a autonomia das cidades-Estado (como a de sua Florença natal) sob uma forma republicana de governo.

Assim, Maquiavel vê na implantação de uma monarquia absoluta, que juntasse todos os italianos num único Estado, a solução adequada para a redenção da Itália e a conseqüente conservação

da sua autonomia. Que seja este o objetivo central de *O príncipe* — ou seja, de todas as indicações que esta obra sugere para a correta e eficiente ação política — torna-se claro quando lemos o último capítulo do seu pequeno grande livro. Nele, Maquiavel descreve a Itália do seu tempo como “mais escrava que os judeus, mais serva do que os persas, mais dispersa do que os atenienses”. E isso decorre do fato de que ela “não tem líder, não tem ordem, está derrotada, expoliada, dilacerada, tendo suportado todo tipo de ruína”. É preciso, assim, que surja alguém — o príncipe, o líder — que “a redima destas crueldades e insolências bárbaras”; e Maquiavel crê que a Itália está “toda pronta e disposta a seguir uma bandeira, contanto que haja alguém que a empunhe”. Este último capítulo é mais do que suficiente para demonstrar que Maquiavel está longe de ser um “maquiavélico”, no mau sentido que a palavra assumiu, ou seja, um defensor cínico do poder pelo poder. Os conselhos que ele dá ao príncipe, ainda que possam parecer amorais, têm uma finalidade ética precisa: indicar os meios de uma ação política capaz de levar a Itália à redenção, mediante a criação de um Estado nacional que assegure a estabilidade, a soberania e a autonomia dos italianos.

Decerto, Maquiavel defende com ênfase a *autonomia da política* em face das demais esferas do comportamento humano, em particular da religião: as normas que regem a ação política não são as mesmas válidas para a ação do homem em sua vida privada. Ele se dá conta de um fenômeno que irá marcar a modernidade, em contraste com o mundo antigo e medieval, ou seja, a relativa separação entre vida pública e vida privada, ou, de modo mais geral, entre poder político e poder econômico. No feudalismo, por exemplo, os dois poderes se identificavam na figura do senhor feudal, cuja soberania se exercia no limitado território do seu feudo. Com o avanço do capitalismo, o poder político ganha uma *relativa* autonomia em face do poder econômico, autonomia que resulta do fato de que o Estado capitalista não representa o interesse deste ou daquele burguês individual, *mas sim o do capital em seu conjunto*. Surge assim uma distinção entre os detentores diretos

do poder econômico e seus representantes políticos. O fato de que, em última instância, os segundos sirvam aos interesses dos primeiros não anula esta distinção e impõe que sejam analisadas as diferenças entre os dois tipos de poder. Foi precisamente isso o que fez Maquiavel em *O príncipe*.

Mas a afirmação da autonomia relativa da política não significa de modo algum, como afirmam muitos dos seus comentadores, que Maquiavel pregue a amoralidade ou o caráter não ético da política. O que ele nos diz é que *a política tem uma ética própria*, ou seja, um conjunto de normas que não se identificam automaticamente com aquelas que regem a vida privada. Determinadas ações que, no plano da vida privada, poderiam ser consideradas como imorais se justificam na esfera pública, ou, no caso concreto, *quando visam à finalidade maior de construir uma estrutura estatal que permita aos italianos assegurar sua autonomia e sua liberdade*. Não se trata, assim, de defender qualquer recurso na busca do poder; Maquiavel, por exemplo, critica duramente a ação do tirano Agatocles, que busca o poder apenas para seu benefício pessoal. De resto, é preciso recordar que certas ações recomendadas por Maquiavel, que podem hoje nos chocar (como, por exemplo, a recomendação de que, se é preciso matar os inimigos, então devem ser mortos todos de uma só vez), devem ser situadas em seu contexto histórico. Seria um evidente anacronismo supô-las válidas em qualquer situação histórica.

Ao distinguir entre *ética da convicção* e *ética da responsabilidade*, Max Weber (1864-1920) captou bem este aspecto do pensamento de Maquiavel. Uma ação pode ser eticamente avaliada de dois pontos de vista. Posso avaliá-la segundo as intenções do autor, sem levar em conta os resultados de sua ação. Há uma expressão latina que expressa bem este tipo de ética: *fiat justitia, pereat mundus*. Ou seja: se eu agi segundo o que considero justo, pouco importam as consequências que isto tem no mundo. Trata-se da ética dos mártires e dos santos. Mas também posso avaliar uma ação segundo os seus resultados, considerando que — independentemente de sua consciência e de sua vontade — o agente é

responsável pelo que sua ação provocou. É essa a ética pela qual deve ser julgada a ação do político. Quando Maquiavel defende a autonomia da ação política, defende que ela seja julgada segundo a ética da responsabilidade e não só segundo a ética da convicção.

Gramsci identificou muito bem a natureza de *O príncipe* quando disse que esta obra-prima não se propõe ser um tratado sistemático, mas tem a natureza de um manifesto. Na história do pensamento político, *O príncipe* tem um similar famoso: o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels. Tal como o *Manifesto*, *O príncipe* tem por objetivo analisar e propor as condições que permitam a criação de uma nova ordem, ou seja, no caso, de um Estado nacional italiano unificado. Mas, embora Maquiavel nos proponha o dever ser de uma nova ordem, tal como o fizeram Marx e Engels, ele não pretende sugerir formas ideais de governo: ele diz expressamente que está interessado não em utopias, mas “na verdade efetiva das coisas”. O seu dever ser é assim, como diz Gramsci, um dever ser que se apoia em possibilidades concretas presentes na própria realidade. Também aqui, ou seja, neste apego à experiência concreta, Maquiavel se revela um pensador do Renascimento.

Que *O príncipe* seja mais um manifesto do que um tratado é algo que se revela claramente quando Maquiavel define as formas de governo, no primeiro capítulo do seu livro: todos os Estados, ele nos diz, “foram ou são ou repúblicas ou principados”. E diz mais: “os principados ou são hereditários [...] ou são novos”. Afirmando que já tratou da república em outro local (nos *Comentários a Tito Lívio*), ele diz que agora vai se dedicar à análise dos principados e, em particular, dos *principados novos*. Portanto, ele não está interessado em analisar e classificar as diferentes formas de governo, mas em indicar aquela que lhe parece adequada para o objetivo a que se propõe.

Ora, é evidente que, no caso dos principados novos, o príncipe não nasce príncipe. E Maquiavel nos diz claramente que o objetivo do seu livro é mostrar os meios pelos quais um “particular” (um homem qualquer) pode se tornar príncipe (ou seja, governante).

Podemos ver que ele assume aqui uma posição comum aos pensadores do Renascimento e, em particular, a Pico della Mirandola: os homens são o que são não porque nascem pré-determinados a serem isso ou aquilo, *mas porque se tornam tais a partir de sua ação e dos seus méritos*. Os preceitos para a ação política formulados em *O príncipe* só têm sentido com base nesta crença de Maquiavel: a de que um homem, se tiver *virtù* e for ajudado pela *fortuna*, pode se tornar um príncipe, um dirigente, ou seja, no caso, o líder de um povo na luta por sua afirmação nacional.

Virtù e fortuna: estamos aqui diante de dois conceitos centrais na filosofia política de Maquiavel, que não são de fácil tradução em português. Decerto, a tradução literal de *virtù* é *virtude*, palavra que evoca imediatamente um comportamento moral (ou mesmo religioso) na vida privada. Mas *virtù* (ou virtude) tem também um outro significado na literatura política, seja naquela da Antiguidade clássica (significado que Maquiavel recolhe em seus *Comentários*), seja na moderna (basta pensar em Montesquieu e em Rousseau, que analisaremos mais tarde) — ou seja, o significado de um comportamento ético-político que põe o interesse público acima do interesse privado. Sem negar essa acepção clássica de *virtù* (como vimos, a ação do príncipe tem por objetivo a emancipação nacional dos italianos, portanto um objetivo público), cabe ressaltar que a palavra ganha em Maquiavel também um outro e mais decisivo sentido: tem *virtù* o agente político talentoso, que sabe contornar ou aproveitar, em sua ação política, aquilo que lhe aparece como *fortuna*.

Talvez ainda mais difícil seja traduzir *fortuna*, que tem diferentes sentidos em português. É claro que a expressão, em Maquiavel, não se refere àquilo que ganhamos quando acertamos os números de uma loteria ou quando herdamos os bens deixados por algum parente próximo ou distante. Nele, *fortuna* é o conjunto das condições objetivas com as quais se depara o ator político e que, sendo independente de sua vontade, limitam ou favorecem a sua ação. Não podemos traduzir a palavra nem por *sorte* nem por *azar*, já que ambas as coisas se manifestam como *fortuna*.

Ora, a *virtù* do político reside precisamente em sua capacidade de se valer da *fortuna* quando esta lhe é favorável, mas — talvez sobretudo — de contorná-la quando lhe é desfavorável. Maquiavel nos diz que nossas ações são determinadas metade pela *virtù*, metade pela *fortuna*. Independentemente da justeza desta proporção, há aqui uma afirmação de grande valor conceitual: o que o florentino nos diz é que a ação humana (e, em particular, a ação política) é certamente criadora, tanto mais quanto maior for o talento (a *virtù*) do ator político, mas essa criatividade opera no âmbito de limites postos pelas determinações objetivas do contexto no qual se explicita esta ação.

Maquiavel nos dá várias indicações de como o príncipe deve agir para obter sucesso em sua ação, ou seja, na sua terminologia, para ser virtuoso. Talvez a principal delas é que, se quer ter êxito na construção de uma nova ordem, o governante deve dispor de *boas armas* e de *boas leis*. Ou, numa terminologia mais atual, deve ter como recursos de poder a coerção e o consenso. No mesmo sentido, ele diz que o governante deve combinar a força do leão e a astúcia da raposa. Ou, ainda, que ele deve buscar ser ao mesmo tempo temido e amado. Como seu objetivo é criar uma nova ordem e não conservar uma já existente, Maquiavel nos diz que, se for preciso escolher, o príncipe deve preferir ter boas armas a ter boas leis e ser temido a ser amado. A ideia de que um governo revolucionário, instaurador de uma nova ordem, deva recorrer mais à força do que ao consenso está presente ao longo da história do pensamento político moderno, pelo menos desde Robespierre até Lenin.

Tanto nos *Comentários* quanto em *O príncipe*, Maquiavel afirma que as formações sociais, independentemente da forma política que adotam, têm em seu interior antagonismos sociais. O principal deles é o que se estabelece entre os “grandes” e o “povo”. Maquiavel identifica os “grandes” com a nobreza e o clero e considera como “povo” todos os demais setores da sociedade, inclusive (e talvez sobretudo) a nascente burguesia. Maquiavel pergunta: em qual destas duas camadas o governante deve bus-

car apoio? E ele responde de modo inequívoco: no povo. E por uma simples razão: enquanto os “grandes” desejam dominar (e, por isso, são rivais do príncipe), o “povo” quer apenas não ser dominado. Em função disso, Maquiavel tornou-se um grande defensor das milícias populares, ou seja, do armamento do povo, como se pode ver sobretudo em seu livro *A arte da guerra*. Na época, os governantes se valiam de forças militares mercenárias, que Maquiavel considerava incapazes de uma real fidelidade a estes governantes. A defesa do armamento popular, inclusive dos camponeses, confirma uma ideia de Gramsci: a de que Maquiavel, ao propor uma aliança entre a burguesia e o campesinato, é um precursor do jacobinismo, ou seja, o defensor de uma revolução nacional-popular.

Malgrado sua indiscutível grandeza, nem tudo são méritos nas reflexões de Maquiavel. Ele ainda possui uma visão não histórica da natureza humana. Para ele, os homens — tanto os governantes quanto os súditos — “são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, ambiciosos na busca de lucros”. Como muitos outros pensadores da época moderna (veremos isso ao falar de Hobbes), Maquiavel atribui a uma suposta natureza humana características que são próprias do homem burguês em formação.

Essa visão pessimista da natureza humana se combina com uma visão cíclica da história, que Maquiavel herda do pensamento da Antiguidade clássica, sobretudo de Políbio (203-120 a. C.), um historiador grego que viveu em Roma. Segundo esta visão cíclica, as diferentes formas de governo passariam por períodos de florescimento e de decadência, dando lugar a outras formas, que também conheceriam os mesmos períodos, abrindo assim caminho para o retorno das formas anteriores. Neste ponto concreto, Maquiavel não segue a concepção renascentista da infinitude e da abertura do mundo. Por isso, sempre que a história aparece em sua obra — e ela aparece muitas vezes — é como lição e exemplo: já que, num determinado contexto, tal ou qual ação produziu este ou aquele efeito, devemos hoje imitar o que deu certo e evitar o que deu errado. O que é um modo de negar a historicidade da

história, ou seja, o fato de que nela não temos só repetição, mas também — e, em muitos momentos, talvez sobretudo — inovação.

Embora defenda um Estado absolutista, Maquiavel formula várias ideias que depois seriam adotadas pelo liberalismo. Não é casual que o liberal Pierre Manent, em sua interessante *História intelectual do liberalismo*, inicie sua exposição tratando de Maquiavel. Uma destas ideias protoliberais é a afirmação de que o príncipe pode fazer muitas coisas, mas não deve intervir no direito de propriedade dos súditos (que, para ele, inclui também as mulheres...), ou seja, *não deve intervir na esfera da vida privada*. Como já vimos quando falamos de Jean Bodin, este é um limite que tanto os teóricos quanto os próprios executores do absolutismo ocidental defendem ou respeitam. Além disso, como os liberais, Maquiavel valoriza o conflito, afirmando que sua existência — como foi o caso na Roma republicana — favorece a expansão da liberdade, já que leva à criação de leis que levam em conta os interesses de todos.

Giordano Bruno

Um marco decisivo no pensamento renascentista é dado pela vida e pela obra de Giordano Bruno, que nasceu em Nola (perto de Nápoles) em 1548 e morreu em Roma, em 1600, queimado vivo numa fogueira armada no Campo dei Fiori, depois de ter sido condenado como herege pela Inquisição. Bruno vive no período imediatamente posterior à Reforma protestante, liderada pelo alemão Martinho Lutero (1486-1543).

Lutero opôs-se duramente à Igreja Católica, defendendo — entre outras coisas — o direito de cada fiel a interpretar diretamente a Bíblia, sem a mediação da Igreja. Suas doutrinas ligavam-se assim, ainda que indiretamente, à concepção renascentista da liberdade do indivíduo, embora Lutero afirmasse enfaticamente que os súditos deviam obedecer incondicionalmente aos seus governantes. Como reação à Reforma protestante, que se expande por vários Estados europeus, a Igreja Católica, no Concílio

de Trento (1545-1563), cria a Companhia de Jesus (a ordem dos jesuítas) e promulga uma série de medidas que se tornaram conhecidas como Contrarreforma, entre as quais a criação da Inquisição, um organismo que julgava e condenava os supostos hereges e os entregava para punição ao braço armado do Estado.

Ainda bastante jovem, Bruno ingressou na ordem dos dominicanos, mas logo revelou publicamente suas discordâncias com a doutrina do patrono de sua ordem, Tomás de Aquino. Ameaçado de condenação, rompeu com a ordem dominicana e buscou o exílio. Iniciou um longo périplo, que o levou à Alemanha, a Paris, a Londres e a Praga, muitas vezes na condição de professor. Já temos aqui um fato novo: um filósofo que viaja pelo mundo, que amplia seus horizontes, que recolhe variadas experiências, ou seja, um filósofo que assume uma dimensão cosmopolita.

Desejando voltar à pátria, embora soubesse que suas ideias eram mal vistas na Itália, então sob o tacão da Contrarreforma e da Inquisição, Bruno aceita o convite de um seu suposto admirador e vai com ele para Veneza como preceptor privado. Lá, o falso admirador — talvez escandalizado pelas ideias de Bruno (que era particularmente cáustico em face da pretensa virgindade de Maria), ou porque já fosse um agente da repressão — entrega Bruno à Inquisição de Veneza. Preso e torturado, o filósofo nolano — ainda que se escudando na teoria averroísta da dupla verdade — se retrata de muitas das suas afirmações. A República de Veneza quer libertá-lo, mas a Inquisição pressiona e ele é enviado para Roma, onde passa preso (e submetido a torturas) os últimos oito anos de sua vida. Novamente interrogado, ele se recusa desta feita a renegar suas idéias; é assim condenado à fogueira. Teria dito pouco antes de morrer: “Desgraçado de quem pensa ser capaz de reformar o poder apelando para o poder”. Quando, já na fogueira, mostram-lhe um crucifixo para que se arrependa, cospe no símbolo da cristandade.

Ao contrário de Galileu, do qual falaremos logo mais, Bruno ignorou a matemática em suas reflexões teóricas e, por isso, não teve uma contribuição decisiva para o nascimento da moderna

ciência da natureza. Mas, no plano da ontologia, ele elevou a visão do mundo renascentista a seu ponto mais alto. Se hoje somos capazes de conceber o espaço como infinito (tanto extensivo quanto intensivamente) e de imaginar o homem como um ser capaz de progresso infinito graças à sua atividade e ao seu poder de transformar o mundo, devemos isso em grande parte a Bruno.

Em sua obra, Bruno não se refere apenas a Nicolau de Cusa, mas também cita com grande admiração os pré-socráticos e os atomistas. Sobre estes últimos, não se deve esquecer que eles afirmaram a pluralidade de mundos, tal como o faria Bruno. Toda a teoria do conhecimento de Bruno está ligada à sua ontologia. Como já sabemos algo desta ontologia (mundo infinito, unidade do múltiplo etc.), vamos começar pela teoria do conhecimento. Bruno diz que há dois caminhos para o conhecimento: o intuitivo-sensível e o racional. Ele valoriza bastante o primeiro, que afirma ser o ponto de partida, mas diz também que ele é insuficiente, que precisa ser superado pelo conhecimento racional. Mas a principal novidade de Bruno está numa distinção que ele faz no seio do conhecimento racional. Antes de mais nada: ao contrário dos que defendem o conhecimento matemático (Galileu, Descartes, Spinoza), ele diz que a matemática serve para manipular objetos, mas não consegue explicá-los. Daí a necessidade de uma compreensão não matemática (ou seja, também qualitativa) do mundo.

Antecipando Hegel, Bruno distingue, no interior do pensamento racional, duas faculdades. A primeira é o que ele chama de *mente*, cuja finalidade é selecionar a experiência, fazer distinções, comparações etc., que permitam passar de uma visão confusa a uma visão clara das coisas, indo da unidade indiferenciada do todo às distinções, à multiplicidade (que, por exemplo, permita ver, num vegetal, o que é raiz, tronco, folhas etc.). Mas a *mente* não basta; Bruno diz que dispomos ainda de outra capacidade racional, o *intelecto*. Função do intelecto é precisamente relacionar os objetos que antes havíamos distinguido, ou seja, é a faculdade que permite ligar à totalidade as coisas múltiplas que a mente nos permite ver em suas especificidades. Para ficarmos em nosso

exemplo, é o intelecto que nos permite ver todas as partes da árvore como momentos da unidade-árvore e, mais que isso, ver a árvore como um momento do bosque e este como um momento da totalidade universal. A mente separa e distingue, o intelecto une e relaciona; uma é analítica, o outro é sintético.

Uma distinção semelhante aparecerá em Hegel, no qual a faculdade que distingue é chamada de *Verstand* (intelecto, discernimento), enquanto a que totaliza e sintetiza tem o nome de *Vernunft* (razão). Mas há uma importante diferença entre os dois filósofos: para Hegel, a *Vernunft* também é discursiva, isto é, trabalha com conceitos e seu encadeamento lógico (ou seja, a *Vernunft* supera mas não elimina a *Verstand*); em Bruno, o intelecto — a faculdade que une — não é discursivo, mas intuitivo; só a mente é discursiva. Há assim um salto da mente para o intelecto, uma espécie de ruptura, de dualismo, que — como veremos — tem correspondência na ontologia de Bruno.

Quais são as características principais dessa ontologia? A primeira delas é a afirmação de que o universo é infinito e forma uma unidade; de que a causa de todas as coisas, que opera infinitamente (ou seja, não tem começo nem fim), é imanente ao mundo. Temos aqui uma clara admissão do *panteísmo*, uma das principais acusações que lhe fez a Inquisição. Deus é a própria natureza, ou melhor, Deus e a natureza são dois aspectos de uma mesma totalidade: se vista pelo lado ativo, criador, a natureza é Deus; se vista pelo lado dos efeitos, dos resultados, da multiplicidade explicitada, é natureza *strictu sensu*. Ou, para usarmos os termos de Bruno: se virmos a natureza como *complicatio*, como o momento no qual todas as coisas formam uma unidade e estão interligados, ela é Deus; se a virmos como *explicatio*, como multiplicidade efetiva das coisas, é a natureza propriamente dita. Bruno é rigorosamente monista e imanentista: para ele, *complicatio* e *explicatio*, unidade e multiplicidade, são, em última instância, a mesma coisa vista de ângulos diversos, e são ambas imanentes ao mundo.

Bruno recorre aos conceitos aristotélicos de forma e matéria, de potência e ato, de causa (material, eficiente e formal) para ex-

plicar o mundo. Mas altera muito tais conceitos. Por exemplo: a causa eficiente (e também o princípio formal) de todas as coisas é a *alma do mundo*, algo imanente, que se manifesta em todos os seres. Ele a chama também de “artesão interior”, para distingui-la do “artesão exterior”, ou seja, do homem que trabalha; esse muda *de fora* a matéria e lhe imprime uma forma, ao passo que a alma do mundo atua de dentro das próprias coisas. Essa alma do mundo, que é o princípio ativo, atua sobre a matéria, que é por sua vez o substrato infinito, a potência absoluta. (Portanto, ao contrário do neoplatonismo pagão ou cristão, não há em Bruno nenhuma desvalorização da matéria enquanto algo inferior e imperfeito.)

Como em Aristóteles, também em Bruno não existe forma separada da matéria: a matéria tem sempre uma forma e vice-versa. Mas, diferentemente de Aristóteles, ele afirma que — no processo de mudança universal, cujo motor é a alma do mundo — mudam tanto a forma quanto a matéria; só o que não muda é a substância infinita e una, ou seja, o universo. No universo, potência e ato se identificam, ou seja, todas as oposições desaparecem: grande e pequeno, potência e ato, matéria e forma, tempo e eternidade, movimento e repouso etc. formam uma unidade. No que se refere às coisas finitas, ao contrário, não há essa identificação, de modo que a potência é sempre mais ampla do que o ato. Com isso, Bruno assegura a abertura para o novo, para a mudança, no seio do universo. Por ser aberto, infinito, o universo como um todo não forma um sistema, mas cada corpo particular, cada *mônada*, pode formar sistemas parciais. Por exemplo, a Terra faz parte de um sistema, que é o sistema heliocêntrico de Copérnico; mas, ao contrário do que pensava Copérnico, esse sistema não é fechado, ele se situa no seio de um universo infinito, ele se articula com uma pluralidade infinita de outros sistemas e mundos.

Para explicar a passagem do uno ao múltiplo, Bruno recorre ao atomismo: os corpos diferenciados se formam pela contração dos átomos, sendo o tamanho dos átomos o que faz a diferença entre os corpos. Bruno chega mesmo a identificar a matéria com o átomo e chama de *mônada* (antecipando Leibniz) a matéria que

recebeu forma. Ele afirma que cada mônada se relaciona com todas as outras, é animada por um mesmo movimento. Quem estabelece essa relação de cada mônada com o todo, do diverso com o Um, é a *alma do mundo*, que cria todas elas.

Embora antecipe em muitos pontos a dialética, a ontologia de Bruno tem limites. O filósofo nolano adota uma posição animista, ou seja, atribui à matéria em geral o caráter de coisa viva; basta lembrar que, para ele, cada astro é um grande animal, dotado não só de sensibilidade (que ele atribui a todos os corpos, grandes e pequenos), mas até de inteligência (o movimento dos astros seria regulado por essa inteligência). Ignorando a quantidade em nome da qualidade, ignorando a matemática, Bruno chega a dizer que os corpos naturais se influenciam reciprocamente por *empatia*, um sentimento específico dos seres vivos; daí a sua abertura para a magia, característica que, como vimos, ele partilha com muitos outros pensadores renascentistas. Podemos dizer que Bruno registra a principal distinção entre o ser social e o ser natural: no ser social, onde a criação se faz por meio do trabalho, ele vê que o homem impõe *de fora* uma ordem e uma forma à matéria; no ser natural, a causa da mudança é imanente. Mas, no âmbito do ser natural, ele não distingue entre natureza orgânica e natureza inorgânica, de modo que atribui a todos os seres naturais características que são próprias apenas do ser orgânico (sensibilidade, inteligência, vida). Em consequência, tal como Aristóteles, ele termina por atribuir uma causa final também aos movimentos naturais: por exemplo, os astros se movem porque comandados por uma finalidade, ou seja, porque o movimento é melhor do que o repouso.

Defendendo tais posições, Bruno não podia dar uma grande contribuição ao que viria a ser a física moderna.. Decerto, ele contribui para o desenvolvimento da física com sua ideia da infinitude do mundo, que funda algumas leis físicas importantes, como a de que os corpos estão sempre em movimento (a chamada inércia do movimento). Mas é evidente que a *empatia* e a *busca do melhor*, a bizarra suposição de que os planetas se movem por-

que são animais dotados de inteligência, não podem explicar os fenômenos da gravidade. Nada disso anula, contudo, a imensa contribuição de Bruno à concepção moderna do mundo, que afirma o progresso infinito do homem no seio de um universo aberto e em permanente mutação.

Bacon

Se podemos constatar no Renascimento a floração de uma racionalidade dialética, voltada para a concepção do mundo (humano e natural) como uma totalidade dinâmica e contraditória regida por leis objetivas, também podemos registrar a emergência de um racionalismo instrumental, voltado essencialmente para a fixação dos meios que permitem a dominação da natureza. Este tipo de racionalismo — que está na base da floração das ciências modernas da natureza — iria se tornar um dos traços característicos da ideologia burguesa. De certo modo, como vimos, Maquiavel pode ser incluído nesta tendência, ainda que seu racionalismo se volte não para o domínio da natureza física, mas da natureza humana. Mas suas maiores expressões, surgidas já no ocaso do Renascimento, são certamente Bacon e Galileu, que são praticamente contemporâneos. Trato primeiro de Bacon com o objetivo de destacar a novidade essencial de Galileu, que o faz efetivamente o precursor da ciência moderna: o seu uso explícito da matemática como instrumento de compreensão do mundo físico.

Francis Bacon (1561-1626) era inglês — e essa sua origem nacional tem importância para a compreensão do seu pensamento. Enquanto o capitalismo italiano, que estava na base do Renascimento nas principais cidades da península, era sobretudo um capitalismo comercial e bancário, na Inglaterra já tínhamos na época um capitalismo marcado pela presença da manufatura, ou seja, pelos primeiros esboços de industrialização. Um capitalismo, portanto, para o qual a técnica já desempenha um papel decisivo. Isso talvez explique o caráter radicalmente pragmático do pensamento de Bacon, que cunhou a famosa expressão *knowledge is*

power, conhecimento é poder, entendido poder como a capacidade de dominar a natureza. No seu pensamento, há uma recusa radical de toda especulação filosófica abstrata. Bacon quer saber de que modo o conhecimento pode ajudar o homem a dominar a natureza e pô-la a seu serviço. Segundo ele, a natureza, para ser dominada, tem de ser obedecida: ou seja, é preciso conhecer exatamente como a natureza funciona para que possamos ser capazes de utilizá-la em nosso proveito. Além disso, contra a tradição aristotélica da escolástica medieval, Bacon insiste em que a natureza não conhece causas finais, mas somente causas eficientes ou materiais.

Uma das obras de Bacon, *A nova Atlântida*, pode ser classificada como uma utopia. No Renascimento, época de transição, não foram poucas as obras dedicadas à descrição de sociedades imaginárias, capazes de evitar as evidentes devastações humanas que o capitalismo, em sua fase de acumulação primitiva, ia introduzindo no mundo, em particular na Inglaterra. Isso aparece na literatura, como podemos ver na descrição do bom governo para sua ilha, que Sancho Pança nos apresenta em *Dom Quixote*, o magistral romance de Miguel de Cervantes (1547-1616).

Portanto, antes de prosseguir na exposição de Bacon, cabe recordar, ainda que de passagem, duas obras que se dedicam explicitamente à figuração de *utopias*. O termo foi criado pelo inglês Thomas Morus (1478-1535), a partir do grego, juntado o prefixo negativo *u* ao substantivo *topos*, que quer dizer lugar. Da junção resultava assim “em nenhum lugar”, o que significa que a sociedade que ele nos descreve em sua obra, cujo título é precisamente *Utopia*, era a proposta de algo que não existia. Morus inventa uma ilha na qual, graças à ausência de propriedade privada, os homens vivem felizes, numa espécie de comunismo. Na primeira parte de seu livro, Morus descreve as miseráveis condições do povo inglês na época da acumulação primitiva do capital; e, na segunda, mostra como a propriedade comunitária dos bens eliminaria a miséria e asseguraria uma sociedade solidária. Na *Utopia* de Morus, não há apenas comunismo, mas também tolerância religiosa. Morus

desempenhou importantes cargos políticos na monarquia inglesa, mas, como se opôs ao ato que submetia a Igreja Católica à monarquia, foi condenado à morte. Foi posteriormente canonizado por esta Igreja, mas é também venerado pela Igreja Anglicana. Diferente é o caso do italiano Tommaso Campanella (1568-1639), que também escreveu uma utopia, intitulada *A cidade do Sol*: nessa sociedade imaginária, há igualmente comunismo no que se refere à propriedade, mas há também a defesa de uma monarquia absoluta e despótica. Muitos veem o livro de Campanella como uma apologia do absolutismo espanhol, que dominava então no sul da Itália, embora o seu autor tenha passado mais de vinte anos preso por essa monarquia, acusado de tentar subverter o domínio espanhol na região.

Bacon, como dissemos, também escreveu uma utopia, apresentada precisamente em seu livro *A nova Atlântida*. Mas cabe observar que não se trata aqui de uma utopia *social*, como em Morus e Campanella, mas de uma utopia *técnica*. Bacon descreve um mundo onde existem maravilhas técnicas insuspeitadas na época: máquinas voadoras, instrumentos para falar à distância etc. etc. Isso mostra bem o caráter da nova racionalidade proposta por Bacon: uma racionalidade a serviço da criação de novas máquinas, de instrumentos técnicos capazes de submeter cada vez mais a natureza aos desígnios do homem.

Para que tal sociedade tecnológica possa deixar de ser uma utopia, Bacon vai propor, em seu livro *Novum organum*, ou *Nova lógica* (cabe recordar que *Organum* era o nome dado aos tratados lógicos de Aristóteles), um novo método que, permitindo conhecer efetivamente a natureza, leve os homens a obedecer às suas leis e, desse modo, a se tornarem capazes de utilizá-las a serviço do seu próprio progresso. (Observe-se que em Bacon, como em boa parte do pensamento burguês, o progresso é identificado e reduzido ao progresso técnico).

Essa nova lógica proposta por Bacon é uma lógica indutiva, em contraste com a lógica dedutiva de Aristóteles. Bacon ironiza o silogismo, mostrando que ele não acrescenta nada ao

conhecimento, é puramente tautológico, já que a conclusão do silogismo já está contida em suas premissas. O fundamental, diz ele, é partir da experiência, examinar cuidadosamente os fatos, compará-los e, desse modo, chegar a hipóteses gerais. Temos aqui, certamente, como veremos adiante, algo em comum com Galileu: a ideia de que se parte da experiência para dela inferir uma ideia geral. Mas há também diferenças: a mais marcante é que Bacon ignora a importância da matemática (e, por isso, a sua indução é pobre e imprecisa); e, além disso, Bacon não prevê o experimento artificial, provocado, tal como o proposto por Galileu, mas só a experiência direta.

Embora não ignore o papel da razão, Bacon tende a adotar uma posição empirista. Ele pretende superar tanto o empirismo quanto o racionalismo vazio. Para expressar isso, faz uma metáfora interessante: diz que os empiristas são como formigas que recolhem tudo e juntam as coisas sem muita ordem, ao passo que os racionalistas seriam como aranhas, que tecem uma rede, mas uma rede vazia. O filósofo autêntico seria como uma abelha: colhe o néctar das flores e fabrica o mel, ou seja, recolhe os dados da experiência, trabalha sobre eles e cria uma teoria. Mas Bacon não esclarece o modo pelo qual se articulam as percepções empíricas e o trabalho da razão. Sua metáfora é interessante, mas é apenas sugestiva: ele não diz como a junção de sensibilidade e razão se processa efetivamente.

Extremamente fecunda, na reflexão de Bacon, é sua teoria dos *idola* (ou ilusões). Talvez seja a sua principal contribuição à desantropomorfização do conhecimento, a qual, como vimos, é — segundo Lukács — a condição do conhecimento científico. Para Bacon, como para os materialistas, o verdadeiro conhecimento é o reflexo da realidade objetiva na consciência, sem acréscimos ou intromissões do sujeito. Galileu, como veremos, busca “limpar” o objeto de tudo o que não seja matemático, quantitativo, já que, para ele, as percepções sensoriais qualitativas (cor, odor etc.) seriam puramente subjetivas e nada teriam a ver com a ciência. A “limpeza” de Bacon é mais radical, já que ele tenta, pela primeira

vez, explicar porque os homens se desviam de uma imagem verdadeira do real. E ele mostra que esses desvios, essas ilusões, esses *idola*, não nascem apenas da constituição fisiológica do homem, mas sobretudo de sua constituição social.

Os *idola*, para Bacon, são de quatro tipos: *idola specus* (ou ilusões da gruta); *idola tribus* (ou ilusões da espécie humana); *idola fori* (ou ilusões do mercado, da vida social); *idola theatri* (ou ilusões do teatro, da imitação que fazemos daquilo que as autoridades disseram). Na teoria baconiana dos *idola*, temos certamente uma antecipação da crítica à superstição nos iluministas e até mesmo, em certo sentido, da concepção marxista de ideologia.

Os *idola specus* nascem dos preconceitos individuais: o indivíduo vive isolado na gruta de sua pessoa, de suas particularidades, de suas idiossincrasias pessoais. Daí surgem decisões arbitrárias, julgamentos apressados, que projetamos no real. Por exemplo: uma pessoa pode preferir o novo, a outra preferir o velho, e, por isso, não serem capazes de captar a realidade tal como é, uma dialética de velho e de novo. O homem deve assim superar esse ângulo estreito de seus próprios preconceitos para poder ver o real em sua objetividade.

Os *idola tribus* resultam do fato de o homem pertencer a uma espécie que tem capacidades limitadas de percepção do real. Por exemplo: a humanidade vê o sol nascer pela manhã e se pôr à tarde. E não apenas eu, indivíduo, vejo assim, mas toda a espécie humana o vê. Para superar essa tendência a ver as coisas de modo antropofornizador, é preciso criar instrumentos que permitam ver tais coisas como elas são em si mesmas. Por exemplo: em vez de medir a temperatura com o tato, algo puramente subjetivo, inventamos o termômetro. É interessante observar que, nesse tipo de ilusão antropomórfica, Bacon inclui a falsa ideia da atribuição de finalidades ou de projetos teleológicos à natureza: porque, na vida humana, há sempre intenções, finalidades, projetos etc., tendemos a projetar finalidades também no mundo natural, ou seja, a achar que as coisas acontecem segundo um fim e não segundo uma causa eficiente. Essa luta contra o teleologismo na natureza

é comum a Bacon, a Descartes, a Spinoza, e é um firme golpe desferido no aristotelismo escolástico. Bacon propõe uma física inteiramente fundada na causalidade mecânica.

Digamos que tanto os *idola specus* quanto os *idola tribus* são ilusões geradas em nível “antropológico”, relativos seja ao homem enquanto indivíduo, seja ao homem enquanto gênero. Já os dois últimos tipos de *idola* são de natureza social e histórica. Os *idola fori* (ou de mercado) são os preconceitos que adquirimos em nossa interação social, decorrentes da “opinião pública”, das ideias que circulam e que aceitamos sem crítica. Bacon propõe, antecipando os neopositivistas lógicos, uma crítica da linguagem: devemos estar atentos a palavras de sentido geral, que usamos como se expressassem coisas reais, mas que, na verdade, não expressam nada, ou expressam coisas que não correspondem ao real. Finalmente, temos os *idola theatri*: são as ilusões resultantes da crença na autoridade. Já que a Igreja Católica disse, por exemplo, que algo é verdade, aceitamos isso como tal. Bacon, antecipando aqui o iluminismo, diz que devemos examinar, à luz da nossa razão e da nossa experiência, tudo o que nos vem da autoridade, religiosa, política ou científica.

Galileu

O grande passo à frente no sentido de construir um método adequado à ciência moderna da natureza veio do italiano Galileu Galilei (1564-1642), ao afirmar a importância da matemática. Também ele, como Bruno, foi vítima da Inquisição. Tendo inventado o telescópio e, em consequência, descoberto os satélites de Júpiter, Galileu convenceu-se de que Copérnico estava certo ao dizer que a Terra gira em torno do Sol. Preso pela Inquisição, Galileu — ao contrário de Bruno, que não desmentiu suas ideias — renegou no interrogatório suas convicções e, assim, salvou sua vida. Dizem que, ao sair da sala do interrogatório, onde havia dito que a Terra é imóvel e fica no centro do universo, Galileu teria murmurado: “*eppur si muove*”. Ou seja, apesar do que eu

disse e do que eles pensam, a Terra se move. Há uma bela peça do dramaturgo comunista alemão Bertolt Brecht (1898-1956), *Vida de Galileu*, na qual se discute a justeza ou não desta atitude conciliatória de Galileu.

Já antes de Galileu, o grande cientista e artista Leonardo da Vinci (1452-1519) insistira no caráter matemático do real. Ele afirmava que arte e ciência buscam o conhecimento do mundo, mas uma o faz através da fantasia, outra do discurso (do pensamento conceitual). O que as unifica, porém, é que ambas visam a buscar, no mundo, suas proporções matemáticas: enquanto a beleza é a descoberta das proporções ideais entre os corpos, a ciência visa a estabelecer as relações matemáticas entre os eventos.

Mas o que em Leonardo é sobretudo intuição, torna-se em Galileu pensamento sistemático e rigoroso. Galileu afirma que *a natureza é um livro escrito na linguagem da matemática*, cujo alfabeto são triângulos, quadrados etc. A menção a “livro”, naturalmente, diz respeito à Bíblia; ao dizer que a linguagem da natureza não é aquela da Bíblia, Galileu afirma que a ciência natural não pode se submeter à autoridade da Igreja. Essa linguagem da natureza é uma linguagem clara; mas, por ser matemática, nem todos sabem lê-la. A tarefa da ciência, assim, é exprimir essa linguagem; é descobrir as leis que permitem entender os fenômenos e suas relações em termos matemáticos. Como essas leis são imanentes ao mundo, Galileu aceita a indução (ou a observação) como um momento preliminar do conhecimento. Mas, ao contrário de Bacon, ele diz que a indução não basta: é incompleta, apenas aproximativa. Precisa ser completada pela razão, ou seja, para ele, pela matemática, que capta efetivamente o que é universal.

Galileu distingue entre elementos quantitativos e elementos qualitativos em nossa percepção do real. Dizer que a natureza é escrita em linguagem matemática significa “limpar” o objeto da ciência de tudo o que não seja quantidade; voltando a uma idéia de Demócrito, Galileu diz que todas as percepções qualitativas (cor, sabor, quente e frio etc.) são subjetivas e, por isso, devem ser afastadas da ciência. Essa “limpeza” faz parte do esforço de

desantropomorfização que caracteriza o conhecimento científico; já vimos como, nos gregos, isso se revela na tentativa de superar a explicação mítica, personalizada, do mundo, substituindo-a pela investigação racional, que explica a realidade por meio de leis imanentes, impessoais. Na moderna ciência física, a desantropomorfização assume várias formas, desde a ideia do Universo infinito e descentrado em Bruno até a crítica das ilusões antropomórficas em Bacon. Em Galileu, como mais tarde em Descartes, essa desantropomorfização se baseia sobretudo na quantificação do objeto científico e na identificação da percepção sensível com a qualidade e, como tal, com projeção antropomórfica no objeto.

Com base nessas duas concepções interrelacionadas — ou seja, a da natureza como livro escrito em linguagem matemática e a da eliminação na ciência de tudo o que não é quantitativo —, Galileu funda os princípios do seu método experimental, sua grande contribuição à ciência. Esse método tem quatro momentos: 1) a *observação dos fatos*, quando determinadas relações são observadas em sua manifestação imediata: por exemplo, vemos que todos os objetos pesados caem, mas caem com velocidades diferentes; 2) a *hipótese teórica*: a partir dessa observação dos fatos, formula-se uma ideia que não está nos próprios fatos imediatos observados; por exemplo, a de que a alteração da velocidade resulta do atrito do corpo com o ar e que, no vácuo, os corpos cairiam à mesma velocidade; 3) o *experimento*, que é como uma pergunta que se faz à natureza: cria-se uma situação artificial — por exemplo, o vácuo — para constatar ou não a veracidade da hipótese; 4) chega-se finalmente à *teoria*, no caso da hipótese ser confirmada pelo experimento.

Esse método experimental — essa valorização do experimento, que implica uma modificação da natureza, uma decomposição de sua ordem natural e uma recomposição segundo outros fins — só podia surgir numa época que, ao contrário da Antiguidade ou da Idade Média, valorizava o trabalho como uma atividade digna do homem. Por outro lado, na ideia do experimento, da decomposição e da recomposição da natureza, está formulada a

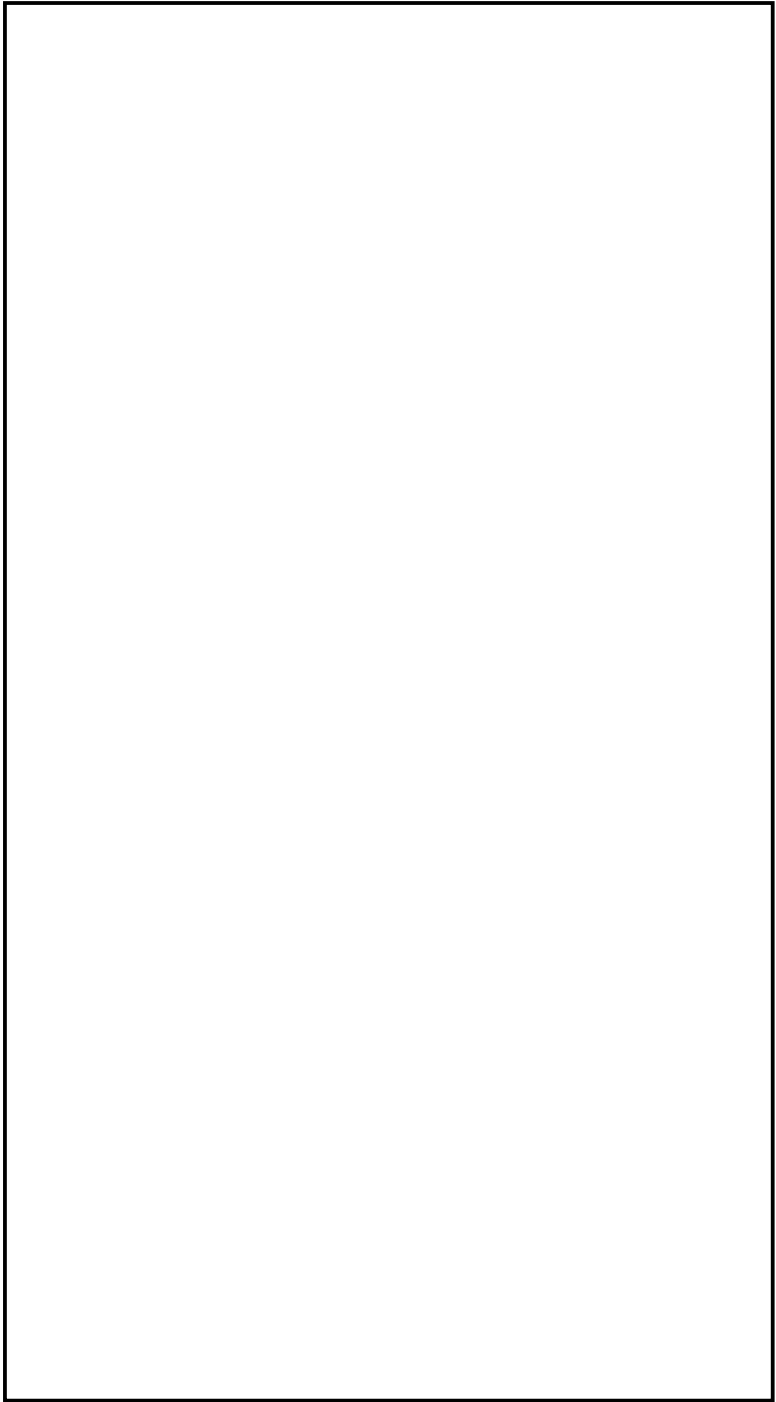
definição do que seja a *técnica*. Compreende-se assim porque a ciência, depois de Galileu, ligou-se cada vez mais à técnica, convertendo-se numa força produtiva na vida econômica. Que essa conversão se tenha dado a favor da expansão do capitalismo e da exploração do homem pelo homem não resulta do desenvolvimento da própria técnica, mas das relações sociais de produção em que tal desenvolvimento ocorreu.

Como se sabe, Galileu foi o primeiro a dizer que a condição natural de um corpo é o movimento, a chamada *lei da inércia do movimento*, que seria pouco depois adotada também por Descartes. Na Idade Média, ao contrário, com base em Aristóteles, dizia-se que o repouso era a condição natural, tanto mais que o repouso, e não o movimento, era sinônimo de perfeição. (Deus, por exemplo, estaria sempre em repouso.) A identidade entre repouso e perfeição, da qual decorria a valorização do ócio, bem como a imagem de uma sociedade estática, servia à justificação da ordem feudal, uma sociedade que aparentemente não se movia. Ao contrário, a concepção do movimento como condição natural — implicando a ideia de que o real está sempre em atividade, em permanente mutação — corresponde à concepção do mundo da burguesia, uma classe que, rompendo com a sociedade estamental, aposta no desafio da mobilidade social. O conceito de um universo infinito e não hierárquico rompe com o mundo fechado do feudalismo e, por conseguinte, a ideia do movimento como condição natural dos corpos, para além de ser uma verdade científica, contribui para reforçar — naquele concreto contexto histórico — uma visão burguesa do mundo.

O condicionamento social e de classe das diferentes visões do mundo, inclusive das que se afirmam como (ou efetivamente são) científicas, não anula o fato de que umas são mais correspondentes à realidade objetiva do que outras. Como vimos na introdução, o fato de que o pensamento reflita sempre um ponto de vista de classe não significa que todos eles tenham o mesmo valor de verdade (ou de falsidade). Isso depende da situação histórica da classe à qual um determinado pensamento está vinculado. No

período que acabamos de analisar, o ponto de vista da burguesia era certamente o mais propício à formulação de uma concepção do mundo mais adequada à realidade.

**Ensaaios
de Política**



A democracia como valor universal

Premissa

A questão do vínculo entre socialismo e democracia marcou sempre, desde o início, o processo de formação do pensamento marxista; e, direta ou indiretamente, esteve na raiz de inúmeras controvérsias que assinalam a história da evolução desse pensamento. Assim, não se deve esquecer que Marx, antes de empreender a sua monumental crítica da economia política, já havia esboçado em suas primeiras obras juvenis (*Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito Público. A Questão Judaica*, etc.) os pressupostos de uma crítica da política, de uma crítica da democracia representativa burguesa; nem que Engels chegou ao gim da vida preocupado com as novas condições que a conquista do sufrágio universal (da ampliação da democracia política) colocava ao movimento operário socialista (que se recorde sua célebre introdução, de 1895, à reedição de *As Lutas de Classe na França*, de Marx).

Logo após a morte de Engels, na virada do século, a questão do valor da democracia volta a aparecer nas polêmicas entre “revisionistas” e “ortodoxos”, quando – diante da tentativa de Bernstein de substituir o suposto “blanquismo” de Marx por uma versão aguada do liberalismo – Kautsky e os “ortodoxos” limitaram-se a repetir dogmaticamente uma versão empobrecida

do marxismo, um conjunto de fórmulas incapazes de dar conta dos novos fatos sobre os quais já Engels chamara a atenção do movimento operário. No momento em que também Kautsky se alinha com a concepção liberal dos “revisionistas”, a questão democrática ressurgiu entre os principais representantes da esquerda marxista, na época imediatamente subsequente à Revolução de Outubro; basta aqui recordar a polêmica entre Rosa Luxemburg, por um lado, e Lênin e Trótski, por outro, acerca da conservação de certos institutos democráticos sob o governo proletário que surgira daquela Revolução. Mais tarde, a tentativa stalinista de generalizar acriticamente para o Ocidente o modelo de transição seguido pelos bolcheviques conduz o movimento operário a derrotas trágicas: já nos anos 30, diante da expansão do fenômeno fascista, a política da “Frente Popular” – teorizada sobretudo por Dimítrov – consagra uma nova atitude dos comunistas em face do valor da democracia. No mesmo momento, nos cárceres de Mussolini, Antonio Gramsci – esforçando-se por pensar as diferenças estruturais entre as formações econômico-sociais do “Oriente” e do “Ocidente” – lança as bases para uma refundação da teoria marxista da transição ao socialismo, colocando a questão democrática no centro dessa transição.

E, se hoje se generaliza entre os marxistas ocidentais uma atitude crítica em face de determinados aspectos do “modelo soviético”, não mais considerado como modelo único ou universal de socialismo, isso resulta em grande parte da emergência de uma nova concepção do vínculo entre socialismo e democracia por parte desses marxistas. Essa nova concepção foi expressivamente sintetizada por Enrico Berlinguer no discurso que pronunciou em Moscou, em 1977, por ocasião do 60º aniversário da Revolução de Outubro: “A democracia é hoje não apenas o terreno no qual o adversário de classe é obrigado a retroceder, mas também é o valor historicamente universal sobre o qual fundar uma original sociedade socialista”⁶⁸. Precisamente por ser universal, o valor da democracia não se limita a áreas geográficas. Pois se há por sua vez algo de universal nas reflexões teóricas e na prática política

68 Citado em Lucio Lombardo Radice, *Um Socialismo da Inventare*, Roma, 1979, p. 128.

do que é hoje chamado de “eurocomunismo”, esse algo é o modo novo – um modo *dialeticamente* novo, não uma novidade metafisicamente concebida como *ruptura absoluta* – de conceber essa relação entre democracia e socialismo.

Uma prova dessa universalidade da questão democrática são as acesa polêmicas que têm hoje lugar entre as forças progressistas brasileiras, envolvendo o significado e o papel da luta pela democracia em nosso País. Essas polêmicas se verificam inclusive entre grupos políticos e personalidades que se pretendem inspirar no patrimônio teórico de Marx, Engels e Lênin. Pode-se facilmente constatar, nesse sentido, a presença de diferentes e até mesmo contraditórias concepções de democracia entre as correntes que se propõem representar os interesses populares e, em particular, os das massas trabalhadoras. Trata-se de um fato normal e até saudável, contanto que não se perca de vista a necessidade imperiosa de acentuar – quando menos na presente conjuntura – o que une a todos os opositoristas, ou seja, a luta pela conquista de um regime de liberdade político-formais que ponha definitivamente termo ao regime de exceção que, malgrado a fase de transição em que estamos vivendo, ainda domina o país.

Não creio que nenhuma formação responsável ponha hoje em dúvida a importância dessa unidade em torno da luta pelas liberdades democráticas. Todavia, há correntes e personalidades que revelam ter da democracia uma visão estreita, instrumental, puramente tática; segundo tal visão, a democracia política – embora útil à luta das massas populares por sua organização e em defesa dos seus interesses econômico-corporativos – não seria, em última instância e *por sua própria natureza*, senão uma nova forma de dominação da burguesia, ou, mais concretamente, no caso brasileiro, dos monopólios nacionais e internacionais.

Essa visão estreita se baseia, antes de mais nada, numa errada concepção da teoria marxista do Estado, numa falsa e mecânica identificação entre democracia política e dominação burguesa. Mas implica, em segundo lugar, ainda que por vezes apenas tacitamente, uma concepção equivocada das tarefas que se colocam

atualmente ao conjunto de forças populares brasileiras; essas tarefas não podem ser identificadas como a luta imediata pelo socialismo, mas sim com um combate árduo e provavelmente longo pela criação dos *pressupostos* políticos, econômicos e ideológicos que tornarão possível o estabelecimento e a consolidação do socialismo em nosso País.

Nosso objetivo, no presente ensaio, é esboçar sumariamente – muito mais levantando questões do que propondo respostas sistemáticas – os tópicos essenciais dessas duas ordens de questões. Em primeiro lugar, tentaremos indicar como o vínculo entre socialismo e democracia, com os desdobramentos requeridos pela evolução histórica, é parte integrante do patrimônio categorial do marxismo; e, em segundo, mostraremos como a *renovação democrática* do conjunto da vida nacional – enquanto elemento indispensável para a criação dos pressupostos do socialismo – não pode ser encarada como um objetivo tático imediato, mas aparece como conteúdo estratégico da etapa atual da revolução brasileira.

Algumas questões de princípio sobre o vínculo entre socialismo e democracia política

Quando, em polêmica com Kautsky, Lênin afirmou que não existe “democracia pura”, que a democracia é sempre burguesa ou proletária, ele não estava pondo em discussão o que Berlinguer chama hoje de valor universal da democracia política. O que Lênin tinha em vista, contra o formalismo oportunista de Kautsky, não era negar a validade do *substantivo* democracia, mas lembrar que – no plano do conteúdo histórico-concreto – ele aparece sempre *adjetivado*. Em outras palavras: fiel aos ensinamentos de Marx e Engels, Lênin afirmava não poder existir – salvo em breves períodos de transição – regime estatal sem conteúdo de classe determinado, sem que uma classe fundamental no modo de produção determinante exerça através desse regime (não importa por meio de quantas mediações) sua dominação sobre o conjunto da sociedade. Contra a concepção *liberal* de democracia defendida

por Kautsky (o Estado democrático como um regime político “neutro” e situado acima das classes), Lênin afirmava – no nível permitido por uma situação histórica concreta – os princípios básicos da teoria *marxista* da democracia⁶⁹.

Tendo sempre combatido, desde sua juventude, as interpretações redutoras e economicistas do marxismo, Lênin não poderia negar a autonomia relativa das superestruturas no seio da totalidade social; a acentuação leniniana do papel da subjetividade na práxis, do papel da *política*, em oposição às interpretações economicistas (falsamente objetivistas) dominantes no marxismo da II Internacional, tem sua base teórica nessa visão dialética da autonomia relativa das superestruturas. Portanto, se quisermos ser fieis ao *método* de Lênin⁷⁰, temos de chegar à seguinte conclusão: é verdade que muitas das liberdades democráticas em sua forma moderna (o princípio da soberania popular, o reconhecimento legal do pluralismo, etc.) têm nas revoluções burguesas, ou, mais precisamente, nos amplos movimentos populares que terminaram (mais ou menos involuntariamente) por abrir o espaço político necessário à consolidação e reprodução da economia capitalista, as *condições históricas da sua gênese*; mas é igualmente verdade que, para o materialismo histórico, não existe identidade mecânica entre *gênese* e *validade*. Lênin certamente conhecia a observação de Marx segundo a qual a arte de Homero não perde sua validade universal – e inclusive sua função de modelo – com o desaparecimento da sociedade grega primitiva que constitui o pressuposto necessário de sua *gênese histórica*⁷¹. Se, como acreditamos, a observação de Marx tem alcance metodológico geral

69 A célebre polêmica entre Kautsky e Lênin pode agora ser lida em português: cf. Kautsky/Lênin, *A Ditadura do Proletariado/A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky*, ed. Brasileira, São Paulo, 1979.

70 E não apenas a seu método, mas a muitas de suas afirmações literais. Num artigo intitulado *Sobre o Dualismo do Poder*, escrito em 1917, Lênin observa: “Para conquistar o poder, os operários conscientes devem obter a maioria; *enquanto* não houver violência contra as massas, não há outro meio de chegar ao poder. Não somos blanquistas, não visamos à tomada do poder por uma minoria” (Lênin, *Opere Complete*, ed. Italiana, Roma, 1958, vol. 24, p. 31).

71 Marx, “Introdução” a *Para a Crítica da Economia Política*, ed. Brasileira, in “Os Pensadores”, São Paulo, vol. XXXV, p. 131.

(independentemente das concretizações a serem feitas em cada esfera específica do ser social), podemos extrair dela uma conclusão acerca da questão da democracia: nem objetivamente, com o desaparecimento da sociedade burguesa que lhes serviu de gênese, nem subjetivamente, para as forças empenhadas nesse desaparecimento, perdem seu *valor universal* muitas das objetivações ou formas de relacionamento social que compõem o arcabouço institucional da democracia política.

Cabe dissipar, desde já, um possível mal-entendido. Quando falamos em “valor”, não temos em vista – à maneira de Kant – uma norma abstrata e atemporal, que “valeria” como um dever-ser independente da história e de suas leis, como resultado das regras de uma “razão” inata e eterna. De um ângulo rigorosamente histórico-materialista, Georg Lukács indica como o valor em geral – e, conseqüentemente, também o valor na esfera política – resulta em última instância da crescente socialização das forças produtivas, do processo econômico necessário que leva a um progressivo “recoo das barreiras naturais” (Marx), um processo que amplia e complexifica tanto os carecimentos quanto as faculdades humanas. Criam-se assim, ao mesmo tempo, o carecimento de determinadas objetivações (ou valores) e a faculdade humana capaz de satisfazer tal carecimento; e é evidente que tais objetivações ou valores, de acordo com a natureza do carecimento, podem se dar em qualquer esfera do ser social, desde a economia até a ética ou a estética, passando também pela política⁷².

Explicando a posição de Lukács, Agnes Heller coloca assim a questão do valor: “Que entendemos por valor? Tudo o que faz parte do ser genérico do homem e contribui, direta ou indiretamente, para a explicitação desse ser genérico [...]. As componentes da essência genérica do homem são, para Marx, o trabalho (a objetivação), a sociabilidade, a universalidade, a consciência e a liberdade. [...] Pode-se considerar ‘valor’ tudo o que, em qualquer das esferas [do ser social] e em relação à situação de cada momento, contribua para o enriquecimento daquelas componentes essen-

72 Georg Lukács, *Ontologia do Ser Social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, ed. Brasileira, São Paulo, 1979, pp. 86 e ss.

ciais”⁷³. Em seguida, afastando qualquer possibilidade de “leitura” kantiana ou neokantiana, Heller completa: “O valor, portanto, é *uma categoria ontológico-social*; como tal, é algo objetivo; mas não tem objetividade social. É independente das avaliações dos indivíduos, mas não da atividade dos homens, pois é expressão e resultante de relações e situações sociais”⁷⁴.

As objetivações da democracia – que aparecem como respostas, em determinado nível histórico-concreto da socialização do trabalho, ao desenvolvimento correspondente dos carecimentos de socialização da participação política – tornam-se *valor* na medida em que contribuíram, e continuam a contribuir, para explicitar as componentes essenciais contidas no ser genérico do homem social. E tornam-se *valor universal* na medida em que são capazes de promover essa explicitação em formações econômico-sociais diferentes, ou seja, tanto no capitalismo quanto no socialismo.

Nesse sentido, não basta que nos limitemos a constatar o óbvio: o valor que continuam a ter para as forças do progresso, nas sociedades capitalistas de hoje, a conservação e a plena realização desses institutos democráticos, conservação e realização que são assegurados em grande parte – e quase sempre em oposição aos interesses burgueses – pela luta do movimento operário organizado. É preciso ir além dessa constatação e afirmar claramente que, tanto na fase de transição quanto no socialismo plenamente realizado, continuarão a ocorrer situações que só a democracia política será capaz de resolver no sentido mais favorável à explicitação do gênero humano. O socialismo continua a gerar interesses e opiniões divergentes sobre inúmeras questões concretas; e isso porque – ao contrário do que afirma a concepção stalinista – o processo de extinção das classes faz certamente com que a sociedade *tenda* à unidade, mas não significa de modo algum a sua completa homogeneização. E, dado que mesmo essa unidade tendencial é uma unidade na diversidade, é fundamental que tais interesses divergentes encontrem uma forma de representação política adequada.

73 Agnes Heller, *O Cotidiano e a História*, ed. Brasileira, Rio de Janeiro, 1972, pp. 4-5.

74 *Ibid.*, p. 5.

A pluralidade de sujeitos políticos, a autonomia dos movimentos de massa e dos organismos da sociedade civil em relação ao Estado, a liberdade de organização, a legitimação da hegemonia através da obtenção permanente do consenso majoritário: todas essas conquistas democráticas, tanto as que nasceram com a sociedade burguesa quanto as que resultam das lutas populares no interior do capitalismo, continuam a ter pleno valor numa sociedade socialista. (E não é preciso recorrer a Gramsci ou a teóricos atuais do “eurocomunismo” para afirmar isso: Lênin foi um dos primeiros a reconhecer esse valor quando, na famosa polêmica com Trótski em 1921, defendeu a autonomia dos sindicatos operários em face do Estado socialista.) Estamos diante de formas de relacionamento social sem as quais não se cumpre plenamente o que Lukács e Heller chamam de explicitação do ser genérico do homem, ou, mais concretamente, do que Marx e Engels colocam como exigência do socialismo: “que o livre desenvolvimento de cada um seja condição para o livre desenvolvimento de todos”. Portanto, para os que lutam pelo socialismo em nome dos interesses histórico-universais dos trabalhadores, na convicção de que somente o socialismo é capaz de promover a libertação de *toda* a humanidade, a democracia política não é um simples princípio tático; é um valor estratégico permanente, na medida em que é condição tanto para a conquista quanto para a consolidação e aprofundamento dessa nova sociedade.

Isso não significa, decerto, que a democracia socialista, mesmo do ponto de vista político-institucional (ou seja, mesmo deixando de lado as profundas transformações econômicas e sociais – gradativa abolição da propriedade privada dos meios de produção e da diferenciação em classes – que ela implica para a sua completa realização), possa ser vista como uma simples continuação da democracia liberal tal como essa que foi concebida pelos teóricos dos séculos XVII e XVIII (Locke, Montesquieu, etc.), ou mesmo tal como aparece hoje na realidade prática dos mais avançados países capitalistas. A concepção segundo a qual a velha máquina estatal deve ser destruída para que se possa implantar a nova sociedade

– uma metáfora que é muitas vezes entendida em sentido demasiadamente literal – continua a ter seu pleno valor de princípio. Ela assume hoje uma conotação concreta: a de que a democracia socialista pressupõe, por um lado, a *criação* de novos institutos políticos que não existem, ou existem apenas embrionariamente, na democracia liberal clássica; e, por outro lado, a *mudança de função* de alguns velhos institutos liberais⁷⁵.

Mas seria um erro supor que essa nova democracia, em todos os seus aspectos, só posa surgir *após* a conquista do poder pelas classes trabalhadoras. Do mesmo modo como as forças produtivas materiais necessárias à criação da nova formação econômico-social já começam a se desenvolver no seio da velha sociedade capitalista, assim também esses elementos da nova democracia (da democracia de massa) já se esboçam – em oposição aos interesses burgueses e aos pressupostos teóricos do liberalismo clássico – no seio dos regimes políticos democráticos ainda dominados pela burguesia. No primeiro caso, trata-se de suprimir as relações de produção capitalistas para que as forças produtivas materiais possam se desenvolver plenamente, de modo adequado à emancipação humana; no segundo caso, trata-se de eliminar o domínio burguês sobre o Estado a fim de permitir que esses institutos políticos democráticos possam alcançar pleno florescimento e, desse modo, servir integralmente à libertação da humanidade trabalhadora.

Quando falo em novos institutos democráticos, refiro-me aos mecanismos de representação direta das massas populares (partidos de massa, sindicatos, associações profissionais, comitês de empresa e de bairro, etc.), mecanismos através dos quais essas massas populares – e em particular a classe operária – se organizaram de baixo para cima, constituindo o que poderíamos chamar de *sujeitos políticos coletivos*. Não seria difícil mostrar como

75 Marx observou essa *mudança de função* quando se referiu ao novo papel assumido pelo sufrágio universal na Comuna de Paris; mas ressaltou também o momento da *conservação* dos velhos institutos na nova democracia proletária quando observou: “Nada podia ser mais alheio ao espírito da Comuna do que substituir o sufrágio universal por uma investidura hierárquica” (Marx, “A Guerra Civil na França”, ed. Brasileira, in Marx-Engels, *Obras Escolhidas*, Rio de Janeiro, 1961, vol. 2, p. 84).

a formação desses sujeitos políticos coletivos – não previstos e mesmo condenados pela atomista teoria liberal clássica – não corresponde aos processos de socialização das forças produtivas que se acentuam no capitalismo e, em particular, no capitalismo monopolista de Estado. Essa correspondência se dá em dois níveis. Em primeiro lugar, agrupando massas humanas e unificando seus interesses, a reprodução capitalista enquanto fenômeno global impõe essa crescente *socialização da política*, ou seja, a ampliação do número de pessoas e de grupos empenhados na defesa de seus interesses específicos. Em segundo lugar, a possibilidade de que tal carecimento – a auto-organização popular – seja satisfeito resulta também da dinâmica material do próprio capitalismo: foi o aumento da produtividade social do trabalho que permitiu a redução da jornada laborativa, uma redução que – ampliando o tempo livre das massas trabalhadoras – é pressuposto básico para o incremento da organização popular, para a intensificação da socialização da política. E é claro que entre os dois processos ocorre uma circularidade dialética: foi por terem se organizado que as massas trabalhadoras obtiveram uma redução efetiva da jornada de trabalho; e, na mesma medida em que a obtiveram, foram capazes de levar adiante o próprio processo de auto-organização. Temos aqui um exemplo concreto da célebre máxima de Marx: a humanidade só se propõe problemas (no caso: a socialização da política) quando existem as condições materiais para sua solução (no caso: um grau razoavelmente alto de socialização do trabalho).

Vejamos alguns exemplos concretos desse processo de socialização da política. Como se sabe, elemento essencial da democracia liberal é a afirmação da soberania popular, de que todos são cidadãos e participam igualmente na formação da vontade política geral; contudo, nos primeiros regimes liberais, tal afirmação não tinha correspondência na realidade. Basta pensar no fato de que o sufrágio universal, uma medida essencial para tornar viável a efetivação daquele princípio igualitário no plano formal, só foi conquistado na maioria dos países desenvolvidos – e graças às lutas da classe operária – em final do século XIX ou

início do XX. A formação de sindicatos, por sua vez, encontrou no início grandes resistências por parte do liberalismo; em nome da liberdade de contratação econômica, o regime resultante da Revolução Francesa, mediante um decreto de 14 de julho de 1791, a Lei Le Chapelier, proibiu a formação de associações operárias de autodefesa econômica; tão somente o empenho da classe operária francesa é que levou, muitas décadas depois, em 1864 e 1884, ao reconhecimento legal, respectivamente, do direito de greve e dos sindicatos. Também o partido político como o que conhecemos hoje, ou seja, o partido de massa, que é elemento decisivo na formação da vontade política em qualquer regime democrático moderno, resulta das lutas da classe operária: o primeiro partido político em sentido moderno foi um partido operário, a social democracia alemã, que serviu de modelo para vários partidos socialistas legais que se formaram na Europa a partir de 1870.

Por outro lado, na medida em que o capitalismo socializava a produção e intervinha inclusive no setor de serviços, agrupava grandes conjuntos de pessoas e tornavam bem mais complexa a estrutura social; assim, outros grupos e classes sociais, além do proletariado, passam a se organizar em defesa dos seus interesses. A própria burguesia tem de criar organismos coletivos fora do Estado a fim de concorrer com as associações operárias e das demais classes: também ela cria (ou hegemoniza) associações profissionais, partidos de massa, etc. com esse processo, deixa de existir uma situação típica dos primeiros Estados liberais: por um lado, indivíduos atomizados, puramente privados, lutando por seus interesses econômicos imediatos; por outro, aparelhos estatais como único representante de um pretenso interesse “público”, de uma suposta vontade geral. Surge uma complexa rede de organizações, de sujeitos políticos coletivos. O pluralismo deixa de ser um pluralismo de indivíduos atomizados para se tornar um pluralismo de organismos de massa.

Essa socialização objetiva da participação política – que implica tendencialmente a passagem de uma democracia liberal clássica para uma democracia de massas – põe a necessidade de socializar

também os e os processos de governar o conjunto da vida social. Assim como a socialização das forças produtivas impõe a socialização dos meios de produção, do mesmo modo a socialização da política coloca a questão da socialização do poder. Nesse sentido, o socialismo não consiste *apenas* na prévia socialização do trabalho realizada sob impulso da própria acumulação capitalista; consiste *também* – ou deve consistir, se pretende explicitar todas as suas potencialidade – numa progressiva socialização dos meios de governar. E essa última socialização também se torna possível graças à crescente participação das massas organizadas na vida política, através da formação dos sujeitos políticos coletivos que já as vicissitudes da reprodução capitalista – sobretudo na fase monopolista – impõem às várias classes e camadas sociais prejudicadas pela dinâmica privatista dessa reprodução⁷⁶.

Em outras palavras: o socialismo não elimina apenas a apropriação privada dos frutos do trabalho coletivo; elimina também – *ou deve eliminar* – a apropriação privada dos mecanismos de dominação e de direção da sociedade em seu conjunto. A superação da alienação econômica é condição necessária, mas não suficiente, para a realização do humanismo socialista, para a explicitação de todas as potencialidades abertas pela crescente socialização do gênero humano: essa realização e essa explicitação implicam também a superação da *alienação política*. (Uma necessidade de que Lênin era também consciente: basta lembrar a sua concepção de um Estado que pode ser dirigido por uma cozinheira.) A superação da alienação política pressupõe o fim do “isolamento” do Estado, sua progressiva reabsorção pela sociedade que o produziu e da qual ele se alienou. Ora, como o atual nível de complexidade social, essa reapropriação só se tornará possível por meio de uma articulação entre os organismos populares de democracia de base

76 O conceito de “socialização da política” é um dos pontos fortes da reflexão marxista contemporânea na Itália (basta pensar em autores como Umberto Cerroni, Luciano Gruppi e, sobretudo, Pietro Ingrao). Mas já Lênin observava em 1917: “Se todos os homens participarem efetivamente na gestão do Estado, o capitalismo não mais poderá se manter. É o desenvolvimento do capitalismo cria os *pressupostos* necessários para que ‘todos’ possam efetivamente participar da gestão do Estado” (Lênin, *O Estado e a Revolução*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, 1962, p. 76).

e os mecanismos “tradicionais” de representação indireta (como os parlamentos)⁷⁷. Essa articulação fará com que esses últimos adquiram uma nova função – ampliando o seu grau de representatividade – na medida em que vierem a se tornar o local de uma *síntese política* dos vários sujeitos coletivos. E essa síntese é imprescindível se não se quer que tais sujeitos coletivos se coagulem ao nível da defesa corporativa de interesses puramente grupais e particularistas, reproduzindo assim em outro nível a atomização da sociedade civil que serve objetivamente à perpetuação do domínio burguês.

A ideia dessa articulação entre democracia representativa e democracia direta faz parte do patrimônio teórico do marxismo. Assim, já em 1919, o austromarxista Max Adler observava que a ausência de mecanismos de representação política geral podia converter a democracia consiliar (dos conselhos operários de base) numa representação corporativa, incapaz de operar como ponto de partida para uma direção hegemônica unitária do conjunto da sociedade. Por isso, ele propunha – no processo de transição ao socialismo – uma integração entre o parlamento e os conselhos operários, o que o colocava na época numa posição intermediária entre o bolchevismo e a socialdemocracia de inspiração kautskiana⁷⁸. Uma preocupação similar, num nível mais alto de complexidade e atualidade, reaparece nas reflexões do comunista italiano Pietro Ingrao. Na tentativa de concretizar o conceito togliattiano de “democracia progressiva”, Ingrao formula do seguinte modo a articulação a que nos referimos: “Os organismos de democracia de base [...] devem ser entendidos e construídos como verdadeiros e próprios momentos institucionalizados de intervenção e de decisão, que se ligam e articulam com a vida das grandes assembleias eletivas, de modo a assegurar uma presença difusa e organizada das massas, desferindo um golpe contra a separação e o cupulis-

77 Essa articulação de democracia de base e de democracia representativa, dado o grau de complexidade do mundo moderno, parece-me a única forma realista de responder ao ideal de democracia direta que inspira a prática dos gregos clássicos e a reflexão de Rousseau.

78 Max Adler, *Conselhos Operários e Revolução*, trad. Portuguesa, Coimbra, 1976, *passim*.

mo das assembleias e dos próprios partidos políticos. Portanto: uma articulação organizada entre democracia representativa e democracia de base, que favoreça a projeção permanente do movimento popular no Estado, transformando-o. esse ponto me parece essencial [...] para dar corpo a uma *democracia progressiva*⁷⁹. E Ingrao insiste bastante sobre o papel decisivo do partido político de massa, em particular do partido da classe operária, “que deve saber promover em tal articulação uma força de *síntese geral*”⁸⁰. Essa síntese é tanto mais importante quanto Ingrao está convencido de que a estratégia capitalista, numa sociedade complexa e organizada (“de massas”), consiste em pressionar no sentido da corporativização dos sujeitos políticos coletivos, da fragmentação dos organismos de democracia de base⁸¹.

É minha convicção que a democracia de massas (a expressão é de Ingrao), que deve servir de superestrutura à transição para – e à construção de – uma sociedade socialista, tem de surgir dessa articulação entre as formas de representação tradicionais e os organismos de democracia direta. Essa articulação, como dissemos, deve promover a síntese dos vários sujeitos políticos empenhados na transformação social, uma síntese que – respeitada a autonomia e o pluralismo dos movimentos de base – seja a portadora da hegemonia dos trabalhadores, cujo núcleo é a classe operária, sobre o governo da sociedade como um todo. O que se propõe, em outras palavras, é a constituição do “autogoverno dos produtores associados”, a que se referiam Marx e Lênin. A grande novidade contida na formulação da “democracia progressiva” de Togliatti e Ingrao é a ideia de que aquela hegemonia e esse “autogoverno” podem e devem construir seus pressupostos *já antes* da plena conquista do poder estatal pelas massas trabalhadoras.

Quando falamos de *hegemonia*, colocamos também um ponto de discriminação entre o liberalismo e a democracia, ou, noutras palavras, entre a concepção burguesa e a concepção marxista de

79 Pietro Ingrao, *Masse e Potere*, Roma, pp. 90-91.

80 *Ibid.*, p. 91.

81 Ingrao, *Crisi e Terza Via*, Roma, 1978, em particular pp. 31-46.

democracia⁸². A teoria liberal clássica parte do reconhecimento de uma pluralidade de sujeitos individuais autônomos; e supõe – na base de uma idealização dos mecanismos reguladores do mercado capitalista. A teoria liberal clássica parte do reconhecimento de uma pluralidade de sujeitos individuais autônomos; e supõe – na base de uma idealização dos mecanismos reguladores do mercado capitalista – que os interesses plurais de tais sujeitos serão automaticamente harmonizados e coordenados. A mítica “mão invisível” de Adam Smith se encarregaria de fazer com que a máxima explicitação dos interesses egoístas individuais desembocasse num aumento do bem-estar geral. Como tal teoria se apoiava numa falsidade de base, ao pressupor uma inexistente igualdade *real* (e não apenas formal) entre os sujeitos econômicos, ou seja, ao abstrair-se do fato de que uns são donos dos meios de produção e outros apenas de sua força-de-trabalho, o modo *prático* pelo qual se dava aquela “harmonização” era a progressiva subtração do poder executivo de qualquer controle público, mesmo através do parlamento burguês. (Uma tendência que só iria se acentuar na época do capital monopolista, quando o desaparecimento da taxa média única de lucro aguça as contradições intercapitalistas entre os setores monopolistas e não monopolistas, estes últimos também representados no parlamento; e quando, graças ao sufrágio universal, a classe operária e outros grupos anticapitalistas começam a ganhar representação parlamentar própria). O poder executivo passa assim a ser encarnado por um grupo de burocratas que se subtrai ao controle público e, com isso, transforma ainda mais o Estado num corpo separado e posto “acima” da sociedade⁸³. Não é aqui o local para insistir sobre o caráter aparente – ainda que se trata de uma “aparência necessária (Marx) – dessa separação e desse isolamento do Estado: o que a burocracia ligado

82 Talvez não seja justo dizer “marxista”. Pois já Rousseau, no *Contrato Social*, ao distinguir entre “vontade de todos” e a “vontade geral”, indicava tacitamente o momento da hegemonia como elemento integrante essencial da democracia.

83 É interessante constatar que em Hegel, um filósofo da sociedade burguesa pós-revolucionária, a burguesia já assume explicitamente funções de controle da “sociedade civil”, de “harmonização” dos interesses econômicos particularistas, o que seria impensável no liberalismo clássico da época imediatamente pré-revolucionária.

ao Executivo faz, na realidade, é “harmonizar” os interesses do capital em seu conjunto, pondo-se acima das “paixões” individuais dos capitalistas singulares, ao mesmo tempo em que, jogando com a contraposição entre os “apetites” corporativos das várias camadas, se empenha no sentido de que aqueles interesses capitalistas globais se imponham sobre o conjunto da sociedade.

Mas, apesar de desmentida pelos fatos, a *teoria* liberal moderna (que foi inteiramente assimilada pela social-democracia de hoje) continua a afirmar que democracia é sinônimo de pluralismo, enquanto a defesa da hegemonia ou dominação de uma classe ou conjunto de classes, por sua própria natureza, seria sinônimo de defesa do totalitarismo ou despotismo. A teoria socialista deve criticar a mistificação que se oculta por trás dessa formulação liberal: *deve colocar claramente a questão da hegemonia e da dominação como questão central de todo poder de Estado*. Se a burguesia disfarça ideologicamente sua dominação por meio do “isolamento” e da “neutralidade” da burocracia estatal, as classes trabalhadoras devem pôr abertamente sua candidatura à hegemonia, ao mesmo tempo em que lutam para superar a dominação de uma restrita oligarquia monopolista sobre o conjunto da sociedade. Mas, se o socialismo é também sinônimo de apropriação coletiva dos mecanismos de poder, a hegemonia e a dominação dos trabalhadores não podem (e não devem) se fazer por intermédio de uma nova burocracia que governe “de cima para baixo”; a libertação do proletariado, como disse Marx, é obra do próprio proletariado; e deve se fazer mediante a criação de uma democracia de massas que inverta progressivamente essa tendência à burocratização e à alienação do poder. Nessa democracia de massas, a dialética do pluralismo – a autonomia dos sujeitos políticos coletivos – não anula, antes impõe, a busca constante da unidade política, do que Gramsci chamou de “vontade coletiva”, a ser construída de baixo para cima, através da obtenção hegemônica do consenso majoritário. E essa unidade democraticamente conquistada será o veículo de expressão da dominação dos trabalhadores, a manifestação concreta de uma nova direção política do conjunto da sociedade.

A democracia socialista é, assim, uma democracia pluralista de massas; mas uma democracia *organizada*, na qual a hegemonia deve caber ao conjunto dos trabalhadores, representados através da pluralidade de seus organismos de massa (sindicatos, comitês de empresa, comunidades de base, etc.) e sob a direção política do (s) partido (s) de vanguarda da classe operária. Se o liberalismo afirma teoricamente o pluralismo e mistifica/oculta a hegemonia, se o totalitarismo absolutiza a dominação e reprime o pluralismo, a *democracia de massas funda sua especificidade na articulação do pluralismo com a hegemonia*, na luta pela unidade da diversidade dos sujeitos políticos coletivos autônomos⁸⁴. Por outro lado, não se deve esquecer – se quisermos pensar a longo prazo – que a apropriação social da política é, em última instância, sinônimo de extinção do Estado, ou seja, de extinção dos aparelhos de dominação enquanto aparelhos apropriados individualmente e postos aparentemente “acima” da sociedade. É nesse sentido que cabe entender a lúcida observação de Gramsci, segundo a qual a “sociedade regulada” (sem classes) é aquela na qual o Estado será absorvido pelos organismos autogeridos da “sociedade civil”. Podemos concluir esse rápido esboço afirmando que a relação da democracia socialista com a democracia liberal é uma relação de superação (*Aufhebung*): a primeira *elimina, conserva e eleva a nível superior* as conquistas da segunda.

O caso brasileiro: a renovação democrática como alternativa à “via prussiana”

O valor da democracia política para as correntes de esquerda em nosso País ganha uma dimensão ainda mais concreta – indo além

84 Não é casual, portanto, que a filosofia adequada ao liberalismo seja o empirismo positivista e atomista (de Locke a Popper); a própria ao totalitarismo seja o irracionalismo organicista, que afirma uma totalidade sem determinações (basta pensar na análise de Lukács sobre a trajetória do irracionalismo de Schelling a Hitler, em *A Destruição da Razão*); enquanto a dialética – que afirma uma totalidade concreta, uma “síntese de múltiplas determinações” (Marx) – apareça como a base filosófica da democracia. (As exceções podem, também aqui, ser consideradas como confirmações à regra.)

do plano teórico abstrato geral que esboçamos acima – se analisarmos de perto as vicissitudes da história brasileira, se situarmos dialeticamente os problemas de hoje no amplo quadro histórico da formação nacional. Não me refiro apenas ao fato de que o povo brasileiro está até hoje colocado diante de uma tarefa *democrática* urgente e prioritária: a de derrotar o regime de exceção implantado em nosso País depois de 64 e, com isso, construir um regime político que assegure as liberdades fundamentais. A questão da democracia, inclusive em seus limites puramente formais-liberais, é assim a questão decisiva da vida brasileira de hoje. Mas o valor da democracia adquire para nós outra dimensão mais profunda (e já aqui superando dialeticamente, no sentido antes indicado, a democracia puramente liberal) quando elevamos à consciência o fato de que o regime de exceção é “apenas” expressão atual – uma expressão extrema e radicalizada – de uma tendência dominante ao longo da história brasileira. Refiro-me ao caráter elitista e autoritário que assinalou toda a evolução política, econômica e cultural do Brasil, mesmo em seus breves períodos “democráticos”.

Como já foi assinalado várias vezes, as transformações políticas e a modernização econômico-social do Brasil foram sempre efetuadas no quadro de uma “via prussiana”, ou seja, através da conciliação entre frações das classes dominantes, de medidas aplicadas de cima para baixo, com a conservação de traços essenciais das relações de produção atrasadas (o latifúndio) e com a reprodução (ampliada) da dependência ao capitalismo internacional⁸⁵. Essas transformações “pelo alto” tiveram como causa e efeito principais a permanente tentativa de marginalizar as massas populares não só de uma participação ativa na vida social em geral, mas sobretudo do processo de formação das grandes

85 Entre os autores que analisaram aspectos da história brasileira valendo-se do conceito de “via prussiana”, podem-se citar: C. N. Coutinho, “O Significado de Lima Barreto na Literatura Brasileira”, in Vários Autores, *Realismo e Anti-Realismo na Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, 1974, pp. 1-56; J. Chasin, *O Integralismo de Plínio Salgado*, São Paulo, 1978, pp. 621 e ss.; Luiz Werneck Vianna, *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, Rio de Janeiro, 1976, em particular pp. 128 e ss.; e Ivan de Otero Ribeiro, “A Importância da Exploração Familiar Camponesa na América Latina”, in *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, 1978, vol. 4, pp. 143-159.

decisões políticas nacionais. Os exemplos são inúmeros: quem proclamou nossa Independência política foi um príncipe português, numa típica manobra “pelo alto”; a classe dominante do Império foi a mesma da época colonial; quem terminou capitalizando os resultados da proclamação da República (também ela proclamada “pelo alto”) foi a velha oligarquia agrária; a Revolução de 1930, apesar de tudo, não passou de uma “rearrumação” do antigo bloco de poder, que cooptou – e, desse modo, neutralizou e subordinou – alguns setores mais radicais das camadas médias urbanas; a burguesia industrial floresceu sob a proteção de um regime bonapartista, o Estado Novo, que assegurou pela repressão e pela demagogia a neutralização da classe operária, ao mesmo tempo em que conservava quase intocado o poder do latifúndio, etc. mas essa modalidade de “via prussiana” (Lênin, Lukács) ou de “revolução-restauração” (Gramsci) encontrou seu ponto mais alto no atual regime militar, que criou as condições políticas para a implantação em nosso País de uma modalidade dependente (e conciliada com o latifúndio) do capitalismo monopolista de estado, radicalizando ao extremo a velha tendência a excluir tanto dos frutos do progresso quanto das decisões políticas as grandes massas da população nacional.

Para o conjunto das forças populares, coloca-se assim uma tarefa de amplo alcance: a luta para inverte essa tendência elitista ou “prussiana” da política brasileira e para eliminar suas consequências nas várias esferas do ser social brasileiro. (E não se deve esquecer, antes de mais nada, que a “via prussiana” levou sempre à construção das superestruturas adequadas à dominação de uma restrita oligarquia – primeiro latifundiária, agora monopolista – sobre a esmagadora maioria da população.) A luta pela eliminação do “prussianismo” confunde-se com uma profunda *renovação democrática* do conjunto da vida brasileira. Essa renovação aparece, portanto, não apenas como a alternativa histórica à “via prussiana”, como o modo de realizar em condições novas as tarefas que a ausência de uma revolução democrático-burguesa deixou abertas em nosso País, mas também – e precisamente por

isso – como o processo de criação dos pressupostos necessários para um avanço do Brasil no rumo do socialismo.

Uma direta consequência da “via prussiana” foi gerar uma grande debilidade histórica da democracia no Brasil. Essa debilidade não se expressa apenas no plano do pensamento social (que se recorde o caráter conciliador do nosso liberalismo, mas inclusive as tradições autoritárias e “golpistas” que marcaram e marcam ainda boa parte do pensamento de esquerda entre nós); tem consequências também na própria estrutura do relacionamento entre o Estado e a sociedade civil, já que ao caráter extremamente forte e autoritário do primeiro correspondeu a natureza amorfa e atomizada da segunda. Até mesmo nos períodos em que vivíamos sob regimes formalmente liberais (sobretudo no período 1945-1964), os partidos políticos e os organismos de massa tenderam quase sempre a ser “correias de transmissão” do Estado, reservatórios nos quais o poder executivo cooptava seus burocratas; em suma, mecanismos que encaminhavam a conciliação “pelo alto”. As tendências à auto-organização popular, quando não eram diretamente reprimidas, sofriam a dura concorrência de um Estado que, apresentando-se como “benfeitor”, relacionava-se diretamente com indivíduos atomizados e não com organizações coletivas. (Tendências – mas apenas tendências – a inverter essa situação ocorreram nos anos imediatamente anteriores a 1964). Essa debilidade histórico-estrutural da democracia, aliada à presença de um regime abertamente autoritário, faz com que o processo de renovação democrática assuma como tarefa prioritária de hoje a construção e/ou consolidação de determinadas formas de relacionamento social que, num primeiro momento, ao nível da organização estatal, não deverão provavelmente ultrapassar os limites da democracia liberal. Uma análise objetiva da atual correlação de forças faz prever que os setores dominantes do novo regime liberal continuarão a ser, durante um certo tempo, os monopólios nacionais e internacionais, ainda que essa dominação seja exercida de modo menos absoluto e despótico que sob o atual regime autoritário.

Mas isso não altera o valor dessas conquistas liberal-democráticas para as forças populares e, em particular, para a classe operária. Em primeiro lugar, a criação de um regime de liberdades formais representaria a superação da figura política atual da “via prussiana”, ou seja, do regime mais profundamente autoritário que já conhecemos em nossa história; e, em segundo, a consolidação de um regime de democracia política aparece como *pressuposto* que deverá ser *reposto* – conservado e ao mesmo tempo aprofundado – em cada etapa da luta pela completa realização dos objetivos finais das correntes socialistas. Em outras palavras: a conquista de um regime de democracia política não é uma etapa no caminho do socialismo, a ser posteriormente abandonada em favor de tipos de dominação formalmente não-democráticos. É, antes, a criação de uma base, de um patamar mínimo que deve certamente ser aprofundado (tanto em sentido econômico quanto em sentido político), mas também *conservado* ao longo de todo o processo. O que antes afirmamos em nível teórico vale também para o caso brasileiro: a democracia de massas que os socialistas brasileiros se propõem construir *conserva e eleva a nível superior* as conquistas puramente liberais.

Em que consiste, no caso brasileiro, essa “elevação a nível superior”? Antes de mais nada, em medidas que eliminem gradualmente as bases econômico-sociais que não só tornaram possível a emergência da “via prussiana” elitista e oligárquica, mas que contribuem para reproduzi-la (de modo ampliado) permanentemente. Em poucas palavras (pois não é aqui o local sequer para esboçar um plano econômico democrático detalhado, nem sou competente para fazê-lo): trata-se de democratizar a economia nacional, criando uma situação na qual os frutos do trabalho do povo brasileiro – que se torna cada vez mais produtivo – revertam em favor da grande maioria da população. A extinção do que tem sido chamado de “capitalismo selvagem” aparece como pressuposto indispensável para integrar na sociedade nacional, na condição de sujeitos, imensas parcelas da população hoje reduzidas a uma situação subumana. Trata-se, antes de mais nada, de resolver uma urgente *questão nacional*, que

só se fez agravar nos últimos anos: a de integrar regiões e segmentos sociais, que englobam milhões e milhões de pessoas, no processo de modernização econômica e social. Importância central adquire assim a luta por uma *reforma agrária* que não se limite a promover a capitalização do latifúndio, mas abra espaço para a formação entre nós de uma sólida economia camponesa familiar ou cooperativizada. Independentemente das vantagens econômicas (melhoria de vida de amplas parcelas da população, melhor abastecimento das cidades, ampliação do mercado interno), uma reforma agrária desse tipo implicaria a elevação à cidadania política de milhões de trabalhadores rurais. Sua efetivação, portanto, é momento imprescindível da renovação democrática de nosso País. E a luta por essa reforma agrária pode obter o consenso da esmagadora maioria da população, incluindo até mesmo setores importantes do capital monopolista sediado no Brasil.

Mas, a médio prazo, a democratização da economia requer também a aplicação de medidas antimonopolista, dirigidas em particular contra os monopólios internacionais, as quais começariam por pôr em discussão os modelos de desenvolvimento e os padrões de consumo antinacionais que nos são impostos pelo imperialismo, e chegariam até a propor concretamente a nacionalização de empresas monopolistas. Um tal programa interessaria também a amplas parcelas da população, desde a classe operária e as camadas médias assalariadas até a pequena e média burguesia nacional. Mas, para ser efetivo, um programa desse tipo não pode se apresentar como um programa de gabinete, a ser mais uma vez concebido e aplicado (*se aplicado*) de cima para baixo, por tecnocratas eventualmente generosos. A elaboração, aplicação e controle de um programa de democratização da economia nacional deve resultar de um amplo debate que envolva todas as forças interessadas (partidos, sindicatos, associações profissionais, etc.); só assim ele obterá o consenso majoritário necessário à sua realização consequente, e, mais que isso, contribuirá – ao transformar as camadas trabalhadoras em sujeitos ativos da gestão da economia – para o processo geral de renovação democrática do País.

A “elevação a nível superior”, todavia, pressupõe igualmente um aprofundamento *político* da democracia: a ampla incorporação *organizada* das grandes massas à vida política nacional – a socialização crescente da política – é o único antídoto de eficácia duradoura contra o veneno da “via prussiana”. E essa socialização da política já não é mais, em nosso País, um simples desejo subjetivo. Embora duramente reprimida, a sociedade civil brasileira – impulsionada indiretamente pelo processo de modernização conservadora e de diferenciação social e cultural favorecido pela nossa última “revolução pelo alto” – cresceu e se tornou mais complexa nos últimos 16 anos. Multiplicaram-se, sobretudo nos últimos tempos, organismos de democracia direta, sujeitos políticos coletivos de novo tipo (comissões de empresa, associações de moradores, comunidades religiosas de base, etc.); ganharam também autonomia e representatividade, na medida em que se desligaram praticamente da tutela do Estado, antigos organismos de massa, como alguns dos principais sindicatos do País, ou poderosos aparelhos privados de hegemonia, como o OAB, a CNBB, a BI, etc.; finalmente, assistimos à irrupção de importantes movimentos setoriais contra opressões específicas (em particular o movimento feminista), ou em defesa da ecologia e da qualidade de vida, cujas reivindicações – de caráter fundamentalmente democrático – são hoje parte integrante da luta pela renovação política e cultural de nosso País. O fortalecimento da sociedade civil abre assim a possibilidade concreta de intensificar a luta pelo aprofundamento da democracia política no sentido de uma democracia organizada de massas, que desloque cada vez mais “para baixo” o eixo das grandes decisões hoje tomadas exclusivamente “pelo alto”.

Ampliar a organização desses vários sujeitos coletivos de base, e, ao mesmo tempo, respeitadas sua autonomia e diversidade, lutar pela unificação dos mesmos num poderoso bloco democrático e nacional-popular, não é apenas condição para extirpar definitivamente os elementos ditatoriais que ainda deverão permanecer ao longo do período de transição em que estamos envolvidos;

é também um passo decisivo no sentido de criar os pressupostos para o aprofundamento e generalização do processo de renovação democrática e, conseqüentemente, para o êxito do programa anti-latifundiário e antimonopolista de democratização da economia, abrindo assim caminho para a transição ao socialismo. Esse bloco unitário dos organismos de democracia de base já começa a ser hoje – e deverá s e tornar cada vez mais no futuro – um poderoso instrumento de pressão e controle sobre a ação dos institutos de representação indireta, como os parlamentos locais e nacional. Um papel decisivo nesse processo de unificação deverá ser desempenhado pelos partidos democráticos de massa (em particular os da classe operária), cujos programas de renovação social só se tornarão hegemônicos se assumirem todas as reivindicações democráticas dos movimentos específicos e encaminharem corretamente – a nível global – sua solução política⁸⁶.

A necessidade de que o processo de renovação democrática proceda “de baixo para cima”, consolidando e ampliando suas conquistas através de uma crescente incorporação de novos sujeitos políticos, impõe às forças populares brasileiras – enquanto método de sua batalha política – a opção pelo que Gramsci chamou de “guerra de posição”. A progressiva obtenção de posições firmes no seio da sociedade civil é a base não só para novos avanços, que gradativamente tornarão realista a questão da conquista democrática do poder de Estado pelas classes trabalhadoras, mas é sobretudo o meio de evitar precipitações que levem a recuos desastrosos. Nesse sentido, as forças realmente populares devem estar permanentemente alertas contra as tentações do “golpismo”, o qual – mesmo

86 A ideia de um partido operário de massa que seja, ao mesmo tempo, um partido nacional aparece muito claramente nas reflexões de Togliatti sobre o “partido novo”. De suas muitas definições, há uma – de 1956 – que me parece bastante significativa: “Houve, antes de mais nada, o propósito de construir um partido que, por sua própria composição, pelo número de seus aderentes, pela própria estrutura e por seu modo de funcionamento, fosse capaz de realizar uma função positiva construtiva; fosse capaz não apenas de fazer propaganda, agitação, de pregar os grandes princípios, mas de dirigir dia a dia a classe operária, as massas trabalhadoras e a maioria da população no sentido de compreenderem seus interesses e, principalmente, de consolidarem o regime democrático e desenvolvê-lo na direção de profundas reformas sociais” (Palmiro Togliatti, “La Via Italiana Al Socialismo”, in *Opere Scelte*, Roma, 1977, p. 756).

quando se apresenta sob vestes falsamente progressistas – não faz senão repetir, com sinal trocado, os procedimentos elitistas que caracterizam a “via prussiana”. Todas as tentativas de impor modificações radicais por meio da ação de minorias (militares ou não) têm conduzido as forças populares a grandes desastres políticos; os exemplos poderiam ser multiplicados, na história brasileira, mas basta lembrar aqui os eventos que culminaram na tragédia de 1964. E, diante das tarefas que se abrem hoje a nosso povo, atitudes “golpistas” significarão necessariamente o truncamento do processo de renovação democrática, um processo que – nunca é demais insistir – só será efetivado e realmente popular quando crescer “de baixo para cima” e quando representar a incorporação de amplas maiorias ao cenário político⁸⁷. O “golpismo de esquerda” – que infelizmente marcou boa parte do pensamento e da ação política das correntes populares no Brasil – é apenas uma resposta equivocada e igualmente “prussiana” aos processos de direção “pelo alto” de que sempre se valeram as forças conservadoras e reacionárias em nosso País⁸⁸. Quanto mais se

87 O “golpismo” não deve ser concebido apenas como uma concepção da tomada do poder, mas também como um *modo de fazer política*, como um modo de relacionar as posições dos partidos de vanguarda com os movimentos de massa. Analisando a atuação do movimento sindical no período imediatamente anterior a 64, Marcelo Gato indica com lucidez a presença nele de elementos “golpistas”: “A característica central do período é que a vanguarda atuava, em muitos setores, distanciada das bases, quer dizer, muito avante delas. Nesse terreno, era inevitável que muitas vezes se descambasse para o ‘golpismo’ e outros desvios esquerdizantes [...]. O ‘golpismo’ deve ser entendido como um processo de tomada de decisões ‘por cima’, sem o necessário aprofundamento, sem a discussão e a participação integrada das bases e das grandes massas” (Gato, “Considerações sobre a Questão Sindical e a Democracia”, in *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, 1979, vol. 5, pp. 126-127).

88 É interessante observar que, já em 1967, uma importante força de esquerda brasileira – o PCB – empreendia uma dura autocrítica quanto à concepção golpista das transformações sociais: “O revés sofrido em 1964 pôs a nu muitas das nossas debilidades e revelou, com maior clareza, a nefasta influência que ainda exerce em nossas fileiras, a começar pela direção, uma falsa concepção que se manifesta, de maneira predominante, nos momentos decisivos de nossa vida. É uma concepção errônea do processo revolucionário, de fundo pequeno burguês e golpista, e que consistem em admitir a revolução não como um fenômeno de massas, mas como resultado da ação de cúpula ou do Partido. Ela imprime à nossa ação um sentido imediatista, de pressa pequeno-burguesa, desviando-nos da perspectiva de *uma luta persistente pelos objetivos táticos e estratégicos, através do processo de acumulação de forças e da conquista da hegemonia pelo proletariado*” (“Resolução Política do VI Congresso

torne efetiva a socialização da política, tanto menos será possível invocar a justificação relativa de processos desse tipo.

Um claro exemplo dos prejuízos causados pelo “golpismo” à ação das forças de esquerda no Brasil foi a atitude delas em face do Parlamento. A crítica ao Parlamento foi, até pouco tempo, um traço característico da ideologia e da prática dessas forças. Decerto, essa crítica partia de um fato real: na democracia limitada que conhecemos entre 45 e 64, a composição do Congresso Nacional – graças sobretudo a um grau insuficiente de participação popular organizada – tendia a refletir majoritariamente as forças sociais e políticas mais retrógradas de nosso País. Não foi frequente, sobretudo após a eleição de Vargas em 50, que o Congresso Nacional se apresentasse como obstáculo à obtenção das reformas que o País carecia, e cuja necessidade era muitas vezes sentida pelo Executivo. Mas o reconhecimento desse fato levou a dois graves equívocos: 1) a observação concreta foi falsamente generalizada numa posição de princípio: o Parlamento seria *em si* uma instituição conservadora, incapaz de refletir a correlação de forças real e sua dinâmica; 2) a desvalorização do Parlamento se articulava com a defesa aberta ou velada de posições “golpistas”: as forças progressistas deveriam se apossar do Executivo e encaminhar de cima para baixo, sem consideração pelo Parlamento as reformas necessárias ao progresso social.

Essa superestimação do Executivo – que significava adotar objetivamente a ideologia gerada pela “via prussiana” – não levava apenas a tentações golpistas. Levava também a que boa parte do trabalho de mobilização política das forças democráticas e populares se concentrasse na conquista do Executivo (ou na pressão sobre ele), com a conseqüente subestimação da importância central da organização autônoma das massas populares. E essa organização é o único instrumento seja para mudar a composição e o caráter do Parlamento, seja para controlar ou mesmo determinar a ação do próprio Executivo. Por outro lado, como as forças populares foram obrigadas a constatar nos últimos 15 anos, o

do PCB”, dezembro de 1967, in: PCB: *Vinte anos de política, 1958-1979. Documentos*, São Paulo, Ciências Humanas, 1980, p. 185).

fortalecimento do Executivo em detrimento do Parlamento não foi garantia de progresso social, mas antes serviu para reforçar o domínio dos monopólios e das multinacionais. Assim, antes de mais nada, foi a própria vida que colocou a tarefa de fortalecer o Congresso Nacional como um dos meios fundamentais para a construção em nosso País de um regime de democracia política. A própria ideia de uma Assembleia Constituinte, como coroa-mento do processo de transição para esse regime, não é apenas o sepultamento de qualquer ilusão “golpista”, de qualquer solução imposta de cima para baixo, mas é também o reconhecimento do papel essencial do Parlamento na nova ordem política e social que os socialistas desejam para o Brasil.

Essa reavaliação do papel do Parlamento não resulta apenas da constatação de uma significativa mudança na sua composição social, em comparação com os anos anteriores a 64. Resulta também da concepção da democracia como elemento estratégico da luta pela renovação social do conjunto da Nação. Como vimos, já se esboça no Brasil a formação de uma sociedade civil articulada e pluralista, fundada sobre a emergência de sujeitos políticos coletivos. No processo de renovação democrática, essa rede de organizações coletivas de base deverá se articular com os parlamentos (tanto com o Congresso Nacional quanto com as Assembleias Legislativas e Câmaras Municipais), de modo a fazer com que esses expressem efetivamente o dinamismo da sociedade, o seu pluralismo real, deixando assim de ser a mera representação de eleitores atomizados e manipulados, ouvidos de quatro em quatro anos. Por outro lado, um Parlamento assim renovado – transformado em sismógrafo e em instrumento ativo da correlação de forças dinâmica e mutável da sociedade civil – terá um papel insubstituível: o de servir como local privilegiado da síntese política entre os vários organismos coletivos, impedindo que suas lutas setoriais se limitem à simples defesa de interesses puramente corporativistas e grupais. (Na formação dessa síntese, um papel decisivo deverá caber aos partidos de massa, enquanto mediação entre os organismos de base e os institutos legislativos

e executivos.) Assim, à medida que se for construindo em nosso país uma democracia de massas, o Parlamento – *com poderes ampliados* – poderá funcionar como um instrumento unitário que corporifique (no quadro do respeito ao pluralismo e à alternância de poder) a progressiva hegemonia das classes trabalhadoras na vida política brasileira. Teríamos um exemplo concreto de como a democracia de massas, além de criar organismos de intervenção política de novo tipo, pode também alterar a função de institutos herdados da tradição liberal⁸⁹.

A luta pela renovação democrática no Brasil – precisamente por recorrer à “guerra de posição” como método e por afastar resolutamente qualquer tentativa “golpista” ou “militarista” – implica ainda em *conceber a unidade como valor estratégico*. Já me referi mais de uma vez ao fato de que o necessário ao pluralismo dos sujeitos coletivos de base degenera em formas de corporativismo quando não se verifica um processo de unificação política, através da mediação dos organismos representativos de âmbito nacional. Por outro lado, a democracia burguesa – enquanto democracia real – pressupõe que a conquista da hegemonia se faça através do consenso *majoritário* das correntes políticas e das classes e camadas sociais⁹⁰. (Talvez não seja inútil lembrar que

89 A possibilidade de que o parlamento desempenhe essas novas funções, evidentemente, não podia ser prevista no tempo de Lênin. Mas ela foi registrada, corretamente, em 1956, pelo XX Congresso do PCUS, onde se afirma que, em certos casos, a classe operária – graças a uma política de amplas alianças – pode “conquistar uma sólida maioria no parlamento e transformá-lo, de órgão de democracia burguesa, em instrumento de autêntica vontade popular” (*XX Congresso del Partido Comunista dell’Unione Sovietica*, Roma, 1956, pp. 42 e ss.).

90 Em seu livro de entrevistas recentemente publicado, Fernando Henrique Cardoso afirma: “Quem busca consenso é regime autoritário. Democracia, não. Democracia é o reconhecimento da legitimidade do conflito, a busca da negociação e a procura de acordo, sempre provisório, em função da correlação de forças” (Cardoso, *Democracia para Mudar*, Rio de Janeiro, 1978, p. 22). A negação do valor do consenso é consequência necessária da negação da hegemonia; como vimos, para o pensamento liberal (assimilado pela social-democracia contemporânea), democracia é sinônimo de pluralismo – de “reconhecimento da legitimidade do conflito” – enquanto a busca de consenso (ou de hegemonia) seria sinônimo de totalitarismo. Não é casual, portanto, que Cardoso afirme também o seguinte: “O democratismo radical de Rousseau inspirou historicamente momentos políticos que poderiam ser qualificados como de ‘democracias totalitárias’” (*op. cit.*, p. 35). Estamos diante de um bom exemplo da

maioria não implica minoria, cujos direitos – na medida em que sua ação oposicionista não viole a legalidade democraticamente fundada – terão de ser respeitados.) Mas essa afirmação do valor estratégico da unidade ganha um traço concreto específico quando referida ao Brasil: a tarefa da renovação democrática, implicando a crescente socialização da política, a incorporação permanente de novos sujeitos individuais e coletivos ao processo de transformação social, não poderá ser obra de um único partido, de uma única corrente ideológica e nem mesmo de uma só classe social. É tarefa que deve envolver a participação de múltiplos sujeitos sociais, políticos e culturais. Como a autonomia e a diversidade desses sujeitos deverão ser respeitadas, a batalha pela unidade – uma unidade na diversidade – torna-se não apenas um objetivo tático imediato na luta pelo fim do atual regime, mas também um objetivo estratégico no longo caminho para “elevar a nível superior” a democracia.

Embora o quadro de uma busca permanente da máxima unidade possível, é certo que se alterarão – em função das tarefas concretas – a natureza e a amplitude das alianças visadas pelas forças populares. De modo esquemático, poderíamos dizer que as tarefas da renovação democrática desdobram-se em dois planos principais. Em primeiro lugar, trata-se de conquistar e depois consolidar um regime de liberdades fundamentais, para o que se torna necessária uma unidade com todas as forças interessadas nessa conquista e na permanência das “regras do jogo” a serem implantadas por uma Assembleia Constituinte dotada de legitimidade. E, em segundo, trata-se de construir as alianças necessárias para aprofundar a democracia no sentido de uma democracia organizada de massas, com crescente participação popular; e, nesse nível, a busca da unidade terá como meta a conquista do consenso necessário para empreender medidas de caráter antilatifundiário e antimonopolista e, numa etapa posterior, para a construção em

diferença entre o liberalismo e democracia, entre afirmação abstrata do pluralismo (reconhecimento empírico-jurídico de uma situação de fato) e afirmação concreta da articulação pluralismo-hegemonia (concepção dinâmico-dialética do movimento social). Em vários outros pontos de sua reflexão, porém, Cardoso supera os limites do liberalismo.

nosso país de uma sociedade socialista fundada na democracia política. A dialética desse duplo movimento de alianças corresponde, precisamente, à articulação da democracia de massas por que lutamos: uma democracia que, ao mesmo tempo, *conserva e eleva a nível superior* as conquistas da democracia puramente liberal ou formal.

Notas sobre cidadania e modernidade⁹¹

1

O tema que me foi sugerido para essa conferência é o das relações entre cidadania e modernidade, um tema certamente pertinente: com efeito, uma das características mais marcantes da modernidade — ou seja, da época histórica que se inicia com o Renascimento e na qual, apesar das apressadas afirmações em contrário dos chamados "pós-modernos", ainda estamos hoje inseridos — é precisamente a afirmação e expansão de uma nova concepção e de novas práticas da cidadania.

Antes de mais nada, cabe lembrar que, sobretudo em sua acepção propriamente moderna, ocorre uma profunda articulação entre cidadania e democracia. Embora, no decorrer dessa exposição, eu me proponha apresentar algumas determinações do conceito de democracia, tomarei como ponto de partida uma definição sumária e aproximativa: *democracia é sinônimo de soberania popular*. Ou seja: podemos defini-la como a presença efetiva das condições sociais e institucionais que possibilitam ao conjunto dos cidadãos a participação ativa na formação do governo e, em conseqüência, no controle da vida social. Há um importante

91 Transcrição da conferência pronunciada em 20 de maio de 1994, num ciclo de debates sobre "Modernidade", patrocinado pela Embratel, quando esta ainda era uma empresa pública. Publicada em *Praia Vermelha. Estudos de política e teoria social*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 1, primeiro semestre de 1997, p. 145-165. Para evitar repetições, reaparece aqui com a supressão da parte que tratava do Estado.

conceito de Marx, hoje injustamente em desfavor (como, aliás, anda injustamente em desfavor o próprio marxismo), que é o conceito de "alienação". Segundo Marx, os indivíduos constroem coletivamente todos os bens sociais, toda a riqueza material e cultural e todas as instituições sociais e políticas, mas não são capazes — dada a divisão da sociedade em classes antagônicas — de se reapropriarem efetivamente desses bens por eles mesmos criados. A democracia pode ser sumariamente definida como a mais exitosa tentativa até hoje inventada de superar a alienação na esfera política. Desde Rousseau, o mais radical representante do pensamento democrático no mundo moderno, a democracia é concebida como a construção coletiva do espaço público, como a plena participação consciente de todos na gestação e no controle da esfera política. É precisamente isso o que Rousseau entende por "soberania popular".

Um dos conceitos que melhor expressa essa reabsorção dos bens sociais pelo conjunto dos cidadãos — que melhor expressa, portanto, a democracia — é precisamente o conceito de *cidadania*. Cidadania é a capacidade conquistada por alguns indivíduos, ou (no caso de uma democracia efetiva) por todos os indivíduos, de se apropriarem dos bens socialmente criados, de atualizarem todas as potencialidades de realização humana abertas pela vida social em cada contexto historicamente determinado. Sublinho a expressão *historicamente* porque me parece fundamental ressaltar o fato de que soberania popular, democracia e cidadania (três expressões para, em última instância, dizer a mesma coisa) devem sempre ser pensadas como processos eminentemente históricos, como conceitos e realidades aos quais a história atribui permanentemente novas e mais ricas determinações. A cidadania não é dada aos indivíduos de uma vez para sempre, não é algo que vem de cima para baixo, mas é resultado de uma luta permanente, travada quase sempre a partir de baixo, das classes subalternas, implicando assim um processo histórico de longa duração.

A noção de cidadania não nasceu no mundo moderno, embora tivesse encontrado nele a sua máxima expressão, tanto teórica

quanto prática. Na verdade, as primeiras teorias sobre a cidadania, sobre o que significa ser cidadão, surgiram na Grécia clássica, nos séculos V-IV antes da era cristã, correspondendo ao fato de que os gregos conheceram na prática as primeiras formas de democracia, nas quais um número relativamente amplo de pessoas interferia ativamente na esfera pública, contribuindo para a formação do governo. E foi precisamente com base nisso que Aristóteles definiu o cidadão: para ele, “cidadão” era todo aquele que tinha o direito de contribuir para a formação do governo, participando ativamente das assembléias onde se tomavam as decisões que envolviam a coletividade e exercendo os cargos que executavam essas decisões, mas que tinha simultaneamente o dever de obedecer às leis que ele mesmo criara ⁹². O cidadão, portanto, era ao mesmo tempo governante e governado.

Mas é importante registrar que a teoria e a prática da cidadania entre os gregos clássicos estava longe de possuir uma dimensão universal. (Como veremos, é precisamente essa tendência à universalização da cidadania que irá caracterizar a modernidade.) Para os gregos, mesmo nas situações mais democráticas, como foi o caso de Atenas nos séculos V e IV a.C., estavam excluídos dos direitos de cidadania os escravos, as mulheres e os estrangeiros, os quais, em conjunto, constituíam mais de três quartos da população adulta ateniense. Além disso, os direitos de cidadania na Grécia envolviam somente o que hoje chamamos de “direitos políticos”, ou seja, os direitos de participação no governo, mas não compreendiam ainda os modernos “direitos civis”, como, por exemplo, o direito à liberdade de pensamento e de expressão: foi por isso que Sócrates, acusado de ter uma religião diferente da religião da pólis, da cidade-Estado, foi condenado à morte pela democracia ateniense. Malgrado esses limites, contudo, foi certamente na Grécia clássica onde, pela primeira vez na história, surgiu a problemática da cidadania.

92 “O bom cidadão deve ter os conhecimentos e a capacidade indispensáveis tanto para ser governado como para governar; e o mérito de um bom cidadão está em conhecer o governo de homens livres sob os dois aspectos” (Aristóteles, *Política*, Brasília, Editora UnB, 1985, p. 85, 1277 b).

No mundo moderno, a noção e a realidade da cidadania também estão organicamente ligadas à idéia de direitos; mas, num primeiro momento, ao contrário dos gregos, precisamente à idéia de direitos individuais ou "civis". John Locke, por exemplo, que viveu no século XVII, baseou seu pensamento político na afirmação de que existiam *direitos naturais*. Os indivíduos, enquanto indivíduos, enquanto seres humanos (e não mais enquanto membros da pólis, como entre os gregos, ou enquanto membros de determinado estamento, como na Idade Média), possuiriam direitos. Para garanti-los, deveriam contratar entre si a criação de um governo, de um Estado, já que esses direitos naturais estariam ameaçados no pré-político "estado de natureza". A tarefa fundamental do governo, para Locke, seria precisamente a garantia desses direitos naturais, que ele considerava inalienáveis. Entre tais direitos inalienáveis, Locke priorizava o direito à propriedade, que incluiria não só os bens materiais dos indivíduos, mas também sua vida e sua liberdade ⁹³.

Esse conceito de "direito natural" — de direitos que pertencem aos indivíduos independentemente do *status* que ocupam na sociedade em que vivem — teve um importante papel revolucionário em dado momento da história, na medida em que afirmava a liberdade individual contra as pretensões despóticas do absolutismo e em que negava a desigualdade de direitos sancionada pela organização hierárquica e estamental própria do feudalismo. Decerto, nessa versão liberal, o jusnaturalismo terminou por se constituir na ideologia da classe burguesa, sobretudo porque Locke e seus seguidores consideravam como direito natural básico o direito de propriedade (que implicava também o direito do proprietário sobre os bens produzidos pelo trabalhador assalariado), o que terminou por recriar uma nova forma de desigualdade material entre os homens.

Para além dessa limitação classista, a própria idéia de que existem direitos naturais é uma idéia equivocada. Os indivíduos não nascem com direitos (uma noção, aliás, reafirmada em 1948

93 J. Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, Petrópolis, Vozes, 1994, passim.

na Declaração dos Direitos da ONU). Os direitos são fenômenos sociais, são resultado da história. Hegel tem plena razão quando diz que só há direitos efetivos, ou liberdades concretas, no quadro da vida social, do Estado⁹⁴. As demandas sociais, que prefiguram os direitos, só são satisfeitas quando assumidas nas e pelas instituições que asseguram uma legalidade positiva. Por outro lado, aquilo que hoje quase todos consideram como direitos indiscutíveis (por exemplo, os chamados direitos sociais, como o direito ao trabalho, à saúde, à educação, etc.) não figuravam de modo algum na lista dos direitos naturais defendidos pelos jusnaturalistas liberais. Mas há uma verdade parcial no pensamento dos jusnaturalistas, ou seja, a afirmação de que o direito é, de certo modo, algo que antecede — e é mais amplo — do que o direito positivo, ou seja, do que o direito estatuído nas Constituições, nos códigos, etc. Os direitos têm sempre sua primeira expressão na forma de expectativas de direito, ou seja, de demandas que são formuladas, em dado momento histórico determinado, por classes ou grupos sociais.

Vejamos um exemplo concreto. Na consciência dos trabalhadores (e na sua atividade prático-política), tornou-se um indiscutível direito, a partir do início do século XIX, a fixação de limites legais para a jornada de trabalho. Quem conhece história sabe que os operários trabalhavam 12 ou mais horas por dia na época da revolução industrial, isto é, pelo menos até meados do século XIX. Os trabalhadores lutaram então para que fosse fixado um limite legal para a jornada de trabalho, gerando assim um direito que ia de encontro às já então famosas "leis do mercado". Isso significa que a demanda dos trabalhadores por uma jornada de trabalho reduzida colocou-se historicamente como uma postulação, como um direito, já antes que a promulgação de uma lei tornasse esse direito algo positivo, o que só ocorreu na segunda metade do século XIX, inicialmente na Inglaterra.

Outro exemplo: as mulheres foram até meados do século XX excluídas do direito ao voto, a votar e ser votadas, não só no Brasil,

94 G. W. F. Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, São Paulo, Martins Fontes, s.d., passim.

mas na maioria esmagadora dos países do hoje chamado Primeiro Mundo. (Nisso, até, o Brasil não foi dos mais retardatários: as mulheres votaram aqui em 1933, ao passo que só vieram a fazê-lo na Itália, por exemplo, em 1946). Importantes movimentos femininos (e não só femininos) demandaram e lutaram pelo que consideravam um direito indiscutível. E terminaram por inscrever nas leis positivas de todos os países (parece-me que a Suíça foi o último país a fazer isso) esse direito que já ninguém hoje contesta, pelo menos publicamente. Ao lembrar esses exemplos, pretendo apenas insistir no caráter histórico dos direitos (dei exemplos de direitos sociais e políticos, mas poderia me valer de exemplos de novos direitos civis, como o relativo à liberdade de orientação sexual) e, por conseguinte, no caráter fundamentalmente histórico da própria cidadania.

Nesse sentido, penso que o sociólogo britânico T. H. Marshall deu uma importante contribuição para a compreensão da dimensão histórica da cidadania quando — no seu famoso ensaio sobre "Cidadania e Classe Social" ⁹⁵ — definiu três níveis de direitos de cidadania e, baseando-se na história da Grã-Bretanha, traçou uma ordem cronológica para o surgimento de tais direitos no mundo moderno, descrevendo um processo que se inicia com a obtenção dos direitos civis, passa pelos direitos políticos e chega finalmente aos direitos sociais. É indiscutível que essa ordem cronológica, do modo "clássico" como Marshall a descreve, não se reproduziu do mesmo modo em um grande número de países, entre os quais o Brasil ⁹⁶. Mas também me parece indiscutível que Marshall — apesar deste e de outros limites — tem o mérito não só de ter indicado essas três determinações "modernas" da cidadania (civil, política e social), mas também de ter insistido na dimensão histórico-processual tanto do conceito quanto da prática da cidadania no mundo moderno.

95 Incluído em T.H. Marshall, *Cidadania, classe social e status*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967, pp. 57-114.

96 Cf., sobre isso, a interessante reconstituição histórica de José Murilo de Carvalho, *Cidadania no Brasil: o longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

2

O que são "direitos civis" e como surgiram historicamente? Para Marshall, esses direitos consolidaram-se na Inglaterra no século XVIII, tornando-se direitos efetivamente positivos depois que a chamada Gloriosa Revolução, de 1688, instituiu nesse país a monarquia constitucional. Se observarmos bem, veremos que os direitos civis elencados por Marshall em seu ensaio são precisamente os direitos que Locke (que, não casualmente, foi o principal teórico da "Gloriosa Revolução") chamou de "direitos naturais inalienáveis". Trata-se, essencialmente, do direito à vida, à liberdade de pensamento e de movimento (de ir e vir) e, não em último lugar, à propriedade. Sabemos hoje que eles não são direitos naturais, mas sim direitos históricos; surgiram como demandas da burguesia em ascensão (no momento em que essa classe representava todos os que não eram nem aristocratas nem membros do clero, ou seja, todos os que constituíam o que os franceses chamavam de "terceiro estado") em sua luta contra o Estado absolutista, contra o Estado que, naquele momento da história, defendia essencialmente os interesses dos outros dois "estados" (ou "estamentos"), ou seja, a aristocracia feudal e o alto clero.

Tratava-se então de criar um novo tipo de Estado, fundado no consenso dos súditos (ou seja, num contrato firmado entre eles e com os governantes), cuja legitimidade se assentaria no fato do governo respeitar plenamente esses direitos "naturais" que todos os indivíduos possuíam. A afirmação dos direitos civis, portanto, implicava uma *limitação* do poder do Estado. São direitos dos indivíduos *contra* o Estado, isto é, são direitos que os homens desfrutam em sua vida privada, a qual deve ser protegida contra a intervenção abusiva do governo. Já aqui podemos observar uma significativa diferença em relação ao conceito grego de cidadania: para os gregos, como vimos, ser cidadão não é algo que se refira à vida privada, mas precisamente à vida pública, à qual os gregos claramente subordinam a esfera privada.

Foi precisamente a natureza individual e privada desses direitos civis modernos que induziu Marx, em sua obra juvenil sobre *A questão judaica*⁹⁷, a caracterizá-los como meios de consolidação da sociedade burguesa, da sociedade capitalista. Não hesito em dizer que, num determinado e decisivo sentido, Marx estava certo. Tomemos, por exemplo, o modo pelo qual Locke (e as várias Constituições que nele se inspiraram) tratou a questão da propriedade, apresentada como o “direito natural” fundamental, cuja garantia seria a razão essencial pela e para a qual o Estado existe. Locke começa definindo o direito de propriedade como o direito aos frutos do nosso trabalho, o que se choca claramente com a concepção feudal da propriedade, segundo a qual essa resultaria de uma concessão do monarca; mas, logo em seguida, diz que — com a invenção do dinheiro, que permite acumular o trabalho passado — tornou-se legítimo comprar a força de trabalho de outros, sobre cujos frutos teríamos também direito de propriedade⁹⁸. Vemos aqui um claro exemplo de como um direito universal (todos os homens têm direito aos frutos do seu trabalho) torna-se um direito burguês, particularista e excludente, restrito aos proprietários do dinheiro e, conseqüentemente, dos meios de produção.

Foi nesse sentido que Marx criticou os chamados “direitos do homem”, ou seja, no sentido de que — entendidos como direitos únicos e exclusivos — eles se transformam na prática em prerrogativas apenas de um tipo de homem, precisamente do homem proprietário da classe burguesa. Penso que Claude Lefort, o filósofo liberal francês, não tem razão quando diz que, para Marx, nesse seu texto juvenil, os direitos civis seriam em si direitos burgueses e, como tal, dispensáveis no socialismo⁹⁹. O sentido da crítica de Marx é outro: os direitos civis — os direitos do indivíduo privado — não são *suficientes* para realizar a cidadania plena, que ele chamava de “emancipação humana”, mas são certamente *necessários*. O próprio direito de propriedade não é

97 K. Marx, *A questão judaica*, São Paulo, Centauro, 2002.

98 J. Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, ed. cit., p. 97 e ss.

99 C. Lefort, *A invenção democrática. Os limites do totalitarismo*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 43 e ss.

negado por Marx e pelos marxistas, mas sim requalificado: para que esse direito se torne efetivamente universal, assegurando a *todos* a apropriação dos frutos do próprio trabalho, a propriedade não pode ser privilégio de uns poucos, devendo ao contrário ser socializada e, desse modo, universalizada¹⁰⁰. Portanto, a cidadania plena — que, como mostrarei adiante, parece-me incompatível com o capitalismo — certamente incorpora os direitos civis (e não só os afirmados por Locke, mas também os gerados mais recentemente), *mas não se limita a eles*.

Por exemplo: não há cidadania plena (ou, o que é o mesmo, não há democracia) sem o que Marshall chamou de "direitos políticos", isto é, sem a retomada daquela dimensão da cidadania que era própria dos gregos. Ora, se é verdade que os regimes liberais, que consolidaram a dominação burguesa, asseguraram (ainda que nem sempre e nem todos) os direitos civis, é também verdade que não fizeram o mesmo em relação aos direitos políticos. E quais são esses direitos? Além do direito de votar e de ser votado, que é um dos principais meios de assegurar a participação na tomada das decisões que envolvem o conjunto da sociedade, temos ainda — precisamente como condição para que essa participação se torne efetiva — o direito de associação e de organização. Esses direitos, pelo menos até o final do século XIX, foram negados à grande maioria da população, mesmo nos regimes liberais da época.

O direito universal ao sufrágio, que se tornou corriqueiro nas democracias contemporâneas, foi uma árdua e difícil conquista. Com diferentes alegações, os pensadores e as Constituições liberais restringiram o direito ao sufrágio, concedendo-o apenas aos proprietários, considerados como os únicos verdadeiros in-

100 "Vocês [os burgueses] se horrorizam com o fato de que queremos abolir a propriedade privada. No entanto, a propriedade privada foi abolida para nove décimos dos integrantes da sua sociedade; ela existe para vocês exatamente porque para nove décimos ela não existe. [...] Vocês nos acusam de querer acabar com a propriedade de vocês. De fato, é isso que queremos" (K. Marx e F. Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, in Vários autores, *O Manifesto comunista 150 anos depois*, Rio de Janeiro-São Paulo, Contraponto-Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 23.) Também nesse sentido, cf. o sugestivo ensaio de C. B. Macpherson, "Os direitos humanos como direitos de propriedade", in Id., *Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios*, São Paulo, Paz e Terra, 1991, p. 103-113.

interessados no bem-estar da nação. Um pensador tão importante como Kant — certamente um liberal, ainda que moderado — não hesitou em justificar teoricamente essa limitação do sufrágio. Segundo ele, só deveriam votar os indivíduos que, por serem "independentes", teriam a possibilidade de um juízo livre e autônomo; e essa independência tinha para Kant uma base econômica, classista e de gênero, já que o filósofo alemão excluía do direito ao voto tanto as mulheres (que dependiam de seus pais e maridos) quanto os trabalhadores assalariados (que dependiam dos seus patrões), com o que atribuía tal direito apenas aos proprietários e aos produtores autônomos ou artesãos¹⁰¹. A primeira Constituição que emerge da Revolução Francesa, a de 1791, que expressa a hegemonia dos liberais, consagrou legalmente essa distinção entre "cidadão ativo" e "cidadão passivo", o primeiro dos quais com direito a votar e ser votado (e, portanto, a ser governo), enquanto o segundo teria apenas direitos civis. (Na Constituição de 1793, que expressa a hegemonia democrática dos jacobinos e que vigorou por apenas um ano, essa distinção desaparece, mas para ser retomada nas Constituições francesas posteriores, pelo menos até 1848). Essa mesma limitação da franquia (do direito ao voto) com base na propriedade está presente na totalidade das Constituições liberais do século XIX, inclusive a brasileira.

A transformação do direito universal ao sufrágio em direito positivo só se completou na Europa no século XX. (E, no Brasil, só em 1988, quando a Constituição em vigor suprimiu a proibição de voto aos analfabetos.) Em muitos países europeus, os trabalhadores tiveram de promover amplos movimentos sociais, como greves gerais, para conquistarem esse direito. Isso já indica um fato fundamental: *a generalização dos direitos políticos, até mesmo nesse nível do sufrágio, é resultado da luta da classe trabalhadora*. Não me parece casual que o primeiro movimento operário de massa, o cartismo inglês, que atuou na primeira metade do século XIX, tivesse fixado como sua principal bandeira de luta — ao lado da redução legal da jornada de trabalho — precisamente o sufrágio

101 I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madri, Tecnos, 1989, pp. 144-145.

universal. Foi assim em luta contra o liberalismo burguês, contra suas teorias e suas práticas, que os trabalhadores (e as mulheres) transformaram em direitos positivos da cidadania moderna os chamados direitos políticos¹⁰².

E isso não se refere apenas ao sufrágio, mas também ao direito de organização. Com efeito, durante muitos anos, os governos liberais proibiram os sindicatos, sob a alegação de que eles violavam as famosas leis do mercado: com sua organização, os trabalhadores obtinham um preço para a força de trabalho diferente daquele que resultaria do "livre" movimento do mercado. Na França, por exemplo, somente nos anos 80 do século XIX é que os trabalhadores conseguiram revogar a Lei Le Chapelier, promulgada em 1791, em plena Revolução Francesa, a qual — em nome da proibição das corporações de ofício de origem feudal — proibia também a associação dos trabalhadores e as greves. Também uma outra forma básica de organização na democracia moderna, o partido político de massa, é uma invenção da classe trabalhadora: o primeiro partido desse tipo, que supera claramente o velho modelo liberal do partido meramente parlamentar ou de "notáveis", é o Partido Socialdemocrata Alemão, que se tornou o paradigma dos vários partidos operários de massa que se alastraram na Europa no último terço do século XIX, conquistando finalmente a legalidade após décadas de proibição e repressão.

Por tudo isso, já podemos ver que é um grosseiro equívoco, tanto teórico quanto histórico, falar em "democracia burguesa". Pode-se certamente caracterizar o liberalismo como uma teoria e um regime político burgueses: desde sua origem, o liberalismo se liga claramente à classe burguesa, à sua luta pela consolidação de uma ordem capitalista. (O que não quer dizer — e é preciso sempre insistir nisso — que não existam no liberalismo muitos elementos que transcendem esse vínculo genético com a burguesia e adquirem valor universal). Já as conquistas da democracia enquanto afirmação efetiva da soberania popular — o que implica,

102 Para uma ampla e rica análise da história do sufrágio universal, cf. Domenico Losurdo, *Democracia ou bonapartismo. Triunfo e decadência do sufrágio universal*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2004.

como condição mínima, o direito universal ao voto e à organização (em suma, o direito à participação) — têm resultado sistematicamente das lutas dos trabalhadores contra os princípios e as práticas do liberalismo excludente, defendido e praticado pela classe burguesa. *Portanto, seria não somente um equívoco histórico, mas também uma injustiça contra os trabalhadores atribuir à burguesia algo que foi conquistado contra ela.*

Não concordo, assim, com a contraposição muito difundida em alguns setores da esquerda entre "democracia burguesa" e "democracia proletária". Segundo essa visão reduzida, só seria "proletária" a democracia direta, participativa, baseada nos conselhos ou soviets. Ora, como vimos, também os institutos da democracia representativa tal como hoje existem — parlamentos eleitos por sufrágio universal através do embate de partidos políticos de massa — são uma conquista dos trabalhadores, ou, em outras palavras, são resultado de um processo de lutas que ampliou o estreito horizonte teórico e prático do liberalismo burguês originário. Decerto, uma democracia ampliada — e, portanto, mais congruente com o ideal da soberania popular — deve articular esses organismos representativos com organismos de base, de natureza participativa, constituindo aquilo que o marxista italiano Pietro Ingrao chamou de "democracia de massas" ¹⁰³. Mas a necessidade dessa articulação só reforça o fato de que é um contra-senso falar em "democracia burguesa".

Finalmente, mas não em último lugar, há um terceiro e decisivo nível dos direitos de cidadania, precisamente o que Marshall chamou de "direitos sociais" (uma designação que pode levar a equívocos, já que todos os direitos, inclusive os civis e os políticos, são sociais por sua origem e vigência). Esse nível da cidadania — embora tenha sido reivindicado pelos trabalhadores ao longo de todo o século XIX — só foi assumido como momento do direito positivo (e mesmo assim apenas parcialmente) no século XX. Os direitos sociais são os que permitem ao cidadão uma participação mínima na riqueza material e espiritual criada pela coletividade. (Esse mínimo, seguindo o que Marx já havia estabe-

103 Sobre isso, cf. "Democracia e socialismo: questões de princípio", *supra*, item 3.

lecido em relação ao salário, não deve ser concebido apenas com base em parâmetros naturais, biológicos, mas deve ser definido sobretudo historicamente, como resultado das lutas sociais.) É interessante recordar que essa dimensão da cidadania foi relativamente reconhecida, por exemplo, na Roma clássica, quando os plebeus conquistaram o direito de, em caso de necessidade, serem alimentados pelo Estado.

Já no mundo moderno, hegemônico pela burguesia, os direitos sociais foram por muito tempo negados, sob a alegação de que estimulariam a preguiça, violariam as leis do mercado (e, portanto, o direito *individual* à propriedade), além de impedirem os homens de se libertar da tutela de um poder estatal autoritário e paternalista. Não é assim casual que esses direitos voltem a ser negados hoje, teórica e praticamente, pelos expoentes do chamado neoliberalismo. Na modernidade, entre tais direitos sociais, foi aquele à educação pública e universal, laica e gratuita, o primeiro a ser reconhecido de modo positivo: se não estou enganado, esse direito já está presente nas Constituições que resultam da Revolução Francesa. Mais tarde, sobretudo no século XX, muitos outros direitos sociais foram se consolidando (à saúde, à habitação, à previdência pública, à assistência, etc.), terminando por gerar o que tem sido chamado de *Welfare State*, ou Estado do Bem-Estar. Cabe registrar, contudo, que — mesmo nos mais abrangentes tipos de *Welfare* — jamais foi assegurado o direito *social* à propriedade, o que me parece condição necessária para uma plena universalização da cidadania.

Tal como no caso dos direitos civis e políticos, mas de modo ainda mais intenso, o que se coloca como tarefa fundamental no que se refere aos direitos sociais não é o simples reconhecimento legal-positivo dos mesmos, mas a luta para torná-los efetivos. A presença de tais direitos nas Constituições, seu reconhecimento legal, não garante automaticamente a efetiva materialização dos mesmos. Esse é, em particular, o caso do Brasil. Mas, embora a conversão desses direitos sociais em direitos positivos não garanta sua plena materialização, é muito importante assegurar

seu reconhecimento legal, já que isso facilita a luta para torná-los efetivamente um dever do Estado. Tampouco é casual que os neoliberais se empenhem hoje, inclusive em nosso País, por eliminá-los também das normas legais, em particular da própria Constituição.

Embora possa parecer óbvio, não é desnecessário lembrar que os direitos sociais, talvez ainda mais do que os direitos políticos, são igualmente uma conquista da classe trabalhadora. E não é desnecessário porque as políticas sociais — ou seja, o instrumento através do qual se materializam os direitos sociais — são muitas vezes analisadas sem que esse fato seja levado em conta. Para muitos autores que se baseiam numa leitura mecanicista do marxismo, as políticas sociais seriam nada mais do que um instrumento da burguesia para legitimar sua dominação. É como se as políticas sociais fossem uma rua de mão única: somente a burguesia teria interesse num sistema educacional universal e gratuito, numa política pública de seguridade, etc., já que, através desses institutos, não só ampliaria sua taxa de acumulação e de lucro, mas obteria ainda o consenso das classes trabalhadoras, integrando-as assim subalternamente ao capitalismo. Essa posição, por ser unilateral, é equivocada. *Como todos os âmbitos da vida social, também a esfera das políticas sociais é determinada pela luta de classes.* Através de suas lutas, os trabalhadores postulam direitos sociais que, uma vez materializados, são uma sua indiscutível conquista; mas isso não anula a possibilidade de que, em determinadas conjunturas, a depender da correlação de forças, a burguesia use as políticas sociais para desmobilizar a classe trabalhadora, para tentar cooptá-la, etc. Assim como no caso do sufrágio universal (que não garante automaticamente a vitória dos trabalhadores), também nesse terreno das políticas sociais nada está decidido *a priori*: embora tanto os direitos políticos como os direitos sociais sejam importantes conquistas dos trabalhadores, pode ocorrer que — em determinadas conjunturas e em função de correlações de força específicas — eles não explicitem plenamente

o seu potencial emancipatório¹⁰⁴. Para que tal ocorra, é mais uma vez necessária a intensificação das lutas pela realização da cidadania, com o estabelecimento de correlações de força favoráveis aos segmentos sociais efetivamente empenhados nessa realização.

De resto, essa visão dialética dos direitos sociais como conquistas dos trabalhadores e não como simples instrumentos da burguesia já está presente na obra do próprio Marx. Em 1863, Marx disse claramente que a fixação legal da jornada de trabalho, que acabara de ser promulgada na Inglaterra, tinha sido a primeira vitória da economia política do trabalho sobre a economia política do capital; ou, em outras palavras, a primeira vitória de um direito social sobre a lógica privatista do capitalismo¹⁰⁵. A lógica capitalista se expressa, essencialmente, através da afirmação do mercado como forma suprema de regulação das relações sociais. Portanto, é como se Marx dissesse: tudo o que limita ou substitui o mercado em nome de um direito social universal (ou, se preferirmos, da justiça social) é uma vitória da economia política do trabalho, isto é, de uma outra lógica de regulação social. Essa formulação marxiana me parece ter uma significação bastante ampla: com ela, Marx fundamentou a legitimidade e a possibilidade concreta de obter transformações sociais substantivas através de reformas. Se uma reforma tópica, a fixação da jornada de trabalho, é uma vitória da economia política da classe operária, o mesmo pode ser dito — e ainda com mais razão — do conjunto de direitos sociais que terminaram por se consolidar, na segunda metade do século XX, no chamado *Welfare State*.

Não é assim casual que o neoliberalismo — a ideologia hoje assumida pela burguesia, seja no Primeiro, no Terceiro ou no ex-Segundo Mundos — propugne enfaticamente o fim dos direitos sociais, o desmonte do *Welfare State*. Se esse objetivo assumiu formas extremas nos emblemáticos governos de Ronald Reagan e

104 Sobre esta dialética de emancipação e des-emancipação — referida ao sufrágio universal, mas que também vale para as políticas sociais —, cf. D. Losurdo, *Democracia ou bonapartismo*, ed. cit., p. 243 e ss.

105 K. Marx, “Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores”, in Marx e Engels, *Obras escolhidas*, Rio de Janeiro, Vitória, vol. 1, 1956, p. 354.

de Margareth Thatcher, não cabe esquecer que ele está igualmente presente — ainda que por vezes sob formas menos radicais — na maioria esmagadora dos governos capitalistas contemporâneos, sejam de direita ou de “centro-esquerda”. Pressionados pela queda da taxa de lucro provocada pela dura recessão que atingiu o capitalismo a partir dos anos 1970, os atuais governantes burgueses buscam pôr fim ao Estado do Bem-Estar, ao conjunto dos direitos sociais conquistados duramente pelos trabalhadores, propondo devolver ao mercado a regulação de questões como a educação, a saúde, a habitação, a previdência, os transportes coletivos, etc. Essa é uma clara prova de que os direitos sociais não interessam à burguesia: em algumas conjunturas, ela pode até tolerá-los e tentar usá-los a seu favor, mas se empenha em limitá-los e suprimi-los sempre que, nos momentos de recessão (que são inevitáveis no capitalismo), tais direitos se revelam contrários à lógica capitalista da ampliação máxima da taxa de lucro.

Por tudo isso, não hesitaria em dizer que *a ampliação da cidadania — esse processo progressivo e permanente de construção dos direitos democráticos que atravessa a modernidade — termina por se chocar com a lógica do capital*. Mas o que esse processo de ampliação também nos demonstra é que não se deve conceber esse choque, essa contradição entre cidadania (ou democracia) e capitalismo, como algo explosivo, concentrado num único ponto ou momento. Trata-se de uma contradição que se manifesta como um processo: processo no qual o capitalismo primeiro resiste, depois é forçado a recuar e fazer concessões, sem nunca deixar de tentar instrumentalizar a seu favor (ou mesmo suprimir, como atualmente ocorre) os direitos conquistados. Estamos diante de uma linha sinuosa, marcada por avanços e recuos, mas que tem tido até agora, no longo prazo, uma tendência predominante: a da ampliação progressiva das vitórias da economia política do trabalho sobre a economia política do capital (para retomarmos a expressão de Marx), ou seja, a introdução cada vez maior de novas lógicas não mercantis na regulação da vida social. O fato de que essas novas lógicas só possam se consolidar plenamente

no quadro de um novo ordenamento social — o socialismo ou o comunismo — não impede a comprovação empírica dessa ampliação. Embora políticas neoliberais venham sendo sistematicamente aplicadas há vários anos em todo o mundo, pode-se constatar que ainda permanecem em vigor, sobretudo na Europa, conquistas decisivas do *Welfare State*.

Esse antagonismo entre cidadania plena e capitalismo resulta de uma outra contradição (para a qual, aliás, Marshall já chamou a atenção, ainda que sem lhe dar solução adequada), ou seja, *a contradição entre cidadania e classe social*: a universalização da cidadania é, em última instância, incompatível com a existência de uma sociedade de classes. Ou, em outras palavras: a divisão da sociedade em classes constitui limite intransponível à afirmação conseqüente da democracia. Como parece óbvio, a condição de classe cria, por um lado, privilégios, e, por outro, déficits, uns e outros aparecendo como óbices a que todos possam participar igualmente na apropriação das riquezas espirituais e materiais socialmente criadas. Ora, se há alguma conclusão a tirar disso, ela me parece óbvia (embora toda a propaganda ideológica atual tenda a negá-la): *só uma sociedade sem classes — uma sociedade socialista ou comunista — pode realizar o ideal da plena cidadania, ou, o que é o mesmo, o ideal da soberania popular e, como tal, da democracia*¹⁰⁶.

3

Portanto, para concluir, eu diria que uma das principais características da modernidade é a presença nela de um processo dinâmico e contraditório, mas de certo modo constante, de aprofundamento e universalização da cidadania, ou, em outras palavras, de crescente

106 Como disse antes, citando Hegel, só existem direitos no Estado. Portanto, para uma mais precisa definição das relações entre direitos de cidadania e modernidade, é necessário discutir algumas características do Estado moderno e de sua evolução. Para isso, remeto o leitor ao cap. 1 desta coletânea, supra, item 3. Para um mais amplo desenvolvimento dos temas, bem como para maiores referências bibliográficas, cf. também C. N. Coutinho, *Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios*, São Paulo, Cortez, 1994, pp. 13-69.

democratização das relações sociais. Esse processo é contraditório, sujeito a avanços e recuos, porque no limite, como vimos, há um antagonismo estrutural entre essa universalização da cidadania e a lógica de funcionamento do modo de produção capitalista, cuja implantação, consolidação e expansão foi, decerto, a característica fundamental da modernidade.

Mas seria unilateral identificar pura e simplesmente a modernidade com o capitalismo, como o fazem todos aqueles que parecem supor que uma sociedade se torna "moderna" quando está plenamente integrada na lógica da atual globalização capitalista. Contra essa visão, que continua a empolgar nossos governantes e muitos de nossos intelectuais, é preciso conceber a modernidade também pelo ângulo da ampliação e da universalização da cidadania, ou seja, concebê-la como uma época histórica marcada pela promessa da plena emancipação do homem de todas as opressões e alienações de que tem sido vítima, a maioria das quais produzidas e reproduzidas precisamente pelo capitalismo. Nesse sentido, podemos dizer que as possibilidades que a modernidade abriu para a humanidade — as generosas promessas de emancipação que ela criou — ainda não foram realizadas.

Portanto, longe de se ter esgotado (como afirmam os "pós-modernos"), ou de se identificar com o capitalismo (como dizem os neoliberais), a modernidade continua a ser para nós uma tarefa: a tarefa de prosseguir no processo de universalização efetiva da cidadania e, em conseqüência, na luta pela construção de uma sociedade radicalmente democrática e socialista, na qual — como disseram Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* — "o livre desenvolvimento de cada um seja o pressuposto do livre desenvolvimento de todos" ¹⁰⁷.

107 K. Marx e F. Engels, *Manifesto*, cit., p. 43.

Teoria “restritiva” do Estado e a concepção “explosiva” da revolução

O ponto de partida: Marx e Engels em 1843-1850

Se deixarmos de lado sua tese de doutorado sobre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro, poderemos dizer que os primeiros estudos sistemáticos do jovem Marx concentram-se no exame da problemática do Estado moderno. Em tais estudos¹⁰⁸, Marx aceita o postulado de Hegel segundo o qual, enquanto o mundo da “sociedade civil” (a esfera das relações econômicas) seria o reino dos indivíduos atomizados e particularistas, o Estado consistiria na esfera da universalização. Mas, ao contrário de Hegel, Marx mostra o caráter puramente *formal* dessa universalidade: se o Estado pode aparecer como o reino do universal, em contraste com a esfera econômica do particular, isso resulta do fato de que o homem da sociedade moderna está dividido em sua própria vida real. Por um lado, ele é o *bourgeois*, o indivíduo concreto que luta pelos seus interesses puramente particulares; por outro, aparece o *citoyen*, o homem abstrato da esfera pública, que só deveria ter interesses gerais ou universais.

Mesmo antes do seu período “marxista”, Marx já indicava o fato de que essa divisão – impondo uma *alienação* da esfera polí-

108 Refiro-me, em particular, à *Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito Público* (1843), *A Questão Judaica* (1844) e *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução* (1844).

tico-estatal em relação ao homem real e concreto – impede que o Estado possa representar efetivamente uma vontade geral. Se o homem que vive no mundo real (o *bourgeois*) conhece apenas interesses privados e particularistas, então a *aparência* do Estado como representante do interesse geral não passa de uma máscara a ocultar a dominação de uma casta burocrática que defende apenas (como todas as outras “corporações”) os seus próprios interesses particulares. Marx critica assim a teoria hegeliana da burocracia como classe universal e, por conseguinte, a sua concepção do Estado como encarnação da Razão universal: o *citoyen* não passará de uma abstração enquanto não for eliminado o particularismo objetivo do *bourgeois*. Criticando a concepção alienada da esfera política, o jovem Marx – retomando de certo modo a problemática dos contratualistas – mostra que o Estado tem sua *gênese* nas relações sociais concretas, e não pode ser compreendido como uma entidade em si.

O avanço decisivo de Marx no sentido do “marxismo” ocorre quando – ao descobrir a importância ontológico-social da economia política¹⁰⁹ – ele busca analisar os fundamentos materiais dessa divisão da “sociedade civil” em interesses particularistas e reciprocamente antagônicos. Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Marx mostra como a constituição dessa esfera particularista resulta da divisão da sociedade em classes antagônicas: em proprietários de meios de produção (burgueses) e trabalhadores que possuem apenas sua capacidade de trabalho (proletários). O Estado deixa então de lhe aparecer apenas como a encarnação *formal e alienada* do suposto interesse universal, passando a ser visto como um organismo que exerce uma função precisa: garantindo a propriedade, o Estado assegura e reproduz a divisão da sociedade em classes e, desse modo, conserva a dominação dos proprietários dos meios de produção sobre os não-proprietários (trabalhadores). O Estado, assim, é um Estado de classe: não é a encarnação da razão universal, mas uma enti-

109 Essa descoberta deveu-se essencialmente a Engels, cujo trabalho *Esboço de uma Crítica da Economia Política* (1844) serviu como estímulo para que Marx iniciasse os seus próprios estudos de economia política.

dade particular que, em nome de um suposto interesse universal, defende os interesses *comuns* de uma classe *particular*.

Essa nova concepção do Estado aparece claramente formulada em 1845, em *A Ideologia Alemã*:

“Na medida em que a propriedade privada se emancipou da comunidade, o Estado alcançou uma existência particular, ao lado e fora da sociedade civil; mas ele não é mais do que a forma de organização que os burgueses criam para si, tanto em relação ao exterior quanto ao interior, com a finalidade de garantir reciprocamente suas propriedades e seus interesses.”¹¹⁰

E Marx e Engels não se limitam a mostrar a natureza de classe do Estado; indicam ainda como essa defesa dos interesses de uma classe particular se processa precisamente através do fato de que o Estado assume o monopólio da representação de tudo o que é comum (universal) numa sociedade dividida em classes:

“Já que o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns (...), disso decorre que todas as instituições comuns passam através da mediação do Estado e recebem uma forma política.”¹¹¹

Em outras palavras: o modo pelo qual o Estado se realiza como Estado de classe consiste precisamente no fato de que ele *despolitiza a sociedade*, apropriando-se de modo monopolista de todas as decisões atinentes ao que é comum (universal). Condição de funcionamento do Estado, para o jovem Marx, é assim que a política seja uma esfera “restritiva” e que a “sociedade civil” enquanto tal seja uma esfera “despolitizada”.

Essa nova concepção marx-engelsiana do Estado será claramente relacionada com a teoria da revolução socialista em *O Manifesto do Partido Comunista*, publicado em 1848. Depois de mostrarem a originalidade do capitalismo no que se refere à es-

110 Karl Marx e Friedrich Engels, *L'Ideologia Tedesca*, ed. italiana, in Marx-Engels, *Opere Complete*, Roma, Editori Riuniti, vol. V, 1972, p. 76.

111 *Ibid.*

trutura de classes – ou seja, o fato de “a época da burguesia caracterizar-se por ter simplificado os antagonismos de classe”¹¹² –, Marx e Engels afirmam:

“O poder político do Estado moderno não é mais do que um comitê para gerir os negócios comuns de toda a burguesia (...). o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra.”¹¹³

Marx e Engels não são suficientemente explícitos, no *Manifesto*, sobre o modo (ou os modos) pelo qual o Estado faz valer essa sua natureza de classe. Mas, ao falarem em “poder *organizado* para a *opressão*” e ao insistirem na natureza *burocrática* do pessoal do Estado, parecem indicar que a materialidade institucional do Estado se limita – ou se expressa preponderantemente – nos aparelhos repressivos e burocrático-executivos. Está assim formulada a essência da concepção “restrita” do Estado: esse seria a expressão *direta e imediata* do domínio de classe (“comitê da burguesia”) exercido através da coerção (“poder de opressão”).

Essa ideia de que o poder de Estado se impõe essencialmente pela coerção aparece mais ou menos explicitamente na ideia de que a sociedade burguesa – ao contrário das sociedades de classe anteriores – não é capaz de “exercer o seu domínio porque não pode assegurar a existência do seu escravo”¹¹⁴, ou seja, do trabalhador assalariado. A lei de movimento do capital conduziria o seu proletariado à pauperização absoluta. (Como se sabe, Marx abandonaria mais tarde, particularmente em *O Capital*, essa teoria da pauperização absoluta, a qual talvez tenha vigorado numa etapa do capitalismo, concentrada na exploração através da ciração de mais-valia absoluta, mas que não tem mais validade na época do predomínio da mais-valia relativa; essa alteração no tipo de exploração, possibilitando uma política de conquistas parciais e de “concessões” aos trabalhadores, modifica também o próprio

112 Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, ed. brasileira, in Marx-Engels, *Obras Escolhidas*, Rio de Janeiro, Editorial Vitória, vol. 1, 1956, p. 26.

113 *Ibid.*, pp. 27 e 43. Corrige a tradução da edição brasileira citada.

114 *Ibid.*, p. 35.

modo de atuação do Estado, um gato que – como veremos posteriormente – será levado em consideração pelo último Engels, ao referir-se ao caráter “pactista” do Estado moderno.)

Por causa dessa tendência à pauperização absoluta, que levaria à necessidade de uma coerção permanente, a luta de classes assumiria imediatamente a forma de uma guerra civil:

“Esboçando em linhas gerais as fases de desenvolvimento do proletariado, descrevemos a história da guerra civil, mais ou menos oculta, que lavra na sociedade atual, e que durará até a hora em que essa guerra *explodir* numa revolução aberta e o proletariado estabelecer sua dominação pela derrubada *violenta* da burguesia.”¹¹⁵

De duas premissas – (a) o Estado como “comitê da burguesia” monopoliza toda a esfera legal da política, e (b) as leis da acumulação capitalista não permitem nenhuma concessão aos interesses da classe proletária no interior da atual sociedade – segue-se uma conclusão: já que a forma política da luta de classes é a guerra civil, a transição ao socialismo implica uma explosão insurrecional e uma ruptura súbita e violenta com a ordem burguesa.

Todavia, ainda que falem em “explosão” e em “derrubada violenta”, Marx e Engels não descreveram detalhadamente no *Manifesto* as formas concretas que a revolução proletária deveria assumir. Como ainda não ocorrera na história uma revolução desse tipo, eles não poderiam – sem cair nas posições utópicas que tão duramente combatiam – fornecer uma descrição da mesma. Assim, suas primeiras indicações teórico-políticas sobre um processo revolucionário concreto referem-se aos movimentos insurrecionais ocorridos na Europa em 1848, logo após a publicação do *Manifesto*. Marx e Engels, como se sabe, participaram ativamente da Revolução de 1848 na Alemanha, defendendo as posições da democracia radical em luta contra o absolutismo prussiano.¹¹⁶

115 *Ibid.*

116 Uma detalhada análise dessa participação, assim como uma brilhante avaliação crítica da posição teórica de nossos dois autores nesse momento, podem ser encontradas em Fernando Claudin, *Marx, Engels y la Revolución de 1848*, Madri, Siglo XXI Editores, 1975.

Portanto, foi em função da análise dessa revolução democrático-burguesa que, pela primeira vez, surgiu na obra de Marx a problemática da dualidade de poderes como elemento central da dinâmica do processo revolucionário. Numa série de artigos intitulada “A Crise e a Contrarrevolução”, publicados em *A Nova Gazeta Renana*, Marx indica a presença de uma situação de duplo poder entre a Assembleia Nacional reunida em Frankfurt e a Coroa Prussiana: o conflito entre essas duas instituições é descrito por ele como o conflito de “dois poderes com os mesmos direitos numa situação provisória”.¹¹⁷ Essa dualidade de poderes reflete o aguçamento extremo de um conflito de classes:

“Por trás da Coroa, ocultava-se a camarilha contrarrevolucionária da nobreza, do exército, da administração. Por trás da maioria da Assembleia, estava a burguesia.”¹¹⁸

Diante de uma situação de duplo poder, Marx critica enfaticamente qualquer tentativa de conciliação. A dualidade de poderes – implicando o aguçamento máximo da luta de classes (ou, nos termos anteriores do *Manifesto*, a passagem da “guerra civil mais ou menos oculta” para o seu momento “explosivo”) – só pode desembocar na supressão violenta de um dos dois poderes:

“Toda situação provisória do Estado depois de uma revolução exige uma ditadura, inclusive uma ditadura enérgica. Desde o início criticamos Camphausen [líder da Assembleia Nacional] por não agir com meios ditatoriais, por não ter de imediato destruído e suprimido os restos das antigas instituições.”¹¹⁹

Quando, logo após o desfecho da revolução na Alemanha, os nossos dois autores voltam a tratar da questão da transição ao socialismo (e já agora de posse da experiência da insurreição proletária fracassada de junho de 1848 em Paris), trazem para

117 Karl Marx, “La Crise et la Contre-Révolution (III)”, ed. francesa, in Marx-Engels, *La Nouvelle Gazette Rhénane*, Paris, Editions Sociales, vol. II, 1969, p. 27. O artigo foi publicado originalmente no dia 13 de setembro de 1848.

118 *Ibid.*

119 *Ibid.*

sua análise a experiência crucial da dualidade de poderes. Isso é feito na famosa *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*, redigida em 1850. Nesse texto, após traçarem um balanço autocrítico de sua participação nos eventos alemães de 1848-1849, Marx e Engels indicam as linhas que deverão ser seguidas, no futuro imediato, pelo movimento comunista dos proletários. Temos aqui, em relação ao *Manifesto*, uma explicitação bem maior do conceito de revolução proletária. O primeiro elemento teórico a destacar, na *Mensagem* de 1850, é a formulação da ideia da “revolução permanente”, uma ideia que – como se sabe – será depois retomada quase literalmente por Trotski. Marx e Engels mostram que – embora deva participar ativamente de qualquer movimento revolucionário democrático-burguês contra a velha ordem absolutista-feudal – o proletariado não pode se satisfazer com as conquistas democráticas, devendo impulsionar o movimento revolucionário até que esse atinja os seus próprios objetivos anticapitalistas.

“Os nossos interesses e as nossas tarefas – observam Marx e Engels – consistem em tornar a revolução permanente, até que seja eliminada a dominação das classes mais ou menos possuidoras, até que o proletariado conquiste o poder do Estado, até que a associação dos proletários se desenvolva, não num só país, mas em todos os países do mundo.”¹²⁰

Parece-me clara a ligação entre essa noção de “revolução permanente” e as formulações do *Manifesto*, antes citadas, de que a luta de classes entre proletariado e burguesia é uma permanente “guerra civil mais ou menos oculta”, e de que o Estado capitalista não é mais do que um “comitê executivo” da burguesia para “oprimir” o proletariado.

Talvez mais importante, contudo, seja ressaltar o fato de que – precisamente nesse contexto – Marx e Engels valem-se pela primeira vez da noção do “duplo poder” para definir a dinâmica da revolução proletária. Indicando o que os proletários devem fazer

120 Karl Marx e Friedrich Engels, “Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas”, ed. brasileira, in *Marx-Engels, Obras Escolhidas*, cit., p. 97.

no curso da revolução democrático-burguesa (e como meio para torná-la “permanente” na direção do socialismo), eles comentam:

“Ao lado dos povos governos oficiais, os operários deverão constituir imediatamente governos operários revolucionários, na forma de clubes operários ou de comitês operários, de tal modo que os governos democrático-burgueses (...) percam imediatamente o apoio dos operários.”¹²¹

E, para que não haja dúvidas sobre o caráter de *poder efetivo* desses “governos operários”, Marx e Engels insistem no fato de que eles devem estar “armados e organizados”.¹²²

Se quisermos resumir brevemente esse período inicial do desenvolvimento teórico-político de Marx e Engels, poderemos dizer que há uma articulação mais ou menos rigoroso entre algumas formulações:

- a) Uma noção “restrita” do Estado, segundo a qual esse seria uma espécie de “comitê executivo” da classe dominante (a sua expressão direta e imediata), um organismo que despolitiza a sociedade e se vale essencialmente da coerção para cumprir suas funções;
- b) Uma concepção da luta de classe como conflito bipolar e “simplificado” entre burgueses e proletários, como uma confrontação que pode ser definida como uma “guerra civil mais ou menos oculta”, que levará necessariamente a uma “explosão”;
- c) Uma visão da revolução socialista proletária como “revolução permanente”, que tem seu momento resolutivo na constituição de um contra-poder, ou seja, na criação – ao lado e em choque com o poder burguês – de um *poder material armado* da classe operária, que deve “derrubar violentamente” o poder burguês e substituí-lo (uma formulação que seria posteriormente complementada com a ideia de que a máquina estatal da burguesia deve ser “quebrada” – e não apenas apropriada – pelo proletariado);
- d) De uma percepção do duplo poder como algo transitório, de breve duração, que não só implica a eliminação “violenta” de um dos dois contentores, mas também a construção de um governo

121 *Ibid.*, p. 99.

122 *Ibid.*

ditatorial pela parte vencedora (disso resulta a convicção – que Marx iria formular logo após – de que a luta de classe conduz necessariamente à “ditadura do proletariado”).¹²³

Digressão sobre o último Engels

No próximo item, veremos como a concepção de Lenin e Trotski sobre o Estado e a revolução – assim como sobre a dualidade de poderes como elemento necessário dessa revolução – são um prosseguimento mais ou menos direto dessas ideias de Marx e Engels formuladas em 1848-1850. De resto, em função da codificação dogmática e empobrecedora que as ideias de Lenin sofreram em mãos de seus pretensos herdeiros, tanto de orientação stalinista como de orientação trotskista, esse corpo de ideias – sob a denominação de “marxismo-leninismo” – passou a ser considerado por muito, adeptos ou adversários, como a “última palavra” dos marxistas acerca dos problemas em questão. Por causa disso, parece-me importante chamar a atenção para o fato de que a concepção “restrita” do Estado e a concepção “explosiva” do processo revolucionário foram superadas – pelo menos parcialmente – nas obras posteriores de Marx e, sobretudo, de Engels.

Tomarei aqui apenas um exemplo: a famosa “Introdução” que Engels escreveu em 1895 – poucos antes de sua morte – para a reedição de *As Lutas de Classe na França*, publicado originalmente por Marx em 1850. Nesse texto, Engels empreende explicitamente uma autocrítica de posições que, juntamente com Marx, adotara no período que antes analisamos (1848-1850). Em consequência, ele formula algumas novas propostas estratégicas para o movimento socialistas, propostas que se encaminham no sentido do

123 Em sua célebre carta a J. Weydemeyer, de 5 de março de 1852, Marx – como que fazendo um balanço de sua produção teórico-política do período que estamos analisando – observa: “O que eu trouxe de novo foi provar: 1) que a existência das classes liga-se apenas a *fases históricas particulares* do desenvolvimento da produção; 2) que a luta de classes leva necessariamente à *ditadura do proletariado*; 3) que essa ditadura constitui apenas a transição para a *abolição de todas as classes* e para uma sociedade sem classes (cf. Marx-Engels, *Selected Correspondence*, ed. inglesa, Moscou, Foreign Languages Publishing House, s. d., p. 86).

que chamei de concepção “processual” de transição ao socialismo. Assim, depois de insistir na necessidade de “rever a antiga tática” e de justificar e defender a luta de classe operária nos quadros da legalidade democrática, Engels afirma:

“Se as condições mudaram na guerra entre os povos, não mudaram menos para a luta de classes”. Passou o tempo dos golpes de surpresa, das revoluções executadas por pequenas minorias conscientes à frente de massas inconscientes. Onde quer que se trata de transformas completamente a organização da sociedade, cumpre que as próprias massas nisso cooperem, que já tenham elas próprias compreendido do que se trata (...). Mas, para que as massas compreendam o que é necessário fazer, é mister *um trabalho longo e perseverante*.”¹²⁴

É importante observar que essa nova concepção do processo revolucionário – que implica um “trabalho longo e perseverante” no quadro das instituições vigentes, e que só justifica a violência como resposta à violência (à quebra da legalidade) desencadeada pela classe dominante – apoia-se numa nova formulação do conceito de Estado; esse não é mais visto como simples “comitê executivo da classe dominante”, como simples “poder de opressão”, mas como *fruto de um pacto*:

“O Império Alemão, como todos os pequenos Estado e, em geral, todos os Estados modernos, é produto de um pacto; primeiramente, de um pacto dos príncipes entre si e, depois, *dos príncipes com o povo*. Se uma das partes quebra o pacto, todo ele é nulo e a outra parte está desobrigada.”¹²⁵

Decerto, Engels – como podemos ver em sua obra tardia (de 1884) sobre *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* – não abandona a antiga posição sua e de Marx sobre a natureza de classe de todo poder estatal. Essa determinação do Estado, cuja descoberta está certamente entre as maiores contribuições do

124 Friedrich Engels, “Introdução” (de 1895) a Karl Marx, *As Lutas de Classe na França*, ed. brasileira, in Marx-Engels, *Obras Escolhidas*, ed. cit., vol. 1, pp. 118-119.

125 *Ibid.*, pp. 121-122. Agradeço a Leandro Konder por me ter chamado a atenção para esse aspecto do texto de Engels.

marxismo para a teoria política, continua a ter um papel decisivo nas novas formulações engelsiana. Mas Engels vê agora que a dominação de classe não se manifesta apenas através da coerção (como “poder opressivo”), mas resulta também de mecanismos de legitimação que asseguram um consenso (resulta também de um “pacto”, de um “contrato”). Por outro lado, esses mecanismos de legitimação e de obtenção do consenso se encarnam nas novas instituições que, graças em grande parte às lutas da própria classe operária, inscreveram-se no seio dos aparelhos e Estado (parlamento eleito por sufrágio universal, partidos políticos de massa, etc.), e, ao perceber a emergência dessas novas determinações do Estado, Engels deu uma formulação mais concreta à questão da “ditadura do proletariado”:

“Uma coisa absolutamente certa – diz ele, em 1891 – é que nosso Partido e a classe operária não podem chegar à dominação a não ser sob a forma de república democrática. Essa última é, inclusive, a forma da ditadura do proletariado.”¹²⁶

Portanto, se a luta da classe operária pelo poder (e o exercício do seu próprio poder) ocorre nos quadros de uma república democrática, modifica-se de modo mais ou menos substancial a ideia de que a transição para o socialismo implica a criação de um contra-poder armado dos proletários e a “destruição violenta” de toda a velha máquina do Estado.

Desse modo, pode-se afirmar que – ao introduzir, ainda que apenas embrionariamente, essa nova determinação “consensual” ou “pactista” na determinação do Estado – o Engels tardio foi o primeiro marxista a empreender o processo de “ampliação” da teoria do Estado; e é também importante registrar que essa “ampliação” conceitual se deu como resposta à “ampliação” efetiva que se processou na esfera política no último terço do século XIX. (Posso aqui deixar de lado a análise da posição dos pensadores “revisionistas”, em particular de Eduard Bernstein e do último Kautsky: ambos – ao combinarem a percepção das novas deter-

126 Friedrich Engels, “Critique du Programme d’Erfurt”, ed. francesa, in. Marx-Engels, *Critique des Programmes de Gotha et Erfurt*, Paris, Editions Sociales, 1966, p.103.

minações consensuais do Estado capitalista com o abandono das “velhas” determinações coercitivas e classistas – chegaram a uma equivocada identificação entre liberalismo e democracia, ou seja, à ideia do Estado parlamentar como conjunto de “técnicas jurídicas” socialmente “neutras”. Com isso, terminaram por negar elementos essenciais da concepção histórico-materialista do Estado.)

A dualidade de poderes em Lenin e Trotski

Foi diante da eclosão da revolução russa de fevereiro de 1917 que, pela primeira vez, Lenin colocou a problemática da “dualidade de poderes” no centro de sua teoria da revolução socialista. Pode-se observar que, embora fosse um profundo conhecedor dos textos de Marx e Engels, Lenin não faz nenhuma referência a esses dois autores quando formula suas próprias observações sobre o duplo poder. Ao contrário de Trotski – que, como veremos, generaliza a situação do duplo poder para todas as revoluções –, Lenin limita-se a registrar sua presença na específica situação concreta da Rússia de então:

“Uma *particularidade extraordinariamente* notável de nossa revolução consiste em que ela engendrou uma dualidade de poderes.”¹²⁷

Contudo, ainda que Lenin sublinhe esse “ineditismo” do duplo poder, não é difícil perceber – quando lemos os textos que escreveu a respeito – que sua posição acerca da questão segue perto as formulações de Marx e Engels em 1848-1850. (Uma importante diferenciação se manifesta, decerto, na concepção leniniana do “partido de vanguarda”; contudo, apesar da importância dessa concepção para a teoria da revolução em Lenin, o exame dessa problemática escapa aos objetivos deste ensaio.) A similaridade com as posições de Marx e Engels se revela, antes de mais nada, na questão do Estado. Tão logo irrompe a revolução de fevereiro, Lenin empreende um rigoroso estudo da teoria

127 Vladimir I. Lenin, “Sobre a Dualidade de Poderes”, ed. brasileira, in Id., *Obras Escolhidas*, São Paulo, Alfa-Ômega, 1980, vol. 2, p. 17.

marxista do Estado; o objetivo específico desse estudo – cujos resultados estão enfeixados em *O Estado e a Revolução*, que teve sua redação definitiva nos meses de agosto-setembro de 1917 – é combater o que ele chama de “tergiversações do marxismo” pelos “oportunistas” da Segunda Internacional (representados na Rússia pelos mencheviques). E Lenin crê que o melhor meio de fazer isso é “reestabelecer a verdadeira doutrina de Marx sobre o Estado.”¹²⁸

Portanto, Lenin não contempla a possibilidade de *renovar* essa doutrina, acrescentando *novas determinações* ao conceito histórico-materialista do Estado. Parece-lhe suficiente, para enfrentar a situação de duplo poder com que se defronta e encaminhá-la no sentido da revolução socialista, conceber o Estado do mesmo modo “restrito” como Marx e Engels o haviam feito em 1848-1850 e aceitar a maneira “explosiva” com que eles formularam a noção de revolução. Parece-me plausível admitir que essa “fidelidade” a uma etapa específica da produção marx-engelsiana tem uma razão que transcende uma eventual preocupação de Lenin com questões de “ortodoxia”: o líder político russo defrontava-se com um tipo de Estado e com uma situação revolucionária que se assemelhavam grandemente ao Estado prussiano de 1848 e ao tipo de revolução (“permanente”) que Marx e Engels supunham que iria ocorrer na Alemanha de então.¹²⁹

Somente assim poderemos entender a razão pela qual – num momento em que a Europa Ocidental já conhecia um tipo de Estado “pactista”, no qual os aparelhos de legitimação e de busca do consenso desempenhavam um papel importante – Lenin ainda

128 V. I. Lenin, *O Estado e a Revolução*, in Id., *Obras Escolhidas*, cit., vol. 2, p. 225.

129 Decerto, há nas posições de Lenin uma característica diferenciadora de grande importância: enquanto Marx e Engels no *Manifesto* situam sua análise essencialmente no nível do modo de produção, vendo o conflito de classes no capitalismo como um conflito “simplificado” entre burgueses e proletários, Lenin – no conjunto de sua obra – opera no nível da formação econômico-social. Desse modo, ele foi capaz de perceber com clareza as múltiplas sobredeterminações que aquele conflito “simplificado” sofria na realidade russa de seu tempo (conservação de elementos absolutistas-feudais, questão camponesa, o problema das nacionalidades oprimidas no seio do Império russo, etc.). todavia, essa maior concreticidade – que explica em grande parte a eficácia prática de sua tática e da sua estratégia políticas – talvez explique também a impossibilidade de aplicação universal de muitos dos seus resultados teóricos.

insiste em caracterizar o Estado de modo “restrito”, talvez ainda mais restrito do que Marx e Engels o faziam em 1848-1850. Para o Lenin de *O Estado e a Revolução*,

“a ‘força’ a que se dá o nome de Estado (...) consiste fundamentalmente (...) em destacamentos especiais de homens armados, que têm à sua disposição cárceres e outros elementos.”

A essência do Estado capitalista reside em seus aparelhos coercitivos e repressivos:

“O exército permanente e a política são os instrumentos fundamentais da força do poder estatal.”¹³⁰

Diante de uma definição tão restritiva da estrutura institucional do Estado, não é de surpreender que Lenin – deixando de lado várias observações em sentido contrário de Marx e Engels depois de 1850 – afirme explicitamente que

“a substituição do Estado burguês pelo Estado proletário é impossível sem uma revolução violenta.”¹³¹

O conceito leniniano da dualidade de poderes insere-se no quadro dessa concepção “restrita” do Estado dessa visão “explorativa” da revolução. O duplo poder do Governo Provisório e dos sovietes é visto por Lenin – do mesmo modo como Marx vira a oposição entre a Assembleia Nacional e a Coroa na revolução alemã de 1848 – como manifestação de um conflito de classes bipolarizado e exacerbado:

“Em que consiste a dualidade de poderes? Em que, junto ao Governo Provisório, governo da *burguesia*, formou-se *outro governo* (...): os sovietes de deputados operários e soldados. Qual a composição de classe desse outro governo? O proletariado e os camponeses (em uniforme de soldado).”¹³²

130 *Ibid.*

131 *Ibid.*, p. 315.

132 Lenin, “Sobre a Dualidade de Poderes”, cit., p. 17.

E, tal como Marx em 1848, também Lenin em 1917 indica que não é possível conservar por muito tempo essa situação de duplo poder:

“Não há a menor dúvida de que esse ‘entrelaçamento’ [de poderes] *não está em condições* de se manter por muito tempo. Em um Estado, *não podem existir* dois poderes. Um deles *tem de se reduzir a nada* (...). A dualidade de poderes não expressa mais do que um momento *transitório* no curso de uma revolução.”¹³³

Decerto, ainda em concordância com o Marx de 1850, Lenin ressalta o papel do *consenso* no processo de superação da dualidade de poderes. Assim, enquanto Marx mostrava na *Mensagem* que uma das tarefas dos contragovernos operários era “a destruição da influência dos democratas burgueses sobre os operários”¹³⁴, Lenin insiste – num sentido um pouco diverso – em que os operários e camponeses representados nos sovietes devem ser *convencidos* da necessidade de assumir todo o poder, derrubando o Governo Provisório da burguesia:

“[O Governo Provisório] deve ser derrubado, já que é um governo oligárquico, um governo burguês (...); mas não pode ser derrubado imediatamente, pois se mantém graças a um acordo direto e indireto, formal e efetivo, com os sovietes (...). Para se converter em poder, os operários conscientes [o que para Lenin é sinônimo de partido de vanguarda] devem conquistar a maioria: *enquanto* não houver violência contra as massas, não haverá outro caminho para se chegar ao poder. Não somos blanquistas, somos marxistas (...).”¹³⁵

Essa colocação pareceria indicar que Lenin se aproximou das posições de Engels em 1895: a violência revolucionária da classe operária só se justifica (e só é eficaz) diante da violência da classe

133 V. I. Lenin, “As Tarefas do Proletariado em Nossa Revolução”, in *Obras Escolhidas*, cit., vol. 2, p. 27.

134 Marx e Engels, “Mensagem do Comitê Central”, cit., p. 99.

135 Lenin, “Sobre a Dualidade de Poderes”, cit., p. 18.

dominante, quanto essa – rompendo o “pacto” sobre o qual se funda a legitimidade o Estado – tenta impedir pela força o acesso da classe operária ao poder pelas vias legais e constitucionais. Mas não é esse o caso. Em primeiro lugar, enquanto para Engels a “ditadura do proletariado” só pode se dar sob a *forma* da república democrática (no que ele revela conceber a “ditadura do proletariado” não como um tipo de regime, mas como o *conteúdo social* do novo poder de Estado), a superação da dualidade de poderes em Lenin – com a consequente tomada do poder estatal pelo proletariado – implica a destruição completa da “velha” máquina estatal (um dos dois poderes “tem de se reduzir a nada”) e a construção de um tipo de Estado inteiramente novo; não há assim para Lenin a possibilidade, admitida pelo último Engels, de que determinadas formas e instituições do velho aparelho de Estado (precisamente as que se manifestam numa “república democrática”) sejam *repostas* e *transfiguradas* na nova forma estatal. E, em segundo lugar, o consenso que Lenin tem em vista é um consenso preciso e específico: implica a aceitação pelas massas operárias e camponesas, graças à ação educadora do “partido de vanguarda”, da necessidade de superar a dualidade de poderes por meio de uma revolução violenta que reduza “a nada” o poder contrário. E Lenin generaliza, de modo inequivocamente abusivo:

“A necessidade de educar sistematicamente as massas *nesta* – e precisamente *nesta* – ideia de revolução violenta forma a base *de toda* a doutrina de Marx e Engels.”¹³⁶

Já nos referimos ao fato de que a concepção “restrita” do Estado em Lenin liga-se à circunstância de que o autor de *O Estado e a Revolução* trabalha numa realidade social – a Rússia czarista – que possui efetivamente um dos Estados mais “restritos” do seu tempo. E é também essa determinação histórico-nacional que me parece estar na raiz da interpretação leniniana da ideia de Marx e Engels sobre a necessidade de “quebrar” a máquina estatal. Decerto, Marx e Engels – sobretudo na época da Comuna de Paris – insistiram frequentemente na ideia de que a transformação revolucionária do

136 Lenin, *O Estado e a Revolução*, cit., p. 236.

poder deveria implicar a quebra ou destruição da velha máquina estatal. Mas é importante sublinhar que, para eles, o que deve ser “quebrado” restringe-se aos aparelhos burocrático-militares do Estado. Numa carta a Kugelmann, de 12 de abril de 1871, Marx escreve:

“Você verá que (...) a próxima tentativa da revolução francesa não será mais, como antes, a de transferir a máquina *burocrático-militar* de uma mão para outra, e sim de quebrá-la; e isso é essencial para qualquer revolução popular *no Continente*.”¹³⁷

A dupla limitação – “máquina burocrático-militar” e “no Continente” – parece indicar que Marx já estava atento, em 1871, para o fato de que o Estado pode ou já se “ampliou”: que ele – como, por exemplo, na Inglaterra, nos Estados Unidos e talvez na Holanda¹³⁸ – não se reduz à sua “máquina burocrático-militar”, mas ampliou sua faixa de atuação mediante o desenvolvimento de aparelhos consensuais que implicam e/ou resultam de um “pacto”. Não há na obra madura de Marx e de Engels nenhuma afirmação de que tais aparelhos consensuais devam ser “quebrados” ou destruídos. O que há é a ideia de que eles podem *mudar de função* (como é o caso das assembleias eleitas por sufrágio universal) ou adquirir *novas determinações* (fusão de poder executivo e poder legislativo) no novo Estado socialista: é o que se pode ver nos comentários de Marx à forma estatal assumida pela Comuna de Paris.¹³⁹ E, se não fosse assim, como entender a afirmação de Engels em 1881, já citada, de que a república democrática é a forma *específica* da “ditadura do proletariado”?

137 Karl Marx, *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*, Ed. brasileira, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, p.291.

138 O escasso peso da máquina burocrática nesses três países, segundo Marx, justificaria a possibilidade de um “caminho pacífico” (essencialmente parlamentar) para o socialismo nos mesmos. (Cf. o discurso pronunciado por Marx em Amsterdã, em 8 de setembro de 1873, por ocasião de um congresso da Internacional: citado por Maximiliem Rubel, *Crônica de Marx*, ed. espanhola, Barcelona, Editorial Anagrama, 1963, p. 134.)

139 Cf. Karl Marx, *A Guerra Civil na França*, ed. brasileira, in Marx-Engels, *Obras Escolhidas*, Rio de Janeiro, Editorial Vitória, vol. 2, 1961, pp. 41-105.

Essa distinção entre o que deve ser “quebrado” e o que pode ser conservado e/ou transformado – distinção que já implica um conceito “ampliado” de Estado – não está presente nas obras de Lenin. O que me parece explicável: na medida em que ele, operando nos quadros do Estado feudal-absolutista da Rússia de seu tempo, define o Estado de modo “restrito” – ou seja, como algo cujos “instrumentos fundamentais” são o “exército permanente e a política” –, é natural que lhe pareça necessária a destruição de *toda* a máquina estatal. Não é assim casual que a “democracia proletária” ou “socialista”, que Lenin apresenta como encarnação do novo poder, apareça como algo radicalmente diverso do conjunto das instituições democráticas de tipo “consensual” ou “pactista”, que caracterizavam o que ele chama – sempre depreciativamente – de “democracia burguesa”. Para Lenin, longe de ser fruto de um “pacto” ou a “forma específica da ditadura do proletariado” (como para o último Engels),

“a república democrática é o melhor invólucro político de que pode se revestir o capitalismo.”¹⁴⁰

Essa radical contraposição entre dois tipos de democracia – “burguesa” e “proletária” – parece-me resultar da concepção leniniana da dualidade de poderes: se essa dualidade só pode ser “resolvida” pela “redução a nada” de um dos poderes, a revolução socialista tem de ser um momento “explosivo” e violento, concentrado num breve lapso de tempo, no qual o poder proletário em formação (já materializado em organizações situadas inteiramente fora do velho poder das classes dominantes) destrói completamente as instituições em que esse último se encarna. Não é aqui o local para examinar até que ponto essa concepção de Lenin – de um Estado “restrito” e da revolução como algo “explosivo” e concentrado no tempo – correspondia efetivamente às condições concretas da sociedade russa da sua época. A eficácia da tática e da estratégia que ele inferiu dessa concepção parece indicar que essa correspondência efetivamente existia.

Tampouco creio ser necessário aqui recordar os vários matizes

140 Lenin, *O Estado e a Revolução*, cit., p. 231.

que – nos primeiros anos da Internacional Comunista (1919-1923) – Lenin introduziu progressivamente em sua concepção, relativizando explicitamente o valor da experiência da revolução soviética e advertindo para os equívocos contidos na sua generalização acrítica para os países ocidentais.¹⁴¹ Para os objetivos do presente trabalho, é mais importante recordar o modo pelo qual – treze anos depois da Revolução de 1917 – Trotski buscou generalizar a problemática do duplo poder, convertendo-o numa “lei geral” de todos os processos revolucionários e, em particular, das revoluções proletárias e socialistas.¹⁴² Ao contrário de Lenin em 1917, que insistia no “ineditismo” do duplo poder surgido da revolução russa, Trotski afirma:

“A dualidade de poderes é uma condição peculiar a crises sociais, característica não exclusivamente da Revolução Russa de 1917.”¹⁴³

Em seguida, com seu habitual talento e de modo convincente, Trotski analisa tanto a revolução inglesa do século XVII quanto a Grande Revolução Francesa à luz da problemática da dualidade de poderes. Suas análises, tais como as de Marx-Engels e de Lenin, apoiam-se na ideia de que o fundamento social do duplo poder reside na oposição entre classes ou blocos de classes cujos interesses últimos são radicalmente antagônicos entre si.

Além da explícita generalização da situação de duplo poder a toda revolução, outra novidade na formulação de Trotski consiste numa definição mais matizada (menos “restrita”) da natureza do Estado. Trotski já percebe que a correlação das forças sociais em luta tem uma influência (ainda que relativa) na política executada pelo Estado:

141 Essas “correções” estão expressas sobretudo (mas não apenas) em V. I. Lenin, *A Doença Infantil do “Esquerdismo” no Comunismo*, ed. brasileira, in *Id.*, *Obras Escolhidas*, cit., vol. 3, pp. 190 e ss. Para uma análise global da evolução de Lenin e das “correções” de rumo em sua construção teórica, cf. Luciano Gruppi, *O Pensamento de Lenin*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

142 Cf., em particular, L. Trotski, *A História da Revolução Russa*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Saga, 1967, vol. 1, cap. XI: “A Dualidade de Poderes”, pp. 184-191.

143 *Ibid.*, p. 184.

“Na sociedade, existem sempre classes antagônicas; e a classe desprovida de poder esforça-se, inevitavelmente, para fazer pender para seu lado – *em certa medida* – o curso do Estado (...). O caráter de um regime político é *diretamente* determinado pela relação das classes oprimidas com as classes dominantes.”¹⁴⁴

Essa definição do poder de Estado como uma “relação” (ou, melhor, como o equilíbrio dinâmico de uma “correlação de forças”, posição que seria depois explicitamente defendida por Nicos Poulantzas, é percebida por Trotski como algo que escapa à definição “restrita” do Estado que era própria de Marx e Engels em 1848-1850 e dele mesmo e de Lenin em 1917. Tanto é assim que ele se apressa em responder a uma possível acusação de “heterodoxia”:

“Estaria o fenômeno do duplo poder, até hoje insuficientemente estudado, em contradição com a teoria marxista do Estado, que considera o governo como comitê executivo da classe dominante? É o mesmo que perguntar: a oscilação de preços, sob a influência da lei da oferta e da procura, contradiz a teoria do valor-trabalho?”¹⁴⁵

Na medida em que a relação entre a teoria do valor e a lei da oferta e da procura (no esquema metodológico da dialética marxista) implica uma passagem do abstrato ao concreto, é possível dizer que Trotski – ao introduzir a correlação de forças (a relação entre classes dominantes e classes dominadas) como determinação que *repõe mas ao mesmo tempo transforma* a caracterização do Estado como “comitê executivo da classe dominante” – indica a necessidade de passar de uma teoria “restrita” (abstrata) para uma teoria “ampliada” (concreta) do Estado.

E, além disso: em decorrência dessa visão mais concreta do fenômeno estatal, Trotski esboça – apenas esboça, como veremos – uma concepção do movimento revolucionário que se aproxima da caracterização que designamos como “processual”. Ele percebe

144 *Ibid.*

145 *Ibid.*, p. 190.

que, já antes da tomada do poder, começa a haver uma infiltração molecular da classe revolucionária no seio dos aparelhos de Estado, determinando os germes de um *processo* de dualidade de poderes:

“A preparação histórica da revolução conduz, no período pré-revolucionário, a uma situação na qual a classe destinada a implantar o novo sistema social, conquanto ainda não dominando o país, concentra efetivamente em suas mãos uma parte importante do poder de Estado, ao passo que o aparelho oficial permanece em poder de seus antigos possuidores (...). A parte do poder obtido, em tais condições, pelas classes em luta é determinada pela correlação entre as forças e pelas fases da luta (...).”¹⁴⁶

Trotsky não especifica que “parte importante do poder de Estado” já pode estar em mãos da classe ascendente antes da completa transferência que ele designa como sendo “o mecanismo política da revolução”.¹⁴⁷ Mas o fato é que ele insinua aqui – ainda que sob a limitação da ideia de um “período pré-revolucionário” não bem identificado – a possibilidade de uma transferência progressiva, gradual, possibilidade de que Gramsci iria se valer (como veremos) para elaborar a sua famosa estratégia de “guerra de posições”.

Todavia, do esboço dessa nova concepção resta apenas isso: um esboço. Na sequência de sua argumentação, Trotsky minimiza os elementos de novidade que (talvez inconscientemente) introduz, não só retomando uma concepção “restrita” do Estado, mas – sobretudo – subsumindo a problemática do duplo poder a uma teoria “explosiva” da revolução. Por exemplo: logo após tratar o Estado como terreno de uma “correlação de forças”, Trotsky apressa-se em especificar:

“Na sociedade, não reina de modo algum uma dualidade de poderes (...). A unidade de poder, condição absoluta para a estabilidade de qualquer regime, subsiste enquanto a classe

146 *Ibid.*, p. 185.

147 *Ibid.*, p. 184.

dominante consegue impor à sociedade inteira as suas formas econômicas e políticas como as únicas possíveis.”¹⁴⁸

Decerto, nenhum marxista – nem mesmo os defensores de uma teoria “ampliada” do Estado – negaria que, *em sua última instância*, verifica-se uma relativa unidade do poder de Estado: mas não é casual que seja necessário sublinhar as expressões “última instância” e “relativa”. Se o Estado é composto por múltiplos aparelhos e é influenciado pela correlação de forças entre as frações de classe, disso resulta que – em sua ação efetiva – diferentes aparelhos serão mais ou menos influenciados por diferentes classes e que muitas políticas específicas do Estado (de qualquer Estado concreto) refletirão interesses entre si conflitantes.¹⁴⁹ O fato de que, “em última instância”, terminem por predominar as políticas que garantem a reprodução da sociedade de acordo com os interesses do *conjunto* das classes dominantes (muitas vezes em oposição a setores ou frações de tais classes), esse fato resulta de um processo complexo: a unidade *relativa* do poder de Estado é fruto de um movimento contraditório, cujo vetor não está de modo algum estabelecido *a priori*. (Em outras palavras: ao contrário do que pensa a “escola da derivação”, não se pode deduzir o conjunto das políticas estatais – de modo funcionalista – a partir das leis abstratas do modo de produção capitalista.) Se há unidade do Estado, ela pode ser definida segundo a fórmula hegeliana: uma unidade da unidade e da não-unidade.

Por outro lado, quando Trotski indica como condição da unidade do poder o fato de que a classe dominante imponha ao conjunto da sociedade suas formas *políticas* como as únicas possíveis, ele parece pressupor essa unidade como característica apenas de um Estado despótico – de um Estado “restrito” no sentido mais literal da palavra. (Deixo aqui de lado o fato de que, nos Estados capitalistas contemporâneos, essa condição de unidade não é verificável nem mesmo para as formas *econômicas*: há certas

148 *Ibid.*, pp., 184-185.

149 Esse aspecto nem sempre “funcional” do Estado (“funcional” em relação aos interesses da classe dominante) foi ressaltado por John Urry, *Anatomia das Sociedade Capitalistas*, ed. brasileira, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982, pp. 85-140.

formas de socialização da propriedade que, com frequência, são conquistadas *contra* os interesses das classes dominantes.) Inclusive no plano especificamente político, é evidente que o Estado capitalista moderno – em sua forma liberal-democrática – pôde e pode coexistir (ainda que numa relação de integração/contradição) com formas *políticas* criadas pelas classes subalternas em seu processo de autodefesa, de luta contra os interesses das classes dominantes. Basta recordar aqui a criação de organismos como os sindicatos (proibidos pelos primeiros regimes liberais) e como os partidos políticos de massa (uma “invenção” das classes trabalhadoras¹⁵⁰), os quais são hoje parte integrante da vida estatal de qualquer país capitalista liberal-democrático.

Essa concepção “restrita” da unidade do poder estatal reflete-se na concepção da revolução em Trotski. Depois de admitir a possibilidade de transferências parciais do poder de Estado (as quais, se efetivamente ocorrem, implicam uma concepção da esfera estatal como terreno de uma permanente e mutável correlação de forças), Trotski como que recua, ao afirmar que esse movimento de transferências orienta-se no sentido do choque frontal e da “explosão revolucionária”. Ao invés de ser condição “normal” de funcionamento de um Estado capitalista “ampliado”,

“o fracionamento do poder prenuncia a guerra civil (...) [O sistema da dualidade de poderes] tem de *explodir inevitavelmente* (...). A insurreição, violenta por si mesma, realiza-se habitualmente num curto espaço de tempo.”¹⁵¹

Voltando à comparação do próprio Trotski, poderíamos dizer: é como se a lei da oferta e da procura (no caso: o Estado como resultado de uma correlação de forças) funcionasse apenas em momentos excepcionais, enquanto o funcionamento “normal” da economia implicaria a venda das mercadorias pelo seu valor-trabalho (no caso: a forma “normal” de atuação do Estado seria a de

150 A relação entre partido político moderno e movimento operário foi fortemente sublinhada, entre outros, por Umberto Cerroni, *Teoria do Partido Político*, São Paulo, Ciências Humanas, 1982.

151 Trotski, *op. cit.*, p. 184.

“comitê executivo das classes dominantes”). Esse modo equivocado de conceber a relação entre abstrato e concreto – o abstrato como “normal” e o concreto como “excepcional” – não resulta apenas de um eventual erro metodológico de Trotski: é expressão do fato de que, embora seu agudo senso histórico lhe tenha feito entrever (treze anos depois da revolução bolchevique) a necessidade de “ampliar” a teoria marxista de Estado, o autor de *A Revolução Permanente* continuou essencialmente preso à visão “restrita” que dominou nos escritos de Marx e Engels em 1848-1850, e da qual Lenin e os bolcheviques jamais se libertaram completamente¹⁵².

152 Tampouco Mao Tsé-Tung superou essa visão “restrita” do Estado: basta lembrar que, para ele, “o poder está no cano do fuzil”. Em Mao, porém, tal visão se articula com uma concepção original do processo revolucionário, o que certamente revela a sua profunda vinculação com as condições de seu país. Segundo Mao, a conquista do poder na China exige uma “guerra popular prolongada”, uma série de enfrentamentos na qual o estabelecimento da dualidade de poderes requer a conquista *armada* de espaços territoriais (as “zonas vermelhas”), numa luta militar de longo prazo. Trata-se, portanto, de uma concepção da revolução ao mesmo tempo “violenta” e “processual”. Mas seria ridículo – e, não obstante, é o que faz Maria-Antonietta Machiochi (*in Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1974) – ver nisso uma similaridade entre Gramsci e Mao: enquanto o primeiro elabora sua estratégia em função de sociedades “ocidentais” mais complexas do que a Rússia czarista, Mao opera em condições certamente ainda mais “orientais” do que as enfrentadas pelos bolcheviques em 1917.

Estado Brasileiro: gênese, crise, alternativas

1

Nos últimos anos, tornou-se lugar-comum a afirmação de que o Estado brasileiro está em crise. Esta não parece ser uma questão polêmica entre os vários analistas, estejam eles situados à esquerda ou à direita do espectro político-ideológico. Também não é um ponto polêmico definir qual Estado está em crise: independentemente do nome que lhe é dado – ‘varguista’, ‘populista’, ‘intervencionista’ –, o Estado em crise é aquele que se constituiu a partir da chamada Revolução de 1930.

Menos consensual é a constatação de que muitos dos traços dessa formação estatal brasileira ora em crise têm raízes já no início da nossa história. Isso significa que o Brasil se caracterizou até recentemente pela presença de um Estado extremamente forte, autoritário, em contraposição a uma sociedade civil débil, primitiva, amorfa. Valendo-se de categorias weberianas, Raymundo Faoro mostrou como esse autoritarismo tem sua origem na burocracia patrimonialista portuguesa, pela qual fomos colonizados, mas cujos traços mais característicos se mantiveram no Brasil independente (Faoro, 1976). Sem negar a importância da análise

de Faoro, prefiro me valer de categorias de Antonio Gramsci: tomando como base a distinção entre Oriente e Ocidente por ele estabelecida, eu diria que o Brasil foi, pelo menos até os anos 1930, uma formação político-social de tipo 'oriental', na qual o Estado é tudo e a sociedade civil é primitiva e gelatinosa. (Lembremos que, para o pensador italiano, o Ocidente se caracteriza por uma 'relação equilibrada entre Estado e sociedade civil'.)

Essa 'orientalidade' do Brasil, que fez com que o Estado brasileiro fosse erradamente visto por muitos como o demiurgo das relações sociais, parece-me causa e efeito de particulares processos de transformação social, que foram característicos de nossa história e que, sob formas transfiguradas, repetem-se de certo modo ainda hoje. Falando esquematicamente, podemos dizer que o Brasil experimentou sempre, quando teve de enfrentar tarefas de transformação social, processos de tipo eminentemente 'não clássico', ou seja, diversos daqueles por que passaram alguns países hoje desenvolvidos, que terminaram por gerar sociedades de tipo 'ocidental', liberal-democráticas.

Há três paradigmas que nos ajudam a pensar essa modalidade peculiar pela qual o Brasil transitou para a modernidade e enfrentou os grandes desafios históricos de sua evolução política, praticamente desde a Independência. O primeiro desses paradigmas é o conceito de 'via prussiana', elaborado por Lenin. Com ele, o revolucionário russo busca conceituar processos de modernização que ele chamou de 'não clássicos', ao comparar o caso da Prússia com os casos 'clássicos' dos Estados Unidos, da Inglaterra e da França. Partindo sobretudo do modo pelo qual o capitalismo resolveu (ou não resolveu) a questão agrária, Lenin chamou de 'via prussiana' um tipo de transição ao capitalismo que conserva elementos da velha ordem e, nessa medida, tem como pressuposto e como resultado um grande fortalecimento do poder do Estado.

Conceito análogo aparece em Gramsci, ou seja, o conceito de 'revolução passiva'. Tomando como base a análise do processo de unificação nacional italiano do século passado, conhecido como

Risorgimento – mas generalizando o conceito também para outros eventos históricos, como, por exemplo, o fascismo –, o pensador italiano chama de ‘revolução passiva’ os processos de transformação em que ocorre uma conciliação entre as frações modernas e atrasadas das classes dominantes, com a explícita tentativa de excluir as camadas populares de uma participação mais ampla em tais processos. Gramsci diz que as revoluções passivas provocam mudanças na organização social, mas mudanças que também conservam elementos da velha ordem. Trata-se, essencialmente, de transformações – ou de revoluções, se quisermos – que se dão ‘pelo alto’. Ao referir-se ao tipo de Estado que resulta de processos de revolução passiva, Gramsci fala em ‘ditaduras sem hegemonia’.

Finalmente, há um conceito mais ‘acadêmico’, ou seja, com melhor trânsito na universidade, que também ajuda a pensar o caso brasileiro: o conceito de ‘modernização conservadora’, elaborado pelo sociólogo norte-americano Barrington Moore Jr. Ele distingue entre diferentes caminhos de trânsito para a modernidade, um que leva à criação de sociedades liberal-democráticas, outro que leva a formações de tipo autoritário e mesmo fascista. Embora não cite nem Lenin nem Gramsci, Moore Jr. distingue os dois caminhos valendo-se de determinações análogas àquelas apontadas pelos dois marxistas – ou seja, entre outras, a conservação de várias características da propriedade fundiária pré-capitalista e, conseqüentemente, do poder dos latifundiários, o que resulta do fato de que a ‘moderna’ burguesia industrial prefere conciliar com o atraso a aliar-se às classes populares.

2

É evidente que o caso brasileiro gera uma ‘via brasileira’, ou seja, tem suas próprias especificidades. Mas me parece que esses três paradigmas nos permitem captar algumas determinações decisivas da formação do Estado que se gestou em nosso país, sobretudo depois da Independência. Lembraria, para confirmar isso, even-

tos curiosos, como o fato de o primeiro imperador brasileiro ter sido filho do rei de Portugal; ele foi Pedro I no Brasil e Pedro IV, algum tempo depois, em Portugal. Isso revela quanto foi débil aquela ruptura, ou seja, a ruptura que nos trouxe de uma situação formalmente colonial para a condição de país independente. Além disso, junto com esse imperador, herdamos também a burocracia portuguesa, que aqui já estava e que foi reforçada com a vinda de D. João VI, em 1806. Portanto, se observarmos bem, veremos que o processo de independência não se constituiu absolutamente em uma revolução no sentido forte da palavra, isto é, não representou um rompimento com a ordem estatal e socioeconômica anterior, mas foi apenas, de certo modo, um rearranjo entre as diferentes frações das classes dominantes. Para dar um exemplo situado na outra ponta do nosso percurso histórico, recordo também que o primeiro presidente civil após o ciclo militar iniciado em 1964 foi o ex-presidente da Arena (Aliança Renovadora Nacional), isto é, do partido de sustentação da ditadura militar.

Essas tendências ‘prussianas’ ou ‘passivas’ foram causa e efeito de uma presença sempre muito forte do Estado na vida brasileira. Isso já se manifesta claramente, como vimos, no processo da Independência, no qual se revela um traço que teve importantes consequências: conhecemos um Estado unificado antes de sermos efetivamente uma nação. Isso suscita uma questão que aqui não cabe analisar em detalhe, mas apenas mencionar: se o Brasil tivesse conhecido um processo de independência diverso, gerado efetivamente de baixo para cima, ou seja, por meio da ação de movimentos republicanos e relativamente populares – como os que ocorreram, por exemplo, não só em várias regiões da América espanhola, mas também entre nós nas ‘inconfidências’ mineira e, sobretudo, baiana –, talvez não fôssemos hoje um único país, um país unificado. E essa eventual fragmentação não teria sido, necessariamente, um fato negativo, caso tais repúblicas tivessem sido construídas com participação popular, forjando assim estruturas mais democráticas ou, no mínimo, menos oligárquicas. Na verdade, creio que o chamado ‘milagre’ da unificação brasileira se

deve essencialmente ao fato de que nossa Independência se deu ‘pelo alto’. E isso criou este fato anômalo de que o Brasil foi um Estado antes de ser uma nação.

Decerto, com o passar do tempo, constituímos uma nação brasileira, ainda que – o que é positivo – com suas muitas especificidades regionais. Mas cabe insistir que a nação brasileira foi construída a partir do Estado e não a partir da ação das massas populares. Ora, isso provoca consequências extremamente perversas, como, por exemplo, o fato de que tivemos, desde o início de nossa formação histórica, uma classe dominante que nada tinha a ver com o povo, que não era expressão de movimentos populares, mas que foi imposta ao povo de cima para baixo ou mesmo de fora para dentro e, portanto, não possuía uma efetiva identificação com as questões populares, com as questões nacionais. Para usar a terminologia de Gramsci, isso impediu que nossas ‘elites’, além de dominantes, fossem também dirigentes. O Estado moderno brasileiro foi quase sempre uma ‘ditadura sem hegemonia’, ou, para usarmos a terminologia de Florestan Fernandes, uma “autocracia burguesa” (Fernandes, 1975:289 e ss.).

Creio que toda essa tradição, a de um Estado superposto à nação, reproduz-se na Revolução de 1930, a qual – e isso me parece hoje algo consensual entre os pesquisadores – certamente assinala, malgrado seus limites, um momento de importante descontinuidade com a velha ordem. Costuma-se dizer que foi a partir de 1930 que ingressamos na ‘modernidade’, mas me parece mais preciso dizer que o movimento liderado por Getúlio Vargas contribuiu para consolidar definitivamente a transição do Brasil para o capitalismo. Depois da Abolição e da Proclamação da República, o Brasil já era uma sociedade capitalista, com um Estado burguês; mas é depois de 1930 que se dá efetivamente a consolidação e a generalização das relações capitalistas em nosso país, inclusive com a expansão daquilo que Marx considerava o ‘modo de produção especificamente capitalista’, ou seja, a indústria.

E 1930 é, seguramente, a forma mais emblemática de manifestação de via prussiana, de revolução passiva, de modernização

conservadora em nossa história. Na Revolução de 1930, setores das oligarquias agrárias, aqueles não ligados diretamente ao mercado externo, deslocam do papel de fração hegemônica no bloco no poder a oligarquia cafeeira, cooptam alguns segmentos da oposição da classe média (que se expressavam no movimento tenentista) e empreendem processos de transformação que irão se consolidar efetivamente a partir de 1937, com a implantação da ditadura do Estado Novo, quando se promove, sob a égide do Estado, um intenso e rápido processo de industrialização pelo alto. Sabemos muito bem que a industrialização brasileira, ou, pelo menos, a política de industrialização, não foi resultado consciente da ação do empresariado. A historiografia mais séria provou que o empresariado industrial paulista, vanguarda do empresariado nacional, não participou da Revolução de 1930; ao contrário, apoiou a candidatura oligárquica de Júlio Prestes, ainda que no programa da Aliança Liberal já estivesse explícita a ideia de que era necessário promover uma política de industrialização em nosso país. O principal protagonista de nossa industrialização foi, desse modo, o próprio Estado, não só por meio de políticas cambiais e de crédito que beneficiavam a indústria, mas também mediante a criação direta de empresas estatais, sobretudo nos setores energético e siderúrgico. Pode-se assim dizer que, a partir dos anos 1930 e pelo menos até a implantação do neoliberalismo nos anos 1990 (quando o capital financeiro assume a supremacia), a fração preponderante no bloco de poder que governou o Brasil foi o capital industrial.

Nesse período, alguns importantes teóricos da direita autoritária – como Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos – se manifestaram claramente a favor de uma ‘via prussiana’, ou seja, de uma ação transformadora pelo alto, como o caminho mais adequado para a nossa modernização. Cabe aqui uma distinção. Também na época, um pensador marxista como Caio Prado Júnior, em sua análise do Brasil, mostrou que essa forma de modernização conservadora era, entre nós, um fato histórico, mas indicou ao mesmo tempo os efeitos nefastos que isso trouxe

para o presente brasileiro (déficit de cidadania, dependência externa, formas de coerção extra-econômica na relação entre capital e trabalho etc.). Ao contrário, os nacionalistas autoritários – que, de resto, eram ideólogos explícitos do Estado Novo implantado em 1937 – afirmavam que a transformação pelo alto, baseada no Estado, deveria ser o verdadeiro caminho de modernização a ser adotado pelo Brasil. Para eles, cabia ao Estado construir a nação brasileira.

De certo modo, eles formulavam um diagnóstico do Brasil da época que tinha pontos em comum com aquele formulado pela esquerda, em particular por Caio Prado Jr.: para os defensores do autoritarismo, o Brasil teria uma sociedade fraca, anômica, fragmentada, na qual as classes sociais não se haviam ainda constituído plenamente. Mas, enquanto a esquerda apresenta como solução para esse problema o fortalecimento da sociedade civil, sua organização e dinamização, os defensores do ‘Estado autoritário’ pensavam que a solução consistiria precisamente em fazer do Estado o instrumento básico da construção da nacionalidade brasileira. Essa proposta estratégica ‘prussiana’ foi implementada pelo governo varguista, sobretudo após a implantação do Estado Novo. E, de certo modo, continuou a predominar ao longo do período ‘populista’, iniciado com o segundo governo Vargas (1950-1954).

3

Outro traço importante, também iniciado a partir de 1930 e que vai marcar decisivamente o Estado brasileiro posterior, é uma forte marca corporativista, que assumiu, inclusive, a forma do corporativismo de Estado, já utilizada pelo fascismo europeu. Na década de 1930, difundiu-se não só a constatação de que estávamos nos tornando uma sociedade moderna – na qual havia, portanto, a emergência explícita de interesses múltiplos e diversificados, frequentemente conflitantes – mas também a consciência de que, de certo modo, seria necessário criar mecanismos de

representação desses interesses. Afirmava-se também, ao mesmo tempo, que a maneira correta de construir tal representação era no interior do próprio Estado, por meio de um sistema corporativo muito próximo daquele que estava sendo posto em prática pelo fascismo italiano. O pós-1930 introduziu assim uma novidade, já que ‘a questão social’ era vista na República Velha simplesmente como um ‘caso de polícia’.

Essa orientação corporativa se expressa de modo claro na tentativa de incorporar ao aparelho de Estado o movimento sindical, que tivera uma autonomia bastante grande ao longo dos anos 1920, ou mesmo até o início dos anos 1930. Porém, a partir sobretudo de 1937, os sindicatos se tornam instituições ligadas diretamente ao Ministério do Trabalho, ou seja, ao Estado; e não se deve esquecer que essa subordinação corporativa dos sindicatos ao Estado prossegue, pelo menos legalmente, até a Constituição de 1988. Temos assim um Estado que impõe uma representação corporativa dos interesses da classe trabalhadora, ou melhor, de segmentos da classe trabalhadora, já que – pelo menos até 1963 – não era contemplada a organização sindical dos trabalhadores rurais. Um modo de evitar a universalização da representação dos trabalhadores foi impedir, até o fim do ciclo militar, a formação de centrais sindicais.

Cabe lembrar que foi também de modo corporativo que se fizeram representar os interesses da própria burguesia brasileira: a partir de 1930, a representação burguesa é incorporada ao Estado não só por meio de sindicatos análogos aos da classe trabalhadora, mas sobretudo por meio das várias câmaras setoriais então criadas, como, por exemplo, o Instituto do Açúcar e do Alcool, do Café, do Cacau etc.; e esse tipo de representação, passando pelos chamados grupos executivos do governo Kubitschek, prossegue durante a ditadura militar, mediante o que Fernando Henrique Cardoso chamou de ‘anéis burocráticos’. Esses organismos estatais eram formados por membros das várias frações da burguesia e por funcionários do Estado. Portanto, também a representação dos interesses burgueses era feita de modo corporativo, no próprio in-

terior do aparelho de Estado, e não por meio da sociedade civil. Por ter se limitado durante muito tempo a essa forma de representação ‘econômico-corporativa’, a burguesia brasileira renunciou a elaborar (na terminologia de Gramsci) uma consciência ‘ético-política’, com o que se tornou incapaz por muito tempo de formular um projeto nacional hegemônico. Quando a sociedade civil começa a emergir no Brasil, o que tem lugar sobretudo a partir dos anos 1930, logo se manifesta a tendência do Estado a absorvê-la como um seu momento subordinado, o que se expressa precisamente no modo corporativo de representação dos interesses. Com isso, é favorecido o permanente fortalecimento do Estado e a não menos permanente tendência ao debilitamento da sociedade civil.

4

Esse modelo de Estado burguês – intervencionista e corporativista – perdura, pelo menos, até o governo Geisel, ainda que conhecendo manifestações fenomênicas bastante variadas nos diferentes períodos históricos de sua evolução. Por exemplo: ao longo do chamado período populista, quando prossegue e se radicaliza a implementação da política econômica nacional-desenvolvimentista iniciada durante o primeiro governo Vargas, mantêm-se as características essenciais desse tipo de Estado. Perdura, em primeiro lugar, a noção de que a modernização, ou seja, o desenvolvimento econômico, tem no Estado um protagonista central. Em segundo lugar, conserva-se a ideia de que alguns interesses podem certamente se fazer representar, mas somente quando essa representação tem lugar no interior do próprio Estado. Como se sabe, durante todo o período populista, o sindicalismo continuou legalmente submetido à estrutura corporativista criada durante o Estado Novo.

O atrelamento ao Estado, mesmo quando este esteve provisoriamente em mãos de forças progressistas, tinha muitas implicações políticas no que se refere à autonomia do movimento

dos trabalhadores. Muitas das greves gerais que eclodiram no período populista eram promovidas pelo próprio governo, tendo como base de apoio os trabalhadores das empresas estatais. Foi o caso, por exemplo, da greve decretada quando João Goulart quis fazer de Brochado da Rocha, um ilustre desconhecido, seu primeiro-ministro, em 1962. Desse modo, o movimento sindical continuou a ter escassa autonomia, uma situação que só começa efetivamente a se alterar no final do período, quando se criam o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) e outros organismos horizontais, que estavam situados fora da legalidade, mas que eram aceitos e até estimulados pelo governo Jango.

Essa esquizofrenia entre o real e o legal era, aliás, uma característica dessa época de crise do pacto populista. Basta lembrar que tínhamos, por um lado, um Partido Comunista ilegal, mas não clandestino, que até se reunia com o presidente da República; e, por outro, que funcionava uma central sindical (o CGT) proibida explicitamente por lei, mas que também não era clandestina e que aparecia igualmente como importante interlocutora do governo.

Isso demonstra que os breves anos do governo Jango (mas também, ainda que em menor medida, o período governamental de Juscelino Kubitschek) constituem uma época na qual a sociedade civil tornou-se mais ativa e buscou se articular de modo autônomo, anunciando de certo modo os primeiros sintomas de crise daquele Estado centralizador e corporativista surgido na esteira da Revolução de 1930. Tal panorama levou ao que Octávio Ianni chamou de ‘colapso do populismo’, ou seja, ao fim de uma específica modalidade de articulação das forças sociais e políticas no interior desse tipo de Estado burguês (Ianni, 1968). Mas que tal Estado ainda não estivesse em crise terminal é o que foi comprovado pelo golpe de 1964: o regime que então se instalou destruiu o pacto populista, mas conservou – e até mesmo desenvolveu e reforçou – os traços mais perversos da nossa formação estatal anterior. Por isso, mais uma vez conhecemos uma ‘revolução passiva’, na qual as ‘reformas de base’ (agrária, bancária, universitária etc.), reivindicadas pelo movimento social

golpeado em 1964, foram realizadas pelo alto, com um sentido nitidamente conservador.

Com efeito, o golpe não rompeu com o tipo de articulação corporativista e autoritária entre Estado e sociedade civil e não retirou o Estado de suas funções no terreno da regulação da economia. Toda a retórica da ‘revolução’ de 1964 se baseava na ideia de que era preciso estabelecer a ‘verdade cambial’, a ‘verdade salarial’ etc., ou seja, o pleno funcionamento do mercado, uma retórica muito parecida, aliás, com a dos neoliberais de hoje. Mas o que se viu, na prática, foi que o Estado ditatorial continuou a exercer uma decisiva influência na economia, até fortalecendo sua ação nesse terreno, por meio da manutenção, do desenvolvimento e da criação de numerosas empresas estatais de intervenção direta na economia. Além disso, continuou a ter em face da sociedade civil uma atitude que poderia ser assim resumida: quando não fosse possível assimilar corporativamente um organismo da sociedade civil, então este deveria ser reprimido. A política governamental, como era de se prever numa ditadura, não foi nunca a de respeitar a autonomia da representação dos interesses sociais. É evidente que, ao longo de todo o período que vai dos anos 1930 até o governo Geisel, houve numerosas variações: embora a proposta de modernização que poderíamos chamar de ‘nacional-desenvolvimentista’ tivesse se conservado, ocorreram mudanças no modo de implementá-la. Uma delas, talvez a mais importante, foi o diferente modo pelo qual se tratou o capital estrangeiro. Num primeiro momento (aquele ligado ao nome e à herança de Vargas), a intervenção do Estado na economia visava favorecer sobretudo o capital nacional, garantindo as condições para o seu desenvolvimento e, ao mesmo tempo, buscando controlar e até restringir o ingresso do capital estrangeiro. A partir do governo Juscelino – e, ainda mais acentuadamente, ao longo da ditadura militar –, essa restrição desapareceu, criando-se em consequência o famoso tripé em que o Estado funcionava como instrumento de acumulação a serviço tanto do capital nacional quanto – e sobretudo – do capital internacional.

É importante observar que essa abertura ao capital estrangeiro não significa uma atitude contrária aos interesses do capital nacional. Na verdade, a burguesia brasileira rapidamente se deu conta de que tinha muito a lucrar com sua associação ao capital internacional, ainda que como sócia menor. Portanto, a ideia de que haveria no Brasil, como em outros países do Terceiro Mundo, uma ‘burguesia nacional’ enquanto fração de classe contrária ao imperialismo – uma ideia que teve papel destacado na estratégia política do Partido Comunista Brasileiro (PCB) entre 1954 e 1964, que se centrava na luta por um ‘governo nacionalista e democrático’ – revelou-se uma ideia sem correspondência na realidade: não havia nenhum segmento significativo da burguesia brasileira realmente interessado em impedir o ingresso do capital estrangeiro em nosso país. Assim, a virada ‘entreguista’ representada pelo governo Juscelino não pode ser considerada uma ruptura com o modelo ‘nacional-desenvolvimentista’ implementado a partir de 1930, mas, ao contrário, uma maior adequação sua aos efetivos interesses das classes dominantes brasileiras.

5

Um dos traços mais característicos desse modelo de Estado burguês que conhecemos ao longo de meio século é que ele – como, em geral, todos os Estados que resultam de revoluções passivas – era um Estado no qual a supremacia da classe no poder se dava por meio da dominação (ou da ditadura) e não da direção político-ideológica (ou da hegemonia). Recordo brevemente que, para Gramsci, hegemonia é um modo de obter o consenso ativo dos governados para uma proposta abrangente formulada pelos governantes. Ao contrário, o que caracteriza aquilo que Gramsci chamou de ‘ditadura sem hegemonia’ é o fato de que, nesse tipo de Estado, existe certamente uma classe dominante, que controla direta ou indiretamente o aparelho governamental, mas o projeto político dessa classe não tem o respaldo consensual do conjunto

ou da maioria da sociedade. Nesse caso, lembra ainda Gramsci, pode-se falar de hegemonia de uma fração da classe dominante sobre as outras frações, mas não do conjunto dessa classe sobre o conjunto das classes subalternas. Portanto, os cinquenta anos que vão de 1930 a 1980 conhecem um tipo de Estado burguês que se caracteriza, em sua maior parte, pela presença de uma dominação sem hegemonia. É este o caso, evidentemente, dos momentos de ditadura explícita, como os que vão de 1937 a 1945 e de 1964 a 1985, que cobrem cerca de trinta anos.

Decerto, uma importante variação ocorre durante os quase 15 anos do chamado período ‘populista’ (1951-1964). Sem que houvesse desaparecido o caráter autoritário e corporativista do Estado, tem lugar aqui o que eu chamaria de ‘hegemonia seletiva’. É inegável que, em grande parte da época populista, a proposta nacional-desenvolvimentista – que era claramente uma proposta voltada para a expansão do capitalismo no Brasil e, portanto, uma proposta burguesa, que interessava sobretudo à fração industrial dessa classe – obteve o consenso de segmentos importantes das camadas populares, muito particularmente da classe operária urbana com carteira assinada. Mas é preciso insistir no caráter seletivo, isto é, limitado e excludente, dessa hegemonia. Ou seja: embora houvesse segmentos das classes subalternas dos quais se tentava obter e realmente se obtinha consenso, inclusive por meio de concessões (direitos trabalhistas, aumentos salariais etc.), tinha-se ao mesmo tempo a exclusão de outros setores importantes dessas classes, como é o caso dos trabalhadores rurais e dos urbanos autônomos, excluídos não só dos direitos sociais, mas também – graças à proibição do voto aos analfabetos – dos direitos políticos.

De qualquer modo, apesar desses limites, penso que durante o período populista a burguesia brasileira obteve um razoável grau de consenso e pôde assim dominar com relativa hegemonia, o que explica a permanência de instituições liberal-democráticas (ainda que combinadas com elementos de corporativismo e de indiscutível supremacia do Executivo sobre o Legislativo) ao longo

do período. Mas tratou-se – e gostaria de insistir nisto – de uma hegemonia seletiva, limitada e, nesse sentido, precária e instável, como as muitas crises ocorridas no período permitem constatar.

6

O elemento conteudístico mais importante dessa forma política autoritária e centralizadora de Estado é que ele sempre esteve claramente a serviço de interesses privados. O fato de esse Estado ter sido muito forte e de ter aparentemente se superposto à ordem privada não anula, de modo algum, uma realidade fundamental: a de que toda essa força esteve sempre – em primeira ou em última instância, mais em primeira do que em última – a serviço de interesses estritamente privados.

A primeira manifestação desse ‘privatismo’ reside no fato de que esse Estado sempre apresentou (para usar o conceito de Weber) fortes características patrimonialistas, sendo tratado na prática, pelos seus ocupantes, como propriedade pessoal, o que levou aos muitos fenômenos de nepotismo, clientelismo, corrupção etc., que todos conhecemos e que prosseguem de certo modo até hoje.

Mas essa privatização do público deve ser compreendida sobretudo com base na teoria econômica marxista, ou seja, no fato de que a intervenção do Estado na economia visou fundamentalmente à criação das condições mais favoráveis à expansão do capital privado. Ninguém deve supor que a Companhia Siderúrgica Nacional, para citarmos um caso emblemático, foi criada para dar lucros ao Estado, os quais pudessem ser utilizados, por exemplo, numa ampla política de redistribuição de renda. A CSN sempre esteve, e muito particularmente no período da ditadura, a serviço do aumento da taxa de lucro do capital privado, sobretudo internacional. Por que a CSN, em determinado momento, aproximou-se da falência? Simplesmente porque vendia aço a preço subsidiado para aumentar o lucro das montadoras transnacionais sediadas no Brasil.

Dei o exemplo da CSN, mas podemos comprovar esse ‘subsidiamento’ do capital privado pelo setor público em todos os campos da intervenção do Estado na economia. Wilson Suzigan, um economista do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), fez nos anos 1970 uma pesquisa que revelou o seguinte: enquanto a taxa média de lucro das empresas estatais era de cerca de 11%, a taxa de lucro do setor privado, tanto internacional quanto nacional, situava-se em torno de 30% (Suzigan, 1976, capítulo III). Claro que as empresas estatais precisam ter um mínimo de lucro, se é que querem acumular e reinvestir sem o auxílio do Tesouro (auxílio, aliás, de que elas muitas vezes se valeram, gerando inflação, ou seja, aumentando o lucro do setor privado às custas do bem-estar da população assalariada). Mas o objetivo último de tais empresas não é, de modo algum, gerar lucros para si próprias, ou mesmo para o Estado, e sim criar condições para que o capital privado possa existir e se expandir; tanto é assim que elas, via de regra, se estabelecem em setores que não interessam ao capital privado, pelo menos num primeiro momento, não só porque o investimento inicial nesses setores é muito alto, mas também porque a rotatividade do capital – ou seja, o tempo necessário para que o investimento dê lucro – é bastante longa. Portanto, não há interesse ou possibilidade de que o capital privado, pelo menos o nacional, invista nesses setores, que são, contudo, imprescindíveis para a existência de um capitalismo razoavelmente autossustentado.

Assim, o Estado brasileiro foi sempre dominado por interesses privados. Decerto, isso caracteriza o Estado capitalista em geral, não sendo uma singularidade de nossa formação estatal; mas esse privatismo assumiu aqui traços bem mais acentuados do que em outros países capitalistas. Sempre que há uma dominação burguesa com hegemonia, o que ocorre nos regimes liberal-democráticos, isso implica a necessidade de concessões da classe dominante às classes subalternas, dos governantes aos governados. Portanto, nesses casos, o Estado – ainda que, em última instância, defenda interesses privados – precisa ter também uma dimensão pública, já que é preciso satisfazer demandas das classes trabalhadoras

para que possa haver o consenso necessário à sua legitimação. Não é outra a explicação, por exemplo, da existência do Welfare State nos países mais desenvolvidos; neste caso, graças às lutas das classes trabalhadoras, foi possível construir, a partir de políticas estatais, uma rede educacional e de seguridade social que tem um indiscutível interesse público.

No Brasil, o pouco que foi conquistado nesse sentido – e, também entre nós, arrancado pelas lutas das classes trabalhadoras – não infirma o fato de que a característica dominante do nosso Estado foi sempre ter sido submetido, no essencial, a interesses estritamente privados. Criamos juridicamente, por meio de um longo processo que se inicia nos anos 1930, um aparente Estado do bem-estar; mas foi com muita felicidade que Francisco de Oliveira o chamou ironicamente de ‘Estado do mal-estar social’. E isso porque, na verdade, o pretense Welfare brasileiro não funciona: embora juridicamente a Constituição consagre importantes direitos sociais, estes não são implementados na prática, não tanto porque o país seja pobre ou o Estado não disponha de recursos, como frequentemente se alega, mas sobretudo porque não há vontade política de fazê-lo, ou seja, porque não há um verdadeiro interesse público embasando a ação de nossos governantes. Eles preferem pagar a dívida pública e assegurar o chamado equilíbrio fiscal (por meio de enormes superávits primários) do que atender às reais demandas da população brasileira.

7

Esse modelo de Estado – ou, mais precisamente, esse paradigma de organização das relações entre Estado e sociedade e da representação dos interesses – revelou estar em crise no período da transição da ditadura à democracia em nosso país. Assim, para entendermos melhor a crise desse Estado e as alternativas para sua transformação, devemos analisar os elementos dessa transição, ou seja, o ‘de onde’ e o ‘para onde’ se transitou.

O 'de onde', certamente, é a ditadura militar implantada no Brasil em 1964. Para tentar captar suas principais determinações, devemos, antes de mais nada, defini-la negativamente: se o termo 'fascismo' tem a pretensão de conceituar fatos reais e não apenas de servir como instrumento de denúncia, a ditadura militar brasileira não foi fascista. O fascismo se caracteriza por ser um regime reacionário, certamente ditatorial, mas que tem a especificidade de se apoiar numa base de massas organizada, cujo recrutamento se dá sobretudo entre as camadas médias, mas também entre setores populares, inclusive da classe operária. Essa característica já se manifesta no período de preparação da ascensão fascista ao poder: com efeito, o movimento fascista organiza desde o início aparelhos típicos de sociedade civil (partidos, sindicatos, associações etc.), combinando mecanismos legais e extraleais em sua luta pelo poder. Uma vez implantado como regime, o fascismo incorpora ao Estado os organismos de sociedade civil antes criados por ele, gerando assim uma forma política totalitária. Dessa forma, penso que o fascismo – tanto como movimento quanto como regime – tem lugar em países que Gramsci chamaria de 'ocidentais', ou seja, nos quais já existe uma sociedade civil forte e articulada, como era precisamente o caso da Itália e da Alemanha nas décadas de 1920 e 1930.

Numa formação social de tipo 'oriental' – ou, como no caso brasileiro e latino-americano em geral, de 'ocidentalização' ainda não plenamente desenvolvida –, as classes dominantes não precisam recorrer a mecanismos próprios da sociedade civil quando querem frear a ascensão das classes subalternas por meio de uma ditadura, de uma dominação sem hegemonia. Nesse caso, ao contrário do fascismo 'clássico', verifica-se a tentativa de desativar e mesmo reprimir a sociedade civil. Isso faz com que esse tipo de regime seja, também aqui em contraste com o fascismo, fortemente desmobilizador; seu objetivo não é organizar massas, mas precisamente desorganizá-las. Se ditaduras desse tipo professam alguma ideologia, trata-se de uma ideologia da não-ideologia: o discurso dos militares brasileiros, por exemplo,

codificado na famigerada ‘doutrina de segurança nacional’, era o de que a política deveria ser evitada porque, ao expressar e legitimar conflitos, ela dividiria a nação, divisão que prejudica a ordem e a segurança, apresentadas como condição imprescindível para o desenvolvimento.

Isso não significa, porém, que a ditadura brasileira tenha tido êxito em seu esforço por eliminar a sociedade civil. Ao contrário, a sociedade civil cresceu enormemente ao longo do período ditatorial. O regime militar sempre esteve claramente a serviço do grande capital, nacional e internacional; e, precisamente por isso, foi uma ditadura modernizadora – ainda que modernizadora-conservadora, no sentido de B. Moore Jr. (1985) –, que promoveu um intenso crescimento das forças produtivas e, em consequência, tornou mais complexa a ordem capitalista no Brasil. Era natural, então, que essa complexificação multiplicasse a diversidade de interesses e gerasse assim os pressupostos objetivos de uma sociedade civil forte, rica e articulada. A ditadura tentou, por diferentes meios, reprimir essa sociedade civil emergente, mas não foi capaz – exatamente por não ser fascista no sentido ‘clássico’ – de domá-la e incorporá-la ao aparelho de Estado. Desse modo, a contradição fundamental que atravessou a história da ditadura foi precisamente a que teve lugar entre um Estado autoritário, que buscava cancelar e reprimir a sociedade civil, e o progressivo florescimento desta última, que o regime – não dispondo de instrumentos de mobilização como, por exemplo, um partido de massas de tipo fascista – era incapaz de evitar.

Essa contradição aparece de modo muito marcado no momento em que tem lugar o chamado ‘projeto de abertura’, com o qual o governo Geisel buscou enfrentar o início do declínio do regime, cujo primeiro sintoma foi a derrota do governo nas eleições parlamentares de 1974. A tentativa de evitar esse declínio levou à formulação de um projeto de abertura, a ser encaminhado ‘pelo alto’, com o objetivo de promover uma ‘descompressão’ fortemente seletiva, baseada na cooptação de alguns elementos moderados da oposição, mas, ao mesmo tempo, na exclusão e na repressão

de seus segmentos mais radicais, em particular os representantes dos setores populares. Na prática, contudo, a sociedade civil emergente terminou por promover um processo de abertura ‘a partir de baixo’, que certamente buscou se valer das novas condições geradas pela implementação do projeto ‘pelo alto’, mas que o transcendeu, indo bastante além dele, e que terminou assim por dar lugar a uma abertura bem mais radical do que a prevista no projeto originário do governo Geisel-Golbery.

Tomemos, como exemplo, o caso da anistia. No projeto de abertura, aceitava-se promover uma revisão caso a caso dos processos de condenação dos opositores do regime. O movimento da sociedade civil, o processo de abertura, terminou, porém, por levar a uma anistia que, se não foi tão geral e irrestrita como a oposição desejava, foi na verdade bastante mais ampla do que era previsto no projeto do regime. Com efeito, ela devolveu à legalidade e, mais do que isso, à luta política praticamente todos os líderes e todas as correntes de opinião existentes no país. Outro exemplo é dado pela lei que impôs o fim do bipartidarismo e abriu novas condições para uma reorganização partidária. O fim do MDB (Movimento Democrático Brasileiro), previsto no projeto de abertura como um modo de quebrar a unidade da oposição e de enfraquecê-la por meio do surgimento de vários partidos, terminou – graças ao processo de abertura – por voltar-se contra a ditadura: o multipartidarismo então surgido, ainda que limitado, deu expressão a novos interesses e criou novos sujeitos políticos, expressando melhor o pluralismo da nova sociedade civil. Além do mais, não desuniu a oposição, que continuou convergindo na luta contra a ditadura, como se tornou evidente, por exemplo, no movimento ‘diretas-já’.

8

Malgrado todos os seus limites, a transição revelou, no ‘para onde’, um dado novo e extremamente significativo: o fato de que o Brasil, após mais de vinte anos de ditadura, havia se tornado definitiva-

mente uma sociedade gramscianamente ‘ocidental’. Cabe lembrar que, quando Gramsci define uma sociedade como ocidental, não o faz dizendo que ela seria algo simetricamente inverso ao que ele chama de Oriente. Para usar suas próprias palavras: “No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação” (Gramsci, 2000:262). Portanto, não é que o Estado ‘ocidental’ seja fraco, débil; no ‘Ocidente’, o Estado também é forte, pode ser até mais forte do que numa situação ‘oriental’, mas o que caracteriza a condição ‘ocidental’ é que temos nela também uma sociedade civil forte e articulada, que equilibra e controla a ação do Estado *stricto sensu*. Não posso aqui argumentar mais detidamente sobre isso, mas me parece que o Brasil, já desde o final dos anos 1970, apresenta uma ‘justa relação’ entre Estado e sociedade civil.

Ora, se observarmos as sociedades ‘ocidentais’, veremos que elas apresentam dois ‘modelos’ principais de articulação da disputa política e da representação de interesses. Por um lado, há um modelo que poderíamos chamar de ‘norte-americano’, caracterizado (como ocorre em toda situação ‘ocidental’) pela presença de uma sociedade civil forte, bastante desenvolvida e articulada, mas em que a organização política e a representação dos interesses se dão, respectivamente, por meio de partidos frouxos, não programáticos, e através de agrupamentos profissionais estritamente corporativos. Por outro lado, temos um modelo que poderíamos designar como ‘europeu’. Neste último, há uma estrutura partidária centrada em torno de partidos com base social razoavelmente homogênea e que defendem projetos de sociedade definidos e diversos entre si; e temos um sindicalismo classista, que não se limita a organizar pequenos grupos profissionais, mas que busca agregar e representar o conjunto da classe trabalhadora.

No caso do modelo ‘norte-americano’, constata-se que são poucos os trabalhadores que se sindicalizam; os sindicatos representam somente os interesses de grupos relativamente restritos. Mas, quando esses grupos são fortes, quando representam ramos deci-

sivos da economia, certamente obtêm resultados, ou seja, ganhos materiais para os seus filiados. Trata-se, portanto, de um padrão de organização sindical por vezes eficiente, mas estreitamente corporativo. Quanto à representação política, ela se centra em torno de partidos sem definição ideológica, que, na prática, atuam como frentes inorgânicas de múltiplos lobbies, isto é, de grupos corporativos. Falta a esses partidos uma base social mais ou menos homogênea e um projeto de sociedade que vá além da simples administração do existente. Naturalmente, há diferenças históricas e políticas entre o Partido Democrata e o Partido Republicano nos Estados Unidos; mas, independentemente de qual deles está no governo, as políticas postas em prática não mudam muito, já que ambos têm o mesmo projeto de sociedade. Portanto, não são partidos criados para fazer o que Gramsci chamou de 'grande política', mas se limitam a administrar o existente, a fazer 'pequena política'. Esse modelo 'norte-americano' é, sem dúvida, o mais adequado à conservação do capitalismo, por causa das praticamente insuperáveis dificuldades que apresenta para a constituição de uma proposta hegemônica alternativa àquela dominante.

No caso do 'modelo europeu', além de um sindicalismo classista e politizado, temos partidos que, ainda que nem sempre ideológicos, são certamente partidos programáticos. Para não falar na oposição entre os partidos comunistas e os partidos da 'ordem', não era difícil registrar, no Reino Unido, uma marcante diferença entre o Partido Trabalhista e o Partido Conservador, ou, na Alemanha, entre o Partido Socialdemocrata e a Democracia Cristã. As bases sociais de apoio desses partidos eram diferentes, daí por que eles representavam interesses sociais conflitantes e defendiam propostas políticas mutuamente excludentes. Os partidos comunistas e socialdemocratas, por exemplo, tinham sua base social preponderantemente concentrada no trabalho organizado, ao contrário dos partidos conservadores ou liberais, que, além de representarem as classes dominantes, construía seu apoio de massa entre camponeses e camadas médias. Portanto, enquanto no 'modelo americano' temos partidos que defendem um mesmo

projeto hegemônico de sociedade, no ‘modelo europeu’ havia uma salutar disputa entre propostas hegemônicas alternativas. Se, nos Estados Unidos, o socialismo foi sempre uma ‘ideologia exótica’, na Europa ele esteve frequentemente no centro da agenda política.

9

Essa breve digressão sobre modelos de sociedades ‘ocidentais’ tem um objetivo preciso: sugerir que o Brasil se coloca hoje (ou, mais precisamente, desde o fim da ditadura) diante dessas duas possibilidades de organizar a sua sociedade ‘ocidental’. Na chamada Nova República (leia-se: no governo Sarney), graças a algumas características ‘prussianas’ ou ‘pelo alto’ de que se revestiu a transição, predominaram até mesmo, na nova ordem que se ia constituindo, elementos do velho modelo de Estado semiorientado, como o clientelismo, o populismo, a tutela militar etc. Mas o problema que efetivamente define a conjuntura que se inicia com o fim da ditadura, e que de certo modo persiste até hoje, é o de saber de que modo irá se reorganizar a relação entre Estado e sociedade civil no Brasil.

Isso pode ser feito segundo um ‘modelo americano’ ou, mais precisamente, segundo um padrão ‘liberal-corporativo’; nele, ao mesmo tempo que a vida econômica é deixada ao livre jogo do mercado, o conflito de interesses é também resolvido numa espécie de mercado político, no qual os grupos com recursos organizativos obtêm resultados, enquanto os que não dispõem de tais recursos são excluídos, sem condições de obter influência real. Estamos diante da proposta mais conhecida como ‘neoliberal’, que vem predominando em nosso país pelo menos desde o governo Collor. A alternativa a isso seria a reorganização de nosso peculiar ‘Ocidente’ a partir da agregação de interesses mais amplos, ético-políticos e não puramente econômico-corporativos (e volto a me valer da terminologia de Gramsci), possibilitando assim a construção de efetivas maiorias políticas, capazes de conduzir o

país no sentido do aprofundamento de relações substantivamente democráticas. Por contraste ao neoliberalismo, poderíamos chamar de ‘democrático-popular’ esse modelo alternativo de organização da sociedade.

Se observarmos a vida brasileira dos últimos anos, veremos que esses projetos estão presentes no tecido social e têm marcado a agenda e o cenário políticos de nosso país. Não me parece casual que tenhamos duas centrais sindicais importantes, uma que se originou claramente inspirada num tipo de organização próximo do modelo europeu (a Central Única dos Trabalhadores - CUT) e outra que explicitamente quer imitar o modelo norte-americano (a Força Sindical); nem é casual que tenhamos tido partidos – particularmente o PT (Partido dos Trabalhadores), mas também outros partidos de esquerda – organizados segundo um padrão europeu, ao mesmo tempo que temos também partidos muito próximos do tipo ‘norte-americano’, como, por exemplo, o PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro), que hoje não passa de uma federação de diversificados interesses pessoais e regionais.

A presença simultânea de aparelhos de hegemonia próprios desses dois diferentes modelos revela, de certo modo, a persistência de uma indefinição quanto ao tipo de sociedade ocidental que vamos construir. Uma coisa, porém, é certa: a burguesia brasileira, em suas várias frações, já tomou consciência de que não pode recorrer mais, sem graves riscos, a uma pura dominação sem hegemonia. Precisamente a maturidade da sociedade civil, ou seja, o fato de que somos hoje uma sociedade ‘ocidental’, torna praticamente impossível o estabelecimento em nosso país de uma ditadura pela via militar: uma ofensiva da direita diante de um eventual avanço das classes subalternas não pode mais contar com a repetição do que ocorreu em 1964, quando em dois ou três dias se desbaratou todo o mecanismo de resistência das forças populares e triunfou um golpe mais ou menos incruento. Também se tornou bastante difícil uma retomada da hegemonia burguesa do tipo populista tradicional. Na verdade, o populismo foi possível

num momento de crescimento econômico, no qual havia, em primeiro lugar, forte aumento da oferta de emprego – o que era uma poderosa forma de obter consenso dos governados – e, em segundo, uma razoável capacidade de redistribuição de renda. Estamos diante de uma conjuntura na qual nenhuma dessas duas características parece exequível; nem considero provável que o capitalismo brasileiro possa reverter essa situação. Por isso, é hoje muito difícil repropor uma hegemonia seletiva como aquela que vigorou na era populista.

Então, as duas fórmulas que a burguesia utilizou depois de 1930 para exercer sua dominação no Brasil – seja a ditadura aberta, seja o compromisso populista – me parecem pertencer, irrevogavelmente, ao passado. E, na medida em que a burguesia tem hoje consciência de que essas soluções são inviáveis, ela tem se esforçado por combinar sua dominação com formas de direção hegemônica, ou seja, por obter um razoável grau de consenso por parte dos governados. O grande objetivo atual das forças do capital, no Brasil e no mundo, é consagrar a pequena política e a pseudoética do privatismo desenfreado como elementos fundamentais de um senso comum que sirva de base à sua hegemonia. É essa, precisamente, a face ideológica do neoliberalismo.

Portanto, a proposta hegemônica da burguesia é precisamente a de consolidar em nosso país o que antes chamei de ‘modelo norte-americano’. Com efeito, este modelo pretende manter o velho corporativismo que caracterizou o Estado ‘varguista’, mas sob novas formas. Tomemos o caso das propostas de reforma sindical e de ‘flexibilização’ das leis trabalhistas. Já não se trata de incorporar os sindicatos ao aparelho de Estado, mas sim de permitir e tolerar, até de estimular e reforçar, um tipo de organização sindical ‘livre’, mas que não transcenda a defesa dos interesses particulares, corporativos, de determinadas categorias profissionais. Tais propostas, hoje postas na agenda política inclusive pelo governo Lula, têm como objetivo criar um tipo de ‘liberdade sindical’, e até mesmo de pluralismo, que conduziria a uma generalização do chamado sindicalismo ‘de resultados’. Se

essa ‘reforma’ vier a ser implementada, teremos a seguinte situação: quem é membro de sindicatos fortes faz contrato coletivo com a empresa, preserva até certo ponto os atuais direitos consagrados na CLT, mas quem não é sindicalizado ou pertence a sindicatos fracos perde até mesmo esses modestos direitos já conquistados. Se esse projeto de reforma vier a ser vitorioso, certamente alguns segmentos das camadas médias e até de trabalhadores do setor fabril podem obter alguns benefícios ou, pelo menos, conservar os atuais direitos. Tais segmentos sociais – além, naturalmente, do próprio empresariado – forneceriam a base social, o consenso, para esse tipo de projeto hegemônico ‘liberal-corporativo’. Mas a grande maioria dos segmentos populares, particularmente os que não têm capacidade de organização, só teriam a perder com esse padrão de estruturação sindical e com essa ‘flexibilização’ das leis trabalhistas. É evidente que essa pequena capacidade de ‘inclusão’ – ainda menor do que aquela vigente no período populista – torna bastante problemática a estabilização, a médio prazo, de uma hegemonia neoliberal no Brasil.

No que se refere à organização partidária, esse projeto hegemônico da burguesia se tornaria real caso nosso país, seguindo também aqui os padrões norte-americanos, reduzisse a luta política a uma disputa eleitoral entre duas ‘elites’ partidárias que aceitam sem contestação o status quo. Como vimos, esse padrão, vigente nos Estados Unidos, começa a se implantar também na Europa. Durante um bom período após a ditadura, esse risco foi evitado no Brasil: o Partido dos Trabalhadores, surgido a partir dos movimentos sociais e propondo uma estratégia socialista (ainda que não muito clara), manteve na agenda questões de ‘grande política’. A ofensiva neoliberal encontrou no PT e nos movimentos a ele direta ou indiretamente ligados (CUT, MST, CPT etc.) uma forte resistência. Isso fez com que a conjuntura política brasileira, pelo menos até o final do segundo governo Cardoso, restasse ainda indefinida quanto à consolidação de um ou outro modelo de sociedade ‘ocidental’, embora já fosse claro o predomínio do modelo neoliberal.

Infelizmente, a chegada do PT ao governo federal em 2003, longe de contribuir para minar a hegemonia neoliberal, como todos esperavam, reforçou-a de modo significativo. A adoção pelo governo petista de uma política macroeconômica abertamente neoliberal – e a cooptação para esta política de importantes movimentos sociais ou, pelo menos, a neutralização da maioria deles – desarmou as resistências ao modelo liberal-corporativo e abriu assim caminho para uma maior e mais estável consolidação da hegemonia neoliberal entre nós. Estamos assistindo a uma das características mais significativas dos processos de ‘revolução passiva’, àquilo que Gramsci chamou de ‘transformismo’, ou seja, a cooptação das principais lideranças da oposição pelo bloco no poder.

O risco de consolidação dessa hegemonia neoliberal, portanto, não se manifesta apenas nas propostas de reforma sindical e trabalhista a que já aludi. Torna-se também evidente na tendência, hoje dominante entre nós, no sentido de reduzir a disputa política a um bipartidarismo de fato, ainda que não formal, centrado na alternância de poder entre um bloco liderado pelo PT e outro pelo PSDB, que continuariam não só aplicando a mesma política econômica e social, mas também praticando métodos de governo semelhantes, que não recuam diante de formas mais ou menos graves de corrupção sistêmica. Estaríamos diante do triunfo entre nós da ‘pequena política’, ou seja, de uma agenda que não põe em discussão as questões substantivas da formação econômico-social brasileira. Não é casual o compromisso de ambos esses blocos em ‘blindar’ a economia, ou seja, em reduzir a uma questão ‘técnica’ e não política a definição daquilo que verdadeiramente interessa ao conjunto da população brasileira. Desse modo, o risco que corremos não é (como muitos afirmam) o da ‘mexicanização’ do nosso sistema político, ou seja, o da criação de um partido governamental único num regime formalmente multipartidário, mas seu ‘americanalhamento’, se me permitem o trocadilho, isto é, a criação de alternativas políticas que não põem em discussão as reais estruturas de poder econômico e político que vigoraram e vigoram na sociedade brasileira.

10

É importante sublinhar que as classes dominantes, conscientes da impossibilidade de propor a restauração ou conservação do velho Estado ‘varguista’ – que lhes serviu durante as seis últimas décadas de nossa história, mas que agora se revela imprestável numa era de financeirização e mundialização do capital –, têm uma clara proposta de redefinição do Estado. Adotando o modelo neoliberal, a burguesia (sobretudo o seu setor financeiro, hoje predominante) propõe não só o fim do intervencionismo estatal, com a transferência para o mercado da regulação da economia, mas também a desconstrução do velho corporativismo de Estado, no qual, em troca da renúncia à autonomia de suas organizações sindicais e políticas, eram concedidos legalmente aos trabalhadores alguns direitos sociais. Trata-se agora não só de capitular plenamente ao ‘fetichismo do mercado’ (o qual não pode ser ‘contrariado’ sob pena de ‘ficar nervoso’), mas também de atribuir à ‘livre negociação’ (uma outra forma de dizer ‘mercado’) a definição dos direitos sociais dos trabalhadores, o que implica a desconstrução de muitos deles.

A esquerda deve ter uma proposta alternativa de reconstrução do Estado brasileiro. Infelizmente, em face do transformismo que converteu o PT e seu governo em eficazes agentes do neoliberalismo, a esquerda se enfraqueceu na correlação de forças que vigora no Brasil depois da transição, uma correlação que ainda permitiu, em 1988, a conquista de uma Constituição na qual estavam inscritos importantes direitos sociais, e que impediu, nos anos seguintes, a consolidação definitiva do novo modelo neoliberal de Estado. Isso não significa que tenham desaparecido do cenário político partidos e movimentos de esquerda, ligados às classes subalternas, que se opõem ao neoliberalismo. E, entre eles, são poucos os que julgam possível contrapor ao modelo de Estado proposto e implementado pelo neoliberalismo a simples restauração do velho Estado ‘varguista’.

Como vimos, a característica talvez mais determinante desse tipo de Estado foi sempre ter se colocado a serviço de interesses privados ou, mais precisamente, dos interesses das diversas frações da burguesia. Ora, é precisamente essa a característica que o neoliberalismo quer reforçar, não só privatizando o patrimônio público na esfera da economia, mas também suprimindo os poucos direitos sociais conquistados pelos trabalhadores e inscritos na legalidade vigente.

Por conseguinte, a principal tarefa da esquerda é lutar por um modelo de Estado que coloque o interesse público como principal norte de sua ação. Para isso, a esquerda deve começar redefinindo o que entende por 'público': ora, se 'público' não é sinônimo de Estado, já que a sociedade civil também tem uma indiscutível dimensão pública, tampouco é sinônimo de 'anti-Estado'. Está difundida entre nós uma leitura liberal do conceito de sociedade civil (rebatizada frequentemente como 'terceiro setor'), segundo a qual tudo o que vem da sociedade civil é bom, enquanto tudo o que vem do Estado é ruim. Trata-se de uma visão equivocada, que nada tem a ver com o conceito gramsciano de sociedade civil. Por um lado, pode haver uma sociedade civil hegemônica pela direita; por outro, não é possível promover transformações sociais significativas sem a ação de um Estado controlado pelas forças populares. Portanto, a esquerda não pode abandonar a ideia de um Estado forte, mas deve agora combiná-la com a necessidade de tornar esse Estado permeável às pressões que vêm de baixo, ou seja, de uma sociedade civil que se torne cada vez mais hegemônica pelas classes subalternas. Lamento não dispor aqui do tempo e do espaço para desenvolver mais amplamente o que me parece dever ser o projeto de Estado da esquerda na atual conjuntura.

11

Para concluir, resumindo o que foi dito, penso que estamos diante da crise terminal de um tipo de Estado burguês: com efeito,

tudo indica ser impossível restaurar ou conservar aquele tipo de organização estatal que conhecemos desde a década de 1930 e que – embora tenha sido responsável em grande parte pelo significativo desenvolvimento econômico ocorrido no Brasil nesse período – produziu entre nós, ao mesmo tempo, expressivos déficits de democracia e de justiça social.

Diante dessa crise, surgem duas propostas de redefinição do Estado. Por um lado, temos o que chamei de proposta liberal-corporativa, representativa dos interesses da burguesia, que consiste em dismantelar o pouco que há de público nesse Estado em crise e, como consequência, confiar ao mercado a regulação dos problemas sociais e econômicos. Trata-se, nesse caso, do aberto predomínio do privado sobre o público, um predomínio ainda maior do que aquele vigente no velho tipo de Estado ‘varguista’. Por outro lado, temos uma proposta democrática, que representa os interesses das classes subalternas, centrada na reconstrução ou redefinição do espaço público; nesse novo espaço, o Estado certamente terá um lugar privilegiado, mas a dimensão do público deverá também incluir os organismos da sociedade civil, o que implica aumentar os mecanismos de participação, de socialização da política, lutando por construir os meios e os caminhos pelos quais o aprofundamento da democracia nos conduza não apenas a um novo modelo de Estado, mas também a uma sociedade de novo tipo, à sociedade socialista, única capaz de garantir as condições de um efetivo predomínio do interesse público na esfera da vida social e política.

Referências

- ALVES, M. H. M. Estado e Oposição no Brasil (1964-1984). Petrópolis: Vozes, 1989.
- AMARAL, A. O Estado Autoritário e a Realidade Nacional (1938). Brasília: Câmara dos Deputados, Editora da UnB, 1981.
- BEHRING, E. R. Brasil em Contra-Reforma. São Paulo: Cortez, 2003.

- CAMPOS, F. O Estado Nacional (1935-1939). Brasília: Senado Federal, 2001.
- CARDOSO, F. H. Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico no Brasil. São Paulo: Difel, 1964.
- CARDOSO, F. H. Autoritarismo e Democratização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- COUTINHO, C. N. Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- COUTINHO, C. N. A 'imagem do Brasil' na obra de Caio Prado Júnior; Marxismo e 'imagem do Brasil' em Florestan Fernandes. In: COUTINHO, C. N. Cultura e Sociedade no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2000a. p.219-241 e 243-265.
- COUTINHO, C. N. Democracia e socialismo no Brasil de hoje. In: COUTINHO, C. N. Contra a Corrente: ensaios sobre democracia e socialismo. São Paulo: Cortez, 2000b. p.87-118.
- FAORO, R. Os Donos do Poder. 3.ed. rev. Porto Alegre: Globo, 1976.
- FAUSTO, B. O Pensamento Nacionalista Autoritário (1920-1940). Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- FERNANDES, F. A Revolução Burguesa no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GRAMSCI, A. Cadernos de Cárcere. v.3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- GRAMSCI, A. Cadernos do Cárcere. v.5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- IANNI, O. O Colapso do Populismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- IANNI, O. A Ditadura do Grande Capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- IANNI, O. Estado e Planejamento Econômico no Brasil. 4.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

- LENIN. O Programa Agrário. v.I. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- MAZZEO, A. C. Estado e Burguesia no Brasil. Belo Horizonte: Oficina do Livro, 1989.
- MEDEIROS, J. Ideologia Autoritária no Brasil 1930/1945. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1979.
- MOORE JR., B. As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- NETTO, J. P. Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal. São Paulo: Cortez, 1993.
- NEVES, L. M. W. (Org.). A Nova Pedagogia da Hegemonia: estratégias do capital para educar o consenso. São Paulo: Xamã, 2005.
- SAES, D. A Formação do Estado Burguês no Brasil (1888-1891). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- SANTOS, W. G. dos. A pós-‘revolução’ brasileira. In: JAGUARIBE, Hélio et al. Brasil, Sociedade Democrática. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985. p.223-335.
- SANTOS, W. G. dos. Cidadania e Justiça. 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Campus, 1987.
- SODRÉ, N. W. Brasil: radiografia de um modelo. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SUZIGAN, W. As empresas do governo e o papel do Estado na economia brasileira. In: SUZIGAN, Wilson. Aspectos da Participação do Governo na Economia. Rio de Janeiro: Ipea, 1976. p.77-134.
- TOGLIATTI, P. Introdução ao Fascismo. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- VIANNA, L. W. Liberalismo e Sindicato no Brasil. 3.ed rev. e ampl. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.



A Coleção Carlos Nelson Coutinho foi projetada e diagramada entre julho e setembro de 2018 pelo Setor de Publicações e Coleta de Dados da Escola de Serviço Social da UFRJ para impressão *offset* em papel Pólen Soft 80g/m², com tiragem de 500 exemplares por volume, em outubro de 2018. Esta edição foi adaptada para o suporte digital entre outubro e novembro de 2020. A charge, originalmente no verso das orelhas, é de Mauro Iasi. A fonte utilizada é a Adobe Jenson Pro 12/15,2pt.



I

II

III

IV

V

VI

A **Coleção Carlos Nelson Coutinho**, organizada pelo Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFRJ, cumpre dois principais objetivos: homenageá-lo como Professor Emérito e Titular da Escola de Serviço Social, por sua profunda e extensa contribuição ao pensamento crítico na sociedade brasileira; e divulgar o conhecimento produzido por docentes e discentes vinculados ao Programa, bem como pelos pesquisadores nacionais e internacionais que participaram de nossa Jornada Internacional - JIPA, realizada em março de 2018.

Esta coleção é composta por seis volumes com textos de autorias diversas, compilados na seguinte ordem: ensaios de Carlos Nelson Coutinho (v. I); conferências dos participantes da JIPA (v. II); artigos de discentes que concluíram suas dissertações e teses (v. III); artigos de docentes vinculados à Área de Concentração *Teoria Social, Formação Social e Serviço Social* (v. IV); artigos de docentes vinculados à Área de Concentração *Trabalho, Lutas Sociais, Política Social e Serviço Social* (v. V); e artigos de docentes vinculados à Área de Concentração *Cultura e Serviço Social* (v. VI).

Destacamos a importância do financiamento da CAPES para a publicação desta coleção e desejamos a tod@s uma excelente leitura.

Rosana Morgado
COORDENADORA DO PPGSS-UFRJ