

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**RONALDO TEIXEIRA DA SILVA**

**O ESPELHO RISCADO DA ESQUERDA POLÍTICA: DA ESQUERDA DA  
TRADIÇÃO À ESQUERDA DA DIFERENÇA – TRAJETÓRIA E PENSAMENTO**

**SÃO LEOPOLDO**

**2021**

RONALDO TEIXEIRA DA SILVA

**O ESPELHO RISCADO DA ESQUERDA POLÍTICA: DA ESQUERDA DA  
TRADIÇÃO À ESQUERDA DA DIFERENÇA – TRAJETÓRIA E PENSAMENTO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alfredo Gadea Castro

São Leopoldo

2021

RONALDO TEIXEIRA DA SILVA

**O ESPELHO RISCADO DA ESQUERDA POLÍTICA: DA ESQUERDA DA  
TRADIÇÃO À ESQUERDA DA DIFERENÇA – TRAJETÓRIA E PENSAMENTO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Carlos Alfredo Gadea Castro Rodrigo  
Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

---

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira  
Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

---

Prof. Dr. Oneide Bobsin  
Professor Titular da Escola Superior de Teologia – EST

---

Prof. Dr. Cristovam Buarque  
Professor Emérito da Universidade de Brasília – UnB

---

Prof. Dr. Rodrigo Dias da Silva  
Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

São Leopoldo

2021

S586e Silva, Ronaldo Teixeira da.  
O espelho riscado da esquerda política : da esquerda da tradição à esquerda da diferença : trajetória e pensamento / Ronaldo Teixeira da Silva – 2021.  
223 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2021.  
“Orientador: Prof. Dr. Carlos Alfredo Gadea Castro”

1. Política de esquerda. 2. Pragmatismo. 3. Socialismo. 4. Tradição. I. Título.

CDU 321

“Os homens, por instinto, evitam dizer sua palavra final;  
há um preconceito generalizado contra ‘pensamentos revelados’:  
uma vez dito, o pensamento torna-se mentira.”  
Nestes escritos, então, me chamem de mentiroso...  
para satisfazer Dostoiévski.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Téka o amor, amor combatente e amor ardente, amor. Como Jenny Marx.

Agradeço à Mamá, pedagogicamente Nadejda Kruspskaia e doutora antes do pai; e ao Gôdi, o “segundo violino” – como Engels –, por ser filho, o primeiro pelo jornalista que é, filhos das letras e das palavras, aos dois (com eles) o meu amor revolucionariamente incondicional!

Agradeço a Carlos Gadea a súbita paixão por Richard Rorty, o encontro com o espelho riscado, e a inspiração de ser um intelectual sem metarrelatos.

Agradeço à Patrícia Azevedo Gonçalves a dedicação, a competência e o esmero para pôr forma no conteúdo.

Agradeço à Dona Ieda, à Nina e ao Ciro, à Lete e ao Bolinha, irmãos mais velhos, Ullianov, minha família!

Agradeço a todos os meus sobrinhos e sobrinhas, os futuros diferentes.

Aos meus irmãos Ullianov – Fonso –, Marco e Elinho, agradeço pelo exercício prático do convencimento e da tolerância, e, *in memoriam*, ao pai e à mãe, que iniciaram toda a revolução e se orgulhariam do filho doutor.

À troika e aos diferentes do Cidadania, agradeço e desejo que também se tornem pragmatistas filosóficos.

Ao Dr. Olímpio e ao Brizola, que me apresentaram o trabalhismo, ao Tarso Genro, que me possibilitou a primeira ruptura com o socialismo, ao Cristovam Buarque, que me dá a honra de compor a banca e pensa como um diferente, ao Dr. Roberto Freire, que me ajudou a ver que o muro caiu “em cima de nós” e não para outro lado, e ao Ciro Gomes, que representa a esquerda da diferença sem o saber, agradecimentos.

À política, muito obrigado, e à Ciência Política, a minha reverência.

E ao Didier que, como o cão Spaniel de Engels, espanta muitos aristocratas.

A todos os professores e professoras do PPG e a todos os meus colegas, minha homenagem, sem o conhecimento orientado e sem as dúvidas solidárias, o título ficaria mais distante.

## RESUMO

O presente estudo analisa a trajetória para compreender o pensamento da esquerda política em suas formulações iniciais até os nossos dias. Propõe-se percorrer o caminho da formação da visão de mundo do socialismo, sua história, ações e personagens. Do socialismo utópico de Babeuf ao materialismo científico de Marx e Engels, contextualiza-se o percurso para chegar a 1989 e aprofundar as razões da falência do socialismo, simbolizada pela queda do muro de Berlim. Os valores, tomados como centrais na concepção de esquerda, igualdade e liberdade, são analisados como também os conceitos de diferença e outro. À luz do pragmatismo filosófico, estuda-se igualmente a psicopolítica do poder, o pluralismo e a noção de justiça – da justiça como lealdade ampliada à redescrição da realidade por meio de uma nova autoridade semântica, como nos ensina Richard Rorty. Os objetivos da tese são criar um texto consistente sobre a concepção da esquerda para reconduzi-la à construção do presente e do futuro político da sociedade a partir de uma nova linguagem e apresentar, sob o olhar das Ciências Sociais, o colapso do socialismo e a sua impossibilidade, demonstrados na prática dos governos do Leste Europeu; formular, revisando a crítica ao dogmatismo da esquerda, o marco teórico para servir de base à nova visão da esquerda revelam-se objetivos específicos. E, nesse sentido, a construção de um glossário se apresenta metodologicamente pertinente tal qual o relato da experiência nas eleições de 2020. Elaboram-se, assim, contribuições necessárias para, de um lado, superar a nostalgia e a memória da Esquerda da Tradição e, de outro, apontar um novo caminho à sociedade contemporânea: a Esquerda da Diferença.

**Palavras-chave:** Esquerda. Tradição. Socialismo. Diferença. Pragmatismo.

## ABSTRACT

The present study analyzes the paths to understand the left-wing politics' thinking in their initial formulations up until currently. It aims to follow the path of formation of socialism's worldview, its history, actions and characters. From Babeuf's utopic socialism to Marx and Engels's scientific materialism, we contextualize the path up to 1989, where we expand on the reasons for the failure of socialism, symbolized by the fall of the Berlin wall. The values, taken as central for the Left's conception, equality and freedom are analyzed, as well as the concepts of "difference" and "other". Under the light of philosophical pragmatism, we also study psychopolitics of power, pluralism and notion of justice – the latter as loyalty amplified to the redescription of reality through a new semantic authority, as Richard Rorty teaches us. This thesis's objectives are: to create a consistent text on the conception of Left to take it back to the construction of the political present and future of society based on a new language; to present, under the view of social sciences, the collapse of socialism and its impossibility, presented on the practices of Eastern European governments; and to formulate, reviewing the critics to the Left's dogmatism, the theoretical mark to serve as base for the new vision of Left. Thus, the construction of a glossary is presented as methodologically relevant, as well as the report of the 2020-election experience. We present, therefore, important contributions to, on the one hand, surpass the nostalgia and the memory of the Tradition Left and, on the other, point out a new path to contemporary society: the Difference Left.

**Keywords:** Left. Tradition. Socialism. Difference. Pragmatism.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2 A HISTÓRIA À ESQUERDA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>3 NOS ESCOMBROS DO MURO DE BERLIM: MEMÓRIA, DISCURSO E CULTURA DA DERROTA.....</b>	<b>102</b>
<b>4 A DIFERENÇA E A POLÍTICA DE ESQUERDA .....</b>	<b>128</b>
4.1 O CONCEITO DE DIFERENÇA A PARTIR DE DELEUZE, DERRIDA E OUTROS	129
4.2 O DIFERENTE, A PSICOPOLÍTICA E A ERA DIGITAL EM BYUNG-CHUL HAN	139
<b>5 JUSTIÇA, IGUALDADE E PLURALISMO .....</b>	<b>154</b>
<b>6 ESQUERDA, PRAGMATISMO E EXPERIÊNCIA.....</b>	<b>171</b>
6.1 PRAGMATISMO FILOSÓFICO DE RICHARD RORTY .....	171
6.2 GLOSSÁRIO: VERBETES .....	180
6.3 A EXPERIÊNCIA: DE SIRACUSA A SÃO LEOPOLDO .....	194
<b>7 CONCLUSÃO .....</b>	<b>207</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>214</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em 2009, visitei Berlim como representante do Estado brasileiro em um encontro entre o Ministério da Justiça, do qual eu era secretário-executivo adjunto, e o Ministério do Interior. As agendas previstas cobriam quatro dias intensos de trabalho e reuniões sobre o tema da segurança em grandes eventos – a Alemanha havia sediado a Copa do Mundo de 2006, e o Brasil sediaria a de 2014. O quinto dia da nossa missão foi reservado para agendas culturais e turísticas, comuns a relações diplomáticas. Eu não conhecia o país e rapidamente descontraí o ambiente austero dos alemães ao pedir que não se chateassem, mas que poderiam me chamar de Ronaldo, menos pelo jogador conhecido como fenômeno, que fez dois gols na final da Copa do Mundo de 2002 contra a seleção alemã de futebol, e mais porque esse era o meu nome mesmo! Riram e pareceram entender a brincadeira em um inglês inseguro. Em seguida, mais à vontade, fiz um pedido que se tornaria a minha maior gafe diplomática, considerando sete anos de governo federal. Disse, entusiasmado: “*desejo conhecer o Muro de Berlim*”. De repente, o silêncio tomou conta da sala, e logo veio o convite para iniciarmos a primeira reunião. Nos quatro dias que se seguiram, em mais de uma oportunidade, reiterei o pedido, até que o tradutor que nos acompanhava dissesse, convidando-me para falar em separado: “*Nós podemos levá-lo para visitar uma parte do muro, mas não acho que valha a pena. Preciso lhe informar que o muro é uma das nossas vergonhas nacionais*”. Na Alemanha, especialmente no lado oriental, conversar em um boteco sobre política e apresentar o socialismo como solução desfaz a roda de amigos. Depois da gafe, ainda fui, nostalgicamente, com assessores, visitar a praça Karl Marx. Eu sairia daquela viagem diferente de como cheguei.

O objetivo central desta tese visa criar um texto vigoroso sobre a concepção da esquerda para reinseri-la na construção do presente e do futuro político da sociedade contemporânea a partir de uma nova autoridade semântica do discurso. Deste objetivo geral, derivam objetivos específicos: apresentar, sob o olhar de autores selecionados, cientistas sociais e filósofos, o colapso do socialismo e a sua impossibilidade, demonstrados na prática dos governos inspirados no materialismo científico; e analisar, revisando a crítica ao dogmatismo da esquerda, um marco teórico para servir de base a uma nova visão da esquerda contemporânea. Nesse sentido, a construção de um glossário apresenta-se metodologicamente pertinente. O objetivo, ao final, será plenamente satisfeito se o leitor compreender e distinguir claramente o que significam as expressões “Esquerda da Tradição” e “Esquerda da Diferença”. Para alcançá-lo, é preciso ter como referência teórica interdisciplinar a Linguística e a Filosofia com as Ciências Sociais, tomadas, assim, como fronteiras necessárias à construção proposta.

No livro *Direita e Esquerda*, Norberto Bobbio (1995) discorre sobre definições para a tão consagrada díade da política. Assim, partimos destas com a finalidade de distinguir igualmente as esquerdas referidas. Em Bobbio (1995, p. 81), lê-se Cofrancesco:

[...] o homem de direita é aquele que se preocupa, acima de tudo, em salvaguardar a “tradição”; o homem de esquerda, ao contrário, é aquele que pretende, acima de qualquer outra coisa, “libertar” seus semelhantes das cadeias a eles impostas pelos privilégios de raça, casta, classe, etc.

Em seguida, Norberto Bobbio (1995, p. 81-82) comenta:

“Tradição” e “emancipação” podem ser ainda interpretadas como metas últimas ou fundamentais, e, como tais, irrenunciáveis tanto de uma parte quanto de outra: metas que podem ser alcançadas por meios diversos segundo as épocas e as situações. Na medida em que os próprios meios podem ser adotados, conforme as circunstâncias, tanto pela esquerda quanto a direita, conclui-se que direita e esquerda podem se encontrar e até mesmo trocar de lado, sem porém deixarem de ser o que são.

Ao empregar a palavra “tradição” para qualificar a esquerda, emprestamos ao substantivo um sentido colhido no verbete do Dicionário Houaiss (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 2745): “conjunto de valores morais e espirituais transmitidos de geração a geração”. O que definimos, então, como Esquerda da Tradição é exatamente isto: um conjunto de ideias e propostas consagradas em gerações passadas, como o socialismo utópico e científico, colapsadas a partir da queda do muro de Berlim e do fim dos regimes soviético e do leste europeu. A Esquerda da Tradição, na nossa visão, permanece como um ponto de vista nostálgico, defendendo os conceitos tradicionais inspirados em Marx e Engels e colocados em prática por Lenin, Trotski, Stalin, Mao, Fidel, Che e outros. Controle dos modos de produção, cultura burguesa, sujeito/classe trabalhadora são conceitos que ilustram o anacronismo. Em oposição a essa visão de mundo, apresentamos a Esquerda da Diferença, conceito que será construído em dois movimentos: o de produção da crítica ao passado da esquerda, de uma parte, e, de outra, o de formulação de outra linguagem com renovada autoridade semântica.

Inicialmente, longe de ter pretensão de esgotar a história ou, mesmo, de recontá-la, começamos esta tese, além desta introdução, com um capítulo que contextualiza o tema a ser desenvolvido. Em uma linha do tempo objetiva, os contratualistas Thomas Hobbes, Jean Locke e Jean Jacques Rousseau abrem o debate das primeiras impressões sobre o pensamento que mais tarde viria a ser “enquadrado” em um espectro político pautado pela dicotomia direita/esquerda. Depois de percorrer Giovanni Vico, Jules Michelet e outros, chegamos à Revolução Francesa, especialmente amparados em Eric Hobsbawn. É a partir dela que a díade

apresenta-se ao mundo: os girondinos e os jacobinos, os da região de Gironda e os montanheses, os moderados e os radicais, os que sentaram à direita do rei e os que sentaram à esquerda do rei na histórica assembleia com a participação dos Estados Gerais na França em 1789. Norberto Bobbio (1995) e o seu clássico *Direita e Esquerda* foram igualmente fundamentais para a compreensão desses conceitos, que irão transitar por toda a análise aqui produzida. Na sequência, entram em cena o socialismo utópico de Graco Babeuf e o materialismo científico de Karl Marx e Friedrich Engels. Edmund Wilson nos ajuda a identificar os principais momentos da trajetória socialista, assim como Victor Serge e os textos originais dos protagonistas dessa história. Vladimir Ilich Ulianov, o líder da revolução de 1917, que seria conhecido pela posteridade como Lenin, contribui duplamente, como teórico-ensaísta e como personagem. Logo após percorrer a Revolução Russa e o longo mandato da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, passamos a pontuar aspectos importantes da história da esquerda que conformaram sua visão de mundo. A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt aparece em destaque, com o objetivo de nos fazer entender as primeiras divergências que surgiram no meio da esquerda ilustrada em função da hedionda liderança de Josef Stalin. Neste capítulo, ainda, alcançamos a América Latina e a realidade histórica da esquerda no Brasil. Fazemos, portanto, um percurso pedagógico e informativo, breve, mas instrutivo e suficientemente capaz de contextualizar a elaboração que segue.

No terceiro capítulo, compreender e analisar a crise instaurada no universo da esquerda a partir de 1989, confrontando o olhar de um conjunto de estudiosos, filósofos e cientistas sociais com a experiência descortinada desde o relatório Kruschev, é a nossa finalidade. Nesse momento, a discussão teórica de conceitos caros à esquerda dão base para identificarmos as razões da crise: liberdade, igualdade, memória e discurso. A liberdade é um valor muito caro, tanto à esquerda quanto à direita. Contudo, é na esquerda que observamos a liberdade tomada como bem coletivo, antes de ser a liberdade natural de quem é livre para escolher o seu caminho. É nessa medida que o socialismo, por exemplo, demarca uma contradição que incide no tema da liberdade. Tal contraste será observado atentamente, assim como a “impossibilidade” da igualdade, que se tornou concreta a partir das experiências do leste europeu. A máxima política “todos os homens são (ou nascem) iguais” mantém seu apelo na sociedade e atravessa o tempo “[...] dos estoicos ao cristianismo primitivo, para renascer com novo vigor durante a Reforma, assumir dignidade filosófica em Rousseau e nos socialistas utópicos, e ser expressa em forma jurídica propriamente dita na Declaração dos Direitos, desde o fim do século XVIII até hoje.” (BOBBIO, 1997, p. 23). A igualdade buscada ao longo da história ganha, no socialismo, retórica própria e torna-se um dogma. Será Michael Walzer e suas “Esferas de Justiça” a nos

evidenciar, em capítulo à parte, a diferença entre a igualdade simples, pretensamente instituída pelos regimes socialistas, e a igualdade complexa. Tanto liberdade quanto igualdade também serão valores analisados pelos conceitos abordados por Norberto Bobbio. Na sequência, os dois autores irão “dialogar” com Giancarlo Bosetti, Ralph Dahrendorf, T. J. Clark e, muito especialmente, com Richard Rorty e Enzo Traverso, além de outros intervenientes qualificados. Esses estudiosos nos auxiliarão em uma apresentação mais clara da dimensão da crise em que se encontra o pensamento da esquerda no mundo.

Nesse sentido, compreendendo a distância entre a teoria e a prática na dinâmica histórica da esquerda é que o debate sobre liberdade e igualdade abre espaço para formular a seguinte hipótese: a diferença, sendo inerente e intrinsecamente um traço natural e constitutivo da vida humana, pode ser o pressuposto sobre o qual se deve assentar uma teoria de liberdade e igualdade. Liberdade e igualdade só serão possíveis na diferença. Impõe-se, assim, recorrer à filosofia da diferença, de Gilles Deleuze, e à filosofia da desconstrução, de Jacques Derrida, no capítulo seguinte, o que constitui um marco teórico para uma nova formulação à esquerda da política.

No capítulo *A diferença em si mesma*, Gilles Deleuze (2006, p. 57) afirma que se esforçará para “tirar a diferença de seu estado de maldição”, o que evidencia o quanto o tema da igualdade, por contraste, imperou como orientação e busca da filosofia antes mesmo de ser um dever moral na política. No entanto, Deleuze (2006, p. 36) avança e escreve que a diferença é o “único momento da presença e da precisão”, além de ser um “estado de determinação com distinção unilateral”. Com essas afirmações, o filósofo francês vai reservando à diferença, conceitualmente, um lugar anterior. É a partir dela que devemos refletir e elaborar. Assim, ele encontra-se com outro filósofo francês: Derrida, que formula a desconstrução a partir do conceito de diferença, explicitando-o na linguagem e, inclusive, criando um neologismo. Da palavra *différence* surge *différance* – uma outra letra, sem alteração fonética, mas com novo significante e diferente significado. Derrida (2011, p. 51) reforça Deleuze ao dizer que a diferença:

[...] não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da diferença como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino.

O reforço que se dá é na medida em que a diferença subverte o todo e não reina sobre o todo: a diferença diferencia exatamente reivindicando a identidade de cada um. Isso não ocorre

na proposta da tradição de esquerda. Quando se reivindica a igualdade, estabelece-se uma moral prévia que colide com o aspecto intrinsecamente natural da diferença.

Depois de conceituar diferença, é preciso compreender que liberdade e igualdade constroem-se na relação com o outro, com o diferente. Byung-Chul Han (2018b, p. 76) afirma, ao analisar a linguagem do outro, que: “A ordem digital não é poética. Dentro dela, movemo-nos no espaço numérico idêntico”. Han (2018b) percebe que a linguagem digital, no lugar de aproximar, afasta. Ela enaltece o ego e o “si-mesmo” em um movimento linguístico narcísico, em que o mundo concentra-se na competição para conquistar mais atenção que o outro, mas sem ter o outro como fim em seu diálogo: o outro é representado apenas em infinita indeterminação e afastamento. Contrapõe à linguagem digital a poesia por ser esta dialógica, mas observa que a economia e a política também estão centradas no ego, e a atenção está posta a serviço da autoprodução. A Esquerda da Tradição não tem instrumentos nem apelo para responder a isso. De forma anacrônica, insiste no sujeito idêntico de uma classe para compreender o movimento da sociedade. Sob essa percepção da realidade é que precisamos construir um pensamento forjado na compreensão da diferença, na tolerância ao conflito e no acolhimento do outro. Para tanto, Byung-Chul Han (2018b) afirma, recuperando Horkheimer, a importância da psicopolítica, uma vez que o neoliberalismo promove uma sociedade tão positivada quanto a sociedade comunista. A diferença e o outro, pois, são valores que, desde já, irão percorrer todo o texto, tese inteira, elaboração completa, formulação permanente. Liberdade e igualdade não cederão posição em importância, mas virão em seguida, depois de admitida a diferença, que nos põe absolutamente unos e livres, e assimilada a necessidade da relação com o outro. Esse que nos oportuniza reivindicar ser igual, mas igual de forma contingente, ou seja, igual a quem ou a quê.

Michael Walzer também pensa assim quando desenvolve sua visão de justiça. O seu pressuposto teórico de que os bens são gerados em um contexto cultural e social e, portanto, pertencem a uma comunidade moral, opondo-se aos que desenvolvem teorias de justiça individualistas, sustenta que: “[...] *su compromiso com la diferencia, pero no impede que haga un plantenamiento limitado em favor de una versión de la igualdad compatible com um pleno reconocimiento de aquélla*” (MILLER; WALZER, 1996, p. 60). Como os bens são gerados dentro da comunidade e, por óbvio, diferenciam-se e são múltiplos, temos aí a igualdade complexa que defende e opõe-se à igualdade simples, comum à visão do materialismo histórico. Walzer aborda a exclusão para chegar à compreensão de igualdade complexa. Considera que uma pessoa excluída pode ser aquela que não recebeu atenção de nenhuma esfera de justiça no que diz respeito à proteção social ou, mesmo, à educação, e essa circunstância, no mercado de

trabalho, por exemplo, pode resultar em sucessivos fracassos ou impossibilidades. Acrescenta, ainda, ao seu argumento, que o mito da exclusão justa mantém-se e não se justifica. Na verdade, para tal ter fundamento, os indivíduos seriam todos capazes de desempenhar uma mesma função. Exemplifica o pluralismo das pessoas, de seus tipos e qualidades, de seus interesses e competências, afirmando que não há aspectos uniformemente positivos ou negativos associados. Affichard e Foucauld (1997, p. 44) reforçam esse pensamento:

*Ese matemático genial es un político de poco valor. Aquel músico talentoso es totalmente incapaz de comunicarse con su prójimo. Ese pariente atento y afectuoso no tienen ningún olfato para os negocios.*

Michael Walzer, apesar de chamar a atenção para a função do Estado, oferece-nos a visão comunitarista da justiça e, assim, se opõe àqueles que a veem por preceitos universalistas, como John Rawls. O relativismo de Walzer é criticado por não conseguir responder à tradição de Nietzsche e Foucault, que defendem a ideia de que as regras, em uma sociedade, conformam-se a partir dos grupos dominantes. Portanto, na concepção a ser desenvolvida sob um novo olhar da Esquerda da Diferença, precisaremos nos nutrir tanto de Rawls quanto de Walzer, e é o que faremos em capítulo posterior específico, ao considerar a justiça, a pluralidade e o multiculturalismo.

De alguma maneira, o que está sendo preparado nesta tese, que começa na análise da crise da esquerda, evolui para a apresentação de conceitos como diferença e outro, retomando valores históricos e caros ao discurso da esquerda como liberdade e igualdade e, por último, debate justiça, pluralidade e multiculturalismo, é a chegada subsidiada ao pragmatismo filosófico de Richard Rorty. Seguramente, é com o pragmatismo que poderemos ouvir novas canções, como quer o discípulo de John Dewey. Rorty defende a importância de superação da filosofia e não considera mais o marxismo razoável como base teórica a alicerçar o pensamento da esquerda. Propõe, objetivamente, o arquivamento de palavras e significantes como capitalismo, socialismo e comunismo, e que, mais que as substituir, devemos formular uma nova autoridade semântica, generosa em seus valores e eficaz em seus propósitos. Rorty divide a filosofia ocidental em dois grupos: os analíticos e os continentais. Entre tantos, de um lado e outro, recorda o existencialismo e a desconstrução, passando pelo wittgenstenianismo e antirrealismo, pós-estruturalismo e pós-modernismo, até chegar ao pragmatismo, observando, em seguida, dois *slogans* que sintetizam os referidos movimentos: “*Todo es una construcción social*” e “*Toda aprehensión es una cuestión lingüística*” (RORTY, 1997, p. 44). É a partir disso que ele, categórico, defende a necessidade de uma nova descrição linguística para o

mundo, que deve avaliar entre uma descrição mais útil e outra menos útil, mas não como quer a filosofia grega, distinguindo entre aparência e realidade. É necessário reconhecer oposições e binarismos – “*esencia y accidente, sustancia y propiedad*” –, mas também observá-los por cima e acima, a fim de construir a melhor compreensão da sociedade e de sua linguagem. Essa disposição de estruturar uma nova linguagem, com novos vocábulos, para produzir uma redescrição da realidade social é que nos orienta a propor, na sequência, um glossário para a esquerda contemporânea. Richard Rorty (1997, p. 54), filosoficamente pragmático, nos instiga a ser politicamente pragmáticos: [...] *toda diferencia debe producir una diferencia en la práctica*”. E afirma, ainda, definitivo: “*Los antiesencialistas tratamos de substituir la imagen del lenguaje como um velo interpuesto entre nosotros y los objetos por la del lenguaje como una manera de enganchar los objetos unos com otros.*” (RORTY, 1997, p. 55).

O aspecto relacional que se dá, indefinidamente, dos sujeitos com os objetos, e destes com os outros objetos, em contraste ao comum às metanarrativas, rompe com o paradigma do idêntico estático, tendo a linguagem como meio relacional e não como um fim em si mesma, resultado das relações sociais.

O relato analítico de uma experiência não poderia faltar em um texto que consideramos, pelo menos, um ponto de partida ao debate sobre, de um lado, a falência da Esquerda da Tradição, e, de outro, o surgimento inquieto e impreciso de uma nova formulação de esquerda. A experiência narrada é, também, o melhor exemplo possível de uma empiria que dá luz ao pragmatismo como filosofia em meio ao reacionarismo melancólico da Esquerda da Tradição. O exemplo das eleições de 2020 na cidade de São Leopoldo, no estado do Rio Grande do Sul, traz, ao mesmo tempo, conservação, por reafirmar a memória do passado como elemento construtor do futuro, e superação, por inaugurar a lucidez da autocrítica da esquerda que nos dispomos a fazer a partir desta tese.

Por fim, convencidos da importância das leituras realizadas e da crise da esquerda à elaboração de alternativas à tradição, somadas à experiência com e como atores políticos, vislumbramos um cenário que poderá descortinar a esperança sobre o presente e o futuro da esquerda. Confessadamente, apoiados nesse conjunto de cientistas sociais aqui apresentados e, especialmente, seduzidos pelo pragmatismo filosófico de Rorty, acreditamos que, depois da gafe de Berlim, a mais significativa transformação que sofremos deu-se no percurso deste texto.



## 2 A HISTÓRIA À ESQUERDA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

Thomas Hobbes, Jean Locke e Jacques Rousseau, depois de Nicolas Maquiavel, ordenaram princípios fundamentais ao conhecimento da Ciência Política. Em seus estudos, evidenciaram posições, renunciando o que, mais tarde, com o advento da Revolução Francesa, viria a se consagrar conceitualmente como a mais famosa diáde teórica para definir o espectro político central e originário, direita e esquerda. Iniciar esse percurso nos levará a contextualizar o que chamamos arbitrariamente de Esquerda da Tradição. De personagens a fatos históricos, de formulações teóricas a ações políticas concretas, das análises das Ciências Sociais a interpretações da arte, transitar pelo universo da esquerda, da gênese, passando por sua consagração, até chegar à dúvida sobre o valor da utopia, que se fez realidade, frustrando muitos e, assim mesmo, aprisionando o sentimento e colonizando a memória de tantos. Este será o mosaico linguístico que iremos tecer nas próximas linhas, e o faremos com o compromisso de criar as condições mínimas para estudar a trajetória do pensamento de esquerda e também com a finalidade de oferecer base para sustentar a crítica que nos mobiliza em direção à reforma desse pensamento.

Thomas Hobbes aborda o tema da igualdade referindo-se ao homem inserido na natureza, que: “[...] fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, [...] embora, por vezes, se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que o outro” (RIBEIRO, 2005, p. 74). Ainda assim, toda a diferença de força será insuficiente para determinar quem pode submeter quem; afinal, a inteligência poderá ludibriar a própria força corporal, por exemplo. Hobbes (2008) avança, em seu *Leviatã*, também considerando o homem naturalmente sujeito à sociedade. Ribeiro (2005), contudo, chama a atenção para o fato de o pensamento hobbesiano não ponderar sobre o conflito, uma vez que mitifica a ideia da sociabilidade do homem. Ele assevera, ainda, que, sem identificar o conflito, não poderá contê-lo. Thomas Hobbes define o direito de natureza para precisar o momento em que o homem foi efetivamente livre:

[...] é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem [...]. (RIBEIRO, 2005, p. 78).

Assim, o que se observa é que a construção da argumentação da teoria hobbesiana assenta-se, inicialmente, na compreensão dos conceitos de igualdade e liberdade.

Jean Locke, mais jovem, mas contemporâneo de Hobbes, igualmente contratualista, acompanha a teoria dos direitos naturais. No entanto, vê o homem nessa natureza mesma, mas não exatamente em guerra, como via Hobbes. Considera que o homem vivia pacificamente e que a condição civil, a partir do contrato social, orienta para a finalidade central do estado civil – a de organizar um governo com o objetivo de preservar a propriedade e assegurar ao homem a condição de ser livre. É de Locke, o mais inovador à época, nas palavras do professor Leonel Mello, e o mais significativo até hoje, nas nossas palavras, o conceito de propriedade:

O homem era naturalmente livre e proprietário de sua pessoa e de seu trabalho. Como a terra fora dada por Deus em comum a todos os homens, ao incorporar seu trabalho à matéria bruta que se encontrava em estado natural, o homem tornava-a sua propriedade privada, estabelecendo sobre ela um direito próprio do qual estavam excluídos todos os outros homens. O trabalho era, pois, na concepção de Locke, o fundamento originário da propriedade. (MELLO, 2005, p. 85).

Extraordinário reler os clássicos e observar que Locke, festejado como o pai do liberalismo, por vezes, tenha enunciado conceito tão rico em humanismo e, ao mesmo tempo, tão consistente no que se refere ao tema econômico. O debate sobre a propriedade terá lugar permanente no mundo, e será ele o propulsor de revoluções, mudanças e adequações ao contrato social, renovado a cada novo momento histórico. Isso deve-se à necessidade de manter a igualdade como norte e a liberdade como objetivo. A propriedade nos dá o direito à igualdade, o direito a ser livre, mas também nos submete, ao longo do tempo, a correlações de forças econômicas que, no lugar de preservar direitos, nos impõem deveres que desequilibram o contrato original. De tal sorte, a instabilidade social, flagrada por Locke, termina por frustrar Rousseau: o mito do bom selvagem na natureza torna-se o mito do mau civil na sociedade.

Rousseau, em seu estudo sobre a propriedade, parte dos contratualistas que o antecederam, mas avança, buscando precisar critérios. Enumera, então, condições, por exemplo, para se ter o direito de primeiro ocupante de um terreno, como explicitado por Nascimento (2005, p. 224):

[...] que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele se ocupe a porção de que se tem necessidade para substituir; terceiro, que dele se tome não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos.

Rousseau refere-se ao “primeiro ocupante” e não ao mais forte. Faz-nos, assim, lembrar do *Manifesto Comunista*, quando Marx e Engels defendem abolir a propriedade privada, afirmando que tal é, em última análise, a propriedade burguesa. Seguem, ainda, sustentando

esse argumento ao escrever que ela já fora “abolida para nove décimos dos integrantes de sua sociedade” (MARX; ENGELS, *apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 23). *O Manifesto*, ao antecipar que “vocês se horrorizam com o fato de que queremos abolir a propriedade privada”, aludindo aos burgueses, opõe-se às classes em luta, evidenciando que há uma mais forte, sim: a burguesia, “o um décimo” (MARX; ENGELS, *apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 23). Nascimento (2005, p. 225) aponta a distinção de Rousseau, que servirá a todo sistema social:

[...] o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, se tornam todos iguais por convenção e de direito.

Hobbes, Locke e Rousseau aprofundaram estudos sobre o contrato social, sempre partindo do conceito de estado da natureza, interpretando o homem pré-societário. Enquanto Hobbes considerou que o processo civilizatório reduziria o estado de guerra por meio de um estado necessariamente autoritário, e Rousseau, mais tarde, retomou a tese, avançando para a soberania da comunidade, Jean Locke, opondo-se à ideia coletiva mais geral implícita aos dois pensadores, defendeu o autogoverno a partir do estado civil. As diferenças entre tais clássicos antecipam a distinção direita/esquerda sem, é claro, evidenciá-la nominalmente. No entanto, é perceptível que, inicialmente, poderíamos afirmar que Rousseau carregava, em seus escritos, uma visão mais aguda de igualdade de direito e poder. Não é menos verdade, contudo, que Locke, ao conceituar propriedade, constitui-se, dentre todos, como o maior defensor da liberdade; mesmo porque Hobbes fora defensor do estado autoritário que, segundo ele, era uma necessidade para conter a guerra do estado de natureza e impor o estado civil.

Iniciar o percurso histórico da famosa díade pelos clássicos é fundamental para entendermos que, antes da simbologia surgida na Revolução Francesa – esta, inclusive, inspirada em ideais do filósofo de Genebra –, diferenças filosóficas nutriam distinções ideológicas. Dos grandes contratualistas, talvez Rousseau seja aquele que pode ser definido como em contraste a Locke, flagrantemente seguidor das teses do individualismo que conformam a sua visão de mundo liberal. Teríamos, aqui, grosso modo, Rousseau à esquerda e Locke à direita? Locke pode ser fixado à direita quando seu conceito de propriedade é validado pelo acréscimo do trabalho à natureza? E pode, mesmo o liberal, ser de direita? E Hobbes, por sua grandeza, é de que posição ideológica? Normalmente, muitas perguntas soam como mera retórica. Contudo, elas demonstram que o tema tem sua complexidade e imprecisão. Por isso,

dar sequência à análise de pensadores nos situará melhor na história da esquerda no mundo, uma vez que, entre os clássicos, tais expressões – direita e esquerda – ainda não existiam no sentido consagrado posteriormente, com o advento da Revolução Francesa.

Em 1744, chegava às livrarias italianas a terceira edição de *Ciência Nova*, o livro mais importante de Giovan Battista Vico, intelectual quase maldito em seu tempo – pelo menos, considerado um intelectual secundário para seus contemporâneos na Universidade de Nápoles. Há imprecisões sobre o fato de Vico ter influenciado estudos de Rousseau. Entretanto, quando se identifica o papel que a linguagem tem nos estudos da compreensão da história e da sociedade de um e de outro, observa-se uma notável aproximação de argumentos. Rousseau (1962, *apud* PEREIRA FILHO, 2013, p. 170) afirma que: “A melodia que nasce com a língua, se enriquece por assim dizer da pobreza desta”, enquanto Vico (2005, *apud* PEREIRA FILHO, 2013, p. 170-171) enuncia que: “a língua poética [...] nasceu toda da pobreza da língua e da necessidade de se exprimir [...]”. Vico afirmava que a sua mais importante contribuição teria sido explicar a formação do direito humano. Foi Vico que percebeu primeiro o caráter orgânico da sociedade. E, também, quem analisou a história para além de uma sequência de biografias. Para Edmund Wilson (1986, p. 10), “não seria exagero dizer que, do confronto da mente de Michelet com a de Vico, nasceu todo um novo mundo filosófico-histórico: o mundo da história social recriada”. A importância do filósofo italiano melhor se expressa pela trajetória de Michelet, que confessa não ter tido “outro mestre senão Vico” (WILSON, 1986, p. 11). Michelet, inspirado em Vico, é quem vai estudar, tendo nascido já sob a influência da tradição revolucionária, os efeitos mais significativos da Revolução Francesa.

No final do século XVIII, vivenciaram-se crises inúmeras nos velhos regimes americanos e europeus – revoltas, lutas por autonomia das colônias, e mesmo revoluções, ações políticas contestatórias, reivindicadoras de mudanças. Estados Unidos (1776-1783), Irlanda (1782-1784), Bélgica (1787-1790), Genebra e Inglaterra (1779) e, claro, França (1789-1793) produziram diversos exemplos desses movimentos de rebeldia e insatisfação com os poderes instalados. E, dentre todas, foi a Revolução Francesa, então, na Era das Revoluções, que mais dramaticamente se realizou e que mais significativamente contribuiu ao mundo com os temas da política liberal e radical-democrática.

A Revolução Francesa foi um evento que repercutiu para além de seus domínios, tornando-se o centro da Europa e alcançando até mesmo o mundo islâmico. A França pré-revolucionária havia expandido o seu comércio e, de alguma maneira, tinha-se tornado uma ameaça à Inglaterra. De 1720 a 1780, a França viu crescer quatro vezes o seu potencial econômico, começando a se consolidar como o principal centro da política internacional. Essa

expansão econômica levou ao surgimento de novos atores sociais e tornou inevitável um conjunto de reformas, lideradas por Turgot, primeiro-ministro de 1744 a 1746. Exploração eficiente da terra, liberdade comercial e de organização de empresas, administração eficiente e padronizada, redução de restrições aos negócios e esforço para diminuição das desigualdades sociais: propostas que foram acolhidas parcialmente e sofreram resistência da aristocracia. Assim, ficou impossível compatibilizar reformas e forças de sustentação da monarquia. O efeito disso, contudo, em um primeiro momento, foi mal avaliado pelas forças dirigentes do governo: o fracasso das reformas, modestas em sua extensão, criou um ambiente de insatisfação crescente na burguesia e no povo desassistido pelo regime. Para estancar a crise, a aristocracia e os parlamentares tiveram duas iniciativas que, no lugar de arrefecer os ânimos, recrudesceram-nos: a convocação de uma assembleia de notáveis, mais uma vez, escolhida a dedo pelos poderosos; e a convocação, que não ocorria desde 1614, dos Estados Gerais, à reunião feudal do reino. Tais deliberações continham um material explosivo porque, ao convocarem todos os que não eram nobres ou membros do clero, promoveram um debate ainda mais acirrado acerca da crise socioeconômica, que resultaria inevitavelmente, também, em exigências políticas.

A Revolução Francesa, em 1787, iniciava o seu percurso sem ter líder ou movimento organizado definido. “Entretanto um surpreendente consenso de ideias gerais entre um grupo social bastante coerente deu ao movimento revolucionário uma unidade efetiva. O grupo era a ‘burguesia’; suas ideias eram as do liberalismo clássico [...]” (HOBSBAWN, 1996, p. 18). Com amparo nos filósofos e apoio da maçonaria e de associações informais, a burguesia também redigiu o seu documento em agosto de 1789 – *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* –, além de, na sequência, servir-se da inocência da arte de Mozart, transformando sua obra, a *Flauta Mágica*, em hino de propaganda revolucionária. Eric Hobsbawn (1996, p. 19), em seu livro *A Revolução Francesa*, lembra que a declaração, em seu primeiro artigo, afirma que “os homens nascem e vivem livres e iguais perante as leis”, mas também enuncia que “as distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum”. A leitura do principal documento da Revolução não deixa dúvida de que tal, de um lado, aponta para uma sociedade não hierarquizada e, de outro, evidencia a possibilidade concreta de coexistirem condições diferentes, especialmente ao sublinhar a propriedade como direito inalienável no artigo segundo, que lista os direitos naturais do homem, dentre eles, a liberdade.

O cenário socioeconômico – safra ruim em 1788 e 89, inverno rigoroso – a essa altura, se deteriora, e o Terceiro Estado, agora por trás de seus deputados, tem um povo disposto a se libertar, um campesinato sofrido e os pobres da cidade desesperados. Naquele momento, o poder da monarquia e do rei estavam esvaziados. Desde a convocação dos Estados Gerais, o

processo revolucionário já estava em curso. Reformas incipientes começaram a dar vida a mudanças revolucionárias. Todavia, “só sonhadores irrealistas suporiam que Luís XVI pudesse ter aceito a derrota e imediatamente se transformado em um monarca constitucional” (HOBSBAWN, 1996, p. 24). Luís XVI desencadeou, então, a contrarrevolução, e as consequências fizeram história: “[...] mobilizou contra si as massas de Paris, já famintas, desconfiadas e militantes. O resultado mais sensacional de sua mobilização foi a queda da Bastilha, uma prisão estatal que simbolizava autoridade real [...]” (HOBSBAWN, 1996, p. 24). Os revolucionários pretendiam encontrar armas na prisão, mas essa busca não foi a ação mais importante para o percurso revolucionário: a Tomada da Bastilha significava a derrocada de um símbolo de poder. E nada é verdadeiramente mais poderoso: 14 de julho torna-se o dia da festa nacional francesa. Hobsbawn (1996, p. 24) cita um exemplo do cotidiano simples e curioso para dimensionar a potência do signo que se erigiu naquele instante e como ecoou no mundo:

[...] até mesmo o austero filósofo Immanuel Kant, de Königsberg, cujos hábitos, conforme se comentava, eram tão regrados que permitiam aos cidadãos daquela cidade acertarem por eles os seus relógios, postergou a hora de seu passeio [...].

O fato sacudiu o mundo, a notícia sobre a queda da Bastilha espalhou-se e, por efeito, divulgou, às cidades e aos campos, a revolução. A contundência fora tão abrangente que, no início de agosto de 1789, a estrutura do feudalismo desmoronava, e a França Real sucumbia. Em 1793, o feudalismo foi abolido definitivamente. A revolução ainda seguiria o seu curso a fim de consolidar uma nova máquina estatal.

Na instalação da Assembleia dos Estados Gerais, os novos integrantes do terceiro estado dirigiram-se aos assentos que se encontravam à esquerda do rei, em oposição às acomodações à direita, que normalmente eram ocupadas pela Nobreza e pelo Clero. A essa distribuição física dos representantes na assembleia, atribui-se a origem dos conceitos direita e esquerda na Ciência Política, e é a obra-prima, pintura em óleo, de Augusto Couder, *Abertura dos Estados Gerais*, em 5 de maio de 1789, em Versalhes, que registra o momento histórico da sessão. É significativo lembrar que os deputados da região de Gironda, mais tarde, procuraram sentar também à direita e foram designados girondinos, ao passo que os deputados da região da Bretanha, depois de serem reconhecidos como montanheses e permanecerem à esquerda, foram designados jacobinos. A disputa pelo poder da revolução e pelos rumos a serem impingidos distinguiu mais claramente os perfis dos líderes e dos seus pensamentos. Os girondinos, considerados moderados, preferiam preservar a monarquia constitucional, assegurando os avanços revolucionários propostos; os jacobinos, mais radicais, exigiam democracia plena com

participação efetiva nas decisões, mantendo os avanços, além de defender a instituição da república. Para compreender melhor a visão do jacobinismo, recorreremos à origem do termo etimologicamente: *iacobus*, latinização do hebreu, significa “aquele que segura o calcanhar”, o que recupera a passagem bíblica do nascimento de Esaú e Jacó. Este, mais tarde, vai propor a troca da primogenitura por um prato de lentilhas na oportunidade em que aquele chegara faminto do trabalho, disposto a qualquer coisa para matar a sua fome. Esse ato é simbolicamente um ato de subversão do poder. Na Revolução Francesa, o clube dos jacobinos reunia-se no convento dominicano, situado à rua Saint Jacques. O local e a localização são igualmente simbólicos. Dominicana é, ao lado da Franciscana, uma ordem mendicante. A ordem dominicana teve seu Convento de Saint Jacques vinculado à Universidade de Paris. Nela, São Tomás de Aquino, em 1229, esforçou-se para aproximar a visão de Aristóteles à do cristianismo. Mais tarde – vale a citação à compreensão da formação ideológica –, inclusive, Dom Hélder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, profere, em 29 outubro de 1974, na Universidade de Chicago, em consideração ao centenário de São Tomás, uma palestra, perguntando o que faria São Tomás de Aquino, sendo estudioso de Aristóteles, diante de Karl Marx. A ordem dominicana sempre fez a opção pelos pobres, e, portanto, o tema da igualdade construiu-se como central para esta. Em síntese, os jacobinos reunirem-se em um convento dominicano tinha acolhida conceitual. Não ocorreu diferente com o nome da rua em que se localizava o Convento: Saint Jacques. Jacques é a versão francesa de Iacobus: Jaques é Jacó. Além disso, especialmente daqui se origina a referência pejorativa que os opositores faziam aos que se reuniam no convento – os jacós, os jacobinos! De maio de 1789, a partir da escolha de o terceiro estado sentar-se à esquerda do rei na Assembleia dos Estados Gerais, seguindo as reuniões no convento, primeiro como Sociedade dos Amigos da Constituição e, depois, como Sociedade dos Jacobinos, Amigos da Liberdade e da Igualdade, até a posse de Robespierre no Comitê de Salvação Pública, o jacobinismo conforma um pensamento que, em analogia aos nossos dias, mais se parece com um ideário de partido. Isso consolidou o jacobinismo diante das demais forças, tal a sua organicidade. Jules Michelet (1989), em sua *História da Revolução Francesa*, divide o jacobinismo em três momentos distintos: o jacobinismo primitivo, dos parlamentares Duport e Barnove; o jacobinismo misto, de jornalistas republicanos, de Brissot; e o jacobinismo de 93, de Robespierre. Na essência, contudo, essas três etapas apenas externam o processo de amadurecimento de uma mesma concepção; concepção essa, do jacobinismo, que “[...] continuou a ser usad[a] até muito depois da década de 1789-99 e a alimentar não só as paixões políticas, mas também a reflexão teórica” (BOBBIO, 1983, p. 655). Norberto Bobbio (2010, p. 654), que dicionarizou o termo em seu *Dicionário de Política*, acrescenta que isso

ocorre porque “[...] envolve a estrutura da forma partidária, a relação entre o partido e a nação e a relação entre o partido e os segmentos vivos da sociedade, que depois se chamarão comumente classes sociais”. Essa organicidade tornou-se peculiar à revolução e, rapidamente, consolidou a posição do jacobinismo: “[...] uma facção da classe média liberal [que] estava pronta a continuar revolucionária até, e mesmo além do limiar da revolução antiburguesa [...].” (HOBSBAWN, 1996, p. 27).

Se fizermos aqui uma breve digressão, iremos observar que, ao analisarmos o espectro político desenhado pelo ambiente da Revolução Francesa, é possível identificar a extrema-direita, representada pelos defensores da monarquia, à frente, os aristocratas; a direita, da nobreza e de parte do clero; o centro girondino, dos liberais conservadores egressos da burguesia que, tendo os seus interesses contemplados pela revolução, já não apoiavam avanços mais radicais na luta pela igualdade e pela liberdade do povo mais desassistido; a esquerda jacobina, revolucionariamente radical; e a extrema-esquerda, representada pelos *sansculottes*. Por óbvio, essas definições podem ser questionadas. Como dissemos, é uma digressão. No entanto, nos auxilia na identificação mais precisa do sansculottismo: pequenos empresários, lojistas, artesãos e trabalhadores braçais urbanos compunham o movimento que, seguramente, se conformara como a principal força física da revolução – os que organizavam barricadas, manifestações e eventos de enfrentamento ao regime e aos contrarrevolucionários. Liderados por jornalistas como Marat e Hébert, formulavam a política, defendiam democracia plena, igualdade e liberdade para os pobres, com salários dignos e respeito a pequenas propriedades privadas. Os *sansculottes* eram uma tendência política que expressava a grande massa. O sansculottismo, contudo, não tendo obtido a dimensão desejada por seus líderes, foi, aos poucos, sendo assimilado pelo jacobinismo.

A Revolução Francesa é rica em episódios e etapas, ainda que alguns em especial tenham-se tornado símbolos destacados, como a Tomada da Bastilha. A verdade, entretanto, é que houve revoluções dentro da revolução. Após o primeiro período, didaticamente de 1789 a 1791, da convocação dos Estados Gerais, do surgimento da Assembleia Nacional – reunião do terceiro estado em separado – e de sua posterior legalização pelo rei, tornando-se Assembleia Constituinte, o povo, em virtude da Constituição de 1791, redigida pelos liberais, e da condenação da democracia como excessiva através da monarquia constitucional, começou a demonstrar nas ruas, mais uma vez, crescente insatisfação: “O preço do pão registrava a temperatura política de Paris com a exatidão de um termômetro, e as massas de Paris eram a força revolucionária decisiva [...].” (HOBSBAWN, 1996, p. 31). Assim, em 1792, chegamos à “segunda revolução”, como refere Eric Hobsbawn. Nesta, a guerra instaurada pela divergência



entre a aristocracia e sua disposição de restaurar o Antigo Regime e as forças liberais moderadas da revolução radicalizou o cenário em Paris. Pela ação armada, sobretudo, dos *sanculottes*, a monarquia foi derrubada, bem como foi sustada a invasão dos estrangeiros que apoiavam a aristocracia. A Convenção Nacional, segundo Hobsbawn (1996), a mais notável assembleia na história do parlamentarismo, tem início com os girondinos como força dominante. Apesar de um período breve de aparente estabilidade, a dupla determinação dos girondinos – contraditória em si – de promover a guerra com a Europa, especialmente, disputar a liderança com a Grã-Bretanha, e, ao mesmo tempo, de propor moderação aos avanços e conquistas internamente levou ao crescimento da posição mais radicalizada dos jacobinos. Mais uma vez, os *sanculottes* foram decisivos e, dando sustentação à oposição à política da Gironda, respaldaram a Montanha e possibilitaram a instituição da República Jacobina, em 2 de junho de 1793.

“O centro do novo governo, representando uma aliança de jacobinos e *sanculottes*, inclinou-se, portanto, claramente para a esquerda. Isso refletiu-se no reconstruído Comitê de Salvação Pública [...]” (HOBSBAWN, 1996, p. 42). Sai de cena, então, Danton, um líder moderado, e entra no palco central Maximilien Robespierre, de fato, a única liderança que permaneceu no horizonte da memória dos franceses depois da revolução. Como dito anteriormente, a Revolução Francesa não teve sequer um líder em seus movimentos iniciais e exitosos, nem mesmo na Queda da Bastilha, acontecimento simbólico e fundamental para o sucesso da revolução. Sequer leitores mais atentos conhecem nomes como Mirabeau ou Lafayette, dentre os moderados, ou mesmo Brissot, do jacobinismo misto, Marat, o gordo, e Hébert, esses dois últimos líderes do sanculottismo. É possível que Danton, mais, e Saint Just, menos, possam ser lembrados. O fato é que o período mais turbulento da revolução, o Terror, foi hegemonizado pela figura de Robespierre, um leal defensor das ideias rousseauianas. Os 14 meses de liderança dele tiveram a guilhotina como referência. Muitos moderados, como Danton, foram condenados por corrupção e submetidos à lâmina. E o Terror, ainda que atemorizasse a todos os franceses, era, por outro lado, tido como a única possibilidade de preservação do estado nacional com vitória sobre a invasão do norte pelos alemães e sobre a ocupação dos britânicos ao Sul e a Oeste. Também na República Jacobina liderada por Robespierre, uma nova constituição foi promulgada. Abolir direitos feudais sem indenizações, aumentar oportunidades ao pequeno camponês para adquirir terras, terminar com a escravidão nas colônias – essa iniciativa fez surgir o líder Toussant-Louverture em Santo Domingo, hoje Haiti –, todas essas iniciativas marcaram a mudança da França feudal definitivamente para a França capitalista, ainda que lentamente. Os avanços, porém, não evitaram o descontentamento das massas populares. Necessidades da guerra limitavam os ganhos salariais e impediam a

pujança econômica devido a resultados ruins dos pequenos negócios. Aliava-se a isso a campanha pela descristianização, rejeitada pelos franceses, e o “constante silvo da guilhotina”, utilizado da direita à esquerda indiscriminadamente. A crise, por fim, afastou o apoio da população a Robespierre. Em 27 de junho de 1794, 9 de Termidor, pelo calendário revolucionário,

[...] a Convenção derrubou Robespierre. No dia seguinte, ele, Saint-Just e Couthon foram executados, e o mesmo ocorreu apenas alguns dias depois com 87 membros da revolucionária Comuna de Paris. (HOBSBAWN, 1996, p. 46).

Depois de Robespierre, de 1794 a 1799, o desafio passava a ser a estabilidade política e o avanço econômico a partir do ideário liberal da revolução. De todo o esforço revolucionário desse período, com menos brilho e menos episódios espetaculares, restou a consolidação do exército, “o mais formidável rebento da República Jacobina” (HOBSBAWN, 1996, p. 49). A potência do exército revolucionário devia-se à combinação das características assimiladas da revolução propriamente com a necessidade de absorver o que caracterizava os interesses estabelecidos. A patente mais alta, a de general, era alcançada por bravura, em virtude da coragem demonstrada na contenção das invasões estrangeiras. Por isso, os grandes líderes, originários do povo e da luta, não se forjavam: não havia ilustração proeminente em figuras atuantes em meio ao processo revolucionário, nem mesmo no exército, afeito a construções de heróis em tempos de guerra. A Revolução Francesa definitivamente não produziu nenhum mito nos seus intensos dez anos. Exceto, seguramente, o general que já se destacara no segundo período jacobino, especialmente na campanha italiana de 1796, como “o inquestionável primeiro soldado da República”, devido aos seus dons reconhecidamente superiores. A essa altura, as sucessivas tentativas de invasões estrangeiras externavam cada vez mais a fraqueza do diretório, que já governava sob contestação popular. Assim, após dez anos de revolução, a expectativa do povo já se inclinava para um governo forte e com um horizonte melhor definido, com objetivos e metas. Foi o que fez Napoleão Bonaparte, o qual, no início de sua trajetória, tornou-se primeiro-cônsul, para, depois, coroar-se como Imperador da França.

Em poucos anos, a França tinha um Código Civil, uma concordata com a Igreja e até mesmo o mais significativo símbolo da estabilidade burguesa – um Banco Nacional. E o mundo tinha, por sua vez, o seu primeiro mito secular. (HOBSBAWN, 1996, p. 53).

Napoleão era um jovem intelectual, autor de poemas de qualidade duvidosa, ambicioso, com espírito de liderança incontestável e admirador de Rousseau. E ele tornou-se ainda mais

mitificado porque os franceses sabiam que um homem simples, comum, havia-se tornado maior que aqueles que “nasceram para usufruir coroas”, como escrevera Hobsbawn (1996, p. 54). O Imperador Napoleão teve a virtude de consolidar as conquistas da revolução. E o mais extraordinário na história dessa revolução é que, depois da queda do seu império, na Batalha de Waterloo, e do seu redivivo período, mais tarde recuperado pelo segundo Napoleão, entre 1851 a 1870, o que definitivamente permaneceu “[...] foi um mito mais poderoso que o dele, pois, após a sua queda, foi isso e não a sua memória que inspirou as revoluções do século XIX [...]” (HOBSBAWN, 1996, p. 55). O mito mais poderoso a que o historiador se refere, vale sublinhar, é o sonho do povo por igualdade, liberdade e fraternidade.

A Revolução Francesa foi um evento tão significativo que, em sua época, não só polemizou fortemente como encontrou severa oposição. Não afirmamos isso, por óbvio, com base nas ações revolucionárias e contrarrevolucionárias; referimo-nos ao debate intelectual em seu tempo. Edmund Burke, em novembro de 1790, publicava um documento que foi e é considerado um manifesto contrarrevolucionário. Filósofo anglo-irlandês, Burke externou sua posição em *Reflexões sobre a Revolução na França*. Tais reflexões tiveram origem em carta enviada ao magistrado e político Charles-Jean-François Depont. Aludindo à Revolução Gloriosa de 1688, Burke (2014, p. 52-53) constrói um contraponto, afirmando, primeiro, que “a revolução foi feita para preservar nossas antigas e indiscutíveis leis, liberdades e aquela antiga Constituição de governo” e, segundo, que a “nossa reforma mais antiga é a da Magna Carta”. A visão de Burke dá-se na defesa do passado como referência, o que significa a manutenção plena do *status quo* da monarquia. Ele flagrantemente explicita sua posição ideológica ao enunciar na carta que crê:

[...] não termos perdido a generosidade e dignidade de pensamento do século XIV, e, até o presente, não nos transformamos, por força de sutilezas, em selvagens. Não somos os convertidos de Rousseau ou os discípulos de Voltaire; Helvétius não teve sucesso entre nós. (BURKE, 2014, p. 105).

Muitos estudos processaram-se no mesmo período. E outros textos igualmente criticaram a revolução. A verdade é que o próprio olhar para a revolução é um exercício de posicionamento político. Que Burke expressa uma análise conservadora, sustentada pelo valor da monarquia e vinculada ao passado, não há dúvida. E, se dúvida não há, o liberal Edmund Burke (2014) expressa a concepção da direita clássica, que se esforça por conservar direitos que, para muitos, nada mais são que a permanência de privilégios de classe, se nos valermos da concepção materialista histórica de Marx. A trajetória do pensamento à esquerda naturalmente

se constituiu com limitações de toda ordem pelas classes economicamente superiores. E, para chegar a Marx e aos dias atuais, antes precisamos identificar a vitalidade, por efeito, da revolução e o seu declínio enquanto base para o pensamento socialista. Voltemos, então, a Jules Michelet.

Michelet é o primeiro historiador a analisar a Revolução Francesa com base em documentos originais, o que lhe dá uma dimensão de pesquisador reconhecido. Para ler Michelet, é importante inseri-lo em sua contradição pessoal, que, de alguma forma, reproduz muito as idas e vindas do período da revolução – ser solidário à sua classe e, ao mesmo tempo, ser sinceramente patriótico. Edmund Wilson reserva, em sua obra *Rumo à Estação Finlândia*, seis capítulos sobre Jules Michelet e destaca que ele, em sua *História da França* (MICHELET, 1989), escreveu:

Outra coisa que essa História demonstrará com clareza, e que vigora em todos os casos, é que o povo era normalmente mais importante que os líderes. Quanto mais fundo escavei, mais me convenci de que o melhor estava no fundo, nas profundezas obscuras. E compreendi que é um grande erro tomar esses oradores brilhantes e poderosos, que exprimiam o pensamento das massas, como os únicos atores desse drama. Eles receberam impulsos de outrem muito mais do que o impeliram. O ator principal é o povo. (WILSON, 1986, p. 24).

Ao lermos tal passagem, identificamos em Michelet a inclinação ao discurso de esquerda. O historiador francês escreveu, em 1848, antes ainda de iniciar a *História da Revolução* – obra que lhe daria o devido reconhecimento intelectual –, o livro *O Povo*. Nele, o autor estudou as classes sociais em um período que a Europa se industrializava. Afirmava, segundo Wilson (1986, p. 34), categoricamente, que “o burguês perdeu o contato com o povo [...] traiu a sua tradição revolucionária [...]” para, na sequência, arrematar que “todas as classes se odeiam mutuamente”. Ele avança, ainda, em um discurso que, temporariamente, abandona o rigor formal da história e dos fatos, reivindicando às pessoas amar, agir de forma similar às crianças e defender a educação indistintamente para todos, pobres e ricos. Encerra tal retórica admitindo a sua falta de fé na pátria, mas externando esperança, mais uma vez, no povo: “[...] olha para dentro de ti mesmo; pensa em teus filhos – lá encontrarás a França!” (WILSON, 1986, p. 34).

Jules Michelet nasceu no ambiente revolucionário de 1798, tendo crescido e amadurecido no ambiente de outros dois importantes episódios revolucionários: o de 1848, evento que definiu a separação entre burguesia e proletariado em campos opostos, e a Comuna de Paris, em 1871, período em que, pela primeira vez na história, ainda que brevemente, instaurou-se um governo operário no mundo. Michelet, que chegou a assinar um manifesto pela

paz internacional, em conjunto com Marx e Engels, foi exilado em Pisa, onde sofreu, primeiro, um ataque de apoplexia e, depois, um derrame. Falece mais tarde, em 1874, interrompendo a sua obra maior enquanto narrava o exílio de Napoleão. Da inspiração em Vico à vivência da própria história das revoluções na França, imaginação e pesquisa não faltaram a Michelet, fazendo-nos, inclusive, sentir “[...] que nós mesmos somos o último capítulo da história, e que o próximo cabe a nós escrever” (WILSON, 1986, p. 39).

Jules Michelet, apesar de ser o principal historiador de seu tempo, no seu centenário, já não era mais tão lido. Na sua sucessão, Joseph Ernest Renan e Hippolyte Taine, ambos letrados, deram sequência à responsável leitura do passado ao mesmo tempo que, de certa forma, demarcaram o que Edmund Wilson (1986) chama em sua obra de “declínio da tradição revolucionária”. O fato de Michelet ser menos lido e estudado já é um claro indício da decadência do sentido de revolução. Na análise de Wilson (1986, p. 40), “a palavra ‘revolução’ estava passando a conotar interferência dos trabalhadores na ordem de propriedade burguesa”. Essa mudança de significado deve-se ao conflito de interesses, que formou as condições revolucionárias: burguesia, que derrotara a aristocracia feudal, e povo desassistido pela monarquia, tais como artesãos e pequenos camponeses – os *sanculottes*. Esses grupos sociais desfavorecidos, que, mesmo após a revolução e, mais ainda, no período bonapartista, não conquistaram direitos econômicos mais satisfatórios, passavam, agora, a ocupar espaço diverso no ambiente do processo de industrialização. Tornavam-se o proletariado, classe social que herda o sentido revolucionário da sociedade em busca da igualdade e da liberdade de condições de trabalho e vantagens, legitimadas por sua força de atuação e atividade laboral. Contudo, o efeito dessa transformação das classes sociais surgirá mais forte posteriormente.

O declínio anunciado materializa-se na concepção positivista de Renan e Taine, que substituíram o engajamento de Michelet por um esforço de imparcialidade. Defenderam a ciência como orientadora da história e consagraram a sua visão determinista, “assumindo um ideal de objetividade, de observação científica exata, que veio a ser denominado naturalismo” (WILSON, 1986, p. 52). Mesmo ao estudar a literatura inglesa, Taine aponta claramente o rumo de seu pensamento: “[...] como em qualquer outro campo, o único problema é de natureza mecânica: o efeito geral é um composto determinado inteiramente pela grandeza e direção das forças que o produzem” (WILSON, 1986, p. 53). Se Taine foi um historiador da literatura, preocupado mais com as ideias do que com o engajamento em eventos, raramente abordando o parlamento e rebeliões em seus escritos, Renan, tendo proximidade de concepção, sempre lançou seu olhar ao tema religioso. É dele a mudança sutil de análise sobre o Cristianismo em comparação ao que interpretava Michelet: “[...] não é mais a história do homem como um todo,

e sim das ideias formuladas por um homem.” (WILSON, 1986, p. 48). Renan, também, depois de deixar o seminário e ser impedido de lecionar no Collège de France por suas posições materialistas sobre a vida de Jesus, em 1869, concorreu à Câmara de Deputados. “Nem revolução, nem guerra; uma guerra será tão desastrosa quanto uma revolução” (WILSON, 1986, p. 43). Essa era a principal assertiva de sua plataforma política, o que reforça a tese de Edmund Wilson sobre a decadência do sentido revolucionário, uma vez que a escolha de Renan pelas negociações de paz ocupava a centralidade de seu discurso e o afastava dos anseios populares mais radicais.

Vinte anos mais novo que Renan e Taine, Anatole France precisa ser considerado neste percurso que escolhemos fazer para dar um sentido à formação do pensamento à esquerda do espectro político tradicional, genericamente, e, do ponto de vista da Revolução Francesa e de sua tradição, ora decadente, em particular.

Politicamente, France é socialista; no entanto, dois livros de sua última fase, *Os deuses têm sede* e *A revolta dos anjos*, têm como único objetivo mostrar que as revoluções terminam gerando tiranias tão opressoras quanto aquelas que visaram derrubar. (WILSON, 1986, p. 65).

Aos 70 anos, apoiou a revolução esboçada em 1905 na Rússia. Em casa, France recebia inúmeros radicais, chamando-os de camaradas. Quando perguntado, por um deles, por que era atraído pelo socialismo, France respondeu: “melhor ser atraído que arrastado” (WILSON, 1986, p. 67). Na expressão empregada por Edmund Wilson, Renan, Taine e Anatole France foram escritores da história e da literatura que “empalideceram” o Iluminismo e promoveram, em consequência disso, a franca desintegração da tradição revolucionária; essa que, sobretudo, foi instada pelos franceses e apresentada ao mundo em 1789.

O estudo da esquerda política, da origem aos nossos dias, deve ter capítulo à parte, em que a mesma palavra “esquerda” passa a ter dois sinônimos: socialismo e comunismo. E, mais do que sinonímia, essas duas palavras, a certa altura, passam a assumir o próprio conceito de esquerda. É Norberto Bobbio (1995, p. 10) que nos auxilia, ao negar o unívoco pensamento: “não houve apenas a esquerda comunista, houve também, e há ainda, uma esquerda no interior do horizonte capitalista”; assim como nega Bobbio, também, em seu *Dicionário de Política*, ao apontar o possível emprego inicial da palavra “socialismo”:

Embora tenham sido usadas às vezes para designar, por exemplo, o contratualismo por escritores italianos do século XVIII e do início do século XIX (F. Facchinei, A. Buonafede, G. Giuliani), as palavras socialismo e socialista adquiriram o seu sentido moderno nos programas de cooperação entre operários e nos de gestão comum dos

meios de produção propugnados pelos owenianos na segunda metade da década de 1820-1830, sendo, em seguida, largamente empregados nesse sentido, na década seguinte, na Inglaterra e na França. (BOBBIO, 2010, p. 1197).

Bobbio acrescenta, ainda, que, no final da década de 1830, a palavra “comunismo” já era empregada como sinônimo de socialismo e comunitarismo. Mais tarde, em 1840, tais termos confundiam-se para designar movimentos que denunciavam as condições de trabalho de operários e a possível reconstrução da sociedade em bases comunitárias. Outra versão sobre o aparecimento da palavra “socialismo” é encontrada em nota da obra *Reflexões sobre a revolução na França*, de Edmund Burke (2014), quando o autor alude às reuniões do Círculo Social – clube político revolucionário – na academia Palais Royal. Na nota, após o tradutor José Miguel Nanni Soares referir-se a duas iniciativas centrais – defesa do republicanismo e da lei agrária – do Círculo, que viria a se chamar Confederação dos Amigos de Verdade, ele encerra, informando que:

[...] data deste período e das proposições agrárias de cunho redistributivo dos membros do Círculo a cunhagem do termo “socialismo”, o qual servia para designar as ideias dos “Amigos de Verdade”. (BURKE, 2014, p. 124).

Sendo essa a origem do termo, o “orgulho histórico” cabe a todos os simpatizantes dos girondinos, integrantes de tal clube que, revolucionários, opunham-se ao ideário proposto pelos jacobinos. O emprego do termo teria, então, surgido em 1790, em publicações da revista *A Boca de Ferro*, periódico que expunha o debate de ideias e reivindicações dos que participavam das palestras do Clube. Já em *Socialismos y Comunismo: claves dos movimientos políticos*, Eduardo Gonzalez Calleja (2017, p. 10), na introdução que historiciza o emprego do termo socialismo, afirma, no número de agosto de 1832 da *Revue Encyclopédique*, com o objetivo de opor ao individualismo com uma proposta concreta, que:

[...] la palabra apareció por vez primera em el número de noviembre de 1827 de la revistas londrinenses “Cooperative Magazine”, pero em Francia el filósofo Pierre Leroux (1797-1871) reclamo la paternidade del concepto que inserto em um “Discours aus politiques”.

Calleja (2017, p. 10), no entanto, observa que há razões plausíveis para crer que, no início da década, o termo “socialismo” já fora empregado, ao considerar que o “[...] saintsimoniano Xavier Joncières ya lo había utilizado em um artículo sobre la obra ‘Les feuilles d’automne’ de Victor Hugo que apareció el 13 de febrero de esse año”. O ano a que ele se reporta é o de 1832. Por sabido, em 1848, Karl Marx e Friedrich Engels redigem *O*

*Manifesto Comunista*, o mais lido documento de suas autorias e, também, o documento que irá popularizar as ideias socialistas e comunistas. Nele, Marx e Engels irão empregar indiscriminadamente os termos “socialista” e “comunista” como sinônimos. Da breve introdução, passando pelos capítulos I – Burgueses e Proletários – e II – Proletários e Comunistas – até chegar ao terceiro capítulo, no entanto, os autores utilizam apenas as palavras “comunismo” e “comunista” e suas variações de número. No terceiro capítulo, entretanto, no próprio título já lemos: III – Literatura Socialista e Comunista. Marx e Engels merecerão, por óbvio, análise mais acurada na sequência; neste momento, interessa-nos observar que, na metade do século XIX, socialismo e comunismo já eram significantes assimilados pela sociedade de modo geral. Sempre compreendidos à esquerda e, como já dissemos, confundidos com o próprio significado político da esquerda.

No fim da década de 1830, “começou [a] ser usad[a], pelos críticos do Socialismo, a qualificação de ‘utopistas’ para designar os socialistas” (BOBBIO, 2010, p. 1198). O intelectual italiano, no verbete “Socialismo” de seu dicionário, observa que, provavelmente, foi em 1839 que se deu pela primeira vez a “[...] aproximação entre ‘Socialismo’ e ‘utopismo’ [...] na *História da economia política* do economista liberal francês J. A. Blanqui” (BOBBIO, 2010, p. 1198). Apesar dessa origem, do ponto de vista sociolinguístico, o “socialismo utópico” consagra-se conceitual e formalmente na análise de Marx e Engels em *O Manifesto Comunista*, mais precisamente, no subcapítulo *O socialismo e o comunismo crítico-utópicos*. Nesse texto, Marx e Engels relevam Graco Babeuf e os escritos revolucionários, mas são contundentes ao refutar a eficácia dos sistemas propostos por Saint Simon, Fourier e Owen. Marx e Engels literalmente afirmam que: “A importância do socialismo e do comunismo utópico está em razão inversa ao desenvolvimento histórico” (MARX; ENGELS, *apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 38). E acrescentam, aludindo aos sistemas por eles defendidos, que, “[...] para construir esses castelos no ar, precisam apelar à filantropia dos corações e dos bolsos burgueses. Aos poucos, caem na categoria dos socialistas reacionários ou conservadores [...]” (MARX; ENGELS, *apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 39). A crítica marxiana não invalida, contudo, essa etapa da história do socialismo, assim como não deve anulá-la enquanto estudo da trajetória do pensamento de esquerda. Portanto, antes de irmos a Marx e Engels e ao socialismo científico, reservemos o justo espaço aos principais socialistas utópicos do período.

O conde Saint-Simon, crítico dos privilégios da aristocracia, não participou da Revolução Francesa, optando pela distância. Considerava o associativismo a base do sistema que reivindicava para fazer vingar o coletivismo e divergia de Babeuf a respeito de organizar a sociedade com base no princípio da igualdade. Julgava necessário estabelecer uma hierarquia



por mérito, além de se preocupar com a fundação de um novo cristianismo, por asseverar importante a religião e por desconsiderar as concepções católica e protestante.

Depois de Graco Babeuf e Saint-Simon, outros dois intelectuais estudaram a fim de profetizar o futuro com sensibilidade, uma vez que compreendiam o sofrimento por que passava parte significativa da sociedade: Charles Fourier e Robert Owen. Os dois “[...] haviam perdido a fé na política liberal da época, e ambos tinham uma posição marginal em relação à cultura convencional de seu tempo.” (WILSON, 1986, p. 86) Ainda que críticos da filosofia revolucionária francesa, eram leitores dedicados da obra de Rousseau, que hegemonizava a atmosfera da época em que se inseriam. Fourier formulou a sua ideia de comunidade, onde a educação seria igual a todos, com sufrágio universal, mas sem exigir a igualdade absoluta. Ao contrário, julgava importante a hierarquia e a preservação das diferenças de rendas. Nesse aspecto, uma proposta curiosa e relevante de sua concepção é a de que os capitalistas não seriam hierarquicamente superiores e “[...] na distribuição de renda por dividendos (após ser garantido o mínimo necessário à subsistência), os capitalistas receberiam apenas quatro doze avos, enquanto os trabalhadores receberiam cinco doze avos, e as pessoas de talento três doze avos” (WILSON, 1986, p. 90). Tudo isso seria viabilizado com capital privado, o que, de certa maneira, se devidamente considerado, é um traço inequívoco de um pensamento utópico.

Robert Owen, por sua vez, parece ter ido ainda mais longe, ao mundo prático, à vida real, tornando-se, assim, “uma das personalidades mais extraordinárias de sua época” (WILSON, 1986, p. 91). Owen foi um idealista que aproximou a utopia da realidade. Ele assumiu uma empresa na Escócia; quando lá chegou, observou o descaso com que eram tratados os trabalhadores, sem banho e maltrapilhos, praticamente escravizados. Ao longo de sua gestão, que durou 25 anos, criou uma comunidade em torno da fábrica, proporcionando a eles um elevado padrão de vida. Trabalhava-se menos e ganhava-se mais. Não seria novidade afirmar que Owen era adorado por todos. Esse relato, derivado de capítulo específico de Edmund Wilson sobre Owen e sua atuação, evidencia que o socialismo utópico teve seu vigor, sobretudo, na ideia de comunidade de Fourier e na realização dessa ideia de comunidade por Owen. A comunidade-modelo, no entanto, chegou a um limite. Invariavelmente, Owen abria a sociedade da fábrica para capitalizar investimentos. Observou, sem demora, que os sócios eram, na verdade, capitalistas dedicados ao lucro. O mais lembrado deles é Taylor, que, no momento de desfazer a sociedade, terminou por deixar Owen em situação precária. A Comunidade de New Lanark iniciava sua decadência. Após a experiência exitosa na indústria algodoeira, seguida da precariedade e da venda, Owen, industrial rico, tornou-se pobre. Nessa etapa posterior, fez a opção de participar ativamente do Movimento Cooperativista Owenista e também do Sindicato

Nacional Consolidado. Havia aderido por inteiro às lutas da classe operária, contudo sempre divergindo em pontos que o afastassem da experiência da comunidade. No movimento, aproximou-se dos cartistas e, em especial, conheceu William Lovett. Não tendo simpatia pelas concepções cartistas, entretanto, e por sua opção pelo enfrentamento às leis e às regras comerciais e trabalhistas, Owen distanciou-se de Lovett, que, segundo a história, o teria considerado “um homem essencialmente despótico” (WILSON, 1986, p. 92).

Os movimentos políticos e intelectuais que antecederam a chegada de Marx e Engels no cenário europeu caracterizaram-se pela pós-tradição da Revolução Francesa e pela crescente revolução industrial. A essa altura, também em virtude da própria experiência europeia de sucessivos embates revolucionários, como pela evolução da estratificação de classes sociais, tendo a burguesia como classe dominante, os pensadores e revolucionários esforçaram-se para ir além do socialismo utópico. Os trabalhadores começavam a se organizar, e socialismo e comunismo como sistemas inovadores e igualitários já eram pretensões legitimadas na luta por melhores condições de trabalho e salários. A Associação dos Trabalhadores de Londres, liderada pelo amigo distante de Owen, Willian Lovett, apresentou uma carta aos ingleses com seis pontos destacados: sufrágio universal masculino; renovação anual do parlamento; remuneração dos parlamentares, a fim de oportunizar aos mais pobres o direito de exercer mandato em condições materiais mínimas; eleições por voto secreto, para evitar a pressão da burguesia sobre os eleitores; colégios eleitorais iguais, para se ter representações equitativas; e supressão da exigência de posse de propriedade no valor de 300 libras como condição de elegibilidade. Mesmo tendo lutado por melhorias eleitorais ao lado da classe trabalhadora, em 1830, a burguesia começa a se distanciar definitivamente da dos trabalhadores, discordando do alcance de reivindicações que visam à emancipação política dos operários, consolidando, assim, a oposição da “luta de classes”. A *Carta ao Povo*, em 1838 – surgem, então, os cartistas –, redigida pelo carpinteiro Lovett e com apoio dos pacíficos owenistas, desenha o cenário inicial do próximo período de disputa política aberta entre burguesia e proletariado. Contudo,

[...] nenhum desses idealistas compreendia o mecanismo real das mudanças sociais, nem podia prever o inevitável desenvolvimento do sistema que eles detestavam. Só restava criar sistemas imaginários os mais contrários possível ao que existia na realidade [...]. (WILSON, 1986, p. 100).

O exemplo mais curioso fora Prosper Enfant, sansimonista que liderou um jornal socialista defensor do coletivismo e do internacionalismo com a definitiva abolição da propriedade privada; ele também impôs à comunidade que o seguia forte ascendência religiosa

e rituais controversos. Em síntese, como afirma Wilson (1986, p. 99), tornou-se “uma das carreiras mais bizarras e incoerentes da história”.

O socialismo, para além da Europa, teve sua inserção americana também nessa primeira metade do século XIX. Em 1825, a bem-sucedida República Americana já tinha a divisão de trabalho melhor organizada. Ao mesmo tempo em que vivia um otimismo social, já começava a enfrentar dissidências políticas importantes, haja vista a clara separação entre as classes dos trabalhadores e a dos proprietários. Robert Owen foi à América em 1824 e, por lá, iniciou um núcleo significativo do seu movimento socialista, o owenismo. Albert Brisbane, no *The New York Tribune*, tendo trazido ideias de Paris sobre o pensamento de Fourier e de suas comunidades, produzia forte propaganda socialista. Algo muito característico aos americanos, em aparente contraste a essas ideias que prosperavam, foi a comunidade de New Harmony, liderada por Josiah Warren, que, na verdade, se propunha anticomunista, chegando a elaborar “[...] uma doutrina de Soberania Individual e um programa de Comércio Equitativo” (WILSON, 1986, p. 101). Foram, entretanto, Etienne Cabet, um advogado leal, seguidor da Revolução Francesa, e John Humphrey Noyes, teólogo graduado em Yale, que marcaram mais claramente as ideias socialistas em terras norte-americanas. O primeiro deixou a Europa por entender que na América encontraria terreno fértil às suas propostas. Tendo consultado Owen, escolheu o Texas para desenvolver sua atividade econômica, que foi frustrada em suas pretensões mais ousadas, apesar de ter permanecido na região, radicando-se, depois, em Nova Orleans até o fim do século. Os inúmeros seguidores de Cabet ficaram conhecidos como icarianos, em virtude das ideias socialistas e comunitaristas de Cabet (1848) terem sido muito divulgadas a partir do seu romance *Viagem à Icária*,

[...] no qual descrevia uma utópica ilha comunista, onde os habitantes dispunham de imposto de renda progressivo, abolição do direito de herança, regulamentação estatal dos salários, oficinas de trabalho nacionais, educação pública, controle eugênico do casamento e um jornal controlado pelo governo. (WILSON, 1986, p. 103).

O segundo, Noyes, notável líder socialista americano, produziu a mais bem sucedida experiência sob princípios coletivistas: a Comunidade de Oneida, no estado de Nova Iorque. Ele assumiu a liderança da comunidade e foi o grande responsável por desenvolver uma fábrica de alçapões de aço, além da Community Plate, empresa que passou a se designar Oneida Community Limited no início do século XX e que operou, formalmente, até 2005, totalizando 124 anos de existência. Noyes (1961) escreveu, ainda, o livro *História dos Socialismos Americanos*, obra em que estudou as comunidades diversas já experimentadas até ali. Depois

da experiência exitosa de Noyes, que acreditava na combinação entre religião e comunismo como único horizonte possível, somente o “falanstério” de Nova Jersey merece referência. Sobretudo porque, até próximo de 1940, a falange fouerista, fundada na metade do século XIX, permaneceu no mesmo prédio de sua origem e em isolamento da sociedade contemporânea, o que é um aspecto digno de nota na história do socialismo. Como se vê, ao incursionarmos pela pesquisa sobre o pensamento de esquerda, identificamos variações de concepções e experiências, especialmente do advento da Revolução Francesa até a metade do século XIX. Nesse momento, contudo, na coxia ou no palco, Karl Marx e Friedrich Engels chegam ao teatro demarcando historicamente o “antes e depois” da esquerda mundial e do universo socialista; a fase do socialismo utópico estava encerrada.

Karl Marx nasceu em 1818, no dia 5 de maio, na cidade de Trêves, na Prússia; Friedrich Engels, no dia 28 de novembro de 1820, em Barmen, na Alemanha. O primeiro faleceu em 1883, aos 65 anos; o segundo, em 1895, aos 75 anos. Necessitaram de dois encontros e alguns textos para se tornarem amigos inseparáveis e companheiros de sonhos e lutas. No primeiro deles, Marx considerou Engels arrogante. Depois de ficar impactado com a leitura de *Esboço para uma crítica da economia política* (ENGELS, 2020), texto publicado pela revista *Anais Franco-Alemães*, editada pelo próprio Marx, a relação abriu-se, não só para um segundo encontro promissor, como também para a vida inteira. Engels, filho de industrial, tem uma trajetória de negação à classe de origem. Aos 18 anos, escreve *Cartas a Wupperthal*<sup>1</sup>, para denunciar o pauperismo dos trabalhadores e a vida absolutamente precária em que se inseriam, em especial no contexto das fábricas. Marx, depois de ver sua carreira de professor em Bonn ser inviabilizada – antes dele pretender seguir na academia, Ludwig Feuerbach tinha perdido a regência de uma cadeira em 1832 na universidade por ordem do governo –, começou a escrever artigos na *Gazeta Renana*. Um em especial, sobre a situação dos vinhateiros em Mosela, fora citado com destaque por Engels e serviu também a Marx, para que ele flagrasse o seu então reduzido conhecimento sobre economia. A partir desse artigo, Marx iria estudar em profundidade os temas econômicos.

Em 1842, Engels vai passar dois anos em Manchester, na Inglaterra. Lá se aproxima de James Leach, líder do cartismo, que dá a Engels subsídios, por meio de *Fatos irrefutáveis sobre as fábricas por um operário de Manchester*<sup>2</sup>, para escrever, em 1845, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (ENGELS, 2010). Esse texto é o primeiro a estudar mais

---

<sup>1</sup> Publicadas em 1839 no periódico *Telagraph für Deutschland*, eram assinadas com o pseudônimo de Friedrich Oswald.

<sup>2</sup> Publicada por Leach, anonimamente, em 1844.

profundamente a classe trabalhadora e identificar nela um potencial de atuação para além da até então considerada passividade da sofrida classe operária. Nesse mesmo período, Marx assume a direção do *Gazeta Renana* e, ao lado de Bruno Bauer, afirma, diante do governo, depois de ter saído de Bonn para Colônia, a tendência revolucionária e democrática do jornal. Sem demora, em uma sequência de censuras, o jornal é suspenso. No mesmo ano, em 1843, Karl Marx casa-se com Jenny von Westphalen. No outono, Marx vai a Paris para editar uma revista radical – os *Anais Franco-Alemães*, que teve apenas um número – junto a Arnold Ruge, um reconhecido hegeliano de esquerda. Marx, a essa altura, já é um reconhecido pensador revolucionário, e é em Paris, em uma convivência nos círculos intelectuais, que se dá o enfrentamento duríssimo com a doutrina preconizada por Proudhon. Igualmente, é aqui – para sublinhar – que surge a amizade definitiva entre Marx e Engels. “Proudhon (1809-1865), socialista pequeno-burguês anarquista, fundador de uma doutrina pseudo-científica, hostil ao marxismo”: é assim que Lenin (1987, p. 13), em *O que é o marxismo?*, critica a posição do proudhonismo, “[...] que não compreendeu o papel histórico do proletariado”. Crítico da grande propriedade, ele, no entanto, defendia a permanência da pequena propriedade, o que opôs fortemente sua visão à de Marx e Engels. Logo depois, Marx fora expulso de Paris e estabeleceu-se em Bruxelas. Marx e Engels, então, filiam-se à Liga dos Comunistas e, sob encomenda e solicitação da entidade, redigem *O Manifesto do Partido Comunista*, documento histórico que se torna referência às ideias socialistas no mundo. Da biografia à biografia intelectual, o *Manifesto* é um marco. Passemos, então, às ideias de Marx e Engels.

Para o objetivo final ser alcançado – a implantação do comunismo –, um objetivo imediato e urgente era “a derrubada violenta da ordem social existente” (MARX; ENGELS, 1997, *apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 41). Essa derrubada tornar-se-ia possível com as seguintes medidas propostas no manifesto:

1. Expropriação da propriedade latifundiária e utilização da renda da terra para cobrir despesas do Estado.
2. Imposto fortemente progressivo.
3. Abolição do direito de herança.
4. Confisco da propriedade de todos os emigrados e sediciosos.
5. Centralização do crédito nas mãos do Estado, através de um banco nacional com capital estatal e monopólio exclusivo.
6. Centralização do sistema de transportes nas mãos do Estado.
7. Multiplicação das fábricas e dos instrumentos de produção pertencentes ao Estado, desbravamento das terras incultas e melhora das terras cultivadas segundo um plano geral.
8. Trabalho obrigatório para todos, constituição de brigadas industriais, especialmente para a agricultura.
9. Organização conjunta da agricultura e da indústria, com o objetivo de suprimir paulatinamente a diferença entre cidade e campo.
10. Educação pública e gratuita para todas as crianças. Supressão do trabalho fabril de crianças, tal como praticado hoje. Integração da educação com a produção material, etc. (MARX; ENGELS, 1997, *apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 29).

Tais medidas significam a revolução comunista: “[...] é a ruptura mais radical com as relações de propriedades remanescentes; não é de se espantar que, em seu desenvolvimento, rompa-se de modo mais radical com as ideias do passado.” (MARX; ENGELS, 1997, *apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 27). Marx e Engels, no *Manifesto*, apresentam um aspecto da luta de classes que é motivo de crítica na nossa análise: na primeira etapa da revolução, a ascensão do proletariado como classe dominante é a conquista desejada; e, em um segundo momento:

Se, em sua luta contra a burguesia, o proletariado necessariamente se constitui em classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e, como tal, suprime violentamente as velhas relações de produção, então, junto com elas, suprime os antagonismos de classes e as classes em geral e, com isso, abole sua própria dominação de classe. (MARX; ENGELS, 1997, *apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 28-29).

Depois da revolução socialista soviética e de todas as similares que se seguiram no leste europeu ou no continente americano, ficou evidente que a classe dirigente – em tese, o proletariado – cumpriu com êxito a primeira etapa, mas falhou na segunda, ao não conseguir atingir o estágio anunciado pelo *Manifesto*. A nova classe dominante – representantes de classe, certamente – tratou de perpetuar-se no poder, ficando distante a hipótese de supressão de todas as classes. Por óbvio, essa crítica, que nos é contemporânea, não foi oportunizada à consideração de Marx e Engels.

Em fevereiro de 1848, logo após o lançamento do *Manifesto*, Marx foi expulso da Bélgica. Volta, então, a Paris e de lá decide fixar-se em Colônia. Permaneceu redator-chefe da revista *Nova Renana* por aproximadamente um ano e, em virtude do ambiente revolucionário de 48, é expulso da Alemanha. Com Jenny Marx grávida, tendo já três filhos, o “sujeito negro de Trier” – assim Engels o chamaria em poema que o descreve como um monstro selvagem e musculoso – vai morar em Londres, onde viverá até o fim de seus dias. Engels, por sua vez, ainda participou da insurreição armada do povo na Alemanha e, após a derrota, refugiou-se na Suíça. Mais tarde, voltou a trabalhar em Manchester, como balconista e, na sequência, em 1870, fixa-se, como o seu amigo “*Old Nicka*” (o velho satanás) em Londres. Ao leitor, como estamos compondo, neste capítulo, uma trajetória do pensamento de esquerda, sem a pretensão de aprofundá-la em demasia, porque o nosso objeto último de pesquisa é outro – o novo possível, não o passado “consagrado” –, cabe também conhecer um pouco dos protagonistas na sua dimensão humana, pessoal mesmo, de cotidiano, em breve descrição.

Jenny von Westphalen era considerada uma das mais lindas mulheres de Trier, filha da aristocracia, “[...] era inteligente, tinha caráter forte e falava bem; havia sido criada por um pai extraordinário. Karl Marx devotava a ela uma paixão que durou toda a vida.” (WILSON, 1986, p. 111). Paixão e respeito imensos. Certa vez, Engels apareceu em uma reunião da União Educacional dos Trabalhadores acompanhado de Mary Burns. Como Marx considerava que o amigo tinha um relacionamento informal com ela, contrariado, no ambiente em que se encontravam, tratou de afastar-se dele, evitando a convivência de Jenny com a “namorada” de Engels. Achava mesmo uma desonra. Bem antes disso, o jovem Marx preocupava o pai, que reconhecia nele um potencial enorme. Temia, no entanto, que esse talento fosse desperdiçado. Em cartas, no período em que Marx estava estudando em Berlim, o pai chegou a indagar sobre o fato de ele ser capaz de conquistar a felicidade no mundo doméstico. E, talvez, a pergunta mais significativa do pai nessas correspondências esteja no registro destacado por Edmund Wilson (1986, p. 114): “Será que Karl tem mais cérebro do que coração?”. Marx escrevia poemas românticos à Jenny, mas, em seus versos, que considera meras obras retóricas, o estilo áspero e tenso já estava presente. Marx, enfim, era um casmurro, determinado, tinha um sentido de obstinação que, por vezes, também soava como arrogante, tal era a sua superioridade moral. Engels igualmente adorava a poesia. Tinha, no entanto, um estilo mais dócil, flexível. Cheio de vida, “o jovem Engels era alto e esbelto, com cabelos e olhos azuis brilhantes e penetrantes” (WILSON, 1986, p. 128). Ele apreendia com facilidade o espírito da convivência social. Marx repelia amizades, ficava recluso em casa e, no período da faculdade, raramente escrevia à família. Engels não só escrevia à irmã, com frequência, e à família, como contava episódios cotidianos. Em uma das cartas, contara do seu cachorro de raça Spaniel: “Engels ensinou-o a rosnar com maior ferocidade sempre que ele diz ‘Olha o aristocrata!’” (WILSON, 1986, p. 130).

Essa intercalação descritiva dos personagens importa para que possamos identificar o quanto a idolatria que viria a ser construída em torno da figura de Marx continha elementos de sua personalidade. E, em uma transferência que a psicanálise aborda com propriedade, homens de esquerda, por muito tempo, caracterizavam-se por usar barbas – mais tarde, Fidel e Che assumiriam a estética militante; nos partidos de esquerda, era comum o mau humor e a condição de ser rude, o que era confundido por austeridade. No limite, por experiência de militância, a felicidade e a alegria pareciam ser valores da burguesia. A história da esquerda herdou o Marx miserabilizado, descuidado, instrospectivo, ensimesmado e, por vezes, até agressivo e prepotente. Esse perfil definiu o ser revolucionário e também o revolucionário de ideias. Engels,

bem vestido, filho de industrial, poderia ter inspirado a esquerda a reconhecê-lo como ícone. Mas, certamente, o perfil não se opunha nem agredia simbolicamente a burguesia.

No período que antecede o lançamento de *O Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels direcionaram seus esforços ainda mais para fazer valer a célebre frase que encerra as anotações sobre Feuerbach: “Até agora, os filósofos só fizeram interpretar o mundo de maneiras diferentes; cabe transformá-lo.” (WILSON, 1986, p. 125). O esforço fica evidente em duas proposições em 1846: “[...] A primeira, de caráter teórico-político, para marcar a nova posição conquistada – a concepção materialista da história – [...]; o segundo projeto era de ordem prático-política: [...] seu objetivo era o de transcender os limites das nacionalidades [...]” (BARSOTTI, 2012, p. 16-17). Os dois projetos são realizados com êxito. *A ideologia alemã: crítica novíssima à filosofia alemã nas pessoas de seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner e do socialismo alemão nos seus diferentes profetas* (MARX, 2008) é obra concluída contra o idealismo da história alemã e concepções especulativas da história; e a organização de uma rede de Comitês de Correspondências Comunistas, com o objetivo de promover o intercâmbio de ideias e informações entre os socialistas internacionalistas, igualmente foi estruturada. Essas duas ações, somadas ao *Manifesto*, não só consolidam o materialismo histórico como filosofia, mas também põe à luz o firme propósito, então, de transformar o mundo.

Marx e Engels estavam, nesse momento, definitivamente convencidos de que “a luta entre exploradores e explorados chegara a um ponto em que os explorados – os proletários – haviam sido expropriados de todos os seus direitos humanos [...]” (WILSON, 1986, p. 153). Nesse sentido, o proletariado constituía-se em uma força social e política capaz de representar uma nova sociedade; ou, pelo menos, lutar por isso. Essa dimensão de concretude, esse afastamento do homem abstrato de Hegel, a experiência de fábrica em um mundo real quem deu a Marx foi o filho do industrial Friedrich Engels. Por outro lado, Engels reconhecia a impressionante sensibilidade do amigo para compreender as relações econômicas e de trabalho; de tal sorte que, apesar de ouvir de Marx que ele sempre esteve a sua frente, Engels era categórico: “Marx era um gênio. Os outros éramos, no máximo, talentosos.” (WILSON, 1986, p. 144).

A fim de percorrer o ideário marxista, mais didaticamente, ainda que, de forma a não aprofundar ao limite da densidade exigida para a leitura marxiana, seguiremos o roteiro do livro *O que é marxismo?* de V. I. Lenin. E o escolhemos, sobretudo, porque o olhar dele, por óbvio, já refletia o pragmatismo necessário para levar a teoria revolucionária à revolução na prática. Lenin, primeiramente, afirmou que a doutrina de Marx deu sequência, complementando e



elaborando de modo sistemático, às três mais importantes correntes de pensamento à época: “a filosofia clássica alemã, a economia política clássica inglesa e o socialismo francês” (LENIN, 1987, p. 17). Em seguida, Lenin tenta precisar o sentido central do materialismo histórico, refutando o idealismo hegeliano, e afirmando, com contrariedades pontuais, o materialismo de Feuerbach. Recordando passagem de *O Capital* (MARX, 1982), ele reafirma que Marx considerava que “o movimento do pensamento é apenas o reflexo do movimento real, transportado e transposto para o cérebro do homem (LENIN, 1987, p. 17). Engels reforça o materialismo ao dizer que “o movimento é o modo de existência da matéria” (LENIN, 1987, p. 17). O materialismo científico de Marx e Engels, em contraste e crítica ao de Feuerbach e Büchner-Vogt-Moleschott (deste, o chamado materialismo vulgar), concebe, primeiro, que o materialismo é dialético e histórico, e não metafísico; e, segundo, que o materialismo vê o homem no conjunto das suas relações em sociedade, inserido em um contexto real de vida e de trabalho.

A dialética, inspirada em conceito de Hegel, para Marx e Engels, era, ao mesmo tempo, a explicação para o movimento a se empreender a fim de transformar a história e a própria história em movimento. Para Hegel, a história tem uma lógica e move-se, primeiro, por meio de uma tese que, em um dado momento, une e afirma uma condição, depois, através de uma antítese, que nega aquela afirmação e unidade, para, então, alcançar a síntese, a retomada da tese, agora, evoluída e modificada. De alguma maneira, popularizou-se, de forma simplificada, no ambiente dos partidos de esquerda, que o marxismo nos fez compreender que o capitalismo era a tese posta sobre o controle dos meios de produção de ordem privada, a ordem burguesa; e que a negação dessa circunstância seria a antítese e, portanto, a contestação ao controle privado, passando os modos de produção à responsabilidade do estado e da classe trabalhadora como classe dominante. A síntese a ser alcançada necessariamente passaria pelo controle definitivo por parte de todo o povo, sendo extintos o Estado e as classes, inclusive, a do proletariado. Nesse ponto, parece-se consolidar o conceito que afirma ser a sociedade condicionada pelas relações econômicas. Engels, em carta endereçada a Marx, acrescenta, negando, de certa forma, tal conceito como absoluto. Apresenta o direito e as leis sobre a herança para contestar. Julga que o histórico familiar tem bases econômicas, mas que “seria muito difícil provar que a liberdade de disposições testamentárias existente na Inglaterra e as restrições