

Leandro Konder: a revanche da dialética

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador

José Carlos Souza Trindade

Diretor-Presidente

José Castilho Marques Neto

Editor Executivo

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho Editorial Acadêmico

Alberto Ikeda

Antonio Carlos Carrera de Souza

Antonio de Pádua Pithon Cyrino

Benedito Antunes

Isabel Maria F. R. Loureiro

Lígia M. Vettorato Trevisan

Lourdes A. M. dos Santos Pinto

Raul Borges Guimarães

Ruben Aldrovandi

Tânia Regina de Luca

BOITEMPO EDITORIAL

Editora

Ivana Jinkings

Editora Assistente

Sandra Brazil

Assistente Editorial

Eliane Alves de Oliveira

Conselho Editorial

Emir Simão Sader

Flávio Wolf de Aguiar

Gilberto Maringoni

Ricardo Coltro Antunes

Leandro Konder: a revanche da dialética

Organizadora
Maria Orlanda Pinassi

BOITEMPO
EDITORIAL

Editora
UNESP

© 2002 Editora UNESP

Direitos de publicação reservados à:

Fundação Editora da UNESP (FEU)

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

Home page: www.editora.unesp.br

E-mail: feu@editora.unesp.br

Boitempo Editorial

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Euclides de Andrade, 27

05030-030 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3875-7285

Fax: (0xx11) 3875-7250

Home page: www.boitempo.com

E-mail: editora@boitempo.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Leandro Konder: a revanche da dialética / organizadora Maria
Orlanda Pinassi. – São Paulo: Editora UNESP, Editora Boitempo,
2002.

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 85-7139-391-5 (UNESP)

ISBN 85-8593-496-4 (Boitempo)

1. Ciências sociais 2. Dialética 3. Konder, Leandro, 1936 – I. Pinassi,
Maria Olanda. II. Título.

02-1398

CDD-300

Índice para catálogo sistemático:

1 Ciências sociais 300

Editora afiliada:

À amizade de Leandro e Carlos Nelson que, ao longo de tantos anos e em meio a tanta cisão, tiveram o cuidado e a delicadeza de preservar a afetividade pessoal e as afinidades ideológicas.

Com calma
Quase com gosto
Trago na alma
No rosto
Os traços
Meio idiotas
De cansaços
E derrotas.

Com jeito
Quase com graça
Trago no peito
Na raça
Uns sonhos
Que já me fiz
Risonhos
E pueris.

(Leandro Konder, *Sonhos*)

Sumário

- Apresentação
Maria Orlanda Pinassi 11
- 1 Um filósofo democrático
Carlos Nelson Coutinho 15
- 2 Neo-socialismo
Octavio Ianni 29
- 3 Ainda uma esquerda marxista
Marco Aurélio Nogueira 47
- 4 Um anunciador da “questão comunista” no Brasil
Raimundo Santos 77
- 5 Leandro Konder: leitor de Gramsci
Lincoln Secco 103
- 6 Melancolia e humor ou o fantástico revitalizador da dialética
Francisco Alambert 115

- 7 Leandro Konder: um capítulo da história dos intelectuais
Marcos Del Roio 127
- 8 Lukács e as esquerdas brasileiras
Ivo Tonet 143
- 9 Leandro Konder e Lukács
Sérgio Lessa 153
- 10 Cenas de surrealismo tardio
Leandro Konder 161

Apresentação

Desde o ano de 1986, o curso de Ciências Sociais da UNESP, Campus de Marília, vem consolidando uma tradição cada vez mais necessária e, contraditoriamente, mais rara no ambiente acadêmico: as Jornadas de Ciências Sociais. O esforço e a dedicação do conjunto de professores dos Departamentos de Sociologia e Antropologia e de Ciências Políticas e Econômicas propiciam a realização dessas jornadas que, a cada dois anos, dedicam-se ao estudo de autores que muito contribuíram para o enriquecimento das letras e das idéias sobre o Brasil, suas peculiaridades, limites e possibilidades ante o desenvolvimento e os anacronismos que marcaram e ainda marcam a sua destinação histórica. Propondo-se ao debate, as Jornadas não têm pretensão laudatória, mas de constituírem espaços de reflexão crítica acerca dos autores e, especialmente, atualização, junto à comunidade acadêmica, de importantes discussões por eles suscitadas nos planos político-social e científico do país.

Depois de Florestan Fernandes (1986), Caio Prado Júnior (1988), Antonio Candido (1990), Octavio Ianni (1992) e Maria Isaura Pereira de Queiroz (1994), a VI Jornada de Estudos reuniu, entre os dias 6 e 8 de outubro de 1998, expressiva intelectualidade predis-

posta ao debate das idéias e inserções políticas de Leandro Konder, abordando aspectos fundamentais do seu pensamento, da sua trajetória política e acadêmica, de suas influências e polêmicas ensejadas.

Entre tantos outros nomes e obras valorosos que o Brasil ainda possui para debater, Leandro Konder figurou e se destacou no momento da escolha como intelectual capaz de proporcionar uma discussão mais aprofundada acerca: 1. da grandeza do universo marxiano que, contrariando a ideologia que decretou o fim das ideologias, vem sendo amplamente reconduzido para o centro da teoria e da prática social; 2. do resgate de importante segmento da esquerda brasileira que marcou e continua marcando a história do marxismo no país; e 3. da dimensão humanizadora da cultura socialista num terreno marcado, sobretudo, pelo privilegiamento da economia e da política.

A obra de Leandro Konder se destaca pela rica diversidade de temas que, ao longo de mais de trinta anos de atividade ininterrupta, desenvolve com a mais alta expressão da honestidade intelectual. Ou seja, se seu caráter pessoal pauta pela gentileza e amabilidade, seus escritos, de inseparável elegância, não costumam contemporizar; prova disso são a transparência e a incisão de suas críticas contra as muitas deformidades cometidas em nome de Marx, fatores que lhe valeram uma longa série de indisposições.

Concordando ou não com suas idéias, aspecto relevante em seus trabalhos é aquele constitutivo de um pioneirismo, para a cena brasileira, que abrange desde a abertura de novos referenciais de análise, passando pela apresentação, divulgação e comentários valiosos a respeito de pensadores essenciais à história do marxismo do século XX – como é o caso de Georg Lukács e de Antonio Gramsci –, até a criação e colaboração constante em espaços editoriais consagrados ao estudo, à crítica e à reflexão dialéticas.

Além de haver publicado inúmeros artigos no Brasil e no exterior, ofereceu ao público brasileiro uma extensa e plural bibliografia, a saber: *Marxismo e alienação*. Contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação (1965); *Kafka. Vida e obra* (1966);

Os marxistas e a arte. Breve estudo histórico-crítico de algumas tendências da estética marxista (1967); *Marx. Vida e obra* (1968); *Introdução ao fascismo* (1977); *A democracia e os comunistas no Brasil* (1980); *Lukács* (1980); *O que é dialética* (1981); *Barão de Itararé. O humorista da democracia* (1981); *O marxismo na batalha das idéias* (1984); *A derrota da dialética*. A recepção das idéias de Marx no Brasil até o começo dos anos 30 (1988); *Walter Benjamin. O marxismo da melancolia* (1988); *Hegel. A razão quase enlouquecida* (1991); *Intelectuais brasileiros e o marxismo* (1991); *O futuro da filosofia da práxis*. O pensamento de Marx no século XXI (1992); *Flora Tristan. Uma vida de mulher, uma paixão socialista* (1994); *As idéias socialistas no Brasil* (1995); *A poesia de Brecht e a história* (1996); *Fourier. O socialismo do prazer* (1998); *Os sofrimentos do "homem burguês"* (2000). Digna de nota é sua incursão pela ficção em *Bartolomeu. Romance* (1995) e *A morte de Rimbaud* (2000).

Autor, portanto, de vasta produção e de significativo estímulo intelectual para várias gerações, sua obra constitui, desde os primeiros escritos, um referencial necessário para todos os que pretendem uma formação mais sólida nas áreas das ciências humanas, em particular, no Brasil.

Esta publicação reflete parte substantiva das discussões realizadas durante a Jornada, além da contribuição de dois textos importantes para a compreensão da formação de Leandro Konder, especialmente compostos para esta publicação por Raimundo Santos e Lincoln Secco. Pela excelência dos nomes aqui presentes e dos temas que desenvolveram, este livro constituirá, com certeza, uma feliz contribuição ao debate atual sobre os rumos a serem tomados pelas ciências sociais.

Agradeço aos professores que compuseram a comissão organizadora da VI Jornada de Ciências Sociais Leandro Konder: vice-coordenadora Maria Isabel Leme Faleiros, Antonio Carlos Mazzeo, Francisco Alambert, Giovanni Alves, Marcos César Alvarez, Paulo Ribeiro da Cunha e Ricardo Musse. Aos bolsistas PET de Ciências

Sociais da UNESP/Marília, pela transcrição das fitas das sessões que compuseram a Jornada.

Minha gratidão particularmente especial aos professores Fátima Cabral e Marcos Del Roio, que muito me auxiliaram na organização e no estímulo à publicação desta coletânea.

Maria Orlanda Pinassi

1

Um filósofo democrático

*Carlos Nelson Coutinho*¹

É extremamente importante que estejamos começando a discutir coletivamente, nos quadros da Universidade, a obra de Leandro Konder. Essa obra constitui, sem dúvida, um dos capítulos mais significativos da história do marxismo no Brasil; e o marxismo, por sua vez, constitui um capítulo decisivo da história da cultura brasileira no século XX.

Também gostaria de começar lembrando que, para mim, é muito difícil ser objetivo em relação a Leandro, à sua personalidade e à sua produção teórica. Iniciamos nossa colaboração intelectual há muitos anos, desde 1962, e, de lá para cá, fomos nos tornando cada vez mais, além de estreitos colaboradores, amigos

1 Professor titular de Teoria Política da UFRJ.

íntimos e fraternos. Por isso, tenho sempre a impressão de que, quando elogio Leandro, também estou me elogiando, ou que, quando o criticam, também estou sendo criticado. Tentarei, porém, ser o mais objetivo possível, pois acredito que, em princípio, a proximidade com o objeto nem sempre nos impede de captar sua grandeza.

Dois eixos importantes articulam a vida e a obra de Leandro, se é que se podem resumir uma obra e uma vida tão ricas em apenas dois eixos. Estes seriam a *coerência* e a *autonomia* (ou *independência*) *intelectual*. Trata-se, certamente, de duas coisas estreitamente articuladas. Sem autonomia, a coerência leva muitas vezes ao dogmatismo, ao fechamento diante do novo, da riqueza sempre renovada do real; lembro que o Barão de Itararé, que é objeto de um belo livro de Leandro, dizia que só muda de idéias quem tem idéias. Em Leandro, a coerência se articula organicamente com a autonomia intelectual; por isso, sua inegável coerência teórica e ético-política não se converte em teimosia subjetiva, mas sim numa rica e dialética relação com a objetividade, que é mutável e plural, mas que também apresenta linhas de continuidade. De outro modo, a autonomia sem coerência – que é, de resto, uma falsa autonomia – pode levar, no terreno teórico, ao ecletismo, à adesão irrefletida às mais efêmeras modas culturais; e, no terreno político, ao oportunismo, ao transformismo, à tentativa de estar sempre de acordo com a corrente dominante. Leandro soube evitar essas duas tentações, o ecletismo e o oportunismo, às quais sucumbiram tantos importantes intelectuais brasileiros da sua geração – e não só dela. E o fez precisamente porque soube articular, na sua vida e na sua obra, coerência e autonomia.

E, já que estou falando de coerência, gostaria de chamar a atenção para algo que me parece fundamental: é impossível examinar a produção teórica de Leandro – uma produção que se iniciou há cerca de quarenta anos – sem se dar conta de que ela está estreitamente articulada com suas escolhas ético-políticas. Ele não é um intelectual acadêmico que, de vez em quando, assina um mani-

festou ou toma posição em face de um problema político posto na ordem do dia. Como marxista, Leandro concebe sua atividade intelectual como um modo específico, entre outros modos possíveis, de atuar sobre o real, de contribuir para sua transformação. Não se trata de um intelectual que tem “opiniões políticas”, mas de alguém que, a partir de uma coerente visão de mundo, de uma decisão muito clara de mudar o mundo, resolveu colaborar com essa ação de mudança por meio daquilo que sabe fazer melhor, ou seja, lidar com a teoria. Não é que Leandro tenha se recusado, em muitos momentos concretos, a pichar paredes, a distribuir panfletos na rua, a fazer agitação, ou seja, a “cumprir tarefas”; mas foi certamente tornando-se intelectual que ele julgou ser capaz de contribuir do modo mais adequado, em razão de seu caráter e de seus talentos, não só para interpretar o mundo, mas também – como diria o velho Marx – para transformá-lo.

Leandro se tornou comunista nos longínquos anos 50, quando muitos dos leitores certamente nem eram nascidos, e conserva-se comunista até hoje. Também nesse terreno soube combinar coerência com autonomia: sem abandonar sua opção comunista, radicalmente anticapitalista, foi capaz de reformular posições, de atualizá-las, de fazê-las aderir à mobilidade do real. Neste particular, haveria muita coisa a dizer e a lembrar, desde as difíceis lutas que ele travou no interior do PCB (a condenação pública da intervenção do Pacto de Varsóvia na Checoslováquia, em 1968; a defesa radical da democracia como valor universal contra as hesitações da direção partidária, no início dos anos 80 etc.) até a sofrida decisão de sair desse partido e, mais tarde, de ingressar no PT.

Mas vou recordar apenas um pequeno exemplo pessoal. Leandro é filho de um importante dirigente comunista brasileiro, Valério Konder, por quem ele sempre teve grande admiração e respeito. Mas, desde o início de sua militância comunista, suas posições iam freqüentemente de encontro às de seu pai – e Leandro jamais hesitou em tomá-las quando as julgou corretas. Em 1965, dois intelectuais dissidentes soviéticos, Siniavski e Daniel, se bem me lembro

dos nomes, foram condenados na União Soviética. Leandro assinou um manifesto de intelectuais contra essa condenação. Eu estava viajando, não pude assiná-lo. Voltando ao Rio, encontrei-me com Dr. Valério e ele, julgando que eu não assinara o manifesto por dele discordar, foi logo me dizendo: “Meu filho, seu amigo, é um irresponsável: assinou um documento contra o Comitê Central do PCUS. E quem é ele para ir de encontro ao PCUS?”. Como muitos de sua geração, Dr. Valério era um “patriota soviético”: confundia a defesa do comunismo com o apoio irrestrito à União Soviética. Sem deixar de admirá-lo e de respeitá-lo (e Dr. Valério era realmente uma pessoa admirável e respeitável), Leandro nunca se submeteu às suas opiniões pró-soviéticas.

Além de aderir muito cedo ao comunismo como escolha política, Leandro também se tornou marxista, e o marxismo foi o paradigma teórico que orientou e orienta até hoje sua produção teórica. Ele não sucumbiu às tentações da chamada “pós-modernidade”, que levaram muitos dos intelectuais de nossa geração não só a abandonar o marxismo, mas até a se tornarem, em muitos casos, raivosamente antimarxistas. O marxismo, para Leandro, não foi uma moda passageira, foi uma complexa e sólida opção teórica, cimentada num profundo processo de aprendizado. Tanto é assim que ele continua a ser marxista, um marxista de profundo espírito crítico, é verdade, mas – precisamente por isso! – marxista. Como ele não aprendeu marxismo nem nos pífios manuais da extinta Academia de Ciências da URSS nem nos folhetos de Mao Tsé-tung, mas sim lendo Marx e Engels, lendo Lukács e Gramsci, lendo a Escola de Frankfurt etc., Leandro pôde enfrentar com serenidade teórica e coerência política a chamada “crise do marxismo e do comunismo”. Ele sabe muito bem que o que entrou em crise não foi o marxismo, nem o comunismo como proposta de emancipação humana, mas sim determinadas formas histórico-concretas assumidas pelo comunismo e pelo marxismo nesse contraditório e tumultuado século XX.

As primeiras produções teóricas de Leandro Konder vieram à luz no início dos anos 60. Dentre elas, as mais significativas foram publicadas, entre 1960 e 1963, na revista *Estudos Sociais*, uma revista teórica do PCB, dirigida então, entre outros, pelo meu querido amigo Armênio Guedes (cf. Konderk 1963 a, b). Leandro publicou nessa revista cinco ensaios que chamaram a atenção de muita gente, mas, em particular, de um jovem baiano, que na época não tinha nem vinte anos, e que, acreditem, foi convertido neste senhor que agora lhes fala. Pois bem, nesses ensaios, Leandro tratava de Rousseau e de Sartre, de Fernando Pessoa e da estética marxista, da necessidade de um diálogo entre marxistas e cristãos. Os temas não eram casuais: é fácil perceber que esses ensaios juvenis de Leandro já definem de certo modo as escolhas temáticas que ele iria desenvolver ao longo de sua atividade intelectual sucessiva, nos quase quarenta anos que nos separam do início dos anos 60.

O ensaios sobre Sartre, Rousseau e Fernando Pessoa antecipavam um dos eixos da produção teórica de Leandro, ou seja, a abordagem monográfica de alguns importantes pensadores (como Hegel, Fourier, Lukács e Benjamin) e também de significativos artistas (como Kafka e Brecht). O texto sobre a estética marxista – transcrição de uma conferência pronunciada no ISEB, na qual, de resto, podemos encontrar uma das primeiras menções a Gramsci feitas no Brasil – antecipa, por sua vez, outra linha da atividade de Leandro, ou seja, a reflexão sobre a teoria marxista, sobre a filosofia e a estética marxistas, uma linha investigativa que vai de seus primeiros livros, *Marxismo e alienação* e *Os marxistas e a arte*, até o recente, *O futuro da filosofia da práxis*, e a pesquisa sobre o conceito de ideologia, que ele está atualmente desenvolvendo. Finalmente, o ensaio que discute e propõe o diálogo entre marxistas e cristãos (que, na época, com meu sectarismo juvenil, achei até, digamos, excessivamente tolerante com os cristãos) indica um traço marcante da ação teórica e política de Leandro, que iria em

seguida se acentuar cada vez mais: um profundo espírito de tolerância, a abertura para o diverso, a permanente preocupação em manter abertas as condições para um fecundo diálogo entre o marxismo e as demais correntes de pensamento, em particular o cristianismo. Uma atitude tolerante que não se manifesta apenas no terreno da batalha das idéias, mas que é um traço essencial da personalidade de Leandro: não é casual que ele tenha hoje muitos amigos cristãos, pelo menos em tão grande quantidade como tem amigos marxistas. E tampouco me parece casual que o saudoso José Guilherme Merquior, talvez o mais brilhante pensador liberal brasileiro, tenha dedicado a Leandro o seu livro de crítica ao “marxismo ocidental”.²

Para avaliar melhor o papel de Leandro Konder na história da cultura brasileira, seria interessante recordar o que significou, sobretudo para nosso marxismo, esse início dos anos 60. O XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, ocorrido em 1956, quando Krushev denuncia os crimes de Stalin, teve repercussões muito fortes no Brasil, em particular no Partido Comunista Brasileiro, que então ainda detinha, praticamente, o monopólio da difusão do marxismo entre nós. Entre outras conseqüências, o marxismo brasileiro começou então a se abrir, ainda que timidamente, para a recepção de autores até esse momento tidos como “heterodoxos”, ou mesmo como “renegados” e “revisionistas”.

Até então, as fontes para o estudo do marxismo no Brasil eram os manuais publicados em série pela Academia de Ciências da hoje extinta União Soviética. Que Leandro tenha sempre se recusado a considerar tais “manuais” como fonte autorizada de marxismo foi algo que pude atestar desde nossos primeiros encontros. Conto-lhes um fato, revelador não só da autonomia intelectual do Lean-

2 Em Merquior (1987), podemos ler: “Para Leandro Konder, que não concordará com tudo...”.

dro, mas também do seu apurado senso de humor. Quando eu ainda morava na Bahia, fui visitar o Leandro numa de minhas idas ao Rio, aí por volta de 1962; em sua mesa de trabalho, estava um enorme livro verde, recém-publicado pela Editorial Vitória, a editora do PCB, cujo título era *Fundamentos do marxismo-leninismo*; ri muito ao ver que Leandro havia escrito na capa do livro um enorme A, transformando assim o título do besteiro em *Afundamentos do marxismo-leninismo*. Diante do meu riso, ele ainda comentou: “Veja, estes manuais são sempre escritos por muita gente, mas não podemos dizer que sejam escritos ‘por várias mãos’, e sim ‘por várias patas’”.

O fato é que, na esteira do XX Congresso e da conseqüente renovação do PCB, teve lugar entre nós uma abertura do marxismo, uma quebra do monopólio quase exclusivo dos manuais soviéticos de “marxismo-leninismo”. É muito importante registrar que Leandro foi um dos campeões dessa abertura. Foi sobretudo graças a ele que se tomou conhecimento no Brasil de autores como Georg Lukács, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann e tantos outros, que ele diligentemente sugeria a Ênio Silveira e a Moacyr Félix para publicação pela Editora Civilização Brasileira e, mais tarde, também pela *Revista Civilização Brasileira*. Em muitos casos, Leandro assumiu diretamente a tarefa de traduzir e editar tais autores, como foi o caso da coletânea *Ensaios sobre literatura*, de Lukács, publicada em 1965, que teve um extraordinário papel na renovação da política cultural e das concepções estéticas da esquerda, um terreno que ocupava intensamente, na época, o debate intelectual em nosso país. Leandro prefaciou também, junto comigo, a primeira edição brasileira de Gramsci, o volume temático *Concepção dialética da história*.

Mas, ao lado dessa sua atividade como editor e como formulador no terreno da política cultural, gostaria de voltar à atividade de Leandro como ensaísta. Depois dos seus ensaios em *Estudos Sociais*, já lembrados, Leandro publicou em 1965 um livro chamado *Marxismo e alienação*, seguido, em 1967, por um outro,

intitulado *Os marxistas e a arte*. Não diria que, com tais livros, Leandro iniciou o estudo e a difusão do marxismo no Brasil. Já dispunhamos, na época, de importantes produções marxistas de autores nacionais, mas que se concentravam sobretudo no terreno da historiografia (basta lembrar aqui a obra de Caio Prado Júnior e de Nelson Werneck Sodré) e, em menor medida, no campo da crítica literária (cabe mencionar as produções de Astrojildo Pereira e do próprio Sodré).

Mas, ao contrário, até o início dos anos 60, era paupérrimo o tratamento propriamente teórico-filosófico do marxismo por autores brasileiros. Nos anos 40, com nova edição no início dos anos 60, Leôncio Basbaum publicara uma *Sociologia do materialismo*, que muitos certamente não leram e será muito bom que não leiam nunca: é um amontoado de sandices. Muitos também não devem ter lido dois livros de filosofia publicados por Caio Prado Júnior, nos anos 50, intitulados *Dialética do conhecimento* e *Notas introdutórias à lógica dialética*, felizmente, creio e espero, não mais reeditados: é penoso ver como o brilhante historiador paulista enfrenta temas com os quais tem escassa familiaridade. É certamente de lamentar que Caio Prado Júnior tenha abandonado sua obra historiográfica sobre a *Formação do Brasil contemporâneo* (do qual só publicou o volume sobre a *Colônia*) para dedicar-se a temas que lhe eram fundamentalmente estranhos. E, se lembrarmos um livro do médico paulista Álvaro de Faria, *Introdução ao estudo do formalismo e das contradições*, publicado em 1960, torna-se ainda mais evidente o quadro de completa indigência do marxismo brasileiro da época no terreno da filosofia.

Nesse quadro, os dois livros de Leandro por mim mencionados são como um raio em dia de céu claro. Junto com *Origens da dialética do trabalho*, publicado por José Arthur Gianotti em 1966, esses dois livros põem o marxismo teórico brasileiro em outro nível, entre outras coisas porque trazem para discussão as idéias dos mais importantes representantes do chamado “marxismo ocidental”, como Lukács, Gramsci, Goldmann, Sartre etc. Se vocês lerem, por

exemplo, *Marxismo e alienação*, verão o correto tratamento de um tema filosófico decisivo, até então completamente ignorado pelos nossos marxistas; se lerem *Os marxistas e a arte*, tomarão conhecimento das idéias estéticas de uma plêiade de notáveis autores marxistas (Caudwell, Benjamin, Della Volpe etc.), então inteiramente desconhecidos no Brasil. Infelizmente, esses livros estão esgotados e não foram nunca reeditados (Leandro parece ser contra a reedição de seus livros!), o que dificulta a percepção de sua *radical novidade* no quadro do marxismo teórico brasileiro. Eles tiveram um importante papel na batalha de idéias em que os intelectuais de esquerda estávamos então empenhados. E não foram poucos os que se aproximaram do marxismo por meio desses livros de Leandro. Com eles, estavam definitivamente “afundados” entre nós os pílios manuais da academia soviética.

Hoje pode até parecer banal que um autor marxista tenha abordado o tema da alienação ou que tenha posto em circulação entre nós autores como Lukács, Gramsci ou Benjamin. Decerto, quase nenhum marxista brasileiro ignora atualmente esses temas ou esses autores. Mas, em meados dos anos 60, quando Leandro publicou seus livros, tratava-se certamente de uma radical inovação. E, se tais temas ou autores se tornaram hoje banais no Brasil, isso se deve em grande parte à produção intelectual de Leandro nos anos 60. Nesse sentido, não hesitaria em dizer que essa produção é um radical ponto de inflexão na história do marxismo brasileiro. A partir dos primeiros livros de Leandro, passou-se a cobrar e a exigir da reflexão marxista entre nós um outro nível. Evidentemente, não é possível aqui discorrer mais profundamente sobre as indiscutíveis grandezas e também sobre os eventuais limites da produção teórica de Leandro. Gostaria apenas de ressaltar que, sem uma análise dessa produção teórica, faltará um capítulo essencial na história, não só do marxismo brasileiro, mas também do pensamento social e estético em nosso país.

Gostaria, no entanto, também de recordar um aspecto da produção cultural e da ação política de Leandro Konder que nem sem-

pre é devidamente ressaltado, ou seja, sua atividade como jornalista, à qual dedicou, desde jovem, uma parte significativa de sua atividade intelectual. Com o codinome de Pedro Severino, no início dos anos 60, Leandro manteve uma coluna satírica de elevado nível no semanário comunista *Novos Rumos*. Lembro-me bem das risadas que dava ao ver que Pedro Severino, ironizando as primeiras incursões do misticismo orientalista no Brasil, insistia em chamar de *zen-bundistas* os que se diziam interessados nas religiões orientais. E quem não continua a rir hoje quando lê, em sua coluna quinzenal em *O Globo*, as peripécias e reflexões de Alberto, o simpático sapateiro anarquista por trás do qual Leandro, como Drummond com seu elefante, costuma freqüentemente se disfarçar? Quando forem publicadas suas obras completas, certamente não serão poucos os volumes que recolherão essa sua vasta e significativa produção jornalística. Mas, além dessas suas colaborações regulares em *Novos Rumos* e em *O Globo*, separadas por quase quarenta anos, Leandro também desempenhou outras atividades jornalísticas. Foi, por exemplo, o eficiente e pluralista editor cultural do semanário *Folha da Semana*, que o PCB fez publicar no Rio entre 1965 e 1966, já depois do golpe de 1964, mas ainda antes do AI-5. Ele soube reunir então, na página cultural desse semanário, intelectuais de diversa origem e posição teórica, facilitando a interlocução dos comunistas com os intelectuais.

Mais tarde, na década de 1970, Leandro (com os pseudônimos F. Teixeira e Lair Cordeiro) foi um ativo articulista da *Voz Operária* no exílio, ou seja, do pequeno jornal do Comitê Central do PCB, que era então feito em Paris e impresso em Roma, para depois ser mandado clandestinamente para o Brasil. Eu e Armênio, que também trabalhávamos na *Voz* (Armênio era nosso democrático editor-chefe!), lembramos bem o seguinte: quando estávamos para fechar o pequeno jornal e alguém não aparecia para trazer seu artigo previamente encomendado (o que acontecia muitas vezes!), Armênio dizia: “Leandro, escreva aí 25 linhas”. E Leandro imediatamente sentava e escrevia, fossem 25 ou 55 linhas, qual-

quer que fosse o assunto proposto, um tema político, cultural ou até esportivo. O artigo saía do tamanho certo, quase sem emendas, sempre preciso e inteligente. Eu nunca conseguia fazer isso, ficava até meio deprimido, mas Armênio, como bom e solidário baiano, me consolava: “Carlito, é essa a diferença entre a cultura teuto-carioca e nossa complicada cultura baiana”. Todos os jornalistas profissionais que conviveram com Leandro (e lembro aqui o nosso querido amigo comum Luiz Mário Gazzaneo) reconhecem sua extraordinária capacidade jornalística. Uma capacidade que, também nesse caso, foi sempre posta a serviço de uma batalha política e cultural.

Talvez seja o momento de tentar propor um balanço da atividade intelectual e política de Leandro Konder, um balanço provisório, é claro, porque ele tem ainda muito a nos dizer. Sempre que penso na atividade de Leandro, como escritor, como jornalista, como militante político, como professor, recorro a uma observação de Gramsci, um autor que nos é, a mim e a Leandro, muito caro. Gramsci diz o seguinte:

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, “socializá-las” por assim dizer; e, portanto, transformá-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta, por parte de um “gênio” filosófico, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais. (1999, p.95-6)

Se Gramsci está certo – e creio que esteja –, foram muito poucos os intelectuais brasileiros que contribuíram tanto como Leandro para a criação de uma “nova cultura” entre nós. Com seu extraordinário talento, ele certamente poderia ter se dedicado a descobrir “novas verdades” que se restringissem a “pequenos grupos intelectuais”. Optou, ao contrário, por “socializar verdades já desco-

bertas”, por transformá-las em patrimônio de muitos, em base de ações vitais efetivamente transformadoras do real. Fez isso de modo sistemático em sua produção teórica, em sua atividade jornalística, em sua militância política, em sua atuação mais recente como professor e como mestre.

Cabe aqui uma breve palavra sobre Leandro como professor. Leandro só se tornou professor regular tardiamente, no início dos anos 80, depois de voltar do exílio, quando então passou a ser possível a um intelectual comunista ingressar como professor regular na Universidade, inclusive numa Universidade formalmente católica. Mas, mesmo antes disso, Leandro já era um professor e um mestre: sou testemunha de que, até nas épocas mais difíceis da ditadura, ainda que correndo riscos, Leandro nunca recusava o convite de qualquer pequeno grupo de estudantes, de sindicalistas, de profissionais liberais para fazer uma conferência ou dar uma aula sobre Lukács, sobre marxismo, sobre estética, sobre análise de conjuntura etc. Isso fazia parte, dizia ele, de sua militância, de seu empenho em “socializar a verdade”, em difundi-la entre um número cada vez maior de pessoas. Não está entre os menores crimes da ditadura ter mantido Leandro tantos anos fora da Universidade, o que decorria do fato de que não existia em nosso país liberdade de pensamento e de expressão do pensamento.

Por tudo isso, Leandro está entre os poucos intelectuais brasileiros que podem reivindicar o título gramsciano de “filósofo democrático”. Definindo esse conceito, diz Gramsci:

Compreende-se assim porque uma das maiores reivindicações das modernas camadas intelectuais foi a da chamada “liberdade de pensamento e de expressão do pensamento (imprensa e associação)”, já que só onde existe essa condição política se realiza a relação de professor-discípulo no sentido mais geral ... e, na realidade, só assim se realiza um novo tipo de filósofo, que se pode chamar de “filósofo democrático”, isto é, do filósofo consciente de que a sua personalidade não se limita à sua individualidade física, mas é uma relação social ativa de modificação do ambiente cultural. (1999, p.400)

Quem diz democracia diz também generosidade. E o traço caracterial de Leandro que certamente mais me impressionou, ao longo desses quase quarenta anos de íntima convivência e de amizade fraterna, foi sua enorme generosidade. Uma generosidade que se manifesta, antes de mais nada, nesse seu empenho em difundir o saber, em partilhar com muitos o que ele sabe (e ele sabe muito!), seja em sua produção teórica seja em sua atividade como professor e como jornalista. Mas que também se manifesta como atitude vital em face dos outros. Quanto a isso, gostaria de dar um exemplo pessoal. Conheci Leandro do seguinte modo. Tínhamos um amigo comum, eu havia lido os cinco ensaios dele a que me referi antes, publicados em *Estudos Sociais*, e, por meu turno, havia publicado na época, com 17-18 anos, numa revista da Faculdade de Direito da Bahia, uns textos meio bizarros, infanto-juvenis. Mas, intrépido e corajoso, mandei para Leandro, por intermédio desse amigo, os tais textos, solicitando sua opinião. Ele me escreveu uma carta extremamente generosa, muito cuidadosa, advertiu-me sobre o uso de autores heréticos, mas me estimulou muito e logo propôs que nos encontrássemos para discutir pessoalmente. Pouco depois vim ao Rio (acho que em março de 1962) e nos conhecemos pessoalmente. Sou quase oito anos mais moço que o Leandro, mas ele nunca me tratou, desde esse primeiro encontro, quando eu tinha apenas 18 anos, como um jovenzinho baiano que ele devia “tutorar”. Ao contrário, sempre me tratou como um igual, como um companheiro de atividade intelectual; abriu inúmeras portas no Rio para que eu publicasse na então “metrópole”, inicialmente em *Estudos Sociais* e depois na *Revista Civilização Brasileira*, e indicou-me a Ênio Silveira para traduzir a obra de Gramsci etc. Enfim, deu-me espaço para crescer de modo autônomo.

Queria concluir dizendo da minha enorme satisfação em participar desta homenagem a Leandro, um produtor de cultura, um extraordinário ser humano, um mestre. Tentei ser objetivo, mas –

como puderam observar – isso nem sempre é fácil para mim. Mas, se o preço da objetividade for a frieza e a distância, renuncio facilmente a ela para falar de Leandro. Estou seguro de que ele é um dos poucos intelectuais brasileiros a quem cabe o qualificativo de mestre, de “filósofo democrático”. Mas o que sobretudo me faz feliz é tê-lo como amigo fraterno, como companheiro de vida, de combates intelectuais e de batalhas políticas.

Referências bibliográficas

- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v.1.
- KONDER, L. Sartre, suas contradições formais e seus méritos. *Estudos Sociais*, n.9, p.89-94, out. 1960.
- _____. Algumas considerações sobre a fisionomia ideológica de Fernando Pessoa. *Estudos Sociais*, n.11, p.283-94, dez. 1961.
- _____. O contrato social e o liberalismo burguês. *Estudos Sociais*, n.14, p.175-82, set. 1962.
- _____. Marxismo e cristianismo: pressupostos de um diálogo. *Estudos Sociais*, n.16, p.332-40, mar. 1963a.
- _____. Alguns problemas do realismo socialista. *Estudos Sociais*, n.17, p.46-60, jun.1963b.
- MERQUIOR, J. G. *O marxismo ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

2 Neo-socialismo

*Octavio Ianni*¹

A globalização do capitalismo tanto germina a integração como a fragmentação. Na mesma medida que se desenvolvem as diversidades, desenvolvem-se também as disparidades. A dinâmica das forças produtivas e das relações de produção, em escala local, nacional, regional e mundial, produz interdependência e descontinuidades, evoluções e retrocessos, integrações e distorções, afluências e carências, tensões e contradições. É altíssimo o custo social, econômico, político e cultural da globalização do capitalismo, para muitos indivíduos e coletividades ou grupos e classes sociais subalternos. Em todo o mundo, ainda que em diferentes gradações, a grande maioria é atingida pelas mais diversas formas de fragmen-

1 Professor aposentado da USP e da Unicamp.

tação. São principalmente esses os setores sociais mais drasticamente atingidos pela ruptura dos quadros sociais e mentais de referência. A realidade é que a globalização do capitalismo implica a globalização de tensões e contradições sociais, nas quais se envolvem grupos e classes sociais, partidos políticos e sindicatos, movimentos sociais e correntes de opinião pública, em todo o mundo.

Cabe reconhecer que essa globalização implica o desenvolvimento de uma nova divisão transnacional do trabalho e da produção. Tudo o que antes se apresentava como principalmente nacional revela-se também transnacional, mundial ou propriamente global. O capital, a tecnologia, a força de trabalho, a divisão do trabalho social, o mercado, o planejamento e a violência organizada e concentrada expandem-se por diferentes lugares do mundo. O fordismo, o toyotismo e outras formas de organização técnica e social do trabalho e da produção caminham mais ou menos livremente pelo mapa do mundo, como caminham as empresas, as corporações e os conglomerados.

Simultaneamente, desenvolvem-se os grupos e as classes sociais em âmbito transnacional. São indivíduos e coletividades crescentemente relacionados e interdependentes, umas vezes organizados, outras desorganizados, ou em processo de organização. Todos são desafiados pelas transformações mais ou menos profundas dos quadros sociais e mentais de referência. Na mesma medida que se transnacionalizam as forças produtivas, compreendendo as instituições, os códigos e os parâmetros que organizam as relações de produção, transnacionalizam-se os grupos e as classes sociais. Tanto é assim que se formam estruturas e blocos de poder dominantes em âmbito transnacional, ou propriamente global. Assim se desenvolve a globalização pelo alto, desde cima, articulando os grupos e as classes, ou blocos e tecnoestruturas que controlam o poder econômico e político.

Enquanto isso, os setores populares, ou os grupos e as classes sociais subalternos, são desafiados a ajustar-se a uma realidade

social, econômica, política e cultural de âmbito mundial. Os seus quadros sociais e mentais de referência, principalmente nacionais, passam a ser desafiados pelos quadros sociais e mentais de referência abertos com a mundialização das relações, processos e estruturas redesenhando o mapa do mundo.

É assim que a questão social adquire dimensões globais. As relações de trabalho, as condições de organização, as possibilidades de conscientização, as técnicas de reivindicação e os horizontes de lutas sociais, tudo isso se lança em âmbito mundial. Sem esquecer que a globalização da questão social se enriquece ou se complica com as intolerâncias e os preconceitos raciais, de gênero, religiosos, relativos a línguas e outros. A questão social revela-se complexa e emaranhada em implicações diversas, dentre as quais se destacam as econômicas, políticas e culturais. Uma parte importante dessa realidade revela-se com as tensões e os conflitos que se multiplicam, com os movimentos migratórios transnacionais e transcontinentais.

Uma face particularmente importante e grave da questão social revela-se no desemprego estrutural. De par em par com o desemprego conjuntural, relativo ao metabolismo recorrente das atividades produtivas, desenvolve-se o desemprego estrutural. Em razão da intensa e generalizada tecnificação dos processos de trabalho e produção, muitos são expulsos do emprego. A adoção de tecnologias eletrônicas e informáticas provoca a potenciação da força produtiva do trabalho, o que leva à dispensa de crescentes contingentes de trabalhadores. Muitos desses transformam-se em desempregados de médio e longo prazos, ou permanentes. São dispensáveis, descartáveis ou sucateáveis, como qualquer outra mercadoria, já que a sua mercadoria, isto é, a sua força de trabalho, torna-se excedente, dispensável. Nesse sentido é que o desemprego estrutural revela-se uma face importante da globalização (cf. Banco Mundial, 1995; Rifkin, 1995; Antunes, 1995).

Esse é o difícil e complicado cenário no qual os setores populares estão sendo desafiados a movimentar-se, organizar-se e

conscientizar-se, para reivindicar e lutar pela mudança das suas condições de trabalho e vida, pela transformação das instituições, dos códigos e parâmetros, nos quais prevalecem os interesses dos grupos e classes sociais dominantes.

A idéia de neo-socialismo implica o reconhecimento de que os dilemas sociais, econômicos, políticos e culturais manifestam-se, simultaneamente, em âmbito local, nacional, regional e mundial. Mas reconhece, necessariamente, que o âmbito mundial tem adquirido relevância crescente, que as relações, os processos e as estruturas de dominação e apropriação, simultaneamente de integração e fragmentação, desenvolvem-se em escala global e entram na determinação de muito do que é local, nacional e regional.

O neo-socialismo pode ser denominado “neo” inclusive porque se apóia na avaliação crítica dos regimes socialistas instalados na União Soviética, em países da Europa Central, na China, em Angola, em Moçambique e em outros países. Nesses casos, nos quais evidentemente houve muitas realizações importantes, igualmente houve equívocos e distorções. Mas também cabe reconhecer que algumas distorções foram provocadas ou acentuadas pelo clima ideológico e geopolítico criado com a guerra fria, orquestrada pelos governantes dos Estados Unidos e apoiada pelos dos países da Europa Ocidental, Japão e países do então Terceiro Mundo. A guerra fria funcionou inclusive como um poderoso esquema geopolítico de militarização dos países alinhados aos Estados Unidos. Além disso, dinamizou e generalizou a expansão do capitalismo. Daí, em parte, o agravamento de algumas distorções sociais, econômicas, políticas e culturais nos países socialistas; além da militarização grandemente induzida pelo complexo industrial militar norte-americano (cf. Hobsbawm, 1995; Melman, 1970).

Em tudo o que tem sido de inovador e realmente socialista, assim como em tudo que tem sido problemático e distorsivo, essas experiências socialistas nacionais representam uma base importante para a eleição de meios e modos para a redefinição de novas propostas sobre as condições e as possibilidades de socia-

lismo no mundo. Sim, “socialismo no mundo”, e não apenas em âmbito nacional. A globalização das tensões e contradições sociais, bem como das reivindicações e lutas, lança em nível internacional, ou propriamente global, o que se imaginou que seria viável em nível nacional.

É na escala da sociedade global, tendo em conta a trama das suas relações, processos e estruturas, bem como o jogo das suas forças sociais, que se colocam a idéia e a prática de mudança, transformação ou revolução, em moldes socialistas. Esse é o âmbito no qual se revelam e se desenvolvem as diversidades e as desigualdades, as interdependências e as complementaridades, as integrações e as fragmentações, as tensões e as contradições, que tornam a sociedade global o novo palco da história.

Trata-se de um novo palco da história no qual se movem indivíduos e coletividades, grupos e classes sociais, nações e nacionalidades, geoeconomias e geopolíticas. Aí se manifestam as relações, acomodações, tensões e contradições entre capital e trabalho, mercado e planejamento, propriedade privada e propriedade coletiva, assalariados e proprietários, mulheres e homens, jovens e adultos, nativos e conquistadores, negros e brancos, africanos e europeus, orientais e ocidentais, islâmicos e cristãos. São múltiplos, diferenciados e encadeados os nexos, as articulações, acomodações, tensões e contradições que se desenvolvem todo o tempo em todos os lugares.

Esse é o clima em que se concretiza, sob muitas formas e em todo o mundo, a metáfora hegeliana do “servo e senhor”. As inúmeras identidades e alteridades, diversidades e desigualdades, hierarquias e oposições, tensões e contradições podem ser vistas como diferentes figurações do contraponto “servo e senhor”. Essa é a dialética presente, manifesta ou subjacente, em todos os círculos de relações sociais. Essa é a dialética presente no contraponto das condições e possibilidades das consciências de mulheres e homens, negros e brancos, orientais e ocidentais, nativos e conquistadores, assalariados e proprietários, subalternos e dominantes, compreen-

dendo indivíduos e coletividades, grupos e classes sociais, nações e nacionalidades (cf. Brecher et al., 1993; Agone, 1996; Casanova, 1995; Dumont, 1989).

Simultaneamente, reiteram-se e intensificam-se as atividades de apropriação, exploração e predação de recursos naturais, do meio ambiente ou da ecologia, em todos os continentes, ilhas e arquipélagos, incluindo mares e oceanos, por parte de empresas, corporações e conglomerados transnacionais. Além dos recursos minerais e hídricos, também os vegetais e animais são explorados, predados ou simplesmente dizimados. Poluem-se as águas e os ares, as cidades e os campos, a natureza e a sociedade, graças à globalização do capitalismo. Assim continua o processo de privatização do planeta Terra (cf. Altvater, 1995; Sachs, 1993; Morin & Kern, 1995).

São várias as condições e as possibilidades do neo-socialismo. Uma delas diz respeito ao intercâmbio entre os povos, envolvendo não só etnias ou raças, mas culturas, religiões, línguas, histórias e tradições, além de modos de vida e trabalho, formas de ser, agir, pensar, sentir e imaginar. Além das peculiaridades socioculturais de cada povo, tribo, nação ou nacionalidade, cabe reconhecer a transculturação. Pode ser importante reconhecer que o intercâmbio sociocultural crescente entre asiáticos, africanos, árabes, latino-americanos, caribenhos, norte-americanos e europeus em geral envolve uma crescente transculturação. Além da afirmação e reafirmação de identidades e alteridades, diversidades e desigualdades, também cresce o intercâmbio de valores, ideais, instituições, práticas e ilusões. Esse é um intercâmbio sociocultural, inclusive econômico e político, que simultaneamente complica e enriquece as condições e os horizontes do neo-socialismo. Sim, o neo-socialismo será tanto mais mundial, expressando inquietações e ilusões de uns e outros quanto mais contemplar as singularidades e as multiplicidades socioculturais, bem como as realizações e as possibilidades que se abrem com a transculturação.

São muitas as condições histórico-sociais, reais e imaginárias, nas quais se enraízam as inquietações e as manifestações que se expressam no neo-socialismo. Trata-se de protestar e lutar contra as desigualdades e contradições sociais, fabricadas socialmente, o que envolve as relações trabalho e capital, mulher e homem, negro e branco, nativo e conquistador, sociedade e natureza. Simultaneamente, trata-se de organizar, mobilizar, conscientizar e lutar pela transformação das condições sociais, econômicas, políticas e culturais, sob as quais se produzem, reproduzem e, com frequência, também se agravam as desigualdades, tensões e contradições que atravessam os mais diversos círculos de relações sociais, em todo o mundo. Mais uma vez, é também nesse sentido que se trata de neo-socialismo: uma luta pela transformação das condições sociais de vida e trabalho, ou ser, agir, pensar, sentir, pensar e fabular, de tal modo que as formas de sociabilidade e o jogo das forças sociais não criem tantas e tão brutais formas de alienação como as que se produzem no mundo neoliberal, no qual também se manifestam surtos de idéias e práticas nazifascistas.

Esse é o novo patamar da história, no qual se movimentam os indivíduos e as coletividades. Na medida em que se globaliza o capitalismo, quando se desenvolve uma nova divisão transnacional do trabalho e da produção, dinamizam-se os capitais, as tecnologias e os mercados, além de outras forças produtivas. As mercadorias destinadas a atender às necessidades reais e imaginárias de uns e outros desenraízam-se, tornam-se volantes, circulam por territórios e fronteiras. Isso também ocorre com as gentes, os migrantes, os turistas, as modas e os modismos. Desterritorializam-se as coisas, as gentes e as idéias, cada vez mais dispersos ou movendo-se pelos mais diversos lugares do mapa do mundo.

É óbvio que esse patamar da história compreende também, e todo o tempo, tudo o que é local, nacional e regional. Os capitais, as tecnologias, as migrações e os mercados, além de outras forças produtivas, revelam-se presentes e ativos na cidade e no campo, na tribo e na nação, envolvendo continentes, ilhas e arquipélagos.

Tudo o que é global é simultânea e necessariamente local, nacional e regional; ou vice-versa.

Ocorre que o globalismo revela-se em uma “totalidade” não só geográfica, mas social, econômica, política e cultural abrangente. Trata-se de uma totalidade complexa, heterogênea, desigual, contraditória, integrada e fragmentária, na qual se situam e movem-se indivíduos e coletividades, grupos e classes, tribos e nações. Mas o globalismo pode ser visto como uma totalidade nova, diversa do imperialismo ou do colonialismo, assim como do nacionalismo ou tribalismo. Como totalidade histórico-social em movimento, o globalismo tende a subsumir histórica e logicamente não só o nacionalismo e o tribalismo, mas também o imperialismo e o colonialismo. Também os indivíduos e as coletividades, compreendendo os grupos e as classes sociais, os partidos políticos e os sindicatos, os movimentos sociais e as correntes de opinião pública, tudo padece de algum tipo de subsunção histórica e lógica ao globalismo. E a recíproca também é verdadeira: o globalismo está continuamente sendo desafiado pelos movimentos e pelas configurações assumidos pelos indivíduos e coletividades, grupos e classes, partidos e sindicatos, movimentos sociais e correntes de opinião pública.

Esse é o difícil e complicado cenário no qual os setores populares, ou grupos e classes subalternos, estão sendo desafiados a movimentar-se, organizar-se e conscientizar-se, para reivindicar e lutar pela mudança de suas condições de vida e trabalho, pela transformação das instituições, códigos e parâmetros, nos quais têm prevalecido os interesses dos grupos e classes dominantes.

Sim, os grupos e as classes sociais dominantes, compreendendo estruturas ou blocos de poder mundiais, estão cada vez mais articulados, organizados, ativos e agressivos. Desenham e redesenham o mapa do mundo segundo geoeconomias e geopolíticas nas quais sobressaem principalmente, ou exclusivamente, os interesses de estados nacionais dominantes e das corporações transnacionais. O Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (Banco

Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento, Bird), a Organização Mundial do Comércio (OMC), o Grupo dos Sete (G7) transformando-se em 1997 em Grupo dos Oito (G8), a Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OCDE), a União Européia (EU), a Comunidade de Estados Independentes (CEI), a Cooperação Econômica Ásia-Pacífico (Apec), o Tratado de Livre Comércio da América do Norte (Nafta), o Mercado Comum Sul-americano (Mercosul) e a conferência anual de empresários e representantes de governos em Davos, entre outras, são tecnoestruturas ou estruturas de poder transnacionais, ou propriamente globais, nas quais se articulam principalmente os interesses e as atividades dos grupos e classes sociais dominantes em escala nacional, regional e mundial.

Essas são as condições e as possibilidades histórico-sociais do neo-socialismo. Juntamente com as idéias, os partidos políticos, os sindicatos, os movimentos sociais e as correntes de opinião pública, cabe reconhecer a importância e a prevalência das condições histórico-sociais constituídas com a globalização do capitalismo, visto como modo de produção e processo civilizatório. É daí que emergem as novas raízes do socialismo, com modo de produção e processo civilizatório.

Com o neo-socialismo, recoloca-se a luta por outro tipo de sociedade, diversa da que se forma com o neoliberalismo. Recoloca-se a luta por uma sociedade justa, na qual se reduzem e se dissolvem as desigualdades fabricadas pela supremacia do mercado, do capital, ou de uns sobre os outros, alguns sobre a maioria.

É uma igualização das possibilidades reais de cada cidadão viver uma vida plena, segundo o padrão que escolha, sem carências ou desvantagens devido aos privilégios de outros, começando, bem entendido, com chances iguais de saúde, de educação, de moradia e de trabalho. Em cada uma destas áreas não há nenhuma possibilidade de que o mercado possa prover nem sequer o mínimo requisito de acesso universal aos bens imprescindíveis em questão. Somente uma autoridade pública pode garantir a proteção contra a

doença, a promoção de conhecimentos e da cultura e a provisão de abrigo e de emprego para todos. (Anderson, 1995, p.199-200)

Trata-se de recompor as articulações entre o Estado e a sociedade, assim como das estruturas mundiais de poder com a sociedade em âmbito mundial, reduzindo e eliminando alienações e tiranias:

A tarefa do novo socialismo é a de impugnar, ética e politicamente, tanto a tirania do Estado quanto a do mercado, propondo uma visão da sociedade e da política na qual a dimensão do público possa ser recuperada. (Portantiero, s. d., p.17)

Está em causa não somente a democratização política, mas também a social, em sentido amplo:

O socialismo é parte da luta para o aprofundamento e para a extensão da democracia a todas as áreas da vida. Seu avanço não está inscrito em nenhum processo histórico pré-ordenado, mas é o resultado de uma pressão constante de baixo pela expansão dos direitos democráticos; e essa pressão baseia-se no fato de que a grande maioria localizada no ponto mais baixo da pirâmide social precisa desses direitos para resistir e limitar o poder ao qual está sujeita. (Miliband, 1995, p.124)

As novas idéias e as novas formas de luta pelo socialismo dependem decisivamente do reconhecimento das formas de sociabilidade e do jogo das forças sociais presentes e atuantes no cenário mundial. Além das idéias fundamentais, formadas ao longo da história do capitalismo e das lutas sociais, cabe reconhecer a importância, abrangência e universalidade dos processos e das estruturas que se desenvolvem com o globalismo. Além do significado e da riqueza dos experimentos socialistas realizados em várias partes do mundo, a despeito de equívocos e distorções, cabe reconhecer a importância e a abrangência das estruturas e dos blocos de poder atuantes no mundo (cf. Ianni, 1996; Casanova, 1995).

Em forma breve, pode-se dizer que o neo-socialismo é uma corrente de pensamento e prática com raízes muito profundas nas tensões e contradições que se formam e se desenvolvem com o globalismo. Uma corrente e prática diversificada em tendências múltiplas, mas que se expressam em movimentos sociais, partidos políticos e sindicatos, sem esquecer atividades artísticas, científicas e filosóficas. Uma corrente que está fortemente influenciada e dinamizada pelas tensões e contradições sociais produzidas com o desemprego estrutural, as xenofobias, os etnicismos, os racismos, os fundamentalismos, as desigualdades entre a mulher e o homem, a privatização e destruição da natureza por empresas, corporações e conglomerados, o pauperismo, a lumpenização e a formação de subclasses. Uma corrente que implica a reflexão crítica sobre a dinâmica do capitalismo, a lógica do capital, a crescente potenciação da força produtiva do trabalho por meios técnicos e organizatórios e o desenvolvimento das desigualdades de todos os tipos.

O mesmo processo de globalização do capitalismo leva consigo a criação de novas condições de transformação, mudança ou revolução das condições de vida e trabalho, dos modos de ser, agir, sentir, pensar e fabular:

O período burguês da história está chamado a assentar as bases materiais de um novo mundo: a desenvolver, de um lado, o intercâmbio universal, baseado na dependência mútua do gênero humano, e os meios para realizar esse intercâmbio; e, de outro, desenvolver as forças produtivas do homem e transformar a produção material num domínio científico sobre as forças da natureza. A indústria e o comércio burgueses vão criando essas condições materiais de um novo mundo do mesmo modo que as revoluções geológicas criavam a superfície da Terra. (Marx, 1977, p.297)

Um desafio particularmente importante e difícil, mas fecundo, para o neo-socialismo, relaciona-se ao reconhecimento e à assimilação de conquistas sociais e criações culturais de povos asiáticos, africanos, latino-americanos e outros. É verdade que

praticamente todos foram e continuam sendo alcançados e influenciados pelas atuações, produções ou influências sociais e culturais européias e norte-americanas, também conhecidas como ocidentais. Tanto a empresa como o mercado, ou a produtividade como a lucratividade, já se impuseram ou foram assimiladas em outras terras. Também é verdade que cristianismo, evolucionismo, positivismo, liberalismo, marxismo, socialdemocracia, nazifascismo, neoliberalismo e outras formas de pensamento e organização social impuseram-se ou assimilaram-se nessas terras. Está em curso, em todo o mundo, um vasto e complicado processo de transculturação, o que modifica ocidentalismos e orientalismos, africanismos e indigenismos, arabismos e eslavismos. Nem por isso, no entanto, deixam de reiterar-se e desenvolver-se as conquistas e as criações sociais e culturais de uns e outros, tais como o hinduísmo, o budismo, o confucionismo, o taoísmo, o africanismo, o indigenismo, o eslavismo e outras. São correntes de pensamento nas quais se expressam não só idéias e práticas pretéritas ou remotas, mas também idéias e práticas recentes, atuais, presentes. O confucionismo, o taoísmo e o budismo, assim como outras correntes, têm sido desafiados pela transculturação, pelo menos em dois sentidos. Primeiro, têm sido difundidos e assimilados em muitas partes do mundo e em distintos setores sociais. Segundo, estão sendo recriados nas sociedades das quais são originários, em razão dos desafios e das imposições, ou assimilações de conquistas sociais e criações culturais ocidentais. Sob vários aspectos, está em curso no mundo um vasto e complicado processo de transculturação, no qual se manifestam, se recriam ou se difundem orientalismos, ocidentalismos, africanismos e outras formas de sociabilidade, criações culturais, estilos de vida.

É claro que esse é um emaranhado difícil, intrincado. Não é fácil deslindá-lo. Mas é possível começar a reconhecer que desse emaranhado podem emergir sugestões e criações que o neo-socialismo não pode desconhecer. Ao contrário, é possível que, nas conquistas sociais e nas criações culturais de asiáticos, africanos e

outros, o neo-socialismo encontre mais elementos para expressar, traduzir e realizar as possibilidades de emancipação social e cultural de indivíduos e coletividades, compreendendo povos, tribos, nações e nacionalidades (cf. Amin, 1988; Said, 1990; Worsley, 1984; Chambers & Curti, 1996; Clifford, 1988; Fanon, 1968).

Sim, o neo-socialismo pode enriquecer-se como corrente de pensamento, modo de organização de setores sociais subalternos e práticas sociais, se traduzir os desafios e as perspectivas que se abrem com a transculturação. Trata-se de observar que as configurações e os movimentos da sociedade global, em formação no século XX, intensificam e generalizam contatos, tensões, acomodações e transformações de patrimônios socioculturais de indivíduos e coletividades, grupos e classes sociais, ou povos, tribos, nações e nacionalidades. Mas reconhecendo que transculturação significa sempre tradução e recriação de singularidades, identidades, diversidades, pluralidades e universalidades. É claro que sempre há perdas e ganhos, ou distorções e mutilações, assim como mudanças e transformações. Nesse sentido é que se embaralham as línguas, multiplicam-se as traduções, transformam-se as possibilidades de ser, pensar, agir, sentir e imaginar. Ao lado de cada língua, tribal, nacional ou regional, emergem línguas mundiais, uma das quais pode ser o inglês; outra o espanhol; outra o japonês; e assim por diante. E todas sempre desafiadas, e continuamente modificadas, na trama da transculturação em curso no mundo.

Além das raízes que o neo-socialismo tem nas condições histórico-sociais mundiais, sempre compreendendo as nacionais, cabe reconhecer que ele tem raízes importantes inclusive no pensamento moderno e contemporâneo; no modo pelo qual uns e outros descrevem, taquígrafam ou interpretam situações, impasses e perspectivas. Algumas das controvérsias e inovações desenvolvidas nas ciências sociais, na filosofia em geral e nas diversas criações artísticas suscitam a reflexão e a imaginação, a propósito das formas e movimentos, obstáculos e perspectivas, da sociedade, em todos

os níveis. São muitas as inquietações sobre as formas de sociabilidade e o jogo das forças sociais, os processos e as estruturas de apropriação e dominação, a democracia e a tirania, as diversidades e as desigualdades, a riqueza e a pobreza, a justiça social e o pauperismo, a abundância e a carência, a acumulação e a alienação, o desencantamento do mundo e a danação de indivíduos e coletividades.

Algumas dessas inquietações traduzem-se em fabulações sobre a sociedade ideal, igualitária e transparente, na qual as diversidades não se traduzem necessariamente em desigualdades; as marcas, caracteres fenotípicos ou diferenças de gênero não se transfiguram em estigmas sociais; o trabalho não produz necessariamente a alienação; a liberdade e a igualdade não são atributos da propriedade:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer “isto é meu” e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém. (Rousseau, 1958, p.189)

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é “nosso” quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, “utilizado” por nós. (Marx, 1974, p.17)

É óbvio que a idéia de neo-socialismo reabre o tema da modernidade-mundo. O próprio neo-socialismo pode ser visto como um desenvolvimento da modernidade-mundo, no sentido de que traduz e realiza conquistas da ciência em benefício de indivíduos e coletividades. Traduz e realiza os princípios da liberdade, igualdade

de e solidariedade para todos, abolindo desigualdades sociais, raciais, de gênero, religiosas e outras. Envolve a criação das condições socioculturais e político-econômicas para a crescente generalização das conquistas materiais e culturais, de tal modo que todos os setores sociais subalternos deixem de sê-lo, possam participar plenamente das produções, realizações e conquistas. Com o neo-socialismo, o “desencantamento do mundo” abre possibilidades reais e universais para a emancipação de povos, tribos, nações e nacionalidades; o que abre outras possibilidades de “reencantamento do mundo”.

Se pode ser uma nova modalidade de “reencantamento do mundo”, o neo-socialismo obviamente será aberto à pluralidade dos mundos. Não expressará nem realizará apenas uma idéia, mas as condições e as possibilidades de transparência nas relações sociais em geral. Nisso também se trata de “neo” socialismo. Ao expressar e realizar ideais de modernidade, será plural e múltiplo, conforme as condições e possibilidades de indivíduos e coletividades, em todo o mundo. Um mundo no qual hinduísmo, budismo, confucionismo, taoísmo, africanismo e indigenismo são expressões de modos de ser, agir, pensar, sentir e imaginar.

Faz tempo que indivíduos, coletividades, povos, tribos, nações e nacionalidades criam e recriam as mais diversas utopias. Aí predominam formas de sociabilidade nas quais uns e outros podem desenvolver mais plenamente as suas possibilidades de ser. São utopias que nascem e renascem no contraponto das forças sociais, envolvendo sempre passado e presente, existência e consciência, alienação e emancipação. São muitas as utopias anunciando o que pode ser o futuro do mundo, o que podem ser as outras formas de ser, os diferentes tipos de individualidade e coletividade. Todas começam por convidar uns e outros a soltar a imaginação, pensando o presente, lembrando o passado e imaginando o futuro:

Faz tempo que o mundo tem um sonho, do qual basta ter consciência para convertê-lo em realidade. É claro que não se trata de

traçar uma reta do passado ao futuro, mas de realizar as idéias do passado. Veremos, finalmente, que a humanidade não se iniciará em um novo trabalho, mas que realizará desde o princípio, conscientemente, seu trabalho antigo.²

Referências bibliográficas

- AGONE. Paris, n.16, 1996. (Número especial sobre “Misère de la mondialisation”).
- ALTVATER, E. *O preço da riqueza*. Pilhagem ambiental e a nova ordem mundial. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- AMIN, S. *L'Eurocentrisme*. Paris: Anthropos, 1988.
- ANDERSON, P. Além do neoliberalismo. In: SADER, E., GENTILI, P. (Org.) *Pós-neoliberalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ANTUNES, R. *Adeus ao trabalho?* São Paulo: Cortez, Editora Unicamp, 1995.
- BANCO MUNDIAL. *O trabalhador e o processo de integração mundial*. Relatório sobre o desenvolvimento mundial. Washington, 1995.
- BRECHER, J., CHILDS, J. B., CUTLER, J. (Org.) *Global Visions*. Beyond the New World Order. Boston: South End Press, 1993.
- CASANOVA, P. G. *O colonialismo global e a democracia*. Trad. Márcia Camargo Cavalcanti. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- CHAMERS, I., CURTI, L. (Org.) *The Post-Colonial Question*. London: Routledge, 1996.
- CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- DUMONT, R. *Um mundo intolerável*. O liberalismo em questão. Trad. Edison Darci Heldt. Rio de Janeiro: Revan, 1989.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

2 Carta de Marx a Ruge, datada de setembro de 1843, publicada em Marx & Ruge (1970, p.69).

- HOBBSAWM, E. *Era dos extremos*. O breve século XX: 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IANNI, O. *A era do globalismo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. Futuros resultados do domínio britânico na Índia. In: MARX, K., ENGELS, F. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1977. v.3.
- MARX, K., RUGE, A. *Los anales franco-alemanes*. Trad. J. M. Bravo. Barcelona: Martinez Roca, 1970.
- MELMAN, S. *Pentagon Capitalism*. The Political Economy of War. New York: McGrall-Hill Book, 1970.
- MILIBAND, R. A plausibilidade do socialismo. In: SADER, E. (Org.) *O mundo depois da queda*. Trad. Jamary França. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- MORIN, E., KERN, A. B. *Terra-pátria*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 1995.
- PORTANTIERO, J. C. Os socialismos perante o século XXI. *Estudos de Sociologia (Araraquara)*, n.2, p.17, s. d.
- RIFKIN, J. *O fim dos empregos*. O declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. São Paulo: Makron Books do Brasil, 1995.
- ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: _____. *Obras escolhidas*. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Globo, 1958. v.I.
- SACHS, I. *Estratégias de transição para o século XXI*. Desenvolvimento e meio ambiente. Trad. Magda Soares. São Paulo: Studio Nobel, Fundap, 1993.
- SAID, E. W. *Orientalismo*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- WORSLEY, P. *The Three Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Ainda uma esquerda marxista

Marco Aurélio Nogueira¹

O pensamento que provém de Marx e que, mal ou bem, atravessou o século XX combatendo não tem nenhuma chance de sobreviver refugiado em universidades ou em institutos científicos; e também não tem nenhuma possibilidade de resistir à autodissolução se renunciar ao rigor teórico, realizar um *sacrificium intellectus*, abandonar as exigências da reflexão e tornar-se instrumento de alguma seita.

(Leandro Konder, *O futuro da filosofia da práxis*, 1992, p.133)

Embora seja expressão de uso generalizado, e talvez exatamente por isso, a noção mesma de *crise do marxismo* requer ao menos

1 Professor de Ciência Política da UNESP, Campus de Araraquara.

um esclarecimento preliminar. Por estar fortemente ancorada na idéia mesma de crise – do grego *krinein*: separar, romper –, nela estão coladas as idéias de transformação súbita, perturbação e dificuldade, podendo-se insinuar também, com certa facilidade, a de morte, de fim. Na maior parte de seus inúmeros significados, informam-nos dicionaristas das mais diversas línguas, “crise” associa-se a uma *mudança de estado*, um *turning point*, no qual se explicita uma situação de particular gravidade e se revelariam, como no caso da linguagem médica, as chances de recuperação do paciente. Os médicos mesmos dizem estar diante de uma crise quando constatarem o agravamento brusco de um estado crônico ou a modificação inesperada de um estado aparente de boa saúde. Fala-se em crise econômica para assinalar uma fase de expressiva diminuição da produção, ou de desemprego elevado; em crise de consciência para demarcar uma inquietação causada por graves problemas espirituais. O senso comum das pessoas registra a existência de crises sempre que se manifesta, de modo repentino e às vezes violento, a ruptura de um padrão (pessoal, grupal ou coletivo) tido como “normal”. A psicanálise invariavelmente associa “crise” a “surto”, a perturbação de um estado de relativo equilíbrio psíquico por força do descontrole de certas fantasias afetivas. Muitos sociólogos usam a palavra para qualificar situações afetadas pela ruptura de padrões tradicionais de organização social, pelo “esgarçamento do tecido social” que comprometeria a reprodução de uma dada “ordem”.

Tão forte é a carga dramática do substantivo que quase nunca se chega a perceber que as crises também têm um quê de positividade, podem ser um momento de renascimento e contêm sempre, de maneira insofismável, um componente de “confusão”, no qual se entrelaçam passado, presente e futuro – um ponto inequivocamente *crítico*, no qual se faz sentir uma insatisfação em relação ao que existe e se demarca uma distância em relação ao que já foi, preparando-se uma aposta para o que virá.

Apesar de o marxismo não estar morto, há algo morto no marxismo. Como doutrina que se faz na e pela história, algumas de suas elaborações fortemente datadas chegaram aos dias de hoje em estado de grande esgotamento, privadas de maior poder de convencimento. Mas o que está morto no marxismo ainda não está enterrado, para infelicidade dos vivos. Donde a questão da crise: ela recobre, para falar com Gramsci, uma situação – disposta num tempo não rigidamente demarcado – em que o morto não foi sepultado e o vivo não amadureceu, em que o “velho” já não dirige os vivos e o “novo” ainda não ganhou completa explicitação, não se qualificando, portanto, para orientar o presente. Trata-se da mesma perspectiva, *mutatis mutandi*, que levou Bobbio (dentre outros) a preferir falar em “transformação” e não em “crise” para pensar os problemas da democracia, porque “crise” levaria a que se pensasse em “colapso iminente” e a que se esquecesse de que a democracia, embora sem gozar no mundo de saúde excepcional, “não está à beira do túmulo”. Estar em transformação, aliás, é o “seu estado natural”, e não se capta isso com a idéia mecânica de “crise” (cf. Bobbio, 2000, p.19).

Pode-se dizer o mesmo do marxismo: seu estado natural é o “estar em transformação”. Por sua razão dialética e eminentemente crítica, o marxismo – mais do que qualquer outra teoria – pôs-se na linha de frente da luta pela dissolução das verdades definitivas, pela valorização do que é “novo” e do que pode ser descoberto, pelo reconhecimento das verdades parciais presentes em outros modos de pensar. Fez-se assim comprometido com a necessidade de se rever e de se reformular constantemente. Esteve, portanto, desde sempre “em crise”: desafiado a se transformar para permanecer em condições de captar a realidade dinâmica e sempre surpreendente; vendo seus fundamentos serem postos em xeque pela inovação estrutural das formações sociais; confundido pelos avanços dos adversários teóricos; obrigado a se negar, em suma, para acompanhar as modificações em curso no mundo objetivo. Mais do que qualquer outra teoria, o marxismo sempre conteve em si a

encarnação mesma da idéia que Leandro Konder (1992, p.13) fixou nas primeiras páginas de seu belo livro sobre o futuro do pensamento de Marx:

as teorias são construções históricas, quer dizer, não permanecem imunes à passagem do tempo, estão sujeitas a envelhecer e só podem tentar recuperar a vitalidade quando ousam empreender as autotransformações necessárias. Está também aí o sentido da conhecida ênfase que Georg Lukács sempre depositou na potência metodológica do marxismo, fato que o levou, num texto célebre, a afirmar que em matéria de marxismo “a ortodoxia refere-se exclusivamente ao *método*”.²

Por que então “crise do marxismo”? Porque o marxismo, em primeiro lugar, foi afetado fortemente pela crise do socialismo que, arrastando-se lentamente a partir da Segunda Guerra Mundial (Hungria 1956, Checoslováquia 1968, Polônia 1980), explodiu de modo insofismável no final dos anos 80. Foi afetado, portanto, pela crise de um sistema político que o elevara ao posto de “doutrina oficial”, mas pelo qual o marxismo mesmo, como teoria social ou como teoria da revolução, tivera pouquíssima responsabilidade. Mas este é apenas um aspecto. O marxismo também foi afetado, em segundo lugar, pela problematização da teoria do valor-trabalho e da centralidade operária, com o que lhe foi surrupiada a certeza num sujeito revolucionário claramente delimitado – um sujeito que trazia em si não só um ponto de vista a partir do qual

2 A afirmação encontra-se no célebre ensaio “O que é o marxismo ortodoxo?”, capítulo inicial de *História e consciência de classe* (1922-1923). Pondo-se diante do problema de saber quais as “teses constituintes da quintessência do marxismo e quais as que se tem o ‘direito’ de contestar”, Lukács parte do suposto de que qualquer marxista sério pode “rejeitar totalmente algumas teses singulares de Marx sem se obrigar a renunciar à sua ortodoxia marxista”, precisamente porque “o marxismo ortodoxo não significa adesão acrítica aos resultados da pesquisa de Marx, nem ‘fé’ numa ou noutra tese marxiana ou a exegese de um texto ‘sagrado’. A ortodoxia, em matéria de marxismo, refere-se, ao contrário e exclusivamente, ao método”.

compreender a sociedade, mas também um ponto de referência a partir do qual recompor a sociedade. Em terceiro lugar, o marxismo foi arrastado pela crise da *idéia* de socialismo, pelo refluxo da perspectiva utópica e das apostas no futuro típicas da cultura “pós-moderna” prevalecente em inúmeros ambientes intelectuais, entre outras coisas. E como a utopia tornou-se “uma das mais importantes categorias filosóficas e marxistas”, a “categoria filosófica do nosso século”,³ seu enfraquecimento no mundo de hoje representa um sério entrave para a renovação e a atualização do marxismo. Além do mais, a principal utopia a perder força foi precisamente a do socialismo, e como a perspectiva do socialismo é constitutiva da própria história da assimilação e da difusão das idéias de Marx, seu abalo não teria como deixar de produzir efeitos funestos sobre o marxismo. Por fim, em quarto lugar, o marxismo foi afetado pela *crise da política*, tanto pela crise da institucionalidade política, que tem acompanhado a evolução do capitalismo, quanto pela crise da idéia mesma de política como perspectiva dedicada a governar e a transformar a que existe.

Mas há também uma crise do marxismo no sentido de que essa teoria viveu sempre ameaçada por uma espécie de congelamento: a constante suspensão de seu processo de autotransformação. As mesmas predisposições teóricas que fixavam a natureza viva e dialética da teoria serviriam, ao se tornar “força material”, isto é, ao se colar no movimento político do socialismo, para deslocar a teoria para uma posição “conservadora”, hostil à renovação. O marxismo perdeu, com isso, competitividade teórica, deixando de investigar a realidade com o vigor e a contundência a ele ineren-

3 “Na utopia encontramos a revolução, o apocalipse e a morte. É ao mesmo tempo um encontro consigo mesmo e com as vias deste mundo. A utopia não é um mito; bem ao contrário, tratando-se daquela utopia concreta a que já me referi, designa uma realidade objetiva e real. Representa um princípio de luta. Remete a tudo o que permaneceu inexplorado no novo. Do ponto de vista histórico, é uma força social que desempenha um papel mesmo quando não é reconhecida como tal” (Bloch, 1984, p.141).

tes, que pareceram ficar relegados tão-somente ao plano da prática política. Foram poucos os que escaparam ilesos dessa história.

Mas é evidente que falar em crise do marxismo não significa falar em morte do marxismo. De vários aspectos ele está mais vivo do que nunca. De muitas maneiras ele se mostra indispensável na travessia de um fim de século XX tão fragmentário e fragmentador, tão carente, digamos assim, de esforços de totalização. Falar em crise do marxismo significa, antes de tudo, falar daquilo que é preciso considerar para que se reative, em escala ampliada, o processo de autotransformação do marxismo.

O curto-circuito

Se considerarmos o marxismo mais em detalhe, veremos que sua fortuna esteve sempre na dependência de certas qualidades a ele intrínsecas, manifestas em três grandes planos constitutivos.

Em primeiro lugar, na teoria do conhecimento. Aqui, como uma gigantesca bibliografia já estabeleceu, o marxismo faz vibrar a razão dialética e aposta na racionalidade inerente ao real, na compreensibilidade do ser social, na possibilidade de apreender seus nexos internos e seu vir-a-ser como totalidade concreta. Tudo isso fez do marxismo, por um lado, uma concepção inimiga tanto dos vários irracionalismos quanto do racionalismo formal; por outro, tornou-o uma concepção dedicada a mostrar a possibilidade de uma intervenção consciente do homem na história, a possibilidade mesma de uma construção racional da história. Ao mesmo tempo que afirmou um “método” de investigação – a totalização dialética, o encontro daquela “concentração de múltiplas determinações, isto é, unidade do diverso” de que falava a *Introdução de 1857* –, o marxismo abriu-se para a consideração dos problemas da práxis humana. Com isso, armazenou-se de argumentos para ver a si próprio como a negação viva das cristalizações filosóficas, como um saber em permanente autotransformação. Desde que

concebiam as transformações no fluxo mesmo do movimento, a dialética marxista deixava patente que ela também – e com mais razão ainda suas expressões mais ou menos “especializadas” (teoria da revolução, teoria do Estado, teoria do partido etc.) – teriam de sofrer modificações sucessivas ao longo do desenvolvimento histórico.

Em segundo lugar, na teoria da história e da sociedade. Nesse campo, o marxismo reputa-se com inteira razão como responsável maior pela fixação, no pensamento ocidental, da idéia do ser social como produção humana, materialmente determinado, complexo e contraditório, tanto quanto da idéia da história como processo de lutas de classes cada vez mais genéricas e intrincadas, base de sucessivas revoluções nos modos de produção e nas formas do pensamento e da política. O marxismo, além do mais, responde pela descoberta do capitalismo como ponto máximo da “pré-história” da humanidade, sistema marcado por uma dinâmica autofágica que o faz produzir seus próprios coveiros – coveiros, lembre-se, dotados de categórica singularidade, posto que trazem “o futuro nas mãos” e espelham, em sua natureza e em sua ação cotidiana, a possibilidade concreta do socialismo. Foi na centralidade ontológica e política desses “coveiros”, a classe operária, que o marxismo encontrou o eixo de sua identidade política, de sua teoria social e, sobretudo, de sua teoria da revolução. Acima de tudo, com sua teoria das classes sociais, da luta de classes e da consciência de classe, o marxismo tornou possível uma verdadeira “refundação” da análise política. Em outros termos, ganhou condições de descobrir e estabelecer os nexos entre o Estado e as relações sociais, criando com isso um campo de resistência à reprodução das imagens estereotipadas com que se pensava a política. Marx, nesse sentido, pode ser visto como o principal (mas não certamente o único) ponto de partida do processo de “dessacralização” do Estado. A partir da crítica da filosofia hegeliana do Estado (e do Direito) e em meio a uma dura peleja com o liberalismo, Marx liberou o Estado para a análise científica, mostrand

do seu particularismo e sua parcialidade, resultante de seus vínculos com as classes e a luta de classes. Mais do que isso, politizou em nível superior o tema do Estado, colocando-o como personagem dos embates operários e do socialismo. Fez que o Estado deixasse de ser visto (pelos próprios trabalhadores) como a única ordem social possível. Dessacralização: desmitificação. O Estado, estabelecerá em *A ideologia alemã*, é bem mais uma “coletividade ilusória”: embora tenda a adquirir “forma autônoma”, está indissolúvelmente ligado aos “reais interesses particulares e gerais”, tendo sua gênese nas relações sociais concretas e na contradição entre interesse particular e interesse coletivo (Marx & Engels, 1984, p.48). “Através da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquire uma existência particular, ao lado e fora da sociedade civil; mas este Estado não é mais do que a forma de organização que os burgueses necessariamente adotam, tanto no interior como no exterior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses” (ibidem, p.97-8).

O terceiro grande plano constitutivo do marxismo, portanto, está precisamente no político. Aqui, deparamos com um mundo. Coube ao marxismo fazer ingressar com mais consistência, na análise política e sobretudo na cultura e na teoria da revolução socialista, a dialética da vontade e da razão, a classe (e o partido revolucionário) como sujeito e, sobretudo, o entendimento de que as fórmulas organizacionais e programáticas (tanto quanto as teóricas, evidentemente) devem nascer não da aplicação de uma doutrina pronta, válida para sempre, mas da “análise concreta das situações concretas”. Os princípios teórico-políticos, usados como “guia” para a intervenção de vontades organizadas, não são alcançados de uma vez por todas; são históricos e como tal devem acompanhar as transformações da história, por meio de um diálogo permanente com os produtos e formas (materiais, institucionais, espirituais) derivados da atividade de homens historicamente determinados.

Mas o político, como se sabe, não é apenas uma das vertentes constitutivas básicas do marxismo. É também seu ponto fraco, fator de exponenciação de suas crises. Em primeiro lugar, porque é a parte onde se manifestam de modo mais categórico os silêncios de Marx. Ele próprio apenas pôde alcançar alguns *insights* geniais. A ausência, em sua obra, de uma teoria do Estado, aliás, talvez seja a prova mais cabal da difícil relação que o marxismo sempre manteve com o político, e talvez possa ser explicada pelo mesmo problema que, mais tarde, mantido irresoluto pelos intérpretes de Marx, iria travar o progresso da teoria: o da ênfase unilateral no tema da determinação econômica da política, base lógica do “economicismo”, de um certo desprezo pela autonomia do político e de uma certa banalização da idéia de que seria necessário estudar o político em si. Quando observou que nos escritos históricos de Marx, em contraste com seus trabalhos mais teóricos, “a pedra de toque é a autonomia do Estado moderno”, Jon Elster (1989, p.218) tocou com força no problema, comentando:

A razão por que Marx não reconheceu plenamente esse fato deve ser buscada em sua relutância em abandonar sua teoria geral da história, em que a natureza derivada da superestrutura política também é o ponto fundamental. Em parte pode também ser buscada em sua compreensão insuficiente da natureza estratégica da política e do fato de que um sistema político pode atribuir poder de maneiras que não correspondem aos recursos pré-políticos dos atores.

Seja como for, é um fato que a tese marxiana de que a “superestrutura jurídico-política” está determinada pela “estrutura econômica” da sociedade encontrou uma encorpada tradução mecanicista. O que era dialética (materialista) pura em Marx foi entendido como causalidade simples por seus intérpretes. Foram muitos os que a assimilaram como recomendação para que só se atribuisse “realidade efetiva” aos fatos econômicos, relegando-se todos os demais fenômenos sociais – o Estado, o político, a consciência – ao reino secundário das “manifestações ideológicas”.

Como é fácil perceber, ao lado de uma clara conseqüência teórica – a infantilização da análise do Estado e dos fenômenos políticos –, produziu-se a partir daí uma complicada conseqüência prática, muito bem apreendida, dentre outros, por Karl Korsch (1975, p.232-3): “passava-se a reconhecer como ação revolucionária tão-somente a luta econômica dos trabalhadores e as lutas sociais diretamente vinculadas a ela”, e a atribuir a todas as demais formas de luta “apenas mediatamente ligadas ao econômico-social” – as lutas políticas, culturais etc. – um caráter de “desvio” em relação às “metas revolucionárias”. Assim traduzido e manuseado, o marxismo acabaria por se fundir com o economicismo espontâneo dos trabalhadores, com sua “consciência sindicalista”, passando a engrossar, com o tempo, algumas vertentes do “corporativismo” contemporâneo.

Ainda no último quarto do século XIX, o movimento socialista já começaria a forçar uma tradução “doutrinária” mais rígida do pensamento de Marx. Foi quando o seu pensamento passou a virar “marxismo”, sistema de idéias baseado no materialismo histórico, começando assim a exercer crescente influência nos partidos e associações socialistas. Marx torna-se então personagem vivo da política. “Trata-se, porém” – observou Leandro Konder (1992, p.63) – “de um Marx ao qual se tem acesso quase que exclusivamente através do ‘marxismo’, quer dizer, de uma doutrina organizada em função da necessidade de legitimar um movimento político comprometido com estruturas partidárias cada vez mais pesadas”. Um Marx, portanto, reduzido a conceitos, a frases, a citações, afastado de construções críticas mais ambiciosas.

Encontra-se nesse ambiente político-cultural a explicação para alguns dos traços mais problemáticos com que o marxismo ingressará no século XX. Por um lado, os primeiros intérpretes “oficiais” de Marx não irão opor maior resistência a certas influências que distorciam o marxismo. A do evolucionismo, por exemplo, com sua visão de história impregnada de fé cega e otimismo. Kautsky sancionará a aproximação: a expansão formidável das forças

produtivas acarretaria “naturalmente” uma crise no sistema de relações sociais de produção e o agravamento progressivo das contradições acabaria por impor, com certa inexorabilidade, as mudanças exigidas pelo “progresso”. Não seriam necessárias rupturas espetaculares, mobilizações políticas especiais, sujeitos organizados; a economia trazia em si mesma a virtude da mudança social (Konder, 1992, p.64). O socialismo seria “científico”, portanto, na medida em que soubesse ler a história e nela encontrar as leis do progresso. Tratava-se, como é fácil perceber, de um viés que traria muitas complicações para o marxismo do futuro, injetando-lhe uma ingenuidade simplista refratária a avanços propriamente teóricos. Não por acaso, em sua interessante tentativa de discutir o que está vivo e o que está morto na filosofia de Marx, o controvertido mas instigante “marxista analítico” Jon Elster (1989, p.209) não vacilou em iniciar o obituário precisamente com o seguinte ponto:

O socialismo científico está morto. Uma teoria política não pode de nenhuma maneira desprezar os valores e substituí-los por leis da história que operam com necessidade férrea. Não há argumento intelectualmente respeitável que sustente a concepção de que a história está sujeita a um padrão progressivo que pode ser detectado no passado e extrapolado para o futuro.

Por outro lado, a rigidez doutrinária, em que se abrigou o movimento socialista daquela época, devia-se, em parte, a um fato que integra a história das idéias políticas: a contraposição entre liberalismo e socialismo. É que os marxistas cresceram em diálogo com a tradição liberal e em boa medida espelharam a rigidez do liberalismo: quanto mais as instituições liberais mantinham-se aferradas a critérios elitistas e excludentes, cerceando particularmente as emergentes massas de trabalhadores, mais os socialistas radicalizavam sua oposição ao liberalismo político, contrapondo, de modo mais ou menos canhestro, novas teses coletivistas (estatalistas) às velhas teses burguesas (individualistas). Como foi muito bem notado por Umberto Cerroni (1989, p.111):

ao passo que o liberalismo entificava seus procedimentos em detrimento da extensão do universo dos sujeitos, o socialismo entificava essa extensão quantitativa da subjetividade em detrimento da importância igualmente essencial das técnicas, dos procedimentos e das formalidades elaboradas pela tradição liberal. A resistência do Estado liberal à expansão do universo dos sujeitos políticos gerava a hostilidade do socialismo ao ordenamento técnico-jurídico do Estado liberal. A negação liberal do sufrágio universal fazia-se assim acompanhar da negação socialista das “formas” (das “liberdades formais”) próprias da tradição liberal. E quanto mais o Estado liberal rejeitava as massas emergentes, tanto mais essas massas se enrijeciam na repulsa ao Estado liberal e na exigência alternativa de um “Estado socialista”.

Já no século XX, como se sabe, o “desprezo” pela autonomia do político – que só pode ser antevisto em Marx a partir de um viés formal e unilateral – será categoricamente referendado pelo marxismo mais dogmático. A exacerbação mecanicista do determinismo econômico tendeu, durante décadas, a congelar a política na esfera “determinada” das superestruturas, com o correspondente cancelamento da dimensão do sujeito e da vontade. Com isso, relegou-se a segundo plano a teorização sistemática sobre a política e o Estado, fazendo que o marxismo ficasse em dificuldades para acompanhar as mudanças imponentes que aparecerão na esfera mesma do político (generalização do sufrágio, socialização da política, democracia de massa, novos sujeitos políticos, dentre outras). Em vez de buscarem uma reconstrução teórica que suprimisse o caráter “incompleto” do pensamento de Marx, muitos de seus intérpretes procuraram simplesmente *usar* os fundamentos teóricos de Marx para ativar estratégias políticas. Será esse o momento em que o marxismo se converte em “marxismo-leninismo”. Acabará por ser assim reforçado o endurecimento doutrinário iniciado antes: um endurecimento, escreveu Leandro Konder (1992, p.75), que era uma “decorrência lógica do sistema criado na União Soviética. Assim como o ‘marxismo’ foi uma construção teórica posterior à morte de Marx, o ‘marxismo-leninismo’

foi uma codificação doutrinária posterior à morte de Lenin”. A teoria transforma-se, nesse momento, em mera justificativa de decisões partidárias, expressão daquele “oportunismo taticista” que Lukács verá como característica nuclear do stalinismo.⁴

Por mais que se deva olhar com grande prudência o ânimo de Bobbio diante do marxismo, e criticá-lo, não parece fácil descartar sua tese de fundo, exposta ainda nos anos 70: a “falta” ou a “fraqueza” de uma teoria política marxista – isto é, de um estudo sistemático dos mecanismos e instituições com os quais se organiza e se exerce o poder – depende, por um lado, do “prevalente, senão exclusivo, interesse dos teóricos do socialismo pelo problema da conquista do poder, de onde o destaque dado ao problema do partido mais do que ao do Estado” e, por outro, da “persistente convicção de que, uma vez conquistado o poder, o Estado seria

4 Lukács qualificou o stalinismo como “oportunismo taticista” na sua conhecida “Carta sobre o stalinismo”, escrita no início da década de 1960 como contribuição a um debate sobre as transformações ocorridas na URSS depois da denúncia do sistema conhecido como do “culto à personalidade”. O debate foi publicado em 1962 na revista italiana *Nuovi Argomenti*. Alguns anos depois, traduzida por Leandro Konder, a carta foi publicada na *Revista Civilização Brasileira*. Mais tarde, apareceu também na revista *Temas de Ciências Humanas* (n.1, 1977). Em 1970, o filósofo húngaro voltou ao tema num colóquio mantido com o sociólogo italiano Franco Ferrarotti: “O marxismo, concebido como teoria geral da sociedade e da história, está há um bom tempo interrompido. É por esta razão que há, e haverá por muito tempo, o stalinismo. Foram ditas muitas bobagens sobre o stalinismo; as coisas, na verdade, são bastante simples. Toda vez que se põe a prática diante e quem sabe contra a teoria, tem-se stalinismo. O stalinismo não é apenas uma interpretação errônea ou uma aplicação defeituosa do marxismo. É, na realidade, a negação do marxismo. Não existem mais teóricos. Existem apenas táticos”. E depois: “Ainda somos todos stalinistas porque não temos uma teoria marxista do capitalismo de hoje e por esta razão não temos sequer uma política real, ou seja, uma política baseada em um desenho estratégico” (Ferrarotti, 1975, p.15 e 24). Ver também, de Lukács, *L'uomo e la democrazia* (1987), texto de 1968 que propõe uma análise do stalinismo a partir de uma teoria do socialismo aberta para a compreensão do problema da “democratização” e da vida cotidiana no capitalismo maduro. Sobretudo em sua segunda parte, o texto busca analisar “a verdadeira alternativa: stalinismo ou democracia socialista”.

um fenômeno de ‘transição’, isto é, destinado cedo ou tarde a desaparecer”, e portanto “desinteressante” como objeto de estudo. Razões às quais o filósofo italiano acrescenta o “abuso do princípio de autoridade”, ou seja, a convicção de que é possível “surprender a declarada imperfeição de uma teoria socialista do Estado mais com eruditas e sutis exegeses de textos do que com um estudo das instituições políticas dos Estados contemporâneos” (Bobbio, 1983, p.37 e 41).

Tudo isso é pouco questionável. Mas é preciso considerar também – coisa que Bobbio não faz – que o marxismo como teoria política não foi apenas insuficiência. Em seu interior, dentre outras coisas, produziu-se uma obra como a de Gramsci, categoricamente voltada para a reconstrução da abordagem marxista do Estado e da política, para o estabelecimento dos fundamentos daquilo que já ficou consagrado como “teoria ampliada do Estado”, assentada numa inovadora teoria da hegemonia e da sociedade civil. Gramsci, além disso, caminhou ao largo da versão reducionista de Marx, com a qual se fixara a “dependência absoluta da construção social em relação à estrutura econômica”. Superou tal versão, argumentando que o marxismo (e particularmente aquele do Marx das obras históricas e políticas concretas) propõe uma “inter-relação e, portanto, uma recíproca autonomia relativa e uma recíproca influência entre a economia, a política, a ética e a cultura” – condição indispensável para que ele se ponha como uma teoria política que exclua, simultaneamente, o voluntarismo e o arbítrio (derivados da desconsideração dos condicionamentos econômicos) assim como o fatalismo e a subalternidade (resultantes da conversão da “determinação econômica” em “economicismo”) (Tortorella, 1996, p.27).

Além do mais, é preciso ponderar (e aqui Bobbio também fica em falta) que os problemas teóricos do marxismo – suas insuficiências como proposta científica – não decorrem de defeitos congênitos, lógicos, epistemológicos ou ontológicos, da teoria: eles são *problemas políticos* (Vacca, 1996, p.99), isto é, derivam, ao menos

em parte, de impactos e condicionamentos causados pelo movimento comunista. São problemas que têm a ver com os nexos entre teoria e movimento e que, portanto, só podem encontrar resolução com a redefinição desses mesmos nexos: ou com sua atenuação, quer dizer, com sua reposição em bases completamente novas, ou com seu cancelamento em nome da plena autonomização da teoria. Nesse último caso, porém, talvez já não tivéssemos mais propriamente marxismo.

A crise do marxismo deriva de uma espécie de curto-circuito nesses planos constitutivos. Eles foram abalados por movimentos intrínsecos ao evolver histórico da própria doutrina e, paralelamente, por modificações profundas na sociedade capitalista e na estrutura do mundo. Houve, antes de tudo, a generalização da doutrina: a teoria de Marx entranhou-se no movimento operário e socialista internacional de modo tão íntimo que acabou por se converter numa espécie de teoria “oficial” do socialismo. Com a Revolução Russa, a teoria oficial encontrou o país socialista oficial e, alguns anos depois, com Stalin, o intérprete oficial. E durante duas ou três décadas (ao menos até os anos 50), as aventuras da dialética foram de uma pobreza franciscana. O marxismo ingressou em grave estado de letargia. Ao lado de alguns poucos filósofos (Lukács, Sartre, Goldmann, cada um com sua dose particular de grandeza e problematicidade), apenas na Itália, de maneira algo dispersa e fortemente concentrada no plano da teoria política, registrou-se algum respiradouro.⁵

Houve, além disso, as mutações do capitalismo: a dissolução do mercado como regulador e a configuração do Estado social a sacudirem os fundamentos da teoria do valor-trabalho; o em-

5 A respeito desse último ponto, remeto aos textos reunidos em *El marxismo italiano en los años sesenta* (Instituto Gramsci, 1977), que retém a especificidade da interpretação marxista italiana *naquela década*. Evidentemente, para os anos posteriores, riquíssimos em eventos políticos que mexeram profundamente com o Partido Comunista Italiano, substanciais ajustes teriam de ser feitos nas conclusões alcançadas nesse volume.

baçamento da centralidade operária a forçar um ajuste na teoria do sujeito; a radical pluralização dos movimentos sociais a ampliar quantitativamente e a redimensionar qualitativamente o sujeito revolucionário e a própria revolução. O problema é que o marxismo, oficializado e manuseado partidariamente, e depois, com outros ingredientes, aprisionado pelo formalismo acadêmico, deixou de acompanhar essas modificações, perdendo o caráter de teoria crítica da sociedade e subsumindo-se a variantes inconfessadas do velho stalinismo. “Na medida em que os marxistas não estenderam criativamente a teoria marxista à análise dos fenômenos sociais de hoje” – disse Lukács no colóquio de 1970 com Ferrarotti –, “acabaram por ficar obrigados a correr atrás da atualidade, daquilo que é notícia, caso a caso, de maneira fragmentária, isto é, de maneira completamente antimarxista” (Ferrarotti, 1975, p.15). Os marxistas viram-se, assim, reduzidos à condição de epígonos de um pensador mal conhecido, mal digerido e excessivamente manuseado, cuja grandeza teórica se dissipara e se rebaixara à condição de objeto em disputa.

A grosseira interpretação feita da obra de Marx por parte de um movimento político e, ao mesmo tempo, por parte de seus adversários políticos, serviu apenas para obscurecer a importância do Marx cientista, ao passo que a ênfase posta em algumas de suas propostas políticas historicamente correspondentes às condições de sua época serviu apenas para converter em doutrinário utópico falimentar um pensamento fortemente realista e orientado pela cautela científica. (Cerroni, 1989, p.117)

Além do mais, tudo isso fez-se acompanhar da combinação de três vertentes incendiárias. Primeiro, a desagregação do marxismo oficial, que embora simbólica e formalmente consagrada em 1956, no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, iria se estender por pelo menos mais duas décadas, mantendo vivo (morto-vivo) o oficialismo marxista no interior de importantes partidos e segmentos comunistas. Segundo, a exigência imposta – pela consolidação do *Welfare State* nos países de capitalismo avançado, pela configuração progressiva do chamado sis-

tema “neocorporativista” de intermediação de interesses, pela afirmação dos regimes democráticos de massa – aos partidos operários e à esquerda para que enfrentassem claramente o desafio de se converterem em partidos de governo para, desse modo, defender as conquistas acumuladas, buscar a retomada da luta socialista e impor a continuidade das reformas estruturais no capitalismo. Terceiro, a maré montante, lenta mas inexorável, da democracia como valor universal, a dissolver parte dos dogmatismos encrostados no imaginário dos marxistas e a forçar a afirmação de uma idéia não “explosiva” de revolução – a idéia da revolução como processo –, com o que o marxismo acabou por recuperar parte de seu estilo clássico e repor-se como teoria do político.

Marxismo plural

Todo esse conjunto de fatos, explicitados ao longo de um arco histórico relativamente extenso mas cuja virulência concentrou-se em um curto espaço de tempo, abalou o modo de ser do marxismo, forçando-o à revisão e sobretudo radicalizando a já existente pluralização das “leituras” de Marx. Hoje não há mais marxismo, mas marxismos, e a chance dos marxistas depende não da adesão a um credo doutrinário ou da apresentação categórica de uma versão “verdadeira” do velho Marx, mas da análise crítica das transformações do capitalismo e de uma unidade a ser conseguida na luta política e na batalha das idéias.

É verdade que tal processo também produziu um aguçamento sem precedentes das tensões intrínsecas ao campo marxista, estimulando ainda mais a proliferação de “muitos marxismos, inimigos entre si e animados, quase sempre, uns contra os outros, de um verdadeiro e próprio furor teológico”, fato que, dentre outras conseqüências, acabou por promover “um certo desperdício de energia intelectual na controvérsia” e por manter o marxismo afastado “do estudo da realidade sempre mais complexa do mundo

ao redor” (Bobbio, 1983, p.38-9). A pluralização das “leituras” de Marx, porém, cumpriu uma função inegavelmente salutar, na medida mesma em que possibilitou a colocação em xeque da dogmática oficial, libertando o marxismo dos condicionamentos que o atrofiavam e o desatualizavam.

Mas o que está morto não está necessariamente enterrado. A escolástica marxista-leninista – partido arrogante, único e centralizado, ditadura do proletariado, instrumentalização da democracia, autoritarismo, doutrinário, entre outros – continua em pé, nos escaninhos da memória, nos estatutos partidários, no linguajar revolucionário, na face ingênua e intransigente da cultura política de esquerda. Com o agravante de que passou a conviver, em posição sempre mais subalterna, com a generalização de tendências abertamente hostis à política institucionalizada e representativa, estimuladoras de um “corporativismo” refratário à natureza mesma da teoria marxista. Além do mais, o que está vivo ainda não completou sua plena constituição. Os marxistas dispostos a repensar Marx com radicalidade e sem preconceitos, a rever a teoria do partido e da revolução, ainda não têm força nem estabilidade para se impor. O eurocomunismo italiano, cujas promessas agitaram o mundo nos anos 70, já não existe mais; desapareceu deixando no ar uma ponta de dúvida quanto à sua factibilidade. Nada de parecido surgiu para substituí-lo. O campo teórico-político do marxismo ingressou nos anos 90 com uma baixíssima capacidade de propor temas novos e perspectivas audaciosas, em verdadeiro estado de sofrimento. Parou de fornecer respostas para os grandes problemas postos pelo capitalismo e a própria cultura política inspirada em Marx perdeu centralidade na batalha das idéias, que passou a ser protagonizada por uma multidão de proposições que se põem, em maior ou menor grau, longe de Marx. Hoje, não é só que essa situação se mantém: ela se mantém e se amplia com radicalidade.

O problema da retomada de Marx, portanto, retorna de um modo novo, mais discreto, aberto ao diálogo com outras teorias e

mais flexível. Talvez tenha passado a época da arrogância marxista. Seja como for, estamos longe da decomposição final do pensamento inspirado em Marx, pelo menos em seus desdobramentos imediatamente políticos e partidários. Não se trata, porém, de indagar a respeito da “utilidade” do marxismo como discurso ou retórica da contestação, mas de saber das possibilidades de uma retomada renovadora de Marx, de uma reposição de seu valor como filosofia dialética e como teoria política capaz de completar tanto a crítica do positivismo e do irracionalismo contemporâneos quanto a crítica do liberalismo e do neoliberalismo. Trata-se, pois, de recuperar a classicidade de Marx, de realimentar o marxismo como “interpretação da sociedade em sua globalidade” (Lukács) e, portanto, como teoria competente para nos auxiliar a pensar o mundo e a transformá-lo. Antes de mais nada, completando e consolidando a distinção entre o marxismo vulgar (sempre economicista e não-dialético) e um marxismo competentemente capacitado para alcançar interpretações mais sofisticadas do sentido mesmo da obra de Marx.

Seja pelos dados de sua aventura histórica seja pelas imposições da batalha cultural e da luta política contemporâneas, a renovação do marxismo confunde-se com a superação da crise em que se encontram as esquerdas, em nível internacional e particularmente no Brasil. Trata-se de uma situação de dramático encurralamento, tanto mais grave quanto mais se constata que no horizonte se delineia uma autêntica encruzilhada: ou os socialistas e o movimento operário (e, portanto, também o marxismo) qualificam-se política e culturalmente – fundindo de uma vez por todas democracia e socialismo – ou tenderão a se generalizar as novas formas de “barbárie societal” de que está repleto o presente *fin-de-siècle*. Tal qualificação, entretanto, somente será possível a partir do radical abandono do dogmatismo, na política, na cultura, na teoria. O que significa dizer que o marxismo precisará reunir forças para acertar as contas com sua própria tradição e pôr-se como ciência social efetivamente unitária, aberta às grandes novidades

dessa nossa época de transformações e à necessidade de oferecer respostas ao movimento político.

A reprodução do atual estado de paralisia das esquerdas – em que coexistem dissolução de identidades, perda da dimensão de projeto e rebaixamento do saber político – certamente retirará do marxismo a chance de voltar ao centro do palco e se recriar. E é por ter essa forte dimensão política que a questão da crise do marxismo terá de ser resolvida com os olhos na política – operação, aliás, que sempre ocupou o coração mesmo do pensamento e da obra de Marx, dando-lhe vertebração, impulso criativo e magnetismo.

Acima de tudo, será preciso dar a Marx o que é de Marx, isto é, o século XIX. Comparados com os nossos, os horizontes de Marx eram limitados. Como Leandro Konder observou repetidas vezes, em seu pensamento há traços fortes de “eurocentrismo”, a questão da democracia não merece maior atenção, estão ausentes ou rebaixados, dentre outros, temas relativos à cidadania, à dignidade da pessoa humana, à autonomização dos indivíduos, ao pluralismo, à participação das massas na vida pública e na gestão estatal. No mínimo por isso, muitas de suas previsões precisam ser categoricamente descartadas. É o caso, para lembrar o mais simples, da que previa a simplificação da luta de classes na polarização das “duas classes inimigas contrapostas: a burguesia e o proletariado”, idéia com a qual iria ser estimulada a desconsideração política das classes médias. Os que permaneceram atrelados à contraposição dicotômica de Marx acabariam por contribuir para que o movimento operário permanecesse politicamente isolado, “dispensando-o de tomar iniciativas que passem pelas alianças necessárias e ampliem sua área de influência” (Konder, 1992, p.134). Isso se deu também com a tese do empobrecimento progressivo da classe trabalhadora, que diversas evidências demonstram não ter se confirmado. “Para interpretar a história e chegar a conclusões sobre ela é preciso aceitar as evidências básicas”, observou Hobsbawm (1997). “Quando Marx afirmou que a classe trabalhadora seria crescente-

mente pauperizada ele estava errado. Isso é algo que marxistas e não-marxistas precisam igualmente aceitar” (ibidem).

Além do mais, o pluralismo tornou-se um valor fundamental demais para não ser inserido no universo marxista. Como elaborá-lo teoricamente? Como retirá-lo do encapsulamento liberal em que tem vivido? Como convertê-lo em fator de vertebração do marxismo renovado? Como, em suma, buscar uma nova identidade em meio ao diálogo reciprocamente construtivo com outras visões e elaborações?

O resolutivo reconhecimento da necessidade de pontos de vista diversos, de tendências distintas, de correntes diferentes, de espaço assegurado para a expressão dos esforços de compreensão e transformação de uma realidade inesgotável (de um real irreduzível ao saber) não é uma concessão que a esquerda deve fazer ao liberalismo burguês: é o único meio de que a esquerda dispõe para evitar o entorpecimento do seu pensamento e a deformação da sua atuação transformadora. (Konder, 1992, p.135)

Dada a brutal queda de qualidade da elaboração liberal (posta hoje sob amargo tratamento “neoliberal”) e o esgotamento de suas possibilidades teóricas, não teria o marxismo um amplo terreno para se afirmar, mais uma vez, como o “herdeiro” das grandes tradições geradas pela objetivação do próprio capitalismo?

Ainda uma esquerda marxista

Hoje, em tempos de mudança exacerbada – tão exacerbada que é vista por alguns como capaz de dispensar até mesmo a reflexão sobre ela, dada a “impossibilidade” mesma de se entender “aquilo que não se estabiliza”, que só tem como lei a própria mudança –, parecem explodir os nexos entre história e política, revolução e democracia. A globalização neoliberal hoje vitoriosa vangloria-se da possibilidade de decretar uma espécie de “fim da história”: problematiza e desorganiza todas as bases – o Estado-

nação, o trabalho, a política e a democracia – com as quais a modernidade se reproduziu, impondo aos homens a prevalência *enragé* dos interesses particulares e o esvaziamento dos valores. Não só o que é sólido, mas *tudo* tende a se “desmanchar no ar”. Vivemos uma época de crise, de complexidade e fragmentação, de poucas certezas, de contraposições maniqueístas entre Estado e “sociedade civil”, de desregulações e des-responsabilizações, de capitulações e desistências, de egoísmo e des-solidarização, de fatalismo e voluntarismo, de revolta e apatia. Época em que políticos e estadistas não se envergonham de confessar sua impotência diante da “lógica implacável” do mundo. Em que se julga “neutro” aquele que defende posições mas afirma estar apenas acompanhando uma tendência irrefreável das circunstâncias, desobrigando-se assim de justificar atitudes políticas ou opções ideológicas. Em que, à direita, pede-se “menos Estado” mas não se vislumbra mais nenhuma sociedade, nenhum *locus* coletivo de solidariedade e cooperação. E em que, à esquerda, exige-se “mais sociedade” mas não se concebe vínculo algum com o Estado, com o “interesse geral”. Uma época ruim para a política. Adequadíssima, porém, entre outras coisas, para a emergência de um novo modo de pensar.

Um modo novo de pensar sobretudo a política. Com o qual se possa fazer frente, entre outras coisas, à confusão instalada – tanto no campo da esquerda como no imaginário social –, no que se refere ao problema das identidades, da *diferença*. Em termos mais simples, ao problema da dicotomia esquerda/direita. Nos dias que correm, muita gente despersonalizou-se, não sabe mais se é ou não de esquerda e acredita, por isso, não existirem mais diferenças de fundo na arena política. Traço peculiar da cultura “pós-moderna”, a alegação de que os conceitos de esquerda e direita foram engolidos pela crescente “complexidade” das estruturas sociais, pela queda do comunismo e pela crise do socialismo parece querer impregnar numerosos ambientes políticos e intelectuais. Muitas vezes apresentada sob a roupagem do melhor rigor

científico, a alegação, na verdade, cumpre a função de aumentar a opacidade do complicado fim de século que temos diante dos olhos. Quem já não ouviu que alinhamentos de direita e de esquerda, tudo somado, formulam programas idênticos e propõem-se os mesmos fins imediatos? Que, por isso, não mereceriam ser vistos como campos diversos ou receber nomes distintos, já que nada mais seriam do que a mera reposição da eterna luta entre mudança e conservação, progresso e reação?

A discrepância, na verdade, não é pura retórica: revela a profunda crise de referências em que mergulhou a sociedade, cortada simultaneamente pela perda de identidade e energia das esquerdas e pela irrupção difusa de condutas e idéias de direita, impulsionadas por uma nova revivescência dos valores do capitalismo. Como a esquerda não consegue encarnar em corpos e símbolos muito visíveis, conclui-se que a dicotomia perdeu sentido. O fato de não se saber bem o que é “esquerda” bastaria para indicar que a esquerda desapareceu. Para o que, diga-se de passagem, colabora o letárgico estado de insegurança e incerteza em que se encontram os partidários do socialismo.

Como negar, no entanto, validade àquilo que opera plenamente na política, que está colado no imaginário e na linguagem da vida cotidiana, que ainda serve para dar aos homens argumentos para pelejar por seus projetos e utopias? Apesar de renegadas, esquerda e direita persistem como palavras-chave do discurso político, preservando boa parte da carga emotiva com que têm sido empregadas desde a Revolução Francesa. Persistem, também, como campos operacionais claros, marcados por singularidades difíceis de ser canceladas. O discurso que parece invencível numa ponta desmente-se a si mesmo em outra.

A campanha em favor do cancelamento da distinção entre esquerda e direita impregnou-se, em anos recentes, de tanta precariedade teórica e de tanto falseamento que despertou a reação inflamada de um pensador como Norberto Bobbio, conhecido

adepto da moderação como princípio de orientação e conduta. Sem abrir mão dos traços que singularizam (e em certo sentido limitam) seu pensamento político – integração entre socialismo e liberalismo, visão eminentemente axiológica da esquerda, método dicotômico de análise, reiteração da hipótese do indivíduo soberano, entre outros⁶ –, Bobbio quis participar do debate sobre a “morte” da esquerda, buscando equacionar os termos de uma nova definição, mais afinada com os desafios e as singularidades atuais. Para ele, é impossível falar em fim da esquerda (e portanto em fim da distinção entre esquerda e direita) enquanto se estiver diante de um quadro historicamente constituído de desigualdades e injustiças; o igualitarismo seria, portanto, a diferença específica da esquerda, desde que entendido não como utopia de uma sociedade em que todos são iguais em tudo mas como tendência a favorecer as políticas que objetivam tornar mais iguais os desiguais. Vinda de um ilustre representante das correntes mais ponderadas da esquerda democrática (um socialista liberal, como ele prefere), a tese foi em si mesma um gesto de grande significado: mostrou-se como esforço para emprestar clareza teórica e vigor ideológico aos difíceis, e nem sempre transparentes, embates políticos dos nossos dias. Afinal, longe de diminuir, as desigualdades sociais só fizeram crescer nas últimas décadas, exponenciando o número de excluídos e miseráveis. “Basta deslocar os olhos da questão social interna dos estados singulares, da qual nasceu a esquerda no século passado, para a questão social inter-

6 O exame do pensamento político de Norberto Bobbio, especialmente no que diz respeito aos seus desdobramentos para a definição de uma política de esquerda, tem sido feito por diversos estudiosos e intelectuais socialistas desde os anos 70, data do célebre debate entre Bobbio e os (euro) comunistas italianos em torno da existência ou não de uma teoria política marxista e do valor da democracia (Bobbio, 1983; VV.AA. 1979). Entre as intervenções mais significativas efetivadas em anos recentes, devem ser destacadas a de Anderson (1996) e a de Vacca (1996).

nacional para se dar conta de que a esquerda não só não completou seu caminho como mal o começou” (Bobbio, 1995, p.124).⁷

Num momento em que, no Brasil e no mundo, o prolongamento de uma grave crise de perspectivas potencializa a reprodução de muitas zonas de miséria e injustiça, o convite para que se recupere a distinção entre esquerda e direita é um convite para que se afiem os instrumentos de análise e não se perca de vista o valor da diferença. No que diz respeito particularmente à esquerda, soa como estímulo para que se leve a bom termo a reflexão auto-crítica que começa a se impor e que vale tanto para as frações socialdemocratas hoje engalanadas no poder – completamente desinteressadas de atualizar compromissos e tradições, e por isso mesmo diluindo-se a olhos vistos – quanto para as correntes que, na oposição, precisam urgentemente firmar um projeto comum que demarque um campo e as legitime como real alternativa de poder. Tanto para um caso como para outro, o marxismo tem uma vigorosa contribuição a dar.

Antes de mais nada, o marxismo pode ajudar a que se torne transparente a idéia de que a esquerda é um universo amplo e contraditório demais para ser comprimido numa única idéia geral. Trata-se de um universo que também precisa ser pensado em termos dialéticos: unidade na diversidade. Uma entre tantas outras, a esquerda marxista ela mesma não se põe como um monolito nem tem como ser considerada fora do conflito e da contraposição:

7 Equilibrando-se entre o empenho político-cultural e o esforço analítico, entre os ideais do liberalismo e do socialismo, Bobbio nem sempre resolve os temas que faz chegar à superfície. Não são claros, por exemplo, seus conceitos de “igualdade”, “diferença” e “desigualdade”. Também não se compreende por inteiro em que base social concreta o igualitarismo pode se enraizar e ganhar operacionalidade política. Mesmo assim, Bobbio é muito bem-sucedido naquilo que se propõe a fazer: mostrar a atualidade e a eficácia de uma dicotomia cada vez mais vilipendiada e encontrar, com isso, um meio de repor a política como universo repleto de paixões, contrastes e contradições.

esquerda de oposição ou de governo, de valores ou de luta, de opinião ou colada aos interesses, podemos conceber muitas variantes no espaço do marxismo. Não há, aliás, por que imaginar que se possa permanecer ativo sem oscilar entre tantos pólos que não se excluem mutuamente. Faz muito pouco sentido indagar quem fala melhor em nome de Marx. Hoje, como na época do *Manifesto comunista*, a esquerda marxista só pode ser visualizada como a força que “em todas as partes apóia todo movimento revolucionário contra as condições sociais e políticas existentes” e que trabalha “pela união e pelo entendimento entre os partidos democráticos de todos os países” (Marx & Engels, 1988).

Em segundo lugar, o marxismo pode ser essencial para que se promova o diálogo crítico com as concepções políticas pós-modernas e se vá além delas. O que significa dizer: ajudando a que se assimilem os termos novos delas derivados (o desejo, a sexualidade, o gênero, a etnicidade) e pondo-se como interlocutor ativo dos protagonistas sociais por elas descobertos (os desvalidos, os discriminados, os excluídos). Em suma, tratando tais temas e protagonistas não como uma prova adicional de que cresceu a massa de demandas, mas como indicação de que se alterou a qualidade mesma da política e do imaginário político.

Em terceiro, o marxismo pode ser essencial para que a esquerda volte a se encontrar com o combate ao poder do capital, do mercado e do dinheiro, do indivíduo soberano e aquisitivo – de modo a se repor como força vocacionada não só para a gestão e o governo da crise, mas também (e sobretudo) para a recusa do que existe e a invenção do futuro.

É inegável que o marxismo ainda tem o que dizer para este mundo em que a mudança frenética parece cancelar a idéia mesma de revolução. Revolucionar o existente tornou-se um programa muito mais complexo: a revolução se faz hoje de modo molecular, meio fora do controle dos atores, submetida a efeitos de mudanças estruturais que seguem muitas vezes ritmos e sentidos “espontâneos”. O desafio é saber encontrar as brechas por onde

repor o protagonismo dos sujeitos e das organizações sociais e dirigir a mudança. Em boa medida, é na sucessão confusa, incessante e inesperada das pequenas e grandes transformações, que se derramam na vida cotidiana, que uma esquerda sintonizada com o século XXI poderá ancorar, conquistar espaços e avançar.

Isso não significa trazer de volta ou reforçar a imagem da esquerda moderada, sem fibra e combatividade, mais preocupada em gerenciar os estragos do capital do que em promover a autonomia e o crescimento cívico e material das massas. Mas a alternativa concreta a essa esquerda dócil e bem-comportada não depende da emergência de uma esquerda heróica, grandiloquente, de classe, seriamente dedicada a defender conquistas históricas das massas, mas despreparada para administrar e resolver os problemas prosaicos da sociedade globalizada, complexa e midiática em que vivemos.

Trata-se, pois, de operar marxistamente com os dados do movimento real, afirmando uma identidade de esquerda radicalmente aberta ao novo, à democracia, à inclusão social, às liberdades individuais, à valorização plena do que é público. A questão não é apenas teórica, nem se esgota no plano da reiteração de valores e convicções. A questão é política, não podendo se separar da colocação em curso de práticas e programas alternativos. Porém, se uma utopia precisar ser proclamada, seria o caso de dizer: inventemos novas formas de vida coletiva que se estruturam sobre a plena expansão das individualidades socialmente refletidas, a cidadania democrática, a representação e a participação. Não é muito, mas talvez seja um bom começo.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, P. *Zona de compromisso*. Trad. Raul Fiker. São Paulo. Editora UNESP, 1996.
- BLOCH, E. *Marxismo e utopia*. Trad. Virginio Marzocchi. Roma: Riuniti, 1984.

- BOBBIO, N. *Qual socialismo?* Debate sobre uma alternativa. Trad. Iza de Salles Freaza. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- _____. *Direita e esquerda*. Razões e significados de uma distinção política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- _____. *O futuro da democracia*. Trad. rev. e ampl. Marco Aurélio Nogueira. 7.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- CERRONI, U. Verso un nuovo pensiero politico. In: VV.AA. *Socialismo liberale*. Il dialogo con Bobbio oggi. Roma: L'Unità, 1989.
- ELSTER, J. *Marx hoje*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- FERRAROTTI, F. *Colloquio con Lukács*. La ricerca sociologica e il marxismo. Milano: Franco Angeli Editore, 1975.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Ed. e trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2000. 6v.
- HOBBSAWM, E. Entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 24 ago. 1997. Caderno Especial. p.D1.
- INSTITUTO GRAMSCI. (Ed.) *El marxismo italiano de los años sesenta y la formación teórico-política de las nuevas generaciones*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1977.
- KONDER, L. *O futuro da filosofia da práxis*. O pensamento de Marx no século XXI. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- KORSCH, K. *Karl Marx*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1975.
- LUKÁCS, G. Carta sobre o stalinismo. Trad. Leandro Konder. *Temas de Ciências Humanas (São Paulo)*, n.1, p.1-17, 1977.
- _____. O que é o marxismo ortodoxo? In: _____. *Storia e coscienza di classe*. Trad. Giovanni Piana. Milano: SugarCoEdizioni, 1978. [Ed. bras. O que é o marxismo ortodoxo? In: PAULO NETO, J. (Org.), *Lukács*. São Paulo: Editora Ática, 1986. (Grandes Cientistas Sociais)]
- _____. *L'uomo e la democrazia*. Trad. e org. Alberto Scarponi. Roma: Lucarini Editore, 1987.
- MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã (I- Feuerbach)*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4.ed. São Paulo: Hucitec, 1984.
- _____. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1988.

TORTORELLA, A. Il cammino della libertà. *Critica Marxista (Roma)*, n.5/6, p.26-31, set.-dez. 1996.

VACCA, G. *Pensar o mundo novo*. Rumo à democracia do século XXI. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ática, 1996.

VV.AA. *O marxismo e o Estado*. Trad. Federica L. Boccardo e Renée Levie. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

4 Um anunciador da “questão comunista” no Brasil

Raimundo Santos¹

Desde que Enrico Berlinguer a anunciou em 1973, mediante suas reflexões sobre o fim do governo Allende, a “questão comunista” passou a percorrer a Europa e outros lugares. Ela tornava novamente atual o projeto de reforma social que não se resolvera com a experiência de 1917 nem encontrara resposta satisfatória no socialismo do *Welfare State*. A “questão comunista”, rompendo mitologias políticas a Leste e a Oeste, significava um conjunto de problemas de valor universal que a fórmula berlingueriana resumia na existência de uma esquerda *como partido de governo* nas condições do capitalismo consolidado e do Estado democrá-

1 Professor de Sociologia do CPDA/UFRRJ.

tico de direito. Vale dizer, uma esquerda com princípios renovados, após ter incorporado plenamente os temas das liberdades, das alianças pluriclassistas, da alternância no poder, da tolerância entre maiorias e minorias no Estado e da conquista e estabilização da democracia política como condição para a melhora e o aperfeiçoamento da sociedade; enfim, uma esquerda que passava a conceber o socialismo como um processo que se construiria numa dialética complexa e de muitas mediações entre reforma e ruptura.

Como o PCB, agrupamento de esquerda mais importante que sobrevivera ao termidor dos anos de chumbo, formularia a sua/nossa “questão comunista”? Mal cicatrizara a fragmentação da época das ações armadas, o velho partidão “saía à superfície” (usando a expressão de Santiago Carrilho) em 1979 tensionado pela dissidência da sua referência maior, Prestes. Em outros ambientes de esquerda, era forte a ojeriza ao surto de “revisionismo” (muitos assim viam todo e qualquer sinal de renovação) daquela época. A “questão comunista” brasileira significava mera importação, ou no PCB também havia um lastro político-intelectual que só agora começava a se valorizar de modo parecido ao que ocorria com o eurocomunismo italiano e seus antecedentes gramscianos?

Talvez possamos identificar entre nós a primeira manifestação de um “eurocomunismo” brasileiro na discussão, ainda intramuros e codificada, na verdade, na reação ao artigo “A democracia como valor universal” que Carlos Nelson Coutinho publicou na revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, n.9, de março 1979, quatro meses antes da entrevista que alguns membros do Comitê Central do PCB concederam, ainda no exílio, ao *Jornal do Brasil* (“O PCB encara a democracia”, domingo, 20.4.1979. Caderno Especial). São dois eventos-texto, pequenos, mas que aqui podem ser pontos de referência – tal a argüição que o “eurocomunismo” ali sugerido sofreu entre grupos de esquerda de fortes princípios marxistas-leninistas.

A acusação de esoterismo, porém, não conseguiria recobrir o significado “teórico” que a elaboração – sempre muito intuitiva – sobre a política de resistência democrática do pós-64 teria para fundamentar a tentativa de renovação do PCB naquela época.² Seria possível falar de uma “questão comunista” no Brasil, se por isso se entendesse o processo de aquisição da “função nacional” toglattiana à qual, a partir dos seus debates sobre o XX Congresso do PCUS (1956-1957), o PCB tendia a reconhecer como sua missão, tornando-se um partido menos principista. Nas duas décadas seguintes, ele radicalizaria, progressivamente, três valores que vinham se afirmando no “pequeno mundo pecebista”, depois se espalhando no raio de influência de suas alianças políticas: a) a feição de “esquerda positiva”, definida por Santiago Dantas como responsabilidade intelectual-política (dois exemplos: postura contra o golpismo após a morte de Getúlio, voto em JK em 1955, dando apoio crítico ao seu governo); b) a frente única como eficácia política (frente ampla logo após 1964, o MDB, a frente democrática; Tancredo como “candidato de conciliação nacional”); e c) a democracia política, cada vez mais aceita como a via para a reforma da sociedade (desde 1958, no pós-64, na Constituinte, na Nova República, no governo de transição de Itamar Franco), e até mesmo às vezes usada como sendo o nome – processo de democratização progressiva da sociedade – do socialismo, como nos documentos do seu IX e último Congresso de 1991.

Em toda essa trajetória contemporânea, o PCB – ser político de “práxis teoricamente orientada” – deixa muitos rastros em espaços discursivos privilegiados: nos seus jornais e revistas; nas suas Tribunas de Debate; nas suas “resoluções” e nos informes de ba-

2 Para evitar o fechamento do próprio campo à discussão que tentavam abrir, os “eurocomunistas brasileiros” procuraram manter distância formal em relação ao eixo PCI-PCF-PCE, reivindicando os antecedentes da reflexão pecebista sobre a “questão democrática” que se iniciara com a Declaração de Março de 1958 (Konder, 1980a).

lanço do Comitê Central e Declarações Políticas congressuais; nos folhetos e coletâneas de documentos ou mesmo em livros de militantes influentes, inclusive na bibliografia que ele sempre traduzia para o seu público, espelhando compartilhamento de temas e enfoques, principalmente com a esquerda comunista européia.

Militante desde jovem, criado em ambiente familiar comunista, Leandro Konder vai estar presente nessa “mídia” pecebista, num primeiro momento – tudo indica – seguindo a trilha aberta pela nova política pós-1956-1957; no imediato pós-64, animando o esforço de arejamento do marxismo brasileiro; depois, a partir de meados dos anos 70, ele se destacaria como um dos protagonistas do último movimento importante de renovação do PCB, que terminaria com a realização do VII Congresso na passagem de 1982 para 1983, quando ele e outros intelectuais se afastaram do seu partido comunista, deixando nele uma contribuição que será reconhecida plenamente anos depois (PCB, 1991). Estudioso dos fatos culturais, trata-se de um debatedor intramuros, mas também um publicista, a rigor, um intelectual *stricto sensu* que talvez seja, depois de Caio Prado Júnior com os seus livros e a *Revista Brasiliense*, um dos mais publicados, lidos e expostos na cena pública nos últimos tempos do pecebismo.

Podemos acompanhar alguns dos seus primeiros passos em *Estudos Sociais*, a revista aberta pelo PCB em 1958 após o encerramento dos seus debates sobre o stalinismo. Ali estava Leandro Konder, aos vinte e poucos anos, fazendo registros bibliográficos sobre Fernando Pessoa, Álvaro Vieira Pinto, Mário Chamie; resenhas sobre revistas (*Convivium*, publicações da PUC-RJ e da Universidade de Pernambuco) e ainda comentando livros sobre o catolicismo, aliás, tema que o interessaria a ponto de vir a traduzir Roger Garaudy (*Marxismo do século XX*, publicado então pela editora Civilização Brasileira). Chama a atenção a resenha “Sartre, suas contradições formais e seus méritos” (*Estudos Sociais*, n.9, outubro 1960), na qual o jovem ensaísta resistia em acompanhar o filósofo francês na dificuldade deste em aceitar plenamente a

doutrina de Marx por considerá-la uma “filosofia sem filósofo” (perguntando-se ainda Sartre: “Como pode um materialismo ser dialético?”). Mas concordava com a sua convocatória para que, dizendo no espírito da época, “não se pensasse” o materialismo histórico enrijecido, desconhecedor do acaso e das escolhas dos atores, prescritor de uma “história de natureza fortemente mística” (Sartre). Resistindo ao “pós-marxismo” sartreano, o jovem tradutor se valia da abertura, mas preservando o essencial da tradição, que então representava o marxismo de Garaudy. Leandro Konder recusava a passagem da condição de “revolucionário a de mero revoltado”, à qual levavam as aporias irracionistas e existencialistas que ele via no autor de *O ser e o nada*, sem deixar de valorizar a obra literária, sobremaneira as posições políticas do polemista de *Crítica da razão dialética*. Ainda são dessa época os artigos “Sobre a questão dos intelectuais” (que ele publica no semanário *Novos Rumos*, n.166, de 20 a 26.4.1962) e “Rousseau e o liberalismo” (*Estudos Sociais*, n.14, setembro 1962).

À hora da presente revisão biográfica, ainda não foi possível consultar *Folha da Semana*, o periódico que, com o apoio do PCB e contando com colaboradores como Otto Maria Carpeaux, Paulo Francis, Luis Carlos Maciel, Sérgio Cabral, Alex Vianny, Maurício Azedo, José Arthur Poerner, Oduvaldo Viana Filho, Jaguar e Otto Lara Resende, começaria a circular em 1965, do qual Leandro Konder foi um dos seus articulistas. Para o PCB, já então dividido, o jornal iria representar um respiradouro para as correntes pecebistas mais alinhadas com a política de resistência e acumulação de forças.³ Também estará no “projeto” de renovação estético-culturalista (melhor dito, filosófica) do marxismo brasileiro da época, liderado pelos empreendimentos de Ênio Silveira, sobremaneira as traduções (Lukács, Goldmann, Garaudy, Sève, Fromn,

3 Leandro Konder revela que o fechamento do jornal em dezembro de 1966 representou um fortalecimento das posições radicalizadas no PCB (Konder, 1980a, p.115).

autores italianos, Marcuse e outros marxistas heterodoxos) publicadas tanto pela editora quanto pela *Revista Civilização Brasileira*. Essa era uma das faces (a outra seria o “costume” de divulgar, em doses menores que os materiais soviéticos, o comunismo togliattiano) de uma espécie de “divisão de tarefas”, no dizer de Carlos Nelson Coutinho (1990), que se estabelecera no PCB – enquanto os intelectuais promoviam a ampliação do marxismo sob as vistas da direção, a esta cabia desenvolver a nova política fundada com a Declaração de Março de 1958.⁴

Com efeito, desde o seu primeiro número de março de 1965 – sob o lema “Sem liberdade no mais amplo sentido não será possí-

4 O contato com esse tipo de marxismo *diversificado* era intermitente – desde o que se publicara durante a discussão sobre o stalinismo (ver Santos, 1988) até as mencionadas traduções da editora e da *Revista Civilização Brasileira*, a qual, aliás, dedicou dois volumes (preparados por uma equipe coordenada por Cid Silveira e Luiz Mário Gazzaneo) ao tema da crise e renovação do comunismo: *A revolução Russa – cinquenta anos de história* (Caderno Especial, n.1, novembro de 1967), com textos de Trótski e Lenin; Garaudy (trad. de Leandro Konder), Deutscher, Henri Chambre, Kolakowski, Aragon e o famoso texto sobre o stalinismo que Lukács preparara para o debate promovido pela revista *Nuovi Argumenti* (trad. de Leandro Konder). No volume, havia outras seções, com destaque aqui para duas delas: “Problemas da economia”, com toda uma série de reflexões que economistas e professores italianos fizeram durante uma viagem à URSS em dezembro de 1966; e a seção “Revolução e cultura”, na qual aparecem brasileiros, entre eles, Carlos Nelson Coutinho com o artigo “Problemas da literatura soviética” (datado de 1966 e no qual mobiliza a sociologia da literatura de Lukács) e Mário Pedrosa com o seu artigo “Revolução e cultura”. O Caderno Especial sobre a tentativa de renovação do socialismo na Checoslováquia (*Revista Civilização Brasileira*, n.3, setembro de 1968) dedica cerca de dois terços de suas páginas para a informação documental (cronologia da crise, posição dos PCs, conversações soviético-checoslovacas para impedir a invasão, discurso de Dubcek) e traz um dossiê com os textos do PC checoslovaco. As seções de economia e cultura desse volume reproduzem vários artigos, entre outros, de Ota Sik e de Kosic; e entrevistas do secretário geral do PCI, Luigi Longo e de Garaudy, incluindo ainda dois manifestos de condenação da intervenção soviética: um dos intelectuais franceses e outro de brasileiros, este, desde logo, assinado por Ênio Silveira e outros intelectuais do PCB.

vel retirar a Nação e seu povo do limbo em que se encontram” –, a *Revista Civilização Brasileira* iria acolher um considerável número de artigos (traduções e de brasileiros) expressivos de uma busca de uma melhora do marxismo; eram artigos tanto de marxismo teórico quanto textos que traziam enfoques e temas novos; artigos que refletiam sobre as questões internacionais; discutiam o país e sua cultura, incluídos editoriais, notas e manifestos sobre os impasses da conjuntura daquele imediato pós-64.

É possível fazer associação mais estreita entre a circulação no PCB dos opúsculos leninianos mais voltados para a sociologia política – por exemplo, *Duas táticas da social-democracia russa* (1905) e *O programa agrário da social-democracia russa* (1907)⁵ – e de alguns textos do PCI sobre a chamada via política ao socialismo e a reflexão com a qual os comunistas brasileiros tentarão resgatar o papel da política de frente única, especialmente à luz da experiência da resistência à ditadura, mesmo que ainda não haja sinais de uma tensão que indicaria influência e disputa, como aquela que irá marcar a controvérsia da intelectualidade “eurocomunista” com a maioria da direção partidária nos primeiros anos 80.

Publicar nas revistas *Civilização Brasileira* e *Paz e Terra*, espaços privilegiados da “área culturalmente iluminada da sociedade”, no dizer de Álvaro Vieira Pinto (1959), significava com certeza exercer influência no interior do PCB. É assim que teriam sido relevantes para a renovação do marxismo pecebista alguns títulos publicados durante os anos 1965-1968. Por exemplo, a tradução do capítulo de *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, versão chamada também pelo seu tradutor, Leandro Konder, de “A formação dos intelectuais” (publicada na *Revista Civilização Brasileira*, n.5/6, março 1966), antecedendo o artigo “A vida de Gramsci” que Otto Maria Carpeaux escrevera para recordar *the right*

5 Publicado e republicado inúmeras vezes, *Que fazer?* (1902) – salvo melhor avaliação – não aparece valorizado, além dos princípios sobre o partido revolucionário (cf. Vazquez, 1979), como teorização da política, a não ser na ensaística do comunismo tardio (ver minha recensão em Santos, 1998).

to dissent (a liberdade) na trajetória de um dos maiores intelectuais do século XX (*sic*), do qual inclusive Croce falava “com respeito e com afeto” (Carpeaux, 1966). Pelas mãos de Ênio Silveira, Leandro Konder teria proporcionado ao grande público o primeiro texto de Gramsci; talvez ainda sem a percepção do crítico literário que dizia que a “personalidade poética” (usando noção crociana) de Gramsci, pensador e homem de ação, continuava bem atual, inclusive para os brasileiros naquele tempo difícil. Carpeaux sublinhava do Gramsci leninista, “mas não stalinista”, a recusa deste à ditadura do proletariado e chamava a atenção para o fato de que o comunista italiano, apoiado em “trechos raros de Lenin” (*sic*), a substituiria por uma versão de hegemonia proletária transitória. Carpeaux chamava-o de “pai do comunismo libertário e da democracia operária (conselho de fábrica)”, valorizando um Gramsci reservado diante da evolução que o PC russo tomava após a morte de Lenin; “o mentor do caminho italiano para o socialismo”, concepção esta indissociável do “italianismo essencial” de Gramsci, no qual, aliás, se revelava o seu universalismo (*sic*). O crítico literário mencionava como pontos cruciais da agenda gramsciana: a *questione meridionale*, este tema da aliança dos “operários do Norte” com as “massas rurais do Sul” como problematização (de validade universal) do par moderno/atraso; a debilidade da “revolução burguesa pós-1789” no *Risorgimento*, aí colocados a questão agrária inconclusa, o jacobinismo frágil e a fragilidade da democracia na Itália.

Em meio aos “grandes nomes” brasileiros,⁶ publicar o seu artigo “Marxismo e alienação”⁷ era apresentar-se no “empreendimento

6 No primeiro ano das duas revistas, aparecem artigos: na revista *Civilização Brasileira*, de Otto Maria Carpeaux, Celso Furtado, Nelson Werneck Sodré, Ferreira Gullar, Octavio Ianni, Paulo Francis, Carlos Heitor Cony, Antonio Houaiss, Franklin de Oliveira, Jamil Haddad, Florestan Fernandes, Fernando Azevedo, Darcy Ribeiro, José Ramos Tinhorão, entre outros; na revista *Paz e Terra*, textos de Alceu Amoroso Lima, José Honório Rodrigues, Padre Henrique C. de Lima Vaz, Lauro de Oliveira Lima, entre outros.

7 Esse artigo era consequência da publicação pela editora Civilização Brasileira do seu livro *Marxismo e alienação*, no qual o próprio Leandro Konder diz ter

Ênio Silveira”, tomar parte no processo de “saída do ‘congelamento’ em que se encontrava o marxismo”, renascimento que começava, como dizia o jovem publicista, com a retomada dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (Konder, 1965b). Esse novo olhar sobre essa obra marxiana trazia de volta a discussão (já valorizada por Lukács, em 1922, no seu renegado *História e consciência de classe*) sobre a fecunda evolução de Marx do “hegelianismo de esquerda” para a “concepção crítico-prática”, mostrando no tema da alienação a raiz do sistema marxiano, ponto de onde, explicava Leandro Konder, o seu caráter “poliscópico” (usando uma expressão de Henri Lefebvre) permitiria denunciar toda veleidade reducionista e a propensão a ver o marxismo como uma “teoria economicista”.

O interesse de Leandro Konder pela dialética e pela filosofia da história constitui importante ponto de referência da sua trajetória nesse período. Em um ano, ele publicou três resenhas bem expressivas – uma sobre a edição italiana do *Dialettica del concreto*, de Karel Kosic (Konder, 1966a); outra, sobre a versão brasileira da *Introdução à metafísica* de Martin Heidegger (Konder, 1966b); e uma terceira dedicada ao livro de José Arthur Giannotti *Origens da dialética do trabalho* (Konder, 1967b).

Leandro Konder vê o texto de Kosic como uma contribuição de muito valor “para o desenvolvimento da filosofia marxista”. Os pontos realçados na resenha: a) a crítica às mistificações do mundo da *pseudoconcreticidade* e da práxis reificada (“o misticismo é exatamente a impaciência do homem por conhecer a verdade” – Kosic); b) a retematização do caráter globalizante do conhecimento que Kosic realiza a partir do seu trânsito do Lukács de *História e consciência de classe* (tornando-se “mais resolutamente materia-

três eixos principais: a) o tema das relações entre a teoria da alienação e a concepção marxista da história; b) o (eterno) problema da superação do primado do econômico na estruturação da vida humana; e c) o papel desalienador do marxismo, o qual, desde logo, pressuporia pensá-lo não imune à “parcialidade inevitável”, aludida por Lucien Goldmann (cf. Konder, 1965b).

lista” que este) para uma posição gramsciana, vale dizer, para o marxismo compreendido como *filosofia da práxis*. Kotic, por sua vez, também vai conceber a práxis de modo mais amplo que o trabalho, como “momento *laborativo* e como momento *existencial (sic)*”, nisso representando uma abertura ao reconhecimento do caráter *ontocriador* da práxis, uma revalorização do tema da intencionalidade e da relação passado/presente/futuro, “incorporando temas” de Husserl e a importância dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Leandro Konder lembra a controvérsia sobre o *sociologismo* recorrente, “que encara a economia e a situação social como se elas criassem a atividade do homem e não o contrário”, a propósito citando o próprio Kotic: “a economia não engendra a poesia, quer direta, quer indiretamente ... é o homem que cria a economia e a poesia como produto da *práxis humana*” (Konder, 1966a). O resenhista não deixa de mostrar, porém, o ponto crítico dessa flexibilização de *Dialettica del concreto*, procurando sublinhar como, no seu *constructo* em torno do tema da *supratemporalidade* da obra de arte como expressão da “*temporalidade perdurando como atividade*”, Kotic dá um passo adiante muito problemático. Leandro Konder observa que, ao se apoiar numa referência “a um caráter humano genérico, que existe como condição geral de cada fase histórica e, ao mesmo tempo, como produto particular de cada época” (Kotic), ele se aproximava de uma das pontas que procurava criticar – pensar uma totalidade abstrata. Justamente quando buscara fundar a noção de valor meta-histórico no tema da *temporalidade* de uma obra de arte “que consegue perdurar como influência ativa”, neste ponto o filósofo checo se afastara de Gramsci e da concepção que este último tinha do marxismo como *historicismo absoluto*, realizando um movimento de caráter *substancialista* (ibidem).

Em sua opinião sobre o livro de Heidegger, Leandro Konder observava que o pensador alemão não deixara passar o sinal dos tempos e registrara que a evolução da filosofia contemporânea “tem colocado as questões ontológicas num plano inferior ao das ques-

tões gneoseológicas”, do “ouvir a voz do ser”. Preocupado com a perda do sentido (“os filósofos já não *pensam*, no sentido profundo da palavra, e sim se ocupam da filosofia como professores de lógica; o homem se afastou do Ser”), Heidegger falava da crise do mundo contemporâneo “do qual os deuses fugiram”; um mundo já sob o império da massificação, “o espírito reduzido à inteligência e subordinado à ciência”. Sem eximir o “filósofo em 1935” (momento em que ele escrevera a *Introdução*) da ilusão nas “novas forças espirituais históricas” que Heidegger enxergava no nazismo, Leandro Konder (1966b), não obstante, observava que o livro deixava esta indagação: “a concepção de História, elaborada em polêmica implícita contra o marxismo, ancorada em um movimento de desvalorização da razão e de esvaziamento do sentido da história, tem condições que lhe permitiam servir de base para a definição dos valores do humanismo e da democracia?”.

Em duas outras recensões – a do livro de Giannotti, de maio de 1967 e a que escreverá sobre a tradução de Louis Althusser, “A análise crítica da teoria marxista” (*Pour Marx*), publicada no começo de 1968, Leandro Konder fecha, digamos assim, o tema da filosofia e da alienação para novamente abri-lo, ou seja, “trazer” a discussão do marxismo teórico para dentro do marxismo brasileiro, iniciando uma fase de características acentuadamente políticas. Expressão da época, o nome dessa passagem é a “questão Althusser”, o problema Hegel/Marx. Do lado da “solução Lenin” – o qual recomendava “aprofundar a assimilação crítica da herança hegeliana”, Leandro Konder se volta contra a movimentação althusserianista “que exige o aprofundamento da ruptura de Marx com Hegel”, fórmula que então exibia enorme atração. Entre os grandes nomes: Althusser, Galvano della Volpe; e, no nosso caso, José Arthur Giannotti, este também avaliando a obra juvenil de Marx, considerando os *Manuscritos de 1844* um texto cheio de “figuras flácidas e imprecisas” e marcado de “humanismo abstrato e moralista” (*sic*). Como Althusser, o filósofo paulista realçava a ruptura Marx/Hegel e pendia para “uma metodologia de tipo estri-

tamente estruturalista” que repassasse cientificidade ao marxismo. Na sua curta resenha, Leandro Konder não negava a importância do livro brasileiro, mas manifestava divergência com a sua “orientação geral”, mesmo sem desenvolver os seus argumentos. Vale a pena lembrar o registro que o nosso resenhista fez dessa opinião de Giannotti sobre os *Manuscritos de 1844*: “Os textos do jovem Marx possuem, em suma, a mesma verdade de um romance de Balzac”, dizia o autor de *A dialética do trabalho* reclamando da ausência neles da (verdadeira) cientificidade de *O capital*.

Na sua querela sobre a tradução brasileira de *Pour Marx*, Leandro Konder lamenta que o principal opositor do filósofo francês tenha sido Roger Garaudy (“polemista ágil mas superficial, ensaísta brilhante porém muitas vezes retórico, abstrato e demagógico”) e não autores mais bem apetrechados para o embate, como seriam os de inspiração lukacsiana. O *coupe épistémologique* althusseriano, rejeitando a ensaística marxiana do pré-1945, introduzia numa obra por definição teórico-prática a polaridade ciência/ideologia e estigmatizava a relação orgânica da filosofia com a política. Althusser se acautelava tanto dessa “contaminação” a ponto de chamar a “filosofia científica” de Marx de “Teoria”, “equiparando-a à ciência em geral”, observa Leandro Konder, numa direção parecida à que Adolfo Sánchez Vázquez (1978) desenvolveria em seu livro sobre Althusser. Sem ser uma unanimidade na época, Leandro Konder chamava a atenção para o fato de que a “operação Althusser” se expunha aos perigos da “morte positivista da filosofia” (*sic*) e ao pragmatismo no campo da política.

Olhando para os escritos mais incisivos – “A concepção marxista da história” e “A rebeldia, os intelectuais e a juventude” –, o primeiro publicado na revista *Paz e Terra* (n.2, setembro 1966) e o segundo, na revista *Civilização Brasileira* (n.15, setembro 1967), é possível ter-se uma idéia bastante aproximada da vocação publicista de Leandro Konder nesse imediato pós-64; tempo, aliás, de estruturalismo e redução da política à economia e a seus “movi-

mentos catastróficos de ativação da história”, época de descrença na política como tal (cf. Santos, 1996).

Não por acaso, o primeiro artigo versava sobre a diferenciação entre história humana/história natural e realçava o tema do *para si*/consciência humana, a qual “pode não ser ‘uma descompressão do ser’” – como pretendia o Sartre de *O ser e o nada* – “mas é seguramente uma descompressão do Ser Natural”. A concepção marxista da história, segundo Leandro Konder, “parte do franco conhecimento da liberdade como característica essencial da história (auto-construção) humana”; uma história dotada de sentido e de desenvolvimento sujeito a leis e a uma direção necessária. Ou seja, tratava-se de retematizar as relações entre os pares sempre reexaminados pelo marxismo como um destino inacabado: *rarité*/autonomia, particularismo/universalidade; passado e economia, fatalismo/voluntarismo e futuro. Mas sem a “ampliação ontológica” descabida do materialismo histórico “que o amputa da dialética”, para onde pendiam os “marxistas preguiçosos” (na expressão sartriana) que, na verdade, partindo de um “universal abstrato”, só podiam chegar ao fetiche de um “pseudo concreto” (Konder, 1966c). Leandro Konder lembrava Lenin e Gramsci como os melhores críticos dessa redução do materialismo histórico ao econômico. O primeiro, porque resgatara o papel dos grupos sociais e da subjetividade, recusando o objetivismo do sentido da história; o segundo, pelo “elogio fúnebre” (*sic*) que fazia ao fatalismo, do qual Leandro Konder (1966c) não se furta a citar:

A crença na inexorabilidade mecânica do movimento da história é fonte de confiança para os revolucionários nos momentos mais difíceis, de repressão: ela os consola e reanima. Contudo (é ainda Gramsci quem o diz), essa crença não constitui o terreno mais propício para obrigar os revolucionários a tomarem plena consciência de sua responsabilidade na promoção do processo revolucionário; e não os incita a tomarem todas as iniciativas que é lícito esperar deles.

O reverso da moeda corrente da época da controvérsia althusserianista seria o voluntarismo reativo à teoria e avesso ao

tema da “racionalidade da história”, supondo-a livre, ao jogo da irracionalidade e do arbítrio. Para Leandro Konder, citando o próprio Lukács, boa seria a fórmula exposta em *História e consciência de classe*: “Fatalismo e voluntarismo não são contraditórios senão em uma perspectiva não dialética e não histórica”.

Assim, “saindo” de uma problemática – o sentido da história e da crítica “racional” a suas deformações –, Leandro Konder se envolvia com outro tema, filho da sua circunstância e da situação de ditadura: o voluntarismo, quer o de versão romântica do tipo “retorno à natureza” quer o da revolta “instintiva” e “individualista”, à margem, senão contraposta, ao “trabalho social revolucionário” (*sic*); único capaz de levar a rebeldia a produzir todos os seus efeitos positivos (*ibidem*).

Muito antes dessa querela do “fim da história” (discutia-se então a interpelação do marxismo feita pelo existencialismo e pelo humanismo), Leandro Konder, valendo-se de Gramsci,⁸ pede cautela aos marxistas ante a “única ciência da história” (como certa

8 Tanto na rejeição às posições que suprimiam a inteligibilidade/racionalidade da história quanto na recusa às soluções que procuravam fundar o movimento histórico na transcendência, Leandro Konder se apoiava em Gramsci e na concepção da “filosofia da práxis” por este último também chamada de *historicismo absoluto*, a melhor reflexão marxista “que só comporta o reconhecimento de uma única forma de transcendência: o futuro” (Konder, 1966c, p.106). Futuro concebido como um movimento não-predeterminado mecanicamente pelo passado e pelo presente: “Apreendido o sentido do movimento que o passado nos mostra, apreendida a situação geral em que está estruturado no presente o complexo de contradições com que nos defrontamos, podemos saber qual a direção do futuro” (*ibidem*). Parece que Leandro Konder já apreciava a teoria gramsciana de análise de conjuntura, ao continuar aquele seu texto: “Das leis gerais do movimento da história, da resposta necessária ao colocado pelas condições sócio-econômicas até a manifestação empírica da realidade histórica apreendida nos fatos imediatos vai um caminho longo e tortuoso, cheio de mediações”. Essa é apenas uma ilação mais de sentido textual, uma vez que o próprio livro *Maquiavel, a política e o Estado moderno* aparece nas páginas de propaganda das revistas brasileiras com a seguinte legenda: “Escritos e Notas do importante pensador marxista italiano sobre o fascismo e a organização corporativa do Estado, uma obra crítica e polêmica”.

vez Marx chamara o materialismo histórico) e toda sua atenção ao navegarem nesse campo intelectual no qual até as melhores vozes oscilavam. Ora elas pendiam para a perda do seu “rigoroso imanentismo”, substituindo-o pela aceitação de uma força histórica “transcendental e inteligível superior à *práxis* humana”, com isso dando passagem para os vários tipos de salvacionismos; ora, em ponta oposta, algumas delas reverenciavam uma força “transcendental e ininteligível”, levando a um certo “irracionalismo imanentista” que passava a ver a história como um movimento desprovido de sentido, carente de governo e projeto universalista.

No outro artigo “incisivo” – “A rebeldia, os intelectuais e a juventude”, Leandro Konder revisita a “questão dos intelectuais”, tema com o qual já se envolvera num texto escrito para *Novos Rumos* em 1962 comentando o artigo “O papel crítico do intelectual marxista” de J. Miglioni, também publicado no jornal. Diríamos que nesse artigo o jovem publicista percebe o apelo que naquele imediato pós-64 ainda tinha a tematização sobre a *intelligentsia* de tipo mannheimiana, embora às vezes ela apareça no ISEB também em registro leninista (ver, entre outros, Vieira Pinto, 1959). Recusando essa teoria dos intelectuais como grupo autônomo, Leandro Konder, em seu “primeiro texto”, propõe-se mais a defesa da Sociologia do Conhecimento da dissertação leniniana sobre a *intelligentsia*, esta entendida como terreno de disputa e como grupo disponível para suplementar a função da classe revolucionária fundamental.

Já a rebeldia dos intelectuais daqueles anos 60 – os jovens e os núcleos de militantes, oriundos ou conectados com a “área culturalmente iluminada da sociedade” – vai aparecer no texto de 1967 como filha do “caráter contraditório” do desenvolvimento histórico que vinha trazer “o sopro vivo que varre o môfo da história e combate a estagnação” (Konder, 1967a), sendo necessário, porém, que os rebeldes tomassem o caminho certo na encruzilhada: ou aprofundar o seu próprio desenvolvimento “em termos coerentes (e se tornarem *revolucionários*)”, ou deixarem-se levar

por uma evolução sem governo, descacterizando-se, caindo na inocuidade (ibidem). Diante da chamada Grande Recusa (a *fixação* no momento da revolta), Leandro Konder repetia o conselho de Baudelaire, segundo o qual “só se destrói realmente aquilo que se substitui” (ibidem). Para o resenhista, aliás, a negação *abstracta* encerrava a possibilidade de o vazio aberto pela absolutização das ações destrutivas vir a ser preenchido, perigosamente, pelas forças conservadoras “com mitos de todos os tipos”. São lembrados casos exemplares para uma e outra direção (Gorki, Picasso, Dos Passos, Graciliano, Steinberck, Sartre, Heidegger, Malraux e outros). Os numerosos e anônimos “intelectuais de rua dos anos sessenta”, diversos da *intelligentsia* mannheimiana (único grupo capaz de se elevar a um ponto de vista autenticamente universal, ao qual não ascenderiam a burguesia e o proletariado, pelos seus particularismos). Nesse ponto, Leandro Konder retoma a sua reserva diante da “sociologia burguesa” de Mannheim (cf. Konder, 1962), vendo por demais problemática a autonomia absoluta dos intelectuais, não acreditando que eles (pudessem) “possam ter uma visão de mundo própria”. Leandro Konder matizava a demiurgia do intelectual, singular ou coletivo, muito forte na tradição Isebiana (mas não só nela), recorrendo a Lucien Goldmann: “Somente um atento e cansativo aprendizado capacita o intelectual para enfrentar as artimanhas da *perspectiva parcial inevitável* (Goldmann) que as ideologias classistas nos impingem como universalidade definitiva” (Konder, 1967a, p.140).

O curto, porém incisivo, artigo de Giuseppe Boffa “Nós e a Tchecoslováquia. Por que defendemos a autonomia de cada partido” (uma tradução de Carlos Nelson Coutinho para o último número da *Revista Civilização Brasileira*) expressa bem a conexão, senão de boa parte da esquerda, pelo menos de algumas áreas do PCB, com o movimento intelectual que dava os primeiros passos rumo a uma nova cultura política marxista de referência democrática que nascia (renascia, como diziam alguns gramscianos entusiasmados com o ar fresco que significara a publicação-*descoberta* dos prin-

cipais títulos do escritor sardo), numa hora em que a esquerda, comunista e não-comunista, se dissesse ou não parte daquele mundo, vivia sob a tensão dos primeiros sintomas da crise terminal do socialismo real.

Um dos intelectuais comunistas mais expostos, Leandro Konder estará presente à hora da “saída à superfície” que o PCB iniciará ainda no tempo da ditadura. Vivíamos o fim dos duros anos da primeira metade dos 70, crispação e crise do brejnevismo soviético. No debate internacional, os primeiros tempos do eurocomunismo; aqui começava a distensão, um tempo de reanimação após a vitória emedebista de 1974. Depois da destruição e da experiência de parte do seu Comitê Central no exterior, o PCB iniciava, com uma série de resoluções aprovadas a partir de 1976, a chamada elaboração do exílio, cujo ponto alto é a Resolução Política do Comitê Central de novembro de 1978, publicada no jornal *Voz Operária* juntamente com o artigo “A questão democrática”, de Josimar Teixeira (bem próximo da discussão italiana), e com um outro texto sobre o patrimônio de política de frente democrática, este último assinado por Jaime dos Santos. Identificado com ele, Leandro Konder (1980b, p.123) chama esse movimento do Comitê Central de “retomada da reflexão sobre a questão democrática”.

De volta ao país, a maioria do Comitê Central que substituiu Prestes no comando do PCB procurava evitar o isolamento e fazer política, como fazia sempre que a situação melhorava, tecendo “contatos” na cena pública que se estendiam até a “grande imprensa”, multiplicando as entrevistas, alguns intelectuais seus escrevendo em revistas e periódicos, editando textos de vocação publicística etc. Chama a atenção que o mesmo Leandro Konder, Ivan Ribeiro, Luiz Sérgio Henriques e outros apareçam – levados pelo primeiro – como articulistas do semanário paulista *Jornal da República* durante todo o ano de 1979. O evento-texto “maior”, sem dúvida, será o ensaio “A democracia como valor universal”, publicado, não por acaso ao lado do artigo de Lúcio Lombardo Radice,

“Um socialismo a reinventar”, na (revivida) revista *Encontros com a Civilização Brasileira* (n.9, março 1979). Nele, Carlos Nelson Coutinho expunha os fundamentos da concepção de uma estratégia de “sociedade socialista fundada na democracia política” (são as últimas palavras do texto), na contracorrente da cultura política da esquerda brasileira, mas convergindo com a “questão comunista” que começava a chegar pelo discurso de alguns membros do Comitê Central do PCB que, vez por outra, a grande imprensa divulgava. Aliás, é nesse número que Ênio Silveira reage ao espantinho do “conveniente fantasma do comunismo” com o qual setores do regime procuravam retomar o “espírito de 64”.

Examinando a publicística do grupo de jovens intelectuais conhecidos como a “renovação dos anos 80” (Santos, 1992), quando, no início da década, eclode a crise de Prestes e o PCB acelera os preparativos do seu VII Congresso, é possível observar mais de perto a militância de Leandro Konder “em favor do aprofundamento com novos temas da linha política adotada no 5º e desenvolvida no 6º Congressos do PCB”, a “questão democrática” (Konder, 1980a). São vários os textos pecebistas de “1980”, desde as coletâneas de resoluções e informes congressuais (*PCB: vinte anos de política. Documentos – 1958-79, 1980; O PCB em São Paulo. Documentos – 1974-81, 1980; O PCB no quadro atual da política brasileira. Entrevistas concedidas a Pedro del Picchia, 1980*), passando pelas incontáveis declarações de dirigentes concedidas à grande imprensa no contexto do *affaire* Prestes, até a posta em circulação do semanário legal *Voz da Unidade*, cujos primeiros números traziam muita matéria sobre a história e os antecedentes da nova política, incluída a Tribuna de Debates do VII Congresso que se realizaria, afinal, na passagem do ano de 1982 para 1983.

É desse ano de 1980 os dois opúsculos mais emblemáticos da trajetória de Leandro Konder no período de sua vida a que estamos aludindo nesta recensão biográfica: *A democracia e os comunistas no Brasil*, escrito e publicado nos primeiros meses de 1980, e o livro *Lukács*, publicado ainda naquele ano como volume núme-

ro um da coleção “Fontes do pensamento político” da editora LP&M, de Porto Alegre. O primeiro reúne os artigos do *Jornal da República* de 1979, inclui uma versão de um texto preparado em janeiro de 1980 para a revista paulista *Temas de Ciências Humanas* e traz o argumento que orientara o artigo “PCB, democracia e eurocomunismo”, este publicado na revista gaúcha *Oitenta* (n.2, verão de 1980). O segundo é uma (longa) reconstituição (“sóbria, eminentemente “factual”) das posições assumidas por Lukács em cada fase de sua vida, de caráter informativo (a polêmica restrita a versões sobre fatos, “renunciando deliberadamente à discussão sobre questões de interpretação”), cumprindo claro papel introdutório do pensamento lukacsiano.⁹

A democracia e os comunistas no Brasil constitui uma das mais claras colocações do tema da esquerda em relação às características da formação social brasileira, sob a chave das posições do PCB diante da “questão democrática”; uma dimensão, esclarece o próprio Leandro Konder, até então subestimada pela historiografia especializada, mais interessada no tema da “questão nacional”. Mesmo que o autor diga na “Introdução” que o texto fora escrito para “esclarecimento pessoal”, ele revela a sua mobilização na luta pela renovação do PCB. Não por acaso, os artigos do *Jornal da República* expõem, primeiro, temas gramsciano-lukacsianos (“Uma sociedade civil fraca”, “Via prussiana”, “Uma ideologia dominante profundamente antidemocrática” e “Um elitismo contagioso”). A tematização brasileira da “modernização conservadora”, na chave Lenin/Lukács;¹⁰ depois, os breves textos se voltam para a história da formação do PCB (“Os anarquistas”, “Os comunistas entram em

9 O volume número dois da coleção “Fontes do pensamento político”, publicado em 1981, chamar-se-á *Gramsci*, também uma coletânea de textos, organizada por Carlos Nelson Coutinho, que assina um estudo introdutório sobre o pensamento político do teórico italiano.

10 Leandro Konder assim registra os precursores do uso entre nós do conceito de “via prussiana”: Carlos Nelson Coutinho, no ensaio sobre Lima Barreto (cf. VV.AA., *Realismo & anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz

cena”, “O doutrinário abstrato”, “O golpismo”). Seguem-se os textos sobre o pós-1945, a época do (pequeno) partido influente e os seus tempos de sectarismo durante os anos da guerra fria. Chamam particular atenção os artigos sobre o período compreendido entre a crise do stalinismo e o pré-64 (“Desestalinização”, “O 5º Congresso do PCB”, “Prestes na vanguarda da democratização”), que Leandro Konder considera como o momento alto da formulação da “questão democrática”.¹¹ Embora sempre com muita ambigüidade – pois continuava intermitente a conceituação de democracia como etapa –, a nova política centrada na idéia de frente única pluriclassista permanente e na valorização da democracia política, no geral, foi assumida pelo conjunto do partido, e é com ela que os comunistas brasileiros chegam até 1980 (Konder, 1980b, p.106).

Os artigos referentes ao pós-64 registram os primeiros movimentos para o aprofundamento da “questão democrática” (“O golpe de 64 e o 6º Congresso do PCB”, “O PCB e a ultra-esquerda”, especialmente “A direção do PCB no exílio”) como uma exigência “que se fazia atual” para toda a esquerda em razão da nova realidade da “modernização conservadora” da sociedade, conseqüência da reativação da “via prussiana” após o golpe de 64 (“O fortalecimento recente da sociedade civil” e “O novo proletariado”). O tema “operário” vai aparecer neste último texto registrando tanto a diversificação do “mundo do trabalho” quanto os influxos dessa diversificação na cultura política da esquerda brasileira. Citando Luiz Werneck Vianna, Leandro Konder chama a atenção para a nova “racionalidade” que o “novo proletariado”, educado que era

e Terra, 1974); Luiz Werneck Vianna, no livro *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976; Ivan Otero Ribeiro, no artigo “A importância da exploração familiar camponesa na A. Latina”, publicado na revista *Temas de Ciências Humanas*, n.4; e José Chasin, no livro *O integralismo de Plínio Salgado*. Forma de regressividade no capitalismo hipertardio, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

11 Sobre os efeitos benéficos dos debates provocados pelo XX Congresso do PCUS no PCB entre 1956-1957, ver Santos (1988).

“empiricamente, nas campanhas salariais”, conferia ao seu “ambiente sociopolítico”, mundo este assim distante do heroísmo e do golpismo que haviam marcado, não fazia uma década, boa parte da esquerda; tratava-se de um “novo proletariado” mais propenso à acumulação de forças e distante do sectarismo. Esse conceito de “novo proletariado” – ampliado pela incorporação das camadas médias, especialmente os setores produtores de bens culturais – permitia não só explicar por que ele era, então, um dos principais núcleos reativadores da sociedade civil (cujas demandas já expressavam as novas tendências da pluralidade do social), como também mostrar a necessidade de um discurso socialista que acolhesse tanto as questões classista-tradicionais quanto temas novos na esquerda, entre as quais, a da pluralidade dos partidos, a alternância do poder e o respeito aos direitos das minorias (Konder, 1980a, p.134). No final do seu livro (“Situação atual dos comunistas”), Leandro Konder formulava, em poucas palavras, a Engels,¹² o programa político geral socialista: “A estratégia correspondente aos interesses do novo proletariado só pode ser aquela que conduza a uma inversão da ‘via prussiana’” (ibidem).

Por fim, no estudo sobre Lukács há algumas passagens descritas por Leandro Konder que não só são eloqüentes do comprometimento do PCB com o tema democrático e da sua diferenciação em relação com a ortodoxia, como também sugerem as possibilidades e os limites da tentativa de se renovar naquela época e nos termos da “questão comunista” proposta por Enrico Berlinguer. Por exemplo, aquela sobre o *affaire* Teses de Blum – o informe redigido por Lukács em 1929 para o seu partido – no qual o

12 Com essa alusão se quer registrar a possibilidade de que a semelhança da reflexão lukacsiana com a ensaística do “último” Engels sobre o tema do prussianismo e a estratégia democrática ao socialismo (como se sabe, expressa na fórmula da “república democrática” como *forma específica* da ditadura do proletariado em países como a Alemanha) tenha que ver com a valorização da democracia política como “verdadeira revolução no Brasil” que encontramos em alguns articulistas do PCB daqueles primeiros anos 80.

marxista húngaro procura transformar a palavra de ordem de “ditadura democrática do proletariado e dos camponeses”, definida no 6º Congresso da IC para os países de desenvolvimento de “grau médio”, na nova categoria de “ditadura democrática”, uma fórmula, segundo ele, capaz de levar, num país como a Hungria, à “completa realização da democracia burguesa”, com muito proveito “porque a democracia burguesa é o campo de batalha mais propício ao proletariado”. Leandro Konder anota que o destino da tese “social-democrata” – assim logo foi acusada – no PC húngaro vai concluir o deslocamento de Lukács da “esquerda” para a “direita”, à hora que a IC se movia para a esquerda. As “conseqüências” das Teses de Blum: marginalização, autocrítica e exílio na URSS. A leitura dos *Manuscritos de 1844* em Moscou lhe confirmará algumas idéias adiantadas em *História e consciência de classe*; depois, virão a adoção, no 7º Congresso da IC, em 1935, da política das *fronts populares*; as suas reservas ante o socialismo real onde vive (embora Lukács nunca tenha se “desapegado” do *modelo soviético*); também são dessa época a tentativa de teorizar as *democracias populares* como um novo caminho ao socialismo.

Depois, o início dos anos 50. Esse é o tempo de *A destruição da razão* – um livro bastante marcado pela guerra fria, diz Leandro Konder –, no qual Lukács combate os grandes pensadores contemporâneos (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Weber, Simmel, Jaspers e outros). Leandro Konder observa que a virulência da obra iria provocar uma reação que, por sua vez, poria em segundo plano os seus aspectos mais positivos, notadamente a recuperação que nela Lukács faz do conceito leniniano de “via prussiana”, realçando as dimensões superestruturais dos processos de modernização “pelo alto” (Konder, 1980c, p.90).¹³ Leandro Konder retém esse ponto para mostrar as possibili-

13 À margem, é bom lembrar que essa elaboração de “reconhecimento do terreno nacional”, como diria Gramsci, pode ser vista de modo interessante no ensaio lukacsiano “Algunas características del desarrollo historico de Alemania”. In: *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo, 1976

lidades analíticas que a noção de “via prussiana” trazia consigo, principalmente para ajudar “a combater, entre os marxistas, as ilusões otimistas de tipo ‘desenvolvimentista’ (que superestimam os efeitos automáticos do desenvolvimento das forças produtivas) e chama a nossa atenção para a autonomia (relativa, é claro, mas *concreta*) da esfera da atividade política, enfatizando a importância de uma abordagem adequada, criativa, não ‘reducionista’, dos problemas *específicos* da política” (ibidem).

A esse período da vida política de Lukács segue-se o XX Congresso do PCUS de 1956, a tentativa de renovação do socialismo húngaro (Lukács participa inclusive do governo Nagy); a invasão da Hungria pelos soviéticos, a prisão e o desterro, a volta ao país “normalizado”, a marginalização política. Espelham essa época a breve reflexão sobre a retomada do tema das *democracias populares* como uma procura de “um modo novo, gradual, de passagem ao socialismo à base da convicção” (ibidem, p.94) e a sua carta sobre o stalinismo (1962). É uma fase da vida de Lukács na qual, digamos assim, torna-se nítida a própria trajetória do comunismo que ele, em seu elemento, bem representava: um desenvolvimento não-linear do marxismo que avançava, como se dizia, efetuando *rupturas* (Lenin rompera com Marx e a previsão do socialismo nos países mais desenvolvidos, Kruchev com a visão otimista de Lenin sobre as guerras, e assim por diante). Além desse território, a renovação do marxismo importava diversificar o seu núcleo ontológico, ingressar no campo intelectual do pós-marxismo.

Começava a fase do “último” Lukács – o da *Estética* e o da *Ontologia do ser social*, os quais, segundo Leandro Konder, seriam as bases de um “projeto” de *renascimento do marxismo* e de sua atualização ao novo mundo; perspectiva, como se verá depois, inclusive agora quando a retomada desse “último” Lukács é *valorizado* na bibliografia exclusivamente marxista, que se converterá numa barreira ao revisionismo de abandono do marxismo. Alternativa não única e por certo à margem da outra vertente que se reivindica descendente de Gramsci e se assume desenvolven-

do o espírito do *aggiornamento* da tradição e elaboração políticas do PCI.

Mas aí já estamos nos referindo a temas distantes daqueles dois textos de “1980” e a uma época diversa daquela em que Leandro Konder, com a retomada da reflexão democrática no PCB, anunciara o que seria a “questão comunista” no Brasil.

Referências bibliográficas

- CARPEAUX, O. M. A vida de Gramsci. *Revista Civilização Brasileira*, n.7, maio 1966.
- COUTINHO, C. N. A recepção de Gramsci no Brasil. In: _____. *Cultura e sociedade no Brasil*. Belo Horizonte: Oficina do Livro, 1990.
- KONDER, L. Sobre a questão dos intelectuais. *Novos Rumos*, n.166, 20 a 26.4.1962.
- _____. *Marxismo e alienação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965a.
- _____. Marxismo e alienação. *Revista Civilização Brasileira*, n.2, maio de 1965b.
- _____. Dialectica del concreto. *Revista Civilização Brasileira*, n.7, maio 1966a.
- _____. Introdução à metafísica. *Revista Civilização Brasileira*, n.8, jul. 1966b.
- _____. A concepção marxista da história. *Paz e Terra*, n.2, set. 1966c.
- _____. A rebeldia, os intelectuais e a juventude. *Revista Civilização Brasileira*. n.15, set. 1967a.
- _____. As origens da dialética do trabalho. *Revista Civilização Brasileira*. n.13, maio 1967b.
- _____. Análise crítica da teoria marxista – Louis Althusser. *Revista Civilização Brasileira*. n.17, jan.-fev. 1968.
- _____. PCB, democracia e eurocomunismo. *Oitenta*, n.2, verão de 1980a.
- _____. *A democracia e os comunistas no Brasil*. São Paulo: Graal, 1980b.
- _____. *Lukács*. Porto Alegre: LP&M, 1980c.

- PARTIDO COMUNISTA BRASILEIRO (PCB). Resolução Política do Comitê Central do PCB. *Voz Operária*, nov. 1978.
- _____. O PCB encara a democracia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 24. abr. 1979. Caderno Especial de domingo. (Entrevista com Armênio Guedes, Hércules Correa, Zuleika Alambert, Giocondo Dias e Ana Leocádia Prestes.)
- _____. Nova política/novo partido. *Voz da Unidade*, n.515, jun. 1991.
- SANTOS, R. *A primeira renovação pecebista*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1988.
- _____. *O pecebismo inconcluso*. Escritos sobre idéias políticas. 1.ed. Rio de Janeiro: UFRRJ, Seropédica, 1992. (A 2ª edição é de 1994.)
- _____. *Modernização e política*. Rio de Janeiro: Forense, 1996.
- _____. Um itinerário no marxismo brasileiro. In: *Gramsci e o Brasil*. www.artnet.com.br/gramsci, 1998.
- VÁZQUEZ, A. S. *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- _____. *La filosofía de la praxis*. 2.ed., rev. e aum. Barcelona, México: Grijalbo, 1979.
- VIEIRA PINTO, A. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1959.

Leandro Konder: leitor de Gramsci

*Lincoln Secco*¹

Leandro Konder é um intelectual no sentido pleno da palavra: um apaixonado pelas idéias. Mas ele afirma-se também como um intelectual orgânico, no sentido gramsciano: um homem comprometido com os movimentos emancipatórios das classes trabalhadoras. Tornou-se um militante que pensava sua própria ação, muito antes de se fazer um professor universitário, caso não muito comum na Universidade, onde primeiro o intelectual ocupa-se demoradamente em estabelecer uma carreira, para só depois tentar intervir (a partir de uma posição pretensamente legitimada) na vida política, e mesmo assim são poucos os que se tornam “comprometidos” no melhor sentido da palavra.

1 Doutorando em História pela USP e pesquisador da Fapesp.

Embora os intelectuais não formem uma categoria independente ou destacada das classes sociais, eles têm uma *função* específica na sociedade, a de refletir continuamente sobre as ações próprias e alheias. Nessa função, Leandro Konder não pretendeu criar uma contribuição original na mesma medida em que o fizeram aqueles autores que ele tanto estudou (Lukács, Gramsci, Benjamin etc.), mas, por outro lado, ele adquiriu um conhecimento e uma erudição sem par em sua geração. Talvez, comparada apenas pela obra do seu amigo (e adversário intelectual) Merquior, um liberal, sem dúvida alguma, mas um espírito igualmente enciclopédico e intelectualmente honesto.

A marca fundamental da obra e da maneira de ser de Leandro Konder foi a de seguir um conselho gramsciano: respeitar seus interlocutores, buscando neles os seus melhores argumentos, e não os piores. Essa tem sido uma constante nos diálogos intelectuais de Leandro Konder, outra maneira de ser não muito comum nos meios acadêmicos, onde os autores preferem escolher, justamente, os pontos fracos dos adversários, para triunfar com mais facilidade na competição por sucesso, reconhecimento e outras benesses inconfessáveis.

Ocorre que a disputa intelectual, por mais que seja, à sua maneira, também política, não pode se guiar por interesses políticos *stricto sensu*. O discurso científico visa, antes de qualquer coisa, à verdade (como já o ensinavam os gregos), enquanto o discurso político, embora deva ter algum grau de compromisso verdadeiro, visa ao convencimento das pessoas. Obviamente as duas atividades, política e ciência, não se localizam em duas esferas estanques e separadas; entretanto, para o próprio interesse dos trabalhadores, o compromisso com a “verdade” deve ser sempre mantido, pois uma classe em ascensão histórica não pode emancipar-se opondo-se ao avanço científico. É por isso que Leandro Konder (1992, p.78) citou Marx a esse respeito: “Um homem que não adota um ponto de vista correspondente ao interesse da própria ciência e, ao invés disso, procura acomodar a ciência a interesses externos a ela, alheios a ela, para mim, é um homem pérfido”.

Desse modo, quando se fala sobre Leandro Konder, é preciso ter em mente que tratamos de um intelectual que não se curvou a “interesses externos”, que não traiu o seu ofício em razão de determinações partidárias, mas que, ao mesmo tempo, não foi como um poeta parnasiano, preso em sua torre de marfim, cultivando a arte pela arte, a ciência pela ciência. Falamos de alguém que, da mesma maneira que aquele protagonista da peça de Vianinha (*Rasga coração*), não perdeu a capacidade de se emocionar e se indignar com o sofrimento humano. Um intelectual marxista.

O adjetivo “marxista” nunca foi tão impreciso quanto hoje. Como disse Leandro Konder (1998), depois da desagregação da União Soviética não é mais possível encarar o marxismo como uma “seita homogênea, bem definida, com seus princípios (seus dogmas?), sua metodologia (seu ritual?) e sua tradução política (o comunismo)”. Essa advertência nos obriga a dizer em que sentido se pode falar no “marxista” Leandro Konder.

Esse sentido, naturalmente, não pode ser apenas um invólucro. Precisá-lo, nesse caso, seria empobrecê-lo. Trata-se de um marxista não-dogmático, às vezes heterodoxo, outras ortodoxo, naquela acepção de Lukács (fidelidade ao método e não a um conjunto de dogmas sacrossantos). Como um espírito aberto, Konder não se furtou à “perniciosa” contaminação de outros pensadores, inclusive anticomunistas. Característica da sua personalidade foi a de sempre progredir em diálogo constante com os outros, incorporando as contribuições positivas de pensadores não-marxistas. Militante incansável, não foge à “batalha das idéias”; polemista congênito, mergulha seu leitor em intrincadas questões teóricas como se o levasse a um passeio sério, porém agradável.

Por fim, e antes de passar à análise de parte da obra de Konder, julgo ser imperioso falar alguma coisa do seu estilo, porque no seu caso essa é uma dimensão importante dos seus livros, pois o individualiza perante a maioria dos intelectuais de nosso tempo. Como um educador permanente, Leandro Konder não se esconde atrás de engenhosas (?) construções verbais, antes escreve de

forma límpida, em estilo compreensível. Esse tipo de pensador em construção não cede à vulgarização fácil, mas também foge, como o diabo da cruz, à matemática dos pseudo-ortodoxos, à teologia dos falsos religiosos do marxismo, à escolástica dos guardiães da palavra sagrada de São Marx. Assim, à prosa gongórica dos donos do saber, Konder prefere o estilo que se afirma no plano da expressão, inserindo emotividade onde reina o intelecto, e chega até o plano do conteúdo, conseguindo tornar surpreendentemente agradável uma lição sobre Hegel, por exemplo. Essa sua humilde condição de aprendiz, de educador que também é educado, nos aproxima de sua pessoa, tanto quanto de seu objeto. Eis o pensador e seu estilo.

Leitor de Gramsci

Antes de ser um bom pensador é necessário ser um bom leitor, um aprendiz atento daqueles que contribuíram para o desenvolvimento do saber. A leitura também é, a seu modo, um tipo de produção intelectual, afinal, nenhum leitor recebe passivamente o conteúdo e a forma daquilo que lê. Embora Leandro Konder tenha sido um brilhante leitor de muitos grandes pensadores, de Marx a Lukács, de Benjamin a Adorno, de Hegel a Kojève, não creio ser exagerado afirmar, ainda que o próprio Konder possa não concordar, que Gramsci foi aquele pensador que maior impacto teve sobre o seu grupo-geração. A referência, evidentemente, estende-se a Carlos Nelson Coutinho e a tantos outros que difundiram a obra de Gramsci no Brasil.

A recepção das idéias de Gramsci no Brasil foi um processo complexo e mobilizou uma pluralidade de sujeitos políticos e intelectuais. Há muito tempo, como já o disse Carlos Nelson Coutinho, Gramsci é um “cidadão brasileiro”. O Brasil está entre aqueles países onde tem sido destacável o uso (e às vezes o abuso) de conceitos

gramscianos. As primeiras referências ao nome de Gramsci no Brasil já datavam de 1927, e desde meados dos anos 40, elementos de sua obra já eram discutidos em algumas publicações comunistas (como as revistas *Literatura*, *Fundamentos* e *Problemas*).² Nos anos 40 e 50, foram publicados textos de Jacob Gorender, Carrera Guerra, Umberto Terracini, G. Ceresa e P. Togliatti, entre outros, tematizando a vida e o pensamento de Gramsci. Ainda no final do decênio de 1950, em São Paulo, Elias Chaves Neto, embora não citasse Gramsci ou Togliatti explicitamente, demonstrava, em seus textos da *Revista Brasiliense*, uma inspiração gramsciana, mediada pela leitura do Partido Comunista Italiano. Essa revista mantinha boas relações com Hector Agosti, o introdutor de Gramsci na Argentina. No Rio de Janeiro, Astrojildo Pereira também se correspondia com Agosti.

Foi nos anos 60, contudo, que Gramsci aportou definitivamente entre nós, e graças ao esforço de um grupo de intelectuais no qual se destacaram Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Alguns artigos deles, mas também do admirável Otto Maria Carpeaux, de Michael Löwy e outros, prepararam os espíritos para a publicação da edição temática dos *Cadernos do cárcere*. Não cabe aqui narrar com detalhes a história da recepção das idéias gramscianas nesse período. Essa história já foi explorada, mas ainda há muito que discutir a seu respeito. A interpretação de Carlos Nelson Coutinho, e que aqui serve aos propósitos desse artigo, é a de que, *grosso modo*, o Gramsci desse período foi o teórico da cultura, e não o da política. Ele apareceu ao lado de outros teóricos do hoje denominado marxismo ocidental, como Lukács, Althusser, Marcuse, Adam Schaff etc.

Foi no ano de 1967 que Leandro Konder publicou seu livro *Os marxistas e a arte*, cujo título já exhibe muito do ambiente que predominava em torno dos “marxismos” daquela época. Um dos

2 Uma pesquisa empírica exaustiva acerca dos artigos e citações referentes a Gramsci nesse período encontra-se em Secco (1998).

capítulos do livro de Konder era sobre Gramsci. Mais do que descrever as posições estéticas de Antonio Gramsci, pode-se hoje, passados mais de trinta anos da publicação daquele texto, ressaltar um outro aspecto que acompanha a trajetória intelectual de Konder. Repisemos sua qualidade essencial: a dialogicidade. Leandro Konder vê em Gramsci o teórico que avança por contrastes, que se importa com o ponto de vista adversário até mesmo para aproveitá-lo como momento da sua própria elaboração, ainda que subordinado. Dizia Konder (1967, p.112):

A história mostra que o conhecimento progride através das polémicas. E, numa polémica – segundo Gramsci – o ponto de vista mais avançado é sempre aquele que incorpora na sua própria elaboração, ainda que como momento subordinado, as exigências porventura válidas contidas no ponto de vista do adversário. A virulência, o caráter personalista de certos debates – observa o filósofo – mostram que a vida nacional em cujo quadro eles se processam ainda se encontra em um nível bastante baixo.

O exemplo que agradou a Leandro Konder naquele trabalho de 1967 foi o da relação entre Gramsci e Benedetto Croce. Este era o contendor escolhido por Gramsci em seus *Cadernos do cárcere*, mas ele o elogiava por ter atribuído tanta importância à cultura e ao pensamento no desenvolvimento histórico, embora também o criticasse por fazer uma história apenas ético-política, sem dar o devido relevo aos fatores materiais. Diálogo era, para Gramsci (e creio que o seja também para Leandro Konder), mais do que uma simples postura ética, de temperamento ou de cortesia para o contendor ideológico. É uma necessidade. Isso se os marxistas não quiserem ficar presos à eterna repetição de fórmulas do passado. Na medida em que o marxismo é um “historicismo absoluto” (voltarei depois a essa questão), que deve compreender tudo historicamente e que, portanto, é também ele uma realidade histórica, que deve ser pensada levando-se em conta as condições específicas que o engendraram, o diálogo com outras teorias e a renovação devem ser contínuos. Como disse Leandro Konder

(1991), quase um quarto de século depois daquele seu texto seminal acerca das relações de Gramsci com a arte:

A preocupação central de Gramsci o ligava aos trabalhadores; ele queria, acima de tudo, que a classe operária se capacitasse para travar com êxito, com eficiência, os combates reais que a história lhe impunha. Não adiantava ficar repetindo métodos e fórmulas envelhecidas, não adiantava debater contra a burguesia ou vomitar um jargão inepto, cheio de palavras que parecem radicais, mas de fato são vazias. O verdadeiro radicalismo estava na capacidade de se renovar para se enfrentar as novas tarefas, estava na invenção de uma nova linguagem (adequada às novas exigências de comunicação) e no encaminhamento de uma nova estratégia.

Entres essas duas citações de Leandro Konder sobre Gramsci medeia toda uma história da recepção das idéias gramscianas no Brasil. A partir do Ato Institucional nº 5 (1968), que representou o fechamento mais completo da ditadura militar, houve como que um compasso de espera para a redescoberta de Gramsci pelos intelectuais brasileiros. Nesse período já haviam sido publicadas algumas obras de Gramsci em português, um ou outro acadêmico desenvolvia uma tese sobre o comunista italiano, e uma parte da esquerda à qual Leandro Konder esteve ligado esforçava-se, num quadro de terríveis dificuldades orgânicas, para renovar sua estratégia política. A partir de meados dos anos 70 ocorreu um verdadeiro *boom* gramsciano.

Uma ou outra organização da esquerda armada descobriu, para seu espanto, a obra de Gramsci. Com a Revolução dos Cravos, em Portugal (1974), publicaram-se e reeditaram-se mais textos de Gramsci em português. Na universidade e na grande imprensa (um destaque para a revista *IstoÉ* e para os editoriais de Mino Carta), Gramsci passou a ser citado e seu conceito de sociedade civil, como esfera pública não-estatal, situada entre o Estado *stricto sensu* e a infra-estrutura econômica, teve uma longa carreira nos discursos políticos, por mais que ganhasse em imprecisão e perdesse parte do seu caráter metodológico.

Nos anos 80, com o ocaso do PCB e a diáspora dos seus gramscianos, ficou patente que aquela “operação Gramsci” a que aludiu certa vez Carlos Nelson Coutinho teve sucesso. Gramsci foi muito além da esfera de influência do PCB. Alguns tenderam a ver, a partir de meados dos anos 80, um refluxo de seu périplo no Brasil, em razão do renovado interesse por Norberto Bobbio. Não é isso que mostram as pesquisas empíricas (bibliográficas) sobre o tema. Gramsci deixou de ser importante para alguns dos ex-comunistas do PCB, que preferiram o liberal-socialismo de Bobbio, mas ele continuou (e continua) decisivo na elaboração intelectual de inúmeros pesquisadores e militantes políticos. Basta citar o grande interesse por Gramsci que se revelou, nos últimos anos, na historiografia universitária brasileira, pouco conhecida ainda nas outras áreas das ciências humanas.

Intelectuais como Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder continuam seu profícuo diálogo com a obra de Gramsci. Nessa história toda houve um momento em que esse interesse pela obra do pensador italiano era coisa de uns poucos intelectuais de esquerda. Leandro Konder foi um dos que mais colaboraram para socializar as contribuições teóricas de Gramsci, além de ter sido um dos seus mais importantes intérpretes.

Historicismo absoluto

Marx não disse tudo, e certamente não teve essa pretensão. Esse truísmo é necessário, pois ficou arraigada na tradição marxista a idéia de que certos problemas não devem mais ser discutidos porque Marx já os “resolveu” há 150 anos. Tal idéia, expulsa pela porta, muitas vezes retorna sorrateiramente pela janela. Foi a partir dessa constatação aparentemente óbvia que Leandro Konder se propôs pensar o futuro do marxismo, ou da filosofia da práxis. Essa preocupação não é a de um profeta, mas a de alguém preocupado com o corolário lógico do fato de que Marx não poderia

ter criado soluções para problemas que não existiam em sua época: esse corolário implica dizer que se Marx não disse tudo, é preciso ir além de Marx.

Superar Marx, recolocando em novas bases os aspectos positivos e universalizantes da sua obra, negando os aspectos circunscritos ao momento histórico em que ele viveu, significa dialogar com o pensamento crítico onde quer que ele surja. Significa homenagear Marx da melhor forma: criticando-o. Repetir o que ele mesmo fez diante de seus mestres, Ricardo, Adam Smith, Hegel e tantos outros: entender as circunstâncias históricas que explicam simultaneamente sua grandeza de espírito, seu gênio intelectual e as limitações impostas pelas condições de sua época.

Mais do que aprender Marx, Konder prefere aprender *com* Marx, o que também faz em relação a Gramsci. Este é utilizado não como paradigma aistórico, mas como exemplo de relação criativa com Marx:

Em seu “historicismo absoluto”, a “filosofia da práxis” não pode se cristalizar ou ossificar num modelo doutrinário enrijecido: é um pensamento novo, que inaugura uma postura filosófica nova. Está condenada a atuar sempre como uma força comprometida com a inovação. Exatamente por isso, não dispõe de meios para se fazer compreender imediatamente como um todo, jamais caberá num conjunto de fórmulas ou preceitos e não tem condições para exibir uma racionalidade “pura”. (Konder, 1992, p.92)

Gramsci acentuava a historicidade de todos os fenômenos sociais. Eles não são apenas o resultado de leis do desenvolvimento histórico. As leis servem para explicar, num nível categorial e sistemático, a realidade social, mas elas sempre são menos ricas e mais estreitas do que a história. Korsh (1971, p.37) já tinha dito que o marxismo explica a “singularidade histórica de todas as instituições e de todas as relações existentes no seio da sociedade burguesa”. Daí Leandro Konder (1992, p.52) afirmar:

A história não é absurda: ela faz sentido, quer dizer, tem sua própria razoabilidade. No entanto, a “razão” que pode ser encontra-

da na história dá conta do caminho percorrido, sem assegurar coisa alguma no que concerne aos caminhos não trilhados. De fato, a história tem sempre suas surpresas ... O acaso é ineliminável da história, porque é uma decorrência do irrompimento constante, nela, da novidade qualitativa. O novo não é “irracional” (pode ser assimilado pela razão), mas também não é o desdobramento lógico do que está acontecendo agora: ele, de algum modo, subverte o existente.

O historicismo marxista apresenta uma peculiaridade: seus conceitos são eminentemente históricos. Não apenas no sentido de que qualquer teoria está, obviamente, imersa num contexto histórico e que, portanto, seus conceitos devam ser historicizados. Os conceitos marxistas foram desenvolvidos depois de exaustivos estudos históricos. Marx debruçou-se durante anos sobre um imenso material empírico acerca da evolução econômica da Inglaterra, antes de escrever *O capital*. Gramsci apresentou seus conceitos em estado operacional, em análises concretas de situações concretas, como diria Lenin. Seus conceitos de transformismo, hegemonia ou bloco histórico aparecem inseridos no estudo do *Risorgimento* italiano e no bojo de outros estudos históricos. O fato de serem históricos não apaga, nesses conceitos, os elementos parciais de universalidade teórica, que permitem reinterpretá-los à luz de nosso tempo. Mas tais conceitos não podem ser transportados indiscriminadamente para nossa realidade, nós devemos, antes de tudo, aprender *como* eles foram pensados em outras circunstâncias, e como nós podemos repensá-los, recriá-los e até superá-los, hoje.

Marx estava ocupado com a história concreta, com o entendimento das condições específicas que engendraram a sociedade burguesa de sua época. A forma como se deu esse entendimento foi analisada com mestria por Leandro Konder. Coerente com seu espírito crítico e aberto às contribuições teóricas de fora do campo marxista, Konder aproximou certos aspectos do pensamento de Marx da obra do historiador francês Fernand Braudel. Na opinião de Fernand Braudel, Marx foi pioneiro na construção de

modelos sociais a partir da longa duração histórica. Marx permitia compatibilizar sua teoria com a aceitação de uma pluralidade de temporalidades históricas.

Se é verdade que Braudel não desdenhava a história que se transforma com rapidez, como muitos afirmam erroneamente, ele preocupou-se de modo especial com aqueles “processos mais do que seculares, que só podem ser compreendidos ampliando ao máximo o campo cronológico da observação” (Braudel, 1992, p.130). E o que fez Marx em algumas brilhantes páginas dos *Grundrisse*, sobre as formas pré-capitalistas? Ou no capítulo sobre a acumulação primitiva, em *O capital!*? Isso para não falar de Engels em sua pouco conhecida *História da Irlanda*. Por tudo isso Leandro Konder (1992, p.49) diz:

Na medida em que articulava, em sua concepção da história, os acontecimentos políticos significativos com os movimentos da economia e da sociedade, Marx certamente ultrapassava os limites da análise conjuntural e abria caminho para uma genuína história social, isto é, para um exame aprofundado da transformação estrutural das sociedades.

Leandro Konder nos lembra que, apesar disso, Marx deu pouca atenção à questão do imaginário, da sobrevivência das estruturas mentais, do imaginário coletivo. Para Marx, o recurso ao imaginário coletivo estava ligado exclusivamente às revoluções burguesas, já que a revolução proletária devia retirar sua poesia do futuro... Essa desconsideração das sobrevivências mentais e culturais infectou o próprio marxismo, que, no plano da teoria, se impregnou, como o demonstrou Gramsci, de formas popularescas, preconceitos e superstições, e, no plano do movimento comunista, reproduziu práticas autoritárias que nada tinham a ver com o ideal de uma sociedade socialista. Essa preocupação de Konder com algumas questões desprezadas por Marx, e que Gramsci recuperou, permite que o próprio marxismo, uma vez renovado, sirva como instrumental teórico para entender o fracasso da experiên-

cia socialista na antiga União Soviética. Até que ponto, por exemplo, a revolução transformou os diferentes tempos da história da Rússia?

Leandro Konder, com seu vigor intelectual, é um convite permanente para que os marxistas respondam a tantas questões que hoje nos incomodam. Algumas delas nem foram formuladas, porque também para fazê-las é necessário despir-se de todo o preconceito, abrir-se a todas as influências, até o ponto em que o espírito, e só ele, possa ser tocado pela ânsia do desconhecido. Pensador criativo, sempre em busca do novo, Leandro Konder escreve em diálogo constante com seus interlocutores, mas sem abandonar as suas motivações básicas e o inconformismo com a desigualdade e as injustiças inerentes à sociedade burguesa. Em seus textos, sente-se aquela qualidade que Henrik Ibsen considerava tão importante: a revolta do espírito humano.

Referências bibliográficas

- BRAUDEL, F. *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económico, 1992.
- KONDER, L. *Os marxistas e a arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- _____. Antonio Gramsci: o conteúdo de um pensador radical. *Artéria*, n.3, ago. 1991.
- _____. *O futuro da filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. Marxista belicoso. *Teoria e Debate*, n.39, dez. 1998.
- KORSK, K. *Karl Marx*. Paris: Champ Libre, 1971.
- SECCO, L. *A recepção das idéias de Gramsci no Brasil*. São Paulo, 1998. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

6

Melancolia e humor ou o fantástico revitalizador da dialética

*Francisco Alambert*¹

Quem viu não esquece: Leandro Konder é ótimo desenhista. A arte da graça por meio da caricatura lhe é muito cara. Não é raro vê-lo, nos momentos de distração (ou de “atenção distraída”, como lhe é mais peculiar), rabiscando a partir das situações à sua volta. É como se ele não estivesse inteiramente ali, mas passeasse, introspectivo e irônico, dentro de si. Nosso filósofo gosta das mensagens cifradas e irônicas, das alegorias e das imagens surpreendentes. O humor suave é companheiro do autor de *A derrota da dialética*. Colegas e alunos corroboram: suas aulas, ainda que tratem dos espinhosos volteios do sistema hegeliano, são divertidíssimas.

1 Professor de Estética e História da Arte do Instituto de Artes da UNESP.

Humor melancólico, portanto. Exemplifico com um depoimento pessoal. No início dos anos 90, mudei-me de São Paulo para o Rio de Janeiro para lecionar na Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, onde até pouco tempo atrás pontificava a figura de Leandro Konder. Interesses afins levaram-me a dividir com o mestre a cadeira de História das Idéias. Para completar o quadro, a misteriosa lógica das acomodações fez que eu, nos meus vinte e poucos anos, fosse convidado a compartilhar um mesmo gabinete com o próprio Konder, com Ilmar Holloff Mattos (um dos maiores historiadores brasileiros) e com a jovem historiadora (aquela que “iluminava até mesmo a vista da baía da Guanabara”, segundo o filósofo) Fernanda Bicalho. Para alimentar ainda mais nosso ar e nosso ambiente, a sala era ponto obrigatório de outra companheira de Leandro e Ilmar na história intelectual carioca, a historiadora Margarida Neves.

Como é muito fácil perder qualquer cerimônia diante de Leandro Konder, rapidamente passamos a engatar conversas variadas e amistosas. Falávamos de nossas aulas, de livros, de intelectuais de todas as épocas, de programas de TV, de samba, chope e, sobretudo, de Walter Benjamin. E claro, sendo eu quem era, das famosas “diferenças” entre Rio e São Paulo. Eu estudava o modernismo, e naquela época estava interessado em comparar o modernismo paulista e carioca, e suas conseqüências, no período da Primeira República. Um dia apareceu sobre a minha mesa um desses cartões-postais em que era reproduzida uma foto antiga do centro do Rio, das imediações da lendária Rua do Ouvidor. “Flanando” por entre o cenário *belle époque* do “Rio, Capital do século XIX brasileiro” vê-se um casal paramentado a caráter. Nosso filósofo-artista interveio na imagem (e esse era supostamente o presente para mim) desenhando um negrinho de camisa listrada enfiando sorrateiramente a mão no bolso do cidadão e sacando uma contemporânea carteira. No alto, o “artista” dá nome à obra: “O Pyvette”. A graça da situação e as sutilezas do “presente” não precisam ser explicadas,

mas servem bem para introduzir a *persona* intelectual de que estamos tratando.²

Mas antes de chegar ao Rio, eu já havia chegado a Leandro Konder. Poucos anos antes havia lido atentamente seu livro sobre Walter Benjamin. Afora ser um excelente resumo e introdução à obra do filósofo, intrigou-me, já nessa época, o fato de o livro tocar de maneira curiosa aspectos específicos do filósofo alemão: por que enfatizar tanto o humor e a melancolia na obra e na vida de Benjamin? Ao personagem soturno que Susan Sontag (1986) havia desenhado em um ensaio antigo, Leandro Konder, despreziosamente, adicionava aspectos interessantes.

Se não me engano, o tema da “melancolia”, do jogo conflituoso entre a alegria do filósofo alemão – com as drogas, com os signos urbanos da era clássica parisiense, com as mulheres mirando-se nos espelhos, com a vertigem das “passagens”, com o deslumbre diante da vida mundana, do *jazz*, dos cafés – e a angústia do judeu desterrado em qualquer parte, do cultivador das obscuridades cabalísticas, do pensador “livre”, incompreendido e abandonado à própria sorte pela “ortodoxia” dos diretores do Instituto de Pesquisa Social (leia-se Adorno e Horkheimer) sempre foram apanágios justamente das interpretações de Benjamin, as quais procuravam, na melhor das hipóteses, relativizar o peso do marxismo em sua obra. Na pior das hipóteses, em pensá-lo como um filósofo para o qual o marxismo fora um acidente de percurso, desimportante e até mesmo malfazejo, em sua trajetória.

2 Há ainda um “poeta” igualmente divertido e paradoxal escondido em Leandro Konder. Os poucos que conhecem a obra-prima que escreveu com seu “parceiro” Carlos Nelson Coutinho, um samba-enredo contando a história do marxismo (!!!), têm uma vaga idéia dessa capacidade. Os amigos próximos podem falar melhor dessa faceta. Eu também guardo comigo um poemeto que me foi presenteado em que o poeta relaciona o sobrenome “Junior”, que trago em meu nome completo, ao grande Junior, lateral esquerdo (ele gosta de frisar) de memorável época no time do Flamengo. A astúcia simpática era fazer-me adaptar rapidamente à realidade carioca da melhor maneira possível: tornando-me flamenguista...

Confesso que não era o que eu esperava de um livro de Leandro Konder, o mais brilhante, ao lado de Carlos Nelson Coutinho, pensador do Partido Comunista Brasileiro, essa espécie de rei-filósofo no meio de uma gente tão modesta. A imagem de Benjamin que Konder armava em seu livro enfatizava um aspecto “bonachão”, tristonho, mas peculiarmente empenhado do pensador alemão. Só agora entendo o motivo dessa reconstrução. É o que explorarei a seguir.

O problema central poderia ser colocado da seguinte forma: o encontro de Konder com Benjamin representa uma “passagem”? Teria ele substituído a referência lukacsiana de sua fase pré-exílio pela teoria da história frankfurtiana a partir de Benjamin? Esse tema da “passagem”, ou, talvez melhor dizendo, do condicionamento, é comum à herança dos lukacsianos mais fecundos no Brasil. Pode-se tomar esse como um problema também para compreender os desdobramentos recentes da obra de Roberto Schwarz.

Em seu livro sobre Benjamin, que é resultado de cursos universitários (e abertamente influenciado pela recepção das idéias do autor entre seus alunos), Konder confessa, em tom mesmo de depoimento (que é muito particular de sua maneira de expor as idéias), que, para ele, Benjamin se fez presente na sua volta do exílio. Ainda dentro do avião, Konder sentia pesar a melancolia da volta, do retorno de um “derrotado”, da maneira com que só os mais aguerridos combatentes da esquerda pré-64 podiam sentir. Ainda tardaria muito o sentimento de pequena vitória que a anistia propiciou. A graça do depoimento é que, na solidão das alturas, antes de se avistar o Rio de Janeiro, essa melancolia da volta, do futuro incerto e das certezas dos erros e derrotas do passado foi acalentada, melhor dizendo, *iluminada* (para usar um termo efetivamente benjaminiano), pela leitura de um volume das correspondências de Benjamin – ou seja, da parte mais íntima e confessional dos escritos do filósofo alemão: “a leitura emocionada das cartas aliviou a tensão da minha própria situação” (Konder, 1988, p.2).

Marxismo e melancolia: tema fornecido por Benjamin, problema novo para o guerreiro lukacsiano, parecia mesmo um problema enigmático; mas a realidade aproximava o filósofo brasileiro do sentimento da dialética segundo seus contornos benjaminianos. Note-se que o interesse só se efetivou a partir do contato do professor com os alunos, quer dizer, também forçado por uma demanda concreta trazida pelo presente. O marxista da práxis continuava a agir de acordo com as demandas de seu tempo. Mas o agora melancólico Konder também podia utilizar-se de Benjamin para guiá-lo por sua própria melancolia.

Seja como for, a presença de Benjamin iluminava o universo da volta e da retomada da ação do “antigo” lukacsiano Leandro Konder, mais ou menos como antes havia feito o encontro de Carlos Nelson e dele mesmo com Gramsci. Entre o otimismo da vontade de Gramsci e o peculiar pessimismo da razão de Benjamin (que poderia ser mais bem definido como um melancólico otimismo da vontade), Leandro Konder quis construir um amálgama, ainda que sua tendência fosse compactuar com o segundo, conforme veremos.

Mas não se pense que estou propondo fazer uma “análise” de um intelectual em crise buscando modelos salvadores. Estamos tratando aqui de um intelectual da ação, coisa que Konder, como se sabe e essa Jornada demonstra fartamente, nunca deixou de ser. Seria certamente enganoso e superficial acreditar que Konder “deixou” Lukács para “aderir” a Benjamin – até porque ninguém é “benjaminiano” da maneira com que se pode ser “leninista”, por exemplo. Mas Benjamin é o pensador da volta, bem como da “derrota”, não da dialética, mas de sua instrumentalização tal qual fora praticada pelos antigos partidos comunistas. Por isso a história do avião é tão marcante. Na nova situação brasileira e mundial, Konder volta disposto a repensar a questão do engajamento marxista numa nova situação: esse é o ponto e, creio, essa a atualidade da atuação de Leandro Konder.

Por isso, a primeira distinção que Konder faz de Benjamin em relação a certos legados marxistas se dá justamente no tema do

determinismo. Sabemos que o PCB havia embarcado na crença do “sentido da história”. As primeiras páginas do livro sobre Benjamin examinam exatamente o desastre provocado por essa crença.

Nosso autor, entretanto, não fala diretamente do Brasil, mas dos equívocos mais genéricos da política stalinista no mundo. Sabemos também que para o grupo em torno de Leandro Konder/ Carlos Nelson Coutinho, Gramsci foi fundamental para questionar firmemente uma visão etapista da história e aproximá-los do marxismo ocidental. A novidade aqui (e trata-se de uma novidade na história das idéias de esquerda no Brasil) é a forma com que Konder passa a adotar Benjamin nesse processo:

Sintomaticamente, a popularidade dos escritos de Benjamin em escala europeia cresceu paralelamente à crescente receptividade do pensamento de Gramsci: a reflexão da esquerda sentia necessidade de se aprofundar e procurava renovar-se, autocriticamente, buscando a água de fontes diversas daquelas que tinha freqüentado até então. E não é casual que a busca do aprofundamento e da auto-renovação tenha levado à revalorização desses dois autores, hostis ao *triumfalismo*, adversários da redução do materialismo histórico a um “determinismo” tranqüilizador. (Konder, 1988, p.101)

E logo adiante, arremata com uma sutil distinção: “Gramsci, a partir de sua experiência, podia definir o que queria; Benjamin, devido à sua situação, só podia saber o que *não* queria”. Do mesmo modo, Leandro Konder tentava mostrar, naquele momento ao menos, também aquilo que não queria ou que não podia mais compactuar.

Sua segunda refutação inspirada em Benjamin se dá pela crítica da noção de *progresso*. Depois da “volta”, ele reconhece e coloca na sua pauta de problemas a crítica à noção positiva de progresso, especialmente quando aplicada à visão “marxista” que se quer “científica”, pois essa visão, “ao enfatizar os progressos na dominação da natureza”, “tende a obscurecer os retrocessos que se dão na sociedade” (ibidem, p.7). Ora, essa é a tese de Adorno/

Horkheimer, pode-se objetar. Mas é fundamentalmente pela leitura de Benjamin, especialmente das teses sobre o conceito da história, que Konder passa a problematizar a questão e a redirecionar sua visão. Essa crítica passa a ser seu trabalho e sua militância como intelectual e professor. Foi por meio do encontro com Benjamin que Konder definitivamente incorporou a crítica do esclarecimento consagrada pela escola frankfurtiana à atividade da práxis – do partido (que logo seria o Partido dos Trabalhadores), da vida intelectual, das aulas, da crítica de cultura.

Um exemplo disso é a maneira incisiva com que antepõe ao método positivo dos “filósofos da ciência da história” a máxima benjaminiana da tarefa do historiador dialético: “escovar a história a contrapelo”. Essa máxima é assim definida por nosso autor discretamente incendiário: “sob a face sedimentada do passado, embaixo de uma máscara que sugere harmonia, estão contradições enterradas, como se fossem cartuchos de pólvora. Benjamin incita a acender o estopim de cada um deles”. Para logo adiante acrescentar, ensaiando propor a tarefa a ser cumprida pela esquerda nas circunstâncias de um momento em que ela está enfraquecida: “a crítica revolucionária do que está acontecendo implica a crítica revolucionária do que aconteceu” (ibidem, p.8). Estava dado, também, o recado para o passado ou para aqueles que ainda pretendiam se manter ligados a ele.

Uma outra aproximação entre Benjamin e Gramsci, que ajuda a entender a virada de nossos pensadores em direção a determinadas heranças do marxismo ocidental, foi o *tema da vida levada diante da derrota*. A dialética da derrota implica a busca de condições para se tirar proveito dessa situação. Também daqui sairá outro paralelo com a esquerda brasileira pós-64. Esse tema se tornará quase uma obsessão para Konder, que à sua maneira, com a sutileza que lhe é peculiar, irá lançá-lo de modo a seguir os preceitos já apontados. Falando do passado de derrota e da maneira com que pensadores marxistas vitais, como Benjamin e Gramsci, superaram as diferentes derrotas de que foram vítimas, a interpre-

tação de Konder, em estrito sentido benjaminiano, *passa de análise a prognóstico*:

O fortalecimento do espírito autocrítico (antídoto para as ilusões venenosas do triunfalismo) teve raízes vitais. E por tal razão, eles não se dispunham a se submeter à recomendação – comum entre os marxistas da época (e ainda presente nos nossos dias) – de não fazer questionamentos internos mais vigorosos em público. (ibidem)

Não apenas estava feita a crítica ao conceito de *política* (como já havia sido feita em relação aos conceitos de progresso e de história) que imperou em certos setores da esquerda brasileira, do qual Konder certamente não se exclui (pois enfatiza a idéia de autocrítica, um tema, sabemos, caro à herança lukacsiana), mas também se delineava agora a definição de uma *atitude para o futuro*.

Creio que, nesse ponto, já está claro o que venho tentando argumentar: quando reflete sobre Benjamin, Konder estende a atitude reflexiva também, e a um só tempo, a si mesmo, a seu passado, a seu presente histórico. Ele chega mesmo a “inventar” um Benjamin questionador dos obscurantismos partidários (ou pelo menos certo de o ser). Veja-se, por exemplo, esse parágrafo:

Benjamin tinha plena consciência de que o conservadorismo aproveita sempre as fraquezas e equívocos dos revolucionários, sejam eles assumidos ou não. Quando a esquerda evita falar sobre seus próprios erros e se recusa a discuti-los à luz do dia, ela não está, afinal, se protegendo da direita: está protegendo o conservadorismo que conseguiu se infiltrar no interior dela mesma. (ibidem)

Ora, não está “errado”, mas certamente não eram esses os grandes problemas para Benjamin, que, como se sabe, viveu à margem das estripulias partidárias e dos conflitos de grupo. Embora sua crítica política, especialmente nas citadas teses sobre o conceito da história, fosse dirigida diretamente à socialdemocracia

alemã, do mesmo modo que ao historicismo (no contexto da ascensão do nazismo) que ele apanhava na história da arte e da cultura, era a esfera da cultura o seu grande problema e não a ciência política do partido revolucionário. Esta era sim um grande problema para Leandro Konder e para os marxistas de seu grupo e de sua estirpe.

Para arrematar esses fios soltos, resta ainda uma nova aproximação. É significativa a ênfase que Konder dá a certas facetas aparentemente menores da *persona* intelectual benjaminiana: a paciência e o humor. A ele fascina a capacidade do filósofo alemão em escutar e balancear posições, como um ganho e um risco. Esse treino, cuja proximidade com as obras de arte e a literatura acentuou, é supervalorizado por Konder para criar condições para endereçar direito sua crítica:

Benjamin possuía sólidas convicções, mas não se deixava possuir inteiramente por elas, porque estava convencido de que, lidando com a enorme riqueza das expressões do espírito humano, convinha-lhe mover-se sempre com cautela, com muita cautela, para não incorrer em simplismos, para não ceder a falsas evidências mistificadoras. (ibidem, p.9)

O paralelo dessa atitude, que é pessoal mas também pode ser compreendida como um programa “humanista” para o intelectual de esquerda, com a trajetória do próprio Konder é óbvio até mesmo para quem o conhece apenas por seus textos, quanto mais para quem tem a felicidade de conhecê-lo pessoalmente.

Estamos de volta à paciência tristonha do melancólico, daquela figura alegórica do homem parado, em pose de pensador, aturrido diante dos objetos prostrados no chão, como na célebre gravura de Dürer de que Benjamin tanto gostava e que inspirou suas reflexões sobre a melancolia na época barroca? Sim e não. O fundamental é que melancolia aqui significa um caminho diante da crise, uma etapa de reflexão da qual se pode sair renovado (como

o próprio Freud já havia mostrado em seu famoso estudo sobre o luto e a melancolia). É o que faz nosso homenageado, usando Benjamin como seu apoio (ou escudo):

O sentimento da melancolia alertava-o permanentemente quanto a suas limitações, sublinhava a precariedade de suas mais caras convicções e a transitoriedade dos seus juízos mais peremptórios. (ibidem, p.11)

Essa noção, digamos, “positiva” da melancolia, Konder afirma a certa altura, “incomodava muita gente nos anos vinte e trinta, continuava a incomodar nos anos setenta. E talvez incomode até hoje” (ibidem, p.102). A questão é saber quem são os incomodados...

Já está claro que “melancolia”, tanto no sentido benjaminiano quanto em sua reconstituição konderiana, significa uma metáfora e um princípio para a ação do pensamento radical em épocas de conservadorismo forte, forte até mesmo entre os novos e velhos radicais:

Em certo sentido, a melancolia de Benjamin era parte de um movimento pelo qual a estrutura sensível do *eu* assumia corajosamente a sua dor e com isso conseguia preservar, de algum modo, a sua unidade, reagindo contra a cisão interior, contra uma adaptação à duplicidade ou à ambivalência. (ibidem, p.105)

Mas como a melancolia poderia evitar ceder definitivamente ao sentimento da derrota e assim expor suas qualidades regenerativas, colocando em movimento essa autocrítica tão necessária aos crentes e aos derrotados ainda que momentâneos? Seu melhor recurso seria o *humor*. Outra das características decisivas da personalidade benjaminiana e “konderiana”: “humor, essa maravilhosa válvula de escape, essa auto-relativização divertida, esse fantástico revitalizador da dialética” (ibidem, p.11).

A paciência de escutar alia-se à famosa “paciência do conceito” e ao bem-aventurado distanciamento que o humor permite. Como em Benjamin, como em Kafka (não conheço outro escritor

cujo humor fino tenha sido tão solenemente ignorado), como em Brecht, como no Barão de Itararé (grande e desabusado humorista marxista carioca), figuras que permeiam e dão forma ao universo político, estético e existencial de Leandro Konder, servindo antes de tudo como antídoto ao determinismo e à cegueira da razão instrumental. É a esse pensamento generoso, que nega tanto a arrogância quanto a indulgência, que nos ensina a atravessar, pensando e agindo, por entre os destroços da história numa época de crise, com humor, atenção, finura e retidão ética, que estamos homenageando aqui.

Referências bibliográficas

- KONDER, L. *Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- SONTAG, S. Sob o signo de Saturno. In: _____. *Sob o signo de Saturno*. Porto Alegre, São Paulo: L&PM Editores, 1986.

7

Leandro Konder: um capítulo da história dos intelectuais

*Marcos Del Roio*¹

Entre as quase duas dezenas de livros escritos por Leandro Konder é provável que não se encontre nenhum grande destaque que seja lembrado no futuro como um marco na produção da filosofia e das ciências sociais no Brasil. Como aliás avalia o próprio Leandro Konder, com sua enorme capacidade de fazer rir e de rir de si mesmo (fazendo gosto a Nietzsche), característica marcante da sua forma de transmitir idéias e de educar, no sentido mais forte da palavra. E, no entanto, e de maneira inegável, a obra e a trajetória de Leandro Konder são de grande importância

¹ Professor de Ciência Política da UNESP, Campus de Marília, e diretor do Instituto Astrojildo Pereira.

na identificação de uma certa vertente intelectual no Brasil. Como pode ser entendido esse aparente paradoxo?

Ora, a verdade é que Leandro Konder jamais pretendeu escrever a tal obra “marcante”. No cenário cultural “bem pensante” brasileiro, as obras mais lembradas são produto do ambiente acadêmico e têm como público esse mesmo ambiente: são as grandes teses de interpretação da realidade brasileira ou de alguma corrente de pensamento, conduzidas e dotadas de uma racionalidade intrínseca e que, em geral, visam somente fazer que o escritor suba um degrau a mais na carreira universitária. Algo que Leandro Konder perceberia como compondo algumas linhas acrescentadas no *curriculum mortis*, como sugere um de seus mais brilhantes e inspirados textos.

Nada mais estranho ao modo de ser intelectual de Leandro Konder. Seus livros e artigos pretendem difundir idéias fundamentais para um público maior e mais diversificado, pretendem ensinar e seduzir, pretendem estimular vãos mais altos. Seus ensaios atingem esse objetivo com humor e com paixão. E não que Leandro Konder não seja um professor universitário (ainda que tardio) e um pesquisador rigorosos. É que o ser intelectual de Leandro Konder não só extravasa as fronteiras dos *campi* universitários, como seguiu o caminho inverso.

Militante comunista desde tenra idade, contra a tradição da cultura política do Partido Comunista Brasileiro, defendeu e vivenciou a autonomia da função intelectual desde quando contribuiu para que publicações como a revista *Estudos Sociais* – dirigida por Astrojildo Pereira – e o semanário *Novos Rumos* tivessem vida. Autonomia relativa, por suposto, pois Leandro Konder sempre foi um intelectual organicamente ligado à causa e aos ideais mais elevados do socialismo e da liberdade. Não um mero “socialismo de cátedra”, infenso à vida e aos conflitos que lhe são inerentes, mas antes um socialismo e um marxismo vivos e abertos ao confronto permanente com a realidade. Acompanhar a trajetória intelectual e política de Leandro Konder representa uma chave

importante para que se entenda um capítulo (inteiramente por ser escrito) da história de uma vertente intelectual do marxismo brasileiro. Mas também podemos afirmar que a vida e a obra de Leandro Konder não podem ser apreciadas senão no convívio que as estimulou e no universo que as gerou.

A contribuição intelectual mais importante dessa vertente da qual Leandro Konder faz parte foi o enriquecimento categorial e a reelaboração do instrumental explicativo do Brasil. Foi graças a esse grupo de intelectuais que se generalizou a hipótese da “via prussiana” do desenvolvimento capitalista no Brasil. Entendiam então essa categoria, segundo a sugestão de Lukács, de maneira ampliada, isto é, que deveria se estender também para o campo das supra-estruturas. Com isso seria possível uma aproximação com a categoria correlata de “revolução passiva” utilizada por Gramsci. Assim introduziram a questão dos intelectuais e da cultura, expuseram a importância da teoria na luta pela democracia, contra o atraso, o elitismo e o autoritarismo, cujo *locus* fundamental deveria ser a “sociedade civil”. Termos e problemas que entraram em voga na Universidade, na imprensa e na militância política.

Já na época precedente ao golpe de Estado de 1964, Leandro Konder acompanhava a obra de Lukács sobre estética e contribuía para a difusão de suas idéias no Brasil. Mas foi após o golpe que publicou seus primeiros livros e colaborou na *Revista Civilização Brasileira* de Ênio Silveira. Entre 1965 e 1968, publicou quatro livros que consolidaram desde logo seu prestígio como ensaísta: *Marxismo e alienação* (1965), *Kafka. Vida e obra* (1966), *Os marxistas e a arte* (1967) e *Marx. Vida e obra* (1968). Nesse mesmo período e ambiente cultural, participou da difusão das idéias e da obra de Antonio Gramsci no Brasil, traduzida por Luiz Mário Gazzaneo e Carlos Nelson Coutinho, o amigo e colaborador de toda uma vida. Nos anos que passou na Europa (1972-1978), aprofundou os estudos sobre Lukács e Gramsci, amadurecendo, juntamente com Carlos Nelson Coutinho, um ambicioso projeto intelectual (e existencial) de encontrar nexos e complementaridade

na obra desses dois grandes marxistas revolucionários. Um projeto de resgate da dialética e da ontologia acopladas a uma nova política transformadora do real, num momento de predomínio de novas e variadas formas de positivismo.

A derrota das organizações de resistência armada à ditadura militar, seguida de violenta repressão a um PCB que se mostrou ineficiente na autodefesa, colocou na ordem do dia a questão da renovação da esquerda no Brasil. O desenlace da revolução burguesa, sugerido pela emergência de um setor burguês disposto a disputar a hegemonia prescindindo da proteção estatal, e mais ainda, de um movimento operário também ansioso para garantir sua autonomia diante do Estado, tornava essa renovação uma necessidade premente. Essa situação colocou em oposição um projeto de auto-reforma do regime político e uma mais ou menos generalizada reivindicação de democratização das relações sociopolíticas no país. A participação da esquerda nesse processo estava determinada pela sua capacidade de se reconstituir e de se propor como alternativa, não só para a classe operária, mas para vastas camadas populares.

Em oposição à ditadura, a esquerda teve que incorporar, como nunca o fizera, o tema da democracia e também empreender o esforço de melhorar o conhecimento da realidade brasileira, criando e incorporando novas formulações teóricas. No campo do marxismo e na tradição comunista, o influxo de Lukács e de Gramsci foi notável, até como forma de oposição à influência exercida por Althusser. Foi notável o papel desempenhado por Leandro Konder nesse momento crucial, não só pela contribuição para a difusão e incorporação das idéias do marxismo historicista (digamos assim), mas também pelo papel aglutinador e de referência para mais de uma geração de intelectuais comunistas.

Depois de 1958, com o relativo crescimento do PCB, uma leva de jovens intelectuais ingressou na militância organizada. As referências inevitáveis eram Astrojildo Pereira e Nelson Werneck Sodré, mas esses jovens decidiram ir além e ampliar o universo teórico

dentro do campo do marxismo sem resvalar para modismos, procurando renovar o instrumental para compreender a realidade brasileira, particularmente em seus aspectos culturais. Logo outros se incorporaram nessa aventura, cujo maior obstáculo e desafio foi precisamente o momento que se seguiu entre a desestruturação do PCB em 1975-1976 até o momento em que ficou evidente a impossibilidade da renovação desse partido.

Uma experiência marcante nesse esforço de renovação da cultura marxista no Brasil foi a edição em São Paulo da revista *Temas de Ciências Humanas* entre os anos 1977 e 1979. Nessa revista, aglutinou-se, sob os auspícios do editor Raul Mateos Castell, junto com alguns nomes mais calejados, uma nova leva de jovens intelectuais, como Marco Aurélio Nogueira e Gildo Marçal Brandão. Nessa revista foram (re)publicados textos clássicos de Marx, Engels, Lenin e Lukács, sempre com o intuito de confrontar a leitura unilateral e dogmática do marxismo que prevalecia na cultura política da esquerda brasileira. Entre seus elaboradores e colaboradores, encontramos nomes como os de José Paulo Netto, Luís Sérgio Henriques, Ivan de Otero Ribeiro, Celso Frederico e José Chasin, além de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. A Livraria Editora Ciências Humanas, que editou a revista, cumpriu papel notável nesse contexto com a publicação de alguns livros importantes.

A anistia política que permitiu o retorno dos exilados trouxe à tona também divergências profundas no seio da esquerda brasileira e particularmente dentro do PCB. Questões relativas ao movimento operário, ao fim da ditadura, a amplitude das alianças políticas e a questão democrática entrecruzaram-se com graves problemas internos no PCB. O processo de renovação da esquerda passava por uma série de cisões e recomposições que envolvia a intelectualidade marxista de uma maneira inédita. A revista *Temas* foi uma das vítimas, tendo sua existência comprometida quando a cisão de Prestes e a compreensão das questões teórico-práticas, aqui elencadas, provocaram uma diferenciação entre os comunistas.

No Rio de Janeiro, por sua vez, Ênio Silveira passou a publicar a revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, procurando resgatar o caráter plural e polêmico da sua antecessora dos anos 60. Um artigo publicado no n.9, que dividiu as águas no campo marxista, foi “A democracia como valor universal”, de Carlos Nelson Coutinho. Entre as muitas respostas críticas destaca-se um artigo de José Paulo Netto, “Notas sobre a democracia e a transição socialista”, vindo a lume na *Temas*, n.7. Além da discussão teórica sobre o tema da democracia, também a questão da organização e subjetividade operária dividiu os intelectuais comunistas.

Uma parte desses logo se afastou do PCB, indo compor o esforço de estruturação do Partido dos Trabalhadores. Um grupo articulou-se na experiência da *Escrita e Escrita/Ensaio*, com destaque para a elaboração de José Chasin. Esses preservaram a firme ancoragem nas formulações do último Lukács, olhando com reservas qualquer intento que derivasse para qualquer tipo de ecletismo ou revisionismo. O sincronismo com a cisão de Prestes com a direção do PCB possibilitou que se interpretasse tratar-se de um movimento unívoco. A maioria, porém, incluindo Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, preferiu participar do embate teórico e político que seria travado por ocasião do 7º Congresso do PCB.

Aqueles que se afinaram com as idéias de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho passaram a ter no semanário *Voz da Unidade*, lançado em São Paulo, o principal instrumento de luta política e cultural. As referências políticas da tendência, que logo ficou conhecida como “renovadora”, eram Armênio Guedes na direção nacional e Davi Capistrano da Costa na reconstituída direção política dos comunistas paulistas. No semanário, empenhavam-se Marco Aurélio Nogueira, Gildo Marçal Brandão, Cláudio Guedes, Milton Lahuerta, por São Paulo. Na sucursal do Rio, ganhava destaque o cientista político Luiz Werneck Vianna, além de Luís Sérgio Henriques e Mauro Malin. Essa vertente ganhou simpatizantes por todo o país. Conforme avançavam a polêmica e a

luta interna no PCB (e fora dele), essa vertente política e intelectual passou a ser identificada (de forma pejorativa ou positiva, de acordo com a posição do interlocutor) como “eurocomunista”.

A expressão “eurocomunista” tem origem na publicística do debate político italiano, referindo-se à estratégia desenvolvida pelo então secretário-geral do PCI, Enrico Berlinguer, conhecida como “compromisso histórico”. Simplificadamente, constituía um projeto de aliança entre as massas comunistas e católicas no marco da defesa e aprofundamento da democracia. O respaldo teórico era oferecido por uma certa leitura de Gramsci, que colocava a questão democrática no centro da ação político-cultural dos comunistas. Pretendia ser uma atualização das formulações de Gramsci, mas também um desenvolvimento da tese de Togliatti sobre a “via italiana ao socialismo”, algo como uma “via euro-ocidental ao socialismo”. Essa hipótese pareceu criar novas condições de atuação também para o PCF e o PCE, e mesmo para partidos de regiões não européias. O “eurocomunismo” tinha também como pano de fundo uma visão crítica do “socialismo real” e a insistência na particularidade histórica do Ocidente e da transição socialista. Seria uma *terza via* entre o stalinismo e a socialdemocracia. O que se buscava, enfim, era um novo nexos estratégico entre democracia e socialismo.

Os marxistas que, no Brasil, de uma maneira geral, ficaram identificados com o “eurocomunismo”, assim como os italianos, entendiam ser a democracia um valor universal. Quanto à realidade brasileira, observavam que no país havia se constituído um modo de produção especificamente capitalista pela chamada “via prussiana”, além de uma “sociedade civil” razoavelmente ativa. A questão que então se colocava era promover a derrota da ditadura militar e inaugurar uma nova época de renovação democrática que alcançasse todas as instâncias da vida sociopolítica e cultural. Para tal seria imprescindível a formação de uma ampla frente democrática. A organização das classes e dos setores sociais em defesa de seus interesses específicos e a consolidação de uma democracia

política abririam caminho para que a questão do socialismo pudesse vir à tona. O papel dos intelectuais seria decisivo na disputa pela hegemonia no processo democrático. Deveria ser selada a aliança com os liberais na luta contra a ditadura e pela construção da democracia, mas, ao mesmo tempo, a disputa pela hegemonia deveria permanecer em aberto.

Não se tratava mais de uma revolução nacional democrático-burguesa, pois as forças de produção do capital já haviam atingido um significativo grau de desenvolvimento, tampouco uma revolução socialista imediata, diante da insuficiente organização das massas e da subjetividade operária. Nesse cenário, a questão nacional estaria subsumida à questão democrática, e isso não só nas relações sociais, mas também no que se refere ao partido. Somente um partido comunista amplo, democrático e de massas seria o instrumento capaz de conduzir uma “guerra de posição” que se antecipava longa pela construção de uma democracia socialista.

Num artigo publicado na revista gaúcha *Oitenta* (n.2, 1980), Leandro Konder recusa o simplismo do rótulo “eurocomunista”. Não porque não pensasse ser a reflexão teórico-política dos italianos uma referência importante e um esforço marcante para retirar o movimento comunista do marasmo, mas sim porque a discussão da questão democrática tinha raízes e precursores no próprio marxismo brasileiro. Ademais, se a democracia é um valor universal, trata-se sempre de concretizar esse valor em todos os quadrantes do mundo, constituindo-se meio e fim da luta política.

Leandro Konder entregou-se a uma frenética atividade político-cultural a partir de seu retorno do exílio europeu em 1978, tentando fazer prevalecer as idéias da “renovação” do PCB. Ele, que no correr dos anos 70 havia publicado apenas a *Introdução ao fascismo* (1977), procurando lançar luzes sobre o debate que ocorria a respeito da natureza do regime político brasileiro, com entusiasmo passou a participar de cursos, ministrar palestras, escrever artigos e, somente em 1980, publicou dois livros. Por um lado, reafirmava a importância de Lukács na luta política e cultural em

curso, na crítica do capitalismo e para a luta democrática e socialista. Por outro, Leandro Konder exercia a crítica da tradição comunista no Brasil, crítica do “marxismo-leninismo”, mas ao mesmo tempo vasculhava o passado em busca de vestígios e brotos do tema da democracia. Explicava a débil cultura democrática dos comunistas pela forte influência do meio histórico: uma sociedade civil fraca e um desenvolvimento capitalista pela “via prussiana”, conduzido por uma ideologia grosseiramente antidemocrática, entrecruzaram-se com a ideologia “marxista-leninista” (melhor seria dizer “stalinista”) que veio a predominar no PCB. O resultado foi um discurso e uma cultura carregados de doutrinário e uma prática política que resvalava para o “golpismo”.

Leandro Konder acreditava num vínculo estreito entre a continuidade do processo de democratização social e política do país e a possível supremacia da perspectiva teórica dos “renovadores” do partido comunista. Apesar dos limites e percalços, localizava na própria trajetória dos comunistas brasileiros a possibilidade de vitória da estratégia democrática. A inserção e a defesa da democracia política por parte do PCB, assim como a política cultural aberta e plural, no seu curto período de legalidade ao final do Estado Novo, foi um momento auspicioso, mas logo truncado.

A grande virada, no entanto, ocorreu a partir da famosa Declaração de Março (1958), confirmada pelo 5º Congresso (1960). Apesar da prioridade dada à questão nacional, Leandro Konder notava que nesse congresso se consolidava uma tendência disposta a fazer uma séria autocrítica e a aprofundar a reflexão apenas embrionária sobre o tema da democracia. Ainda que o PCB tenha perdido uma quantidade muito significativa de dirigentes e militantes importantes entre 1962 e 1968, Leandro Konder considera um grande mérito o fato de o partido haver resistido à “pressão esquerdista”, ou seja, haver perseverado e desenvolvido o tema da democracia no seu 6º Congresso, recusando as opções oferecidas de estreitamento da política de alianças e de luta armada. No exílio, os dirigentes comunistas teriam ainda estabelecido a ques-

tão democrática como prioridade na luta política revolucionária. Os “renovadores” estariam então apenas aprofundando a teoria do caminho brasileiro ao socialismo, iniciada nos desdobramentos da crise de 1956-1958.

Enquanto Prestes, de fins de 1979 até meados de 1980, tornava claro que sua perspectiva política caminhava em outra direção, exercendo uma crítica bastante dura da atividade e da compreensão que a maioria dos pecebistas tinha da realidade brasileira, os “renovadores” puderam avançar, sempre em defesa da unidade, da democracia e da renovação do partido. Mas quando ficou claro que o consenso das idéias de Prestes – que a seu modo também almejava a renovação do partido – era bastante limitado, uma nova frente de luta se abriu, opondo os “renovadores” à maioria do Comitê Central que pretendia que a renovação ficasse limitada a um mero *aggiornamento*.

A primeira derrota dos “renovadores” foi a perda do controle do semanário *Voz da Unidade*. Isso foi um acontecimento decisivo, pois, como é óbvio, esse seria um instrumento fundamental na disputa que se seguiria com o desencadeamento do 7º Congresso do PCB, quando estariam em disputa não só a linha política, como o controle do aparato. A perspectiva otimista de Leandro Konder logo deu lugar ao ceticismo diante das reais possibilidades de renovação do partido e da cultura política dos comunistas. A disputa congressual travou-se sem uma ética que pudesse ser qualificada de comunista, enfraquecendo ainda mais os “renovadores”, os quais já eram acusados de defender uma democracia acima das classes ao priorizar a aliança com os liberais, sendo então pejorativamente chamados de “direitinha”.

Mesmo assim, Leandro Konder foi convidado para abrir, em julho de 1981, a Tribuna de Debate sobre as Teses para um Debate Nacional de Comunistas pela Legalidade do PCB. Leandro notava que as tais Teses haviam incorporado mimeticamente algumas das proposições dos “renovadores”, mas preservavam um ecletismo que as enfraquecia. A divergência mais importante estava na in-

sistência das Teses em ver a contradição “entre povo e imperialismo” como a fundamental da sociedade brasileira. Precisamente aí localizava “grave desvio de direita”, pois, segundo argumentava, sem a resolução da questão da democracia no seio das classes subalternas a luta antiimperialista estaria fatalmente debilitada e o povo, sujeito a soluções não democráticas. Criticava o encaminhamento da cisão de Prestes, mas, ao mesmo tempo, observava que o “atraso” e o “esquerdismo” voltavam pela janela, manifestando-se com o afastamento de Armênio Guedes da Comissão Executiva do PCB. A superação desses problemas só poderia vir pela definição de uma opção democrática radical, na linha política e na organização do partido. Nesse mesmo ano, Leandro Konder lançou um novo livro, *O que é dialética*, procurando expor um tema da maior complexidade para um público de estudantes e de jovens militantes que poderia se envolver na luta política da “renovação”.

Nas conferências estaduais do partido, os “renovadores” foram derrotados no Rio de Janeiro e venceram em São Paulo (usando métodos não muito diferentes daqueles do autodenominado Coletivo Nacional de Dirigentes Comunistas), transferindo o embate final para o Congresso Nacional, programado para dezembro de 1982. A intervenção policial no Congresso retardou um resultado que, ao final das contas, era já inevitável. Em julho de 1983, o CNDC (contra qualquer princípio legal ou moral) destituiu parte da direção estadual de São Paulo, provocando a saída de centenas de simpatizantes dos “renovadores” do partido. Esse foi o último passo para que se pudesse concluir, em conta-gotas, um congresso farsesco e sem data certa, que se prolongou até o início de 1984 do partido. Aparentemente a “paz” voltava a prevalecer no PCB, depurado da “esquerda” prestista e da chamada “direitinha”. Não passava, na verdade, de um passo importante no inelutável declínio histórico, embora alguns intelectuais que tinham tido certa proximidade com o grupo dos “renovadores”, como José Paulo Netto e Celso Frederico, ainda tenham persistido por algum tempo mais no esforço de reconstruir o PCB.

A reação de Leandro Konder a essa situação foi bastante característica. Publicou um pequeno e delicioso livro contando as aventuras do Barão de Itararé, pseudônimo de um jornalista comunista que chegou a ser eleito vereador pelo Rio de Janeiro, em 1947, com uma votação arrasadora. À situação de derrota política da “renovação comunista” Leandro Konder reagia com o mesmo bom humor de Aparício Torelli diante das agressões fascistas dos anos 30 e 40.

De uma maneira geral, após a derrota na disputa interna do PCB, a intelectualidade “renovadora” procurou inserir-se na Universidade, buscando qualificar-se academicamente. Até então Luiz Werneck Vianna era um dos poucos destaques dessa vertente intelectual com inserção na Universidade. Um dos primeiros a intuir que esse seria o caminho possível para manter abertos canais capazes de incidir, ainda que minimamente, no debate político e cultural foi Marco Aurélio Nogueira, que – após ter redigido o documento final da conferência estadual do PCB no início de 1982 –, passado pouco mais de um ano, defendeu na USP tese de doutoramento sobre o liberalismo de Joaquim Nabuco.

Leandro Konder, quase ao mesmo tempo, resolveu retomar e aprofundar leituras e um material que vinha sendo acumulado já há bastante tempo sobre a questão da dialética no pensamento social e político no Brasil. No trabalho desenvolvido entre 1982 e 1987 e que viria a ser apresentado como tese de doutoramento na UFRJ, o objetivo de refletir sobre as causas profundas da derrota dos “renovadores” aparece como um indisfarçável pano de fundo: o otimismo quanto às perspectivas da “renovação” do PCB e do marxismo no Brasil havia ficado para trás. Agora Leandro Konder parecia já estar ciente (assim como muitos outros) da impossibilidade do projeto de renovação do PCB, partindo de suas próprias estruturas. Ainda mais, a derrota da dialética na cultura e na política da esquerda brasileira datava de muito antes, desde meados dos anos 30, quando se impusera o “marxismo-leninismo”, uma versão distorcida de Marx e Lenin difundida por Stalin e seus acólitos.

Na verdade, essa foi uma tendência que prevaleceu entre os jovens intelectuais identificados com a “renovação”. Muitos foram os que fizeram dissertações de mestrado e teses de doutoramento tendo por objeto temas que direta ou indiretamente bordejavam uma reflexão sobre a “renovação” e a “derrota”. Mas essa inserção dos intelectuais dessa vertente na Universidade foi também o reflexo da diferenciação e da dispersão política que vinha ocorrendo e que a aventura e o esforço político-cultural da revista *Presença* não foram capazes de bloquear e reverter.

A revista *Presença* foi idealizada por Davi Capistrano após a sua destituição da direção estadual do PCB na metade de 1983. No segundo semestre desse ano, surgiu o primeiro número da *Presença* e também um semanário chamado *A Esquerda*, como dois instrumentos de luta político-cultural da “renovação” após a exclusão do PCB. Em setembro, os “renovadores” do Rio lançaram manifesto de solidariedade com os dirigentes comunistas de São Paulo destituídos arbitrariamente. Aconteceu, porém, que o semanário logo tomou uma posição política que buscava uma aliança com os prestistas, preservando a lógica da luta interna por algum tempo, até que houve a dispersão. A revista, por seu lado, passou um certo período de indefinição e tensão no seu segundo número, até que, a partir do terceiro número, definiu seu contorno geral: o de uma revista da “renovação” no período da “transição democrática”.

Até o n.5 a revista foi feita em São Paulo, graças ao esforço de Marco Aurélio Nogueira, Milton Lahuerta e mais alguns poucos. As dificuldades obrigaram a transferência da elaboração da *Presença* para o Rio de Janeiro. A partir daí e até certo ponto, a revista sobreviveu pela dedicação de Luiz Werneck Vianna e um grupo significativo de intelectuais da vertente da “renovação”, entre os quais Manoel Palácios, Maria Alice Rezende, Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho, sem que a unidade política se mostrasse viável. A maioria dos “renovadores” de São Paulo optou pela militância ou pelo apoio ao PMDB de Quêrcia, sofrendo com o

seu desgaste e isolamento. No Rio, a “renovação” procurou se inserir numa articulação antibrizolista. Ambos, num primeiro momento, evitaram o PT em nome da política de frente democrática.

Durante a fase de redação de sua tese de doutoramento, em 1984, Leandro Konder publicou em forma de livro uma coletânea de artigos – *O marxismo na batalha das idéias* –, tratando de temas variados mas relativamente novos para a cultura comunista, tais como a questão da mulher e do amor, a questão ambiental, a questão religiosa, e outras. Embora sem partido, Leandro entendia que o marxismo (e a “renovação”) deveria empenhar-se na batalha das idéias e na luta pela hegemonia. Uma das frentes de sua luta foi a continuada na revista *Presença* com vários artigos versando sobre história da filosofia.

Nesse mesmo ano de 1984, Leandro Konder deu início, de uma maneira mais sistemática, à sua vida como professor universitário, primeiro no Instituto Bennett e depois na Universidade Federal Fluminense e na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Ministrou com interesse e dedicação cursos sobre as idéias de marxistas ocidentais, envolvendo-se e identificando-se sempre mais com obra de Walter Benjamin. Foi precisamente sobre esse autor que, em 1988, logo após vir a lume o trabalho que fora sua tese, *A derrota da dialética*, publicou um livro – logo esgotado – pela primeira vez voltado especificamente ao público universitário. Trata-se de *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Talvez, nesse momento, Leandro Konder estivesse observando as semelhanças entre sua própria situação com a do filósofo alemão: a angústia e a melancolia não estimulavam a resignação, pelo contrário, reforçavam a chama da crítica e da rebeldia, ainda que isolada, quase solitária.

Logo em seguida, Leandro Konder escreveu um livro sobre o pensamento de Hegel: do marxismo da melancolia passava à razão quase enlouquecida. Nesse pequeno novo livro, Leandro Konder, além de tornar sedutora a árida e densa filosofia de Hegel, de certa maneira acabou fazendo um contraponto com sua obra

anterior, pois se sabe da desconfiança que Walter Benjamin alimentava em relação à dialética hegeliana por fazer do concreto algo sem vida e distante demais. Da sua atividade de jornalista, saiu como produto o interessante e útil *Intelectuais brasileiros e marxismo*, cujo título diz tudo. Trata-se de uma coletânea de artigos de jornal publicados no decorrer de 1990, abordando a relação que alguns dos mais notáveis intelectuais brasileiros (marxistas ou não) estabeleceram com essa tradição cultural. O livro foi publicado no ano seguinte por insistência do editor Antonio Roberto Bertelli, da Oficina de Livros.

Nesse período, a aproximação com o Partido dos Trabalhadores havia já se completado. Tanto Carlos Nelson Coutinho quanto Leandro Konder haviam dado seu decidido apoio à candidatura de Lula à presidência da República. Tal opção tinha relação tanto com a política concreta do Rio de Janeiro quanto com a possibilidade vislumbrada de encontrar uma nova trincheira na longa “guerra de posição” pela “renovação”. A decisão de ingressar no PT e a campanha de Lula coincidiram com a queda do muro de Berlim e o início do colapso do “socialismo real”, e Leandro Konder, como muitos que alimentaram ilusões sobre a *Perestroika* na URSS, sofreu forte impacto. Mais que nunca o marxismo como um todo e o pensamento de Marx encontram-se sob cerrado ataque. No Brasil, tinha início a era neoliberal com a vitória das forças sociais conservadoras. A revista *Presença* viu esgotada sua capacidade de aglutinação e se extinguiu após dez anos de combate.

Foi em meio a esse vendaval que Leandro Konder publicou um de seus livros mais incisivos e polêmicos: *O futuro da filosofia da práxis*. Konder entende que a melhor maneira de defender a obra de Marx e o marxismo é historicizá-lo. E historicizar implica a permanente autocrítica e o diálogo com outras tradições culturais. Mas apesar de fazer várias referências a Lukács e principalmente a Gramsci, parece que se completa uma inflexão iniciada com a publicação de *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Essa inflexão se esclarece nas páginas finais onde Leandro

Konder, com grande coragem e ousadia, realçadas pelo momento de grande confusão que então reinava, faz um esforço de apresentar um programa para a filosofia da práxis, condição para que sobreviva e ajude a construir o futuro da humanidade.

Acontece que esse programa centrado na construção de uma cidadania democrática dilui completamente qualquer noção de revolução socialista e de emancipação humana, essenciais no pensamento de Gramsci e Lukács. Trata-se de um programa que aborda a dinâmica da práxis da cidadania limitada à questão da ampliação de direitos e de liberdades, mas simplesmente não toca na questão central da alienação e do poder político do capital. Programa limitado e que resvala para o campo da liberaldemocracia, mas que fundamentalmente parte de uma premissa analítica que julgo equivocada: a não-atualidade do *Manifesto comunista*. A mundialização do capital tende a fragmentar o mundo do trabalho, é verdade. Mas é também verdade a tendência à centralização do capital e à dizimação das classes médias.

Nos últimos anos, parece que Leandro Konder, em nome do realismo político, faz concessões ao ideário liberaldemocrata e à estratégia da cidadania, por um lado, mas, por outro, busca sempre inspiração na vida e obra de socialistas utópicos, como nos seus livros sobre Flora Tristan (1994) e Charles Fourier (1998). Mas continua sendo um dos mais lúcidos e criativos intelectuais que a tradição marxista gerou no Brasil, já que é existencialmente um socialista libertário, tal como apreciava se autodefinir o jovem Astrojildo Pereira. Todos os que tivemos a fortuna de aprender e rir com Leandro Konder, professor de vida, só resta torcer para que ele não tenha esboçado uma caricatura de seus atentos interlocutores, de modo a enriquecer sua vasta galeria e essa faceta pouco conhecida de sua obra.

Lukács e as esquerdas brasileiras

Ivo Tonet¹

Gostaria, antes de mais nada, de deixar claro o espírito da minha intervenção. A humanidade está atravessando, hoje, uma crise de proporções nunca vistas. E, ao contrário do que pensa a maioria dos intelectuais, não se trata apenas de uma transformação no interior do próprio capitalismo, a exemplo de muitas outras. Trata-se do fato de que essa forma de sociabilidade já não tem condições de abrir perspectivas para uma realização superior da humanidade. Não se pense que estou afirmando que o capitalismo já não permite desenvolvimento em nenhum aspecto da realidade. Isso seria falso. Nem de que ele desmoronará por si mes-

1 Professor de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

mo. O que quero dizer é que estão chegando aos limites as possibilidades de organizar a sociabilidade para permitir uma vida mais digna e humana para todos os indivíduos e não apenas para uma minoria. Por isso mesmo, o que predomina, hoje, de fato, é uma tendência altamente destrutiva e desumanizadora em todos os aspectos da vida humana, apesar das imensas potencialidades abertas pelo domínio do homem sobre a natureza e sobre si próprio. Isso é ainda mais agravado pelas derrotas sofridas pela perspectiva do trabalho ao longo dos últimos 150 anos. E, no que tange ao universo teórico, essa situação é tornada ainda mais complicada pela extraordinária deformação sofrida pelo instrumental elaborado por Marx, com repercussões extremamente negativas para a luta dos trabalhadores contra o capital.

A superação, portanto, do capitalismo não é apenas o desejo de quem se vê excluído das suas benesses, nem sequer uma esperança utópica daqueles que foram muitas vezes derrotados. Trata-se de uma imperativa necessidade de sobrevivência – o que implica uma autoconstrução superior – da própria humanidade. Nunca foi tão verdadeira como hoje, apesar da negação e do desprezo da imensa maioria dos intelectuais de toda ordem, a afirmação de que a alternativa está entre o socialismo e a barbárie.

Ora, para a realização dessa hercúlea empreitada de superação do capitalismo, o instrumental teórico é elemento de absoluta importância. Não se pode querer transformar o mundo sem compreendê-lo. Mas nem todas as pessoas contribuem da mesma maneira para essa compreensão e transformação do mundo. Algumas se destacam mais, na teoria e/ou na prática. Leandro Konder foi uma dessas pessoas. É justa, pois, a homenagem que se lhe está prestando. Mas é sempre bom lembrar que a melhor homenagem que se pode prestar a um autor é ser obrigado, pela sua própria trajetória, a reconhecer as contribuições que o fizeram elevar-se acima das outras pessoas, mas também poder evidenciar deficiências, lacunas e limitações ante a causa maior que é a superação dessa forma de sociabilidade. Pois, o que, afinal, está em jogo

não é apenas um indivíduo, mas os destinos da própria humanidade. É com esse pano de fundo que farei a minha intervenção.

Se Lukács teve alguma influência nas esquerdas brasileiras – e penso que teve, embora bastante reduzida –, deveu-a a um grupo de intelectuais, entre os quais se destaca a figura de Leandro Konder. Não é o caso de referir, aqui, porque outros já o fizeram com muito mais pertinência e conhecimento, a importância que Leandro Konder teve na trajetória do marxismo e da luta social no Brasil. O fato é que, por volta da década de 1960, em um momento em que se travava uma luta intensa contra décadas de deformação e dogmatização do pensamento marxiano e contra o obscurantismo mantido pelas baionetas a serviço da burguesia, Leandro Konder teve, inegavelmente, um papel destacado na luta pelo resgate de um pensamento crítico. E entre as muitas contribuições que deu à renovação do marxismo destaca-se a introdução, junto com Carlos Nelson Coutinho e outros, do pensamento lukacsiano no Brasil.

Não é minha intenção historiar o papel de Leandro Konder nessa empreitada. Gostaria, apenas, de fazer algumas observações a respeito das relações entre Lukács e as esquerdas brasileiras, tomando como pretexto elementos da trajetória do autor.

Celso Frederico, em seu texto, que faz parte do volume II de *A história do marxismo no Brasil* (1995), após historiar a introdução e a divulgação do pensamento lukacsiano no Brasil, faz uma constatação e uma indagação instigantes. Segundo ele, no exato momento em que os intelectuais que trabalhavam com aquele pensamento puderam dedicar-se, mais direta e intensamente, às questões políticas, acabaram abandonando aquele instrumental teórico. O autor lembra que a introdução e a divulgação da obra lukacsiana no Brasil coincidiram, quase inteiramente, com o período da ditadura militar. Desse modo, a luta intelectual tendeu a nuclear-se ao redor das questões da cultura, da estética e da teoria literária. Ora, é sabido que Lukács teve uma ampla e original elaboração sobre essas questões. Assim, ainda que os aspectos ontológico e

político não fossem de todo esquecidos, foi sob o viés cultural que sua obra foi mais conhecida. Quando, pois, a problemática política – com o início da redemocratização – pôde ser mais diretamente abordada, a teoria do pensador húngaro foi posta em segundo plano e substituída pelo pensamento gramsciano.

O autor pergunta-se por que teria acontecido isso, já que, de modo geral, para todo autor marxista, a dimensão da política é de inegável importância. Sua resposta afirma que esse abandono do pensamento lukacsiano e a maior aproximação com o de Gramsci se deram ao fato de que a reflexão do primeiro sobre a dimensão da política é muito reduzida, quando não tópica, ao contrário de Gramsci, que fez dela o eixo do seu trabalho teórico.

Na sua imediatez, esses fatos são inegáveis. Com efeito, na *Ontologia do ser social* (1976-1978) de Lukács, sua grande obra de maturidade, o espaço reservado explicitamente à reflexão sobre a política é relativamente pouco extenso. Mais ainda, o aspecto privilegiado é o aspecto mais propriamente filosófico e não o da teoria e da ciência política, o que lhe confere, por sua própria natureza, um caráter necessariamente mais abstrato. Mesmo, porém, suas intervenções não propriamente filosóficas sendo bastante limitadas. Além disso, suas contribuições, em termos de teoria política e de análise de situações concretas, não podem de fato comparar-se com as elaborações de Gramsci, que, além de extremamente profundas, são também muito extensas.

A explicação de Celso Frederico parece bastante razoável e se apóia em fatos reais. No entanto, a meu ver, ela é bastante limitada. Falta o enquadramento dessa problemática em um contexto maior para poder compreender o seu sentido mais profundo.

Com efeito, tanto a aproximação quanto o abandono do pensamento lukacsiano se inserem, a meu ver, na questão mais ampla da trajetória do marxismo e do mundo em que esta se deu. Vejamos, pois, rapidamente, essa problemática.

Parece fora de dúvida que a obra original de Marx teve um caráter radicalmente crítico em relação à sociedade capitalista. O

que confere esse caráter de radicalidade crítica foi e continua a ser objeto de discussão. Filio-me àqueles que pensam que o fundamento dessa criticidade está na identificação do caráter radicalmente histórico e social do ser social. Em síntese, este seria o significado desta afirmação: Marx parte do trabalho como ato ontológico originário e, pela análise dos elementos essenciais desse ato e dos seus desdobramentos no processo social, constata que a história humana nada mais é do que o complexo processo de autoconstrução social do homem. Com isso, ele alcança a raiz última do processo social, ou seja, o homem como autor decisivo de si mesmo. Esse achado corta o passo a qualquer interpretação determinista, teológica ou teleológica da história. Do mesmo modo, corta o passo a toda tentativa de eternizar qualquer forma de organização social, deixando claro que isso não passa de expressão de determinados interesses particulares. De modo que a captura da lógica interna da forma da sociabilidade capitalista implica também, necessariamente, a constatação da possibilidade da sua superação. Esse caráter ontológico (histórico e social) é, a meu ver, o que define a originalidade e a profundidade da ruptura de Marx com a tradição ocidental e o que lança as bases para um novo patamar científico-filosófico. É também esse caráter ontológico que confere à teoria marxiana a capacidade intrínseca – que, quando perdida, o destrói – de não somente criticar (tomando essa palavra num sentido ontológico e não apenas epistemológico) a realidade e as outras teorias, mas também de exercer a autocrítica sobre si mesma.

Acontece que a recepção e a difusão, larguissimamente hegemônicas, do que veio a se chamar de marxismo – por motivos históricos que não podemos detalhar aqui – não compreenderam, perderam ou rejeitaram explicitamente como metafísico esse caráter originalmente ontológico do pensamento de Marx. O marxismo hegemônico – adotado por todos os partidos comunistas – assumiu um caráter francamente objetivista e/ou idealista, transformando, desse modo, a proposta original, de cunho essencialmente

crítico – no sentido ontológico – em uma teoria incapaz de agarrar o movimento do processo social como totalidade histórica. O resultado disso foi um misto de empirismo e idealismo, que serviu para justificar uma certa ordem social identificada, por determinadas instâncias políticas, como o socialismo proposto por Marx.

É claro que o marxismo não se esgotava nessa forma hegemônica. A luta contra essa e outras deformações sempre se fez presente, com altos e baixos, com maior ou menor intensidade. Mas é inegável que aquela concepção objetivista teve, ao longo de décadas, uma hegemonia praticamente indiscutível. Por outro lado, muitos autores, que perceberam o absurdo e a contradição do marxismo objetivista, opuseram-lhe críticas que, de uma forma ou de outra, terminaram por acentuar a tendência contrária, ou seja, o idealismo. Afirmar esta válida para o próprio Lukács até *História e consciência de classe*. Poucos foram aqueles que, implícita ou explicitamente, identificaram o caráter ontológico como a chave do resgate da radicalidade crítica do marxismo. Entre estes últimos, o autor mais significativo é, sem dúvida, Lukács, em sua obra de maturidade.

Ora, a obra lukacsiana, após a adesão do autor ao marxismo e também ela com uma trajetória complexa, insere-se nesse esforço por restituir ao marxismo o seu sentido genuinamente crítico. Contudo, por razões que não cabem neste breve texto, a obra de Lukács que mais avança na reconstrução da teoria marxiana, a *Ontologia do ser social*, foi e continua a ser uma grande desconhecida. Não somente no Brasil, mas também no exterior. E, embora não sendo o único, e com todos os defeitos, lacunas e problemas, Lukács me parece o autor mais importante nesse esforço pela reconstrução do marxismo como teoria efetivamente crítica. Todas as outras tentativas de resgatar o caráter crítico da obra de Marx, integrantes daquilo que foi chamado de marxismo ocidental, vão numa linha claramente antiontológica. E, a meu ver, a recusa, o desconhecimento e/ou o insuficiente aproveitamento dessa

concepção ontológica do marxismo são os responsáveis pelo insucesso dessas tentativas de renovação.

Ora, no caso em tela, da introdução e utilização do pensamento lukacsiano no Brasil, todo esse conjunto de circunstâncias teve um grande peso, aliado às especificidades do momento histórico nacional.

Com efeito, a introdução de Lukács no Brasil é realizada por intelectuais integrantes ou próximos do Partido Comunista do Brasil. Intelectuais estes que, naquele momento, se inscreviam na luta contra a hegemonia do dogmatismo e do objetivismo vigentes nesse partido, mas certamente não deixavam de pagar algum tributo à sua formação original. Além disso, como já disse, a chegada de Lukács ao Brasil também coincidiu praticamente com a instauração da ditadura militar, o que levou a flexionar a luta teórica mais para o campo cultural do que para o campo da política. Desse modo, o que se privilegiou, na obra lukacsiana, não foi o seu teor propriamente ontológico – essencial para uma renovação radical do marxismo –, mas a problemática relativa à arte e à cultura. Certamente, esse caráter ontológico não era desconhecido, muito pelo contrário, mas o seu estudo, a sua apreensão exaustiva e detalhada, que permitisse a compreensão da sua real importância na reconstrução da teoria marxiana a partir das suas raízes, foi claramente insuficiente. Tanto é que não existe, até hoje, nenhum trabalho mais sistematizado sobre a obra de maturidade do pensador húngaro. Sintomaticamente, o próprio Konder não faz nenhuma referência a ela em seu livro *O futuro da filosofia da práxis* (1992).

Durante algum tempo, o pensamento gramsciano pareceu fornecer o instrumental necessário para superar o dogmatismo stalinista e prover teoricamente de modo crítico a luta dos trabalhadores. Contudo – como já é sabido –, por um lado, a própria natureza da obra de Gramsci permitiu que fossem feitas várias leituras, das quais a mais privilegiada foi aquela que desembocou no chamado “socialismo democrático”; por outro, a ausência de uma elaboração filosófica explícita, que repusesse, a partir dos

fundamentos, a capacidade crítica da teoria marxiana, impediu que o pensamento gramsciano – mesmo nas suas leituras não reformistas – pudesse levar a cabo essa tarefa. Já que não se tratava – como não se trata hoje – apenas de teoria política ou de ciência política, mas de um resgate da teoria com base nos seus fundamentos filosóficos. A insuficiente, ou muitas vezes equivocada, resolução dessas questões acabava mostrando todas as suas fragilidades nos embates com o pensamento burguês nas mais diversas áreas. Fragilidade que, a meu ver, levou o marxismo a perder a sua identidade própria, tornando-se apenas mais um dos muitos pontos de vista possíveis e, com isso, aceitando, no mais das vezes sem perceber e justificando até tal atitude, a batalha teórica – e os seus desdobramentos práticos – no campo do adversário.

É nesse sentido que é sintomática a trajetória de Leandro Konder. Como já foi apontado, sua contribuição na luta cultural, na luta política e nas batalhas práticas teve um destaque que deve ser reconhecido. De outro modo, ela mostra claramente uma inflexão explícita em direção ao que anteriormente chamei de “socialismo democrático”, que me parece um caminho equivocado. Faltar-me-iam tempo e espaço para mostrar em detalhes essa inflexão. Limito-me a apontar como sintomático o livro intitulado *O futuro da filosofia da práxis*. Nele o autor pretende apontar o caminho que o marxismo deverá seguir se quiser renovar-se e subsistir como instrumento de luta por um mundo melhor. Essencial para isso é, segundo ele, a “assimilação dos valores do pluralismo”, que inclui uma postura teórica e prática aberta, antidogmática e anti-sectária e a aceitação da luta por uma “cidadania democrática”, como objetivo maior. É, sem dúvida, justíssima a preocupação de Leandro Konder de opor-se ao dogmatismo, ao sectarismo e à estreiteza teórica e prática que caracterizou o marxismo, na sua vertente hegemônica. Mas, a meu ver, o resgate da radical criticidade dessa teoria não passa, de modo algum, pela assimilação dos valores do pluralismo – seja ele epistemológico, político, ético ou estético. Pelo contrário, é na assimilação da teo-

ria marxiana como perspectiva ontológica – visceralmente crítica, antidogmática, anti-sectária e intrinsecamente atada à emancipação humana – que está a possibilidade de restabelecer a identidade mais profunda do marxismo e delimitar claramente a perspectiva própria do trabalho contra o capital. Em meu livro *Democracia ou liberdade* (1988), podem-se encontrar mais explicitadas as razões que me levam a opor-me, frontalmente, ao pluralismo tanto epistemológico quanto político, sem que isso signifique, de modo algum, uma adesão ao dogmatismo e ao sectarismo.

O que, a meu ver, explica aquilo que me parece serem equívocos de Leandro Konder é exatamente não o desconhecimento, mas a insuficiente assimilação da ontologia do ser social lukacsiana. E fique claro que não penso em termos de uma aceitação servil, mas como o caminho – constituendo e constituinte – capaz de resgatar o marxismo como o método mais apropriado para compreender e orientar a transformação do mundo. Leandro contribuiu para introduzir e divulgar as idéias lukacsianas no Brasil. Circunstâncias históricas levaram-no e outros a relegá-las a um segundo plano e a assumir outros pontos de vista, sem contudo abandonar a idéia de que a superação do capitalismo é uma necessidade quando se tem em vista a construção de um mundo melhor. Por isso mesmo, essa contribuição, da máxima importância, precisa ser retomada e levada adiante porque, se o homenageado me permite, ela atende exatamente àqueles objetivos aos quais ele dedicou e continua a dedicar a sua vida.

Leandro Konder e Luckács

*Sérgio Lessa*¹

À medida que estas notas iam tomando corpo, contra minha vontade se impôs cada vez mais um caráter de depoimento pessoal, longe do texto analítico que gostaria. Ao final, devo iniciar reconhecendo o inevitável: minha enorme simpatia e compadrio ideológico para com o Leandro lukacsiano me impedem de redigir um texto com o menor “distanciamento” acadêmico. Desde logo, portanto, não pretendo driblar o leitor: o que ele tem à frente não vai além de umas poucas observações marcadas por essa proximidade afetiva com a figura de Leandro Konder.

Por não poucas vezes, ao longo dos últimos meses, me perguntei pela origem e como pôde se desenvolver tal conexão afetiva

1 Professor de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

com nosso homenageado. Encontramo-nos pessoalmente umas poucas vezes, que me lembre, em três oportunidades. Nossa convivência pessoal não vai além desses poucos contatos, todos eles muito recompensadores, mas também fugazes. Nem nossas casas nós conhecemos. Participamos de tradições políticas completamente distintas. O que, então, me liga a Leandro a ponto de tornar impossível um texto acadêmico no qual seja ele o foco?

Talvez a chave para a compreensão dessa “misteriosa ligação” tenha sido dada pelo próprio Leandro. Em um dos nossos encontros, por ocasião de minha defesa do doutoramento (lembro-me de ele ter comentado ser a sua sexagésima sexta participação em banca), começou ele sua argüição afirmando ser minha tese um texto apaixonadamente lukacsiano, o que o fazia reviver um certo *pathos* no qual reconhecia a si próprio e ao Carlos Nelson Coutinho (também na banca) de alguns anos atrás. Talvez esse meu envolvimento com Leandro tenha aí sua raiz: encontro em mim o profundo desejo de ter podido contar com um companheiro de investigações da *Ontologia do ser social* de Lukács que tivesse o perfil do Leandro da década de 1960. Um horizonte cultural dos mais amplos e claramente alinhado com o marxismo, uma generosidade pessoal legendária para aturar minhas limitações, uma arguta inteligência para encontrar o mais oculto do texto, um bom senso político para saber como se conduzir no difícil emaranhado de determinações que é a vida cotidiana. E, *last but not the least*, uma vida cheia de “causos”, daqueles “causos” que apenas a luta pela liberdade pode pontuar uma vida, para tornar ainda mais saborosa uma boa garrafa de vinho em mais uma noite memorável.

Provavelmente está aqui a raiz da minha incapacidade em tratar Leandro como um objeto acadêmico: falar dele é, em larga medida, falar da falta que um tal Leandro faz a mim, pessoalmente, e, acredito, a todos os que atualmente se debruçam sobre a obra de Lukács. É por isso que, em larga medida, falar de Leandro é também se referir à minha própria vivência – e aqui a distância acadêmica se transforma na mais clara impossibilidade.

Nessa dimensão marcadamente pessoal, uma questão tem chamado minha atenção: a especulação acerca das razões que conduziram Leandro a Lukács.

Há aqueles que consideram que a aproximação de Leandro a Lukács tenha tido por motivação mais profunda à circunstância política que impunha a necessidade de uma “frente ampla” para a luta contra a ditadura militar mesmo antes do AI-5. Naquele contexto, quando mais que o confronto capital/trabalho era a luta pela liberdade democrático-burguesa a possibilidade imediata para a ação dos revolucionários, argumentam alguns que as teorizações estéticas do pensador húngaro (lembremos que, então, a *Ontologia* não passava de um impreciso rumor de que Lukács estaria escrevendo um denso texto filosófico), ao tomarem o gênero humano e não as classes como categoria analítica central, serviriam como uma luva para essa necessidade política de unificar diferentes setores e classes ao redor de uma plataforma política democrático-burguesa. E se, lá vai o velho Dimitrov, a plataforma de uma frente tem que ser o programa máximo do setor mais atrasado que se quer na aliança política, nada mais adequado do que o “reformista” Lukács, que colocaria o gênero acima das classes, para fundamentar a política cultural de uma estratégia política que deveria abarcar um leque ideológico muito mais amplo que as forças socialistas.

Há vários equívocos nessa apreciação da estética de Lukács, e a alguns deles nos voltaremos em seguida. Contudo, retrospectivamente, não menos equívocos podem ser localizados na política de aliança² então perseguida pelo velho partidão. Ainda que a questão não possa nem deva ser colocada apenas nesse termo, e ainda que sequer seja esse um aspecto resolutivo das complexas mediações que atuam nesse caso, não é falso reconhecer que as

2 Para esclarecer: equívocos não na necessidade de um amplo leque político de caráter democrático, mas em como se concebia o comportamento das forças revolucionárias no interior desse leque.

concepções de fundo presentes nessa práxis política não apenas tornaram as críticas do PCB ao foquismo montante, nos anos 60, menos eficazes do que sua correta antecipação da completa inviabilidade dessa estratégia revolucionária poderia ter propiciado, como ainda foram estas mesmas concepções que fundamentaram a postura claramente negativa do PCB para com o movimento operário do ABC nos anos de 1976-1980. A estratégia de transição “pelo alto” terminou por colocar o partidão numa situação política insustentável já vários anos antes de sua auto-extinção.

Podem, contudo, as concepções estéticas de Lukács ser responsabilizadas como fundamento teórico de tal estratégia de luta contra a ditadura? E, portanto, poderia a aproximação de Leandro com Lukács ser explicada dessa perspectiva meramente instrumental e política? A resposta às duas questões é um peremptório não.

Por um lado, porque, tanto do ponto de vista teórico mais geral como do ponto de vista político mais imediato, tomar o gênero humano como categoria ontologicamente central da obra de arte não tem por consequência, em Lukács, a desconsideração da imprescindível mediação das classes sociais para a própria reprodução humano-genérica em um dado período histórico, aquele marcado pela exploração do homem pelo homem. Em outras palavras, como a distinção entre o universal e o particular não é realizada, em Lukács, pela diferenciação do *quantum* de ser de cada um deles, mas sim pelos níveis de generalização operados pelo próprio real; como, por isso, o universal e o particular são igualmente existentes, são distintas dimensões, com o mesmo *quantum* de ser, da realidade no seu desdobramento histórico, processual – por essas razões, afirmar a centralidade ontológica do gênero humano para a estética não abole nem cancela as classes. Elas continuam absolutamente reais. E, surpreendentemente para aqueles que consideram que o gênero cancela a classe, ao reconhecer a mediação decisiva das classes sociais sobre o desenvolvimento do gênero, Lukács concede uma presença muito maior das classes no desenvolvimento histórico do que as outras concepções que desconsi-

deram a ação das classes sobre o gênero. Dito de outro modo, colocar o gênero como categoria esteticamente central tem como consequência não desprezível tornar a ação das classes sobre a história ainda mais ampla do que seria possível em qualquer outra concepção que procurasse cancelar o gênero a partir da particularidade das classes.

Reconhecer o caráter de classe de Beethoven – nitidamente burguês – não implica desconhecer ser ele, justamente por ser burguês, um elo decisivo do desenvolvimento da humanidade como uma esfera ontológica capaz de um ser-para-si crescentemente explicitado e que, por isso, é capaz dos “mais generosos sonhos e dos mais terríveis pesadelos”. Apenas por ser burguês pode Beethoven ter a função histórica que o particulariza como músico; cancelado o seu caráter de classe, desaparece igualmente a possibilidade de ser ele momento do desenvolvimento da humanidade a patamares superiores de sociabilidade. Em suma, o caráter particular, de classe, de Beethoven é tão real quanto a dimensão universal de sua obra; um apenas pode existir como momento da realização da outra. Tal como no plano ontológico mais geral, a universalidade e a particularidade de Beethoven são igualmente reais e apenas existem em determinação reflexiva.

Nesse preciso sentido, a centralidade estética do gênero apenas pode se afirmar, no período histórico em que perdurar a exploração do homem pelo homem, pela mediação das classes sociais – e daqui nenhum “reformismo” pode ser deduzido de forma necessária. Nem foi esse o movimento teórico de Leandro Konder, para não dizer de Sergio Henriques, José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. O reformismo do PCB e sua estratégia possuem outros fundamentos históricos e teóricos que não o pensador húngaro, e, também por isso, a aproximação de Leandro a Lukács não pode ser explicada a partir desse eixo.

Apontar, como fundamento teórico do reformismo e da estratégia “pelo alto” da ação do PCB na luta contra a ditadura, a centralidade do gênero na estética lukacsiana não é apenas um equívoco

co histórico, como ainda uma grave incompreensão do pensamento do filósofo húngaro. E, ainda que por vezes a história seja tão surpreendente que pareça dar razão ao mote “Deus escreve certo por linhas tortas”, até o momento não é esse o caso nesta questão: desse duplo equívoco não surgiu a possibilidade de uma correta compreensão do movimento de aproximação de Leandro a Lukács.

Do mesmo modo, o afastamento de Leandro das concepções lukacsianas não parece ser explicável apenas pela mediação da política: antes parece ter raízes numa profunda alteração de sua concepção de mundo marcada pelo crescimento das dificuldades de afirmação do “fator subjetivo” revolucionário no contexto em que o aprofundamento das contradições e da crise do capitalismo, a partir dos anos de 70, deveria resultar no exato oposto. Algo como se a crescente cooptação do movimento operário aos horizontes burgueses em um contexto em que a crise intensificava as contradições inerentes ao capitalismo, contradições que deveriam ser o fundamento objetivo da consciência revolucionária das massas trabalhadoras, provasse haver uma autonomia muito maior do fator subjetivo do que o conferido pelas concepções lukacsianas. Esse é, parece-me, o mote teórico – talvez o alto preço a ser pago pelo bom senso e realismo políticos de Leandro – que o conduz a *A derrota da dialética* e seus escritos posteriores.

Ao contrário da motivação meramente política, instrumental, o que atraiu Leandro, e não apenas ele, a Lukács foi uma concepção de mundo que permitia romper concomitantemente com o estruturalismo montante – pode um texto como *O estruturalismo e a miséria da razão* de Carlos Nelson ser mais eloqüente nesse sentido –, com o liberalismo burguês em todas as suas vertentes e com o marxismo da vulgata stalinista, ainda representado pesadamente, em teoria e por pessoas, na estrutura do PCB. A concepção lukacsiana, contra todas as importantes correntes teóricas do período, afirmava a possibilidade da revolução a partir das ações humanas. Ao fazê-lo, recusa as interpretações que tomavam a revolução como uma necessidade absoluta baseada no desenvolvi-

mento automático das forças produtivas (do althusserianismo aos manuais soviéticos) ou, em outro pólo, como uma impossibilidade absoluta em razão da eterna e insuperável essência de proprietário privado dos homens. Sendo mais claro, o que, a meu ver, atraiu Leandro a Lukács foi a possibilidade de colocar no centro do fazer a história o homem concreto, historicamente determinado. Se, para o estruturalismo, o indivíduo é um mero *Träger* (suporte, tal como a coluna suporta a ponte) das estruturas, se para o liberalismo há uma essência de proprietário privado que a humanidade não pode superar, o que faz do mercado e da democracia burgueses o limite máximo e mais civilizado do desenvolvimento humano; para Lukács os homens fazem a sua história como indivíduos, como classes e gênero, ainda que “em circunstâncias que não escolheram”. E, nessa medida, serão eles os demiurgos da emancipação – ou esta jamais virá a ser. Essa tensão entre a determinação histórica e a efetiva ação de retorno dos indivíduos – bem como das classes e outras particularidades sociais – sobre o desenvolvimento dos processos históricos é explorada por Lukács com soluções inovadoras (o seu “retorno a Marx”) que superam em muito as formulações estruturalistas ou liberais. É aqui, exatamente nessa tensão, que está o solo genético de uma série de complexos sociais, mas especialmente da arte. Eu apostaria na hipótese de que foi isso que tornou Lukács tão importante para o debate teórico dos anos de 1960 – bem como para os nossos dias, mesmo que pela mediação de outras questões –, e foi a atração por essa concepção de mundo mais geral que fez de Leandro um pioneiro entre os lukacsianos brasileiros. E não as necessidades oriundas de uma política de frente multiclassista para a luta contra a ditadura. Do mesmo modo, foi a necessidade de conferir maior autonomia à subjetividade – antes que as questões meramente políticas – que leva Leandro a outros pensadores e correntes teóricas contemporâneas.

Ainda que muita água tenha passado por debaixo da ponte, tanto no que diz respeito às investigações dos textos de Lukács –

a publicação da *Ontologia* nas décadas de 1970 e 1980 colocou esse debate certamente em um novo patamar – como no que se refere ao próprio momento histórico (o aprofundamento da crise do capital, com o conseqüente desaparecimento do bloco soviético, para ficarmos com a formulação de Mészáros), mesmo que Leandro tenha evoluído para posições teóricas bastante distintas, não consigo evitar a tentação de imaginar que maravilhoso seria poder hoje contar, na pesquisa da obra lukacsiana, com um intelectual com o porte pessoal e teórico de Leandro. Entre os que hoje estão envolvidos nessa tarefa – e apaixonante aventura, claro –, nenhum de nós possui um conhecimento seguro da *Estética*, nenhum de nós possui o horizonte intelectual e a formação teórica de Leandro, nenhum de nós herdou a tradição cultural polarizada antes pelo PCB, nenhum de nós possui a maturidade pessoal e a generosidade lendária do nosso homenageado. Que maravilhoso seria, por exemplo, contar com alguém que fosse capaz de explorar a articulação entre a lógica da particularidade que Lukács condensa nos anos 50 com o tratamento da mesma questão tal como a encontramos na *Ontologia* sob a forma da determinação reflexiva entre essência/fenômeno, para ficarmos em apenas um exemplo. Essas e outras “tentações” não me permitem terminar estas notas, absolutamente pessoais, sem uma certa nostalgia de um tempo que não vivi: que falta me faz o lukacsianismo de Leandro!

10

Cenas de surrealismo tardio

Leandro Konder

Antes de mais nada, meus mais sinceros agradecimentos. Nunca me passou pela cabeça a idéia de que um dia o meu trabalho viria a merecer uma homenagem como esta. Nunca imaginei que tantas e tão competentes cabeças pensantes viriam a se reunir para uma discussão que tomasse como ponto de partida – ou mesmo como pretexto – escritos meus.

De fato, escrevi muito. Não segui o conselho brincalhão, mas sábio do meu velho pai, que me recomendava: “Diga bobagens, mas não as escreva”. Não resisti à tentação de pôr no papel meu pensamento, minhas observações, em tentativas às vezes bastante canhestras de intervir pela palavra escrita no curso da história.

Escrevi vinte livros, participei de outros trinta e tantos de autoria coletiva. Qualquer estudante de psiquiatria dispõe de dados suficientes para diagnosticar um caso típico de grafomania.

Sou, portanto, o autor de numerosos textos publicados. Devo confessar que nenhum deles me parece realmente essencial para a cultura brasileira. Tenho a impressão – otimista – de que alguns conseguiram preservar certa dignidade ao envelhecer. Outros, revidos hoje, mostram a ingenuidade dos velinhos caducos. Não me envergonho deles, acho que os escrevi de boa-fé, imbuído de uma disposição combativa, empenhado em lutar contra as desigualdades sociais monstruosas e contra a injustiça intrínseca do capitalismo.

Em alguns momentos, chego a sentir certa satisfação por ter sido coerente na defesa dos valores essenciais do socialismo. Aliás, em sua imensa maioria, meus livros estão dedicados a autores que têm participado da história das idéias socialistas.

A satisfação com a coerência, contudo, não me dispensa de encarar os meus limites. Meu *curriculum vitae* não elimina o meu *curriculum mortis*. Tenho consciência de que, com freqüência, me faltou espírito autocrítico. Em diversas ocasiões, adotei critérios estreitos, excessivamente comprometidos com circunstâncias que logo se modificaram.

Tenho sido menos efetivamente democrático do que deveria, se fosse coerente com a minha entusiástica adesão ao princípio da democracia como valor universal.

Certa afabilidade pessoal evitou, felizmente, que eu adotasse o estilo polêmico feroz dos meus mestres Marx, Engels e Lukács. Uma obscura resistência interna serviu para atenuar, em geral, as críticas que fiz a outros autores. Mesmo assim, percebo que nem sempre fui suficientemente compreensivo em face das posições alheias.

Dou-me conta de que não basta ter um temperamento cordial. Por um lado, esse temperamento tem me valido muitas amizades e reduzido significativamente o número dos meus desafetos. Por outro, ele não me assegura nenhuma eficiência nos esforços de compreensão e atuação.

Em vários momentos, cheguei a ser generosamente classificado por alguns como “uma flor de pessoa”. E não pude deixar de me lembrar o escritor Álvaro Moreyra, que em *As amargas, não*, já observou, com ironia: “Quando se diz de alguém que é uma flor de pessoa, a gente logo vê que é uma pessoa sem nenhuma importância”.

A homenagem que está sendo prestada ao meu trabalho me ajuda muito no esforço de acreditar que talvez haja certo exagero na observação de Álvaro Moreyra. É possível, afinal, que eu tenha alguma importância, especialmente para aquelas pessoas que amo e que me amam.

Por via das dúvidas, decidi me manter longe daqui durante as intervenções dos expositores que vieram a Marília, seguindo o exemplo de mestre Antonio Candido, que, na homenagem que lhe prestaram em uma – gloriosa! – Jornada anterior a esta, optou por não acompanhar as exposições, a fim de não se sentir constrangido e não criar algum constrangimento para os que falavam a seu respeito.

Não consegui, entretanto, controlar a minha curiosidade e acabei vindo à sessão de hoje de manhã. A bisbilhotice foi mais forte do que a dignidade.

Já soube, de resto, que, no primeiro e no segundo dias, os amigos que falaram a meu respeito, na minha ausência, durante esta curiosa jornada de três dias, se empenharam em impingir aos jovens uma imagem de mim pintada com escandalosa benevolência. Espero que os jovens tenham tido a sabedoria de preservar aquela saudável desconfiança que costuma servir de base ao desenvolvimento do espírito crítico.

Precisamos, todos, ser um pouco desconfiados. E eu, cultivando a imprescindível desconfiança, me pergunto: por que, afinal, pessoas sérias, pesquisadores conscienciosos, estão dedicando aqui uma atenção especial ao meu trabalho?

Meu trabalho, sendo individual, é coletivo. Ele se insere nas pesquisas de um grupo sem o qual eu nunca teria podido escre-

ver o que escrevi. Minhas idéias se desenvolveram num diálogo constante com um grupo de amigos. Por que, então, o escolhido não foi um desses amigos? Por que não foi, por exemplo, o meu caríssimo amigo Carlos Nelson Coutinho?

Na busca de uma resposta para essa indagação, chego a imaginar que Carlos Nelson foi uma vítima de sua própria coerência. Talvez eu tenha sido escolhido exatamente porque não tenho a cabeça tão arrumada quanto a dele.

É possível que o simples fato de ter bebido em fontes tão diversas como os já citados Marx, Lukács e Gramsci, mas também Hegel, Kafka, Benjamin, Brecht, Fourier, Flora Tristan, Antonio Candido, Carlos Nelson Coutinho e o Barão de Itararé confira algum interesse ao meu trabalho como fenômeno histórico. No mínimo, os críticos e historiadores poderão indagar, diante dos meus escritos: como aconteceu esse espantoso pileque eclético?

Contudo, antes que me submetam ao teste do bafômetro, animo-me a sugerir outra hipótese para uma possível legitimação da curiosidade que pode levar pesquisadores a deter o olhar sobre as pilhas de papéis impressos gerados por este escriba inveterado.

Refiro-me a um outro papel: ao papel que talvez eu tenha desempenhado (sem tê-lo pretendido) como eventual agente de ligação entre as concepções de alguns intelectuais de esquerda, significativos na história cultural brasileira das últimas décadas.

Vou tentar explicar melhor. Não sei se vocês se lembram, mas Lukács, em seu livro sobre *O romance histórico*, elogiou Walter Scott pelo fato de esse escritor ter posto como protagonistas de seus romances figuras um tanto medíocres, indivíduos corretos, porém limitados, menos interessantes e menos importantes do que a maioria dos personagens secundários.

Lukács argumentava que, por serem historicamente mais importantes, os personagens deslocados para o segundo plano ficavam mais bem preservados e se desgastavam menos ao serem poupados de uma exposição mais prolongada no desenvolvimento da narrativa romanesca. O personagem principal, por sua relativa

mediocridade, se prestava melhor para ocupar o proscênio e resguardar a riqueza da significação histórica dos personagens mais importantes, estabelecendo vínculos sutis – esteticamente valorizados – entre eles.

Tenho a impressão de que os idealizadores e organizadores deste encontro podem ter me colocado, momentaneamente, na posição de protagonista de um romance histórico analisado por Lukács. Pode ser que eu tenha sido aqui o personagem historicamente pouco importante que, por um feliz acaso, tenha tido a sorte de se mover no meio de um grupo muito diversificado de intelectuais brasileiros realmente significativo daquilo que o Paulo Arantes chamou de “marxismo ocidental brasileiro”, quer dizer, de um punhado de cabeças pensantes que se esforçam para fazer uma leitura aberta, não dogmática, de Marx, e que têm procurado, por diferentes caminhos, apoio e inspiração em Lukács, Gramsci ou Walter Benjamin.

Essa simpática hipótese tropeça, contudo, numa séria dificuldade: o nosso encontro não é um romance histórico.

Sinto-me, outra vez, desconfiado. Eu diria mesmo: perplexo. Embora me impressionem os argumentos extremamente gentis e apresentados com rara competência profissional pela professora Maria Orlanda Pinassi, continuo sem entender por que estão dedicando tanta atenção às coisas que escrevi.

Na impossibilidade de encontrar, então, uma significação razoável, uma explicação convincente, para esta VI Jornada de Ciências Sociais, imagino que talvez me caiba fazer algo que justifique, de algum modo, *a posteriori*, a escolha do tema.

Quem sabe, os organizadores desta Jornada estão me dando uma oportunidade de vir a merecer a homenagem que me fazem? Quem sabe, ainda poderei vir a fazer jus à atenção que me dedicam?

Ocorre-me uma fantasia. Há algo de fantasioso nesta Jornada. Um primeiro indício da presença da fantasia está no próprio nome de “jornada”, que etimologicamente significa *um* dia e que aqui abrange, como já notei, três dias. Um segundo indício está no pros-

pecto (ou, como se diz em português contemporâneo, no fôlder): registra-se o patrocínio da Fapesp e da Capes, que, no entanto, não deram nem um centavo para a produção do evento.

Sinto-me, assim, à vontade para fantasiar. Imagino que estamos todos num *set* de filmagem. Vamos fazer um filme histórico, mas trata-se de uma obra cinematográfica típica do surrealismo tardio, que, dando vazão a uma imaginação delirante, tresloucada, mistura de maneira arbitrária personagens reais (ou não?) de épocas e lugares distintos.

O roteiro nasceu de uma colaboração minha com Fourier. Pretendo partilhar a responsabilidade pela direção do filme com Groucho Marx, para garantir que o filme seja autenticamente marxista.

Devo lhes dizer alguma coisa sobre o fio narrativo do nosso filme.

Na primeira parte, o espectro do comunismo – que na época do *Manifesto*, há 150 anos, rondava a Europa – está mergulhado em profunda depressão, trancado no banheiro sórdido de um botequim de zona de meretrício, ameaçando cortar os pulsos com uma navalha enferrujada. Outro espectro famoso do passado, o do pai de Hamlet, incita-o a renunciar ao suicídio e aconselha-o a sobreviver para vingar-se de seus inimigos.

Outras criaturas vão chegando e convencem o espectro do comunismo a sair da privada e a entregar a navalha: entre elas estão Oduvaldo Viana Filho (o Vianinha), Leon Hiszman, Bertolt Brecht e Oswald de Andrade. Os recém-chegados têm uma atitude ambígua em face do velho fantasma: apóiam-no, elogiam-no, mas também o ridicularizam e, debochadamente, passam-lhe a mão nas nádegas espectrais.

Na segunda parte, Sigmund Freud leva o espectro do comunismo a um circo, para ele espairecer o espírito. Astrojildo Pereira, vestido de mágico decadente, tira coelhos anêmicos de uma cartola puída. Gramsci e Lukács se apresentam no trapézio, num número ousado; na hora do salto triplo, Lukács sofre uma alucinação (vê Hegel de biquíni, rebolando, na praia); Lukács fica per-

turbado e erra; Gramsci cai, porém – surpreendentemente! – não só não sofre nenhuma lesão grave, como sua coluna vertebral se estica em consequência da queda, ele fica curado da sua corcunda e recebe um convite para atuar como galã numa novela da Rede Globo (e recusa, dignamente, o papel que lhe é oferecido, de pai do Xoxo, novo filho da Xuxa, irmão da Xaxa).

Em seguida, Vladimir Ilitch Ulianov, codinome Lenin, se exhibe como domador de um leão, mas a fera o devora. Após um momento de intensa agitação, para acalmar o público, Rosa Luxemburg se exhibe como contorcionista e Pagu capricha na dança do ventre. Como o espectro do comunismo permanece meio apático, o doutor Freud lhe dá uma guimba do charuto de Bill Clinton e um comprimido de Viagra. Mas o charuto se recusa a acender e o comprimido não funciona, porque é falsificado.

Na terceira parte, o espectro do comunismo fuma maconha em companhia de Stalin e de Kautsky, e os três são severamente criticados por Walter Benjamin, que não entende como é que alguém, podendo consumir um bom haxixe, pode se contentar com uma ervinha fraca e ordinária.

O espectro do comunismo, humilhado, envergonhado com a repreensão, sente-se mal e vomita; por descuido, vomita em cima do anão Bartolomeu, que reage com natural irritação, dando-lhe uma forte cabeçada no baixo ventre.

Em consequência da cabeçada do anão, desenvolve-se uma estranha modalidade de doença de Parkinson nos testículos da vítima e vêm cientistas de diversos países do mundo inteiro para examinar o fenômeno. Um grande jornal burguês chega a estampar uma manchete provocativa: “A ciência ronda os testículos do espectro do comunismo”. A desmoralização atinge o seu grau máximo.

É nesse momento que alguns dos meus amigos – muitos deles aqui presentes – constituem uma comissão, que logo se reúne. Todos discutem. E todos, na discussão, divergem de todos.

Cada um dá o seu conselho ao espectro. Margarida de Souza Neves recomenda que ele leia e releia Machado de Assis, assim-

lando sutilezas. Francisco Alambert acha que ele precisa mesmo de um banho de cultura. Ilmar Rohloff de Mattos diz que o espectro precisa se libertar dos ritmos conservadores do tempo saquarema. Gilo Marçal Brandão assegura que o espectro não deve se envergonhar do seu passado: deve abandonar o jargão envelhecido, mas assumir com orgulho seu aprendizado de malandragem política. Armênio Guedes insiste em que o “doentinho” passe uma longa temporada em Mar Grande, na Bahia.

Celso Frederico garante que Lukács, recuperado do trauma sofrido no circo, ajudará o espectro a sair da depressão. Sérgio Lessa vai além: sustenta que Lukács já está curando o espectro enfermo, graças às virtudes medicinais da *Ontologia*. Carlos Eduardo Jordão Machado sugere que talvez não convenha curá-lo para que ele, continuando “pirado”, retome sua sublime loucura revolucionária do passado. José Paulo Netto proclama: o espectro já recuperou a saúde e está apenas dissimulando seu imenso vigor, para enganhar o doutor Freud. Carlos Nelson Coutinho insiste: o futuro do espectro exige que ele reconheça a democracia como valor universal. Marco Aurélio Nogueira adverte: o panorama é sombrio, as dificuldades e os riscos ainda são grandes, mas o mundo melhorou, as pessoas se tornaram mais tolerantes e estão aparecendo novos direitos e novas possibilidades. Marcos Del Roio pondera que não convém exagerar, nem no pessimismo nem no otimismo.

Ricardo Antunes aconselha o espectro a debruçar-se mais uma vez sobre o trabalho humano e analisar suas mudanças, para voltar a pisar em terreno firme. Octavio Ianni desenvolve uma análise sociológica que mostra a necessidade de um retorno do espectro à ação política eficaz, mas num campo de batalha globalizado.

Outros aparteiam, podem ser ouvidas as vozes de Élide Rugai Bastos, advertindo para a responsabilidade dos intelectuais, de Ricardo Musse, sugerindo que o espectro leia a revista *Praga*. O tumulto se generaliza. Ivo Tonet critica os debatedores por criarem uma enorme confusão. Os taquígrafos não conseguem identificar mais as vozes.

Todos chegam, porém, a um ponto de acordo, que justifica uma conclusão otimista: “Temos uma boa razão para confiar no futuro. Como ficou evidente com esse filme, o espectro do comunismo é o único espectro existente que tem testículos!”.

Agora, o desafio consiste em promover o casamento dele com uma espectra que tenha útero e ovários. Tenho, pessoalmente, uma sugestão: a de que o espectro do comunismo namore a figura espectral de robustos seios nus que aparece no quadro *A Liberdade guiando o povo*, de Delacroix. Observando atentamente a expressão resoluta da espectra da Liberdade e – por que não dizê-lo? – também sua farta anatomia, convenci-me de que ela tem um magnífico útero e potentíssimos ovários.

Perdoem-me por tomar o tempo de vocês com essa brincadeira. Lembrem-se: o senso de humor, por mais desastrado que seja, não é crime. E, mais uma vez, do fundo do coração, à professora Maria Orlanda Pinassi, aos organizadores da Jornada, aos que fizeram intervenções, participaram dela, ou se limitaram a comparecer e a ouvir, meu muito obrigado.

SOBRE O LIVRO

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 23 x 44 paicas

Tipologia: Gattineau 10/14

Papel: Pólen Soft 80 g/m² (miolo)

Cartão Supremo 250 g/m² (capa)

1ª edição: 2002

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Geral

Sidnei Simonelli

Produção Gráfica

Anderson Nobara

Eliane Alves

Edição de Texto

Nelson Luís Barbosa (Assistente Editorial)

Carlos Villarruel (Preparação de Original)

Fábio Gonçalves e

Nelson Luís Barbosa (Revisão)

Editoração Eletrônica

Lourdes Guacira da Silva Simonelli (Supervisão)

Rosângela F. de Araújo (Diagramação)

Capa

Gilberto Maringoni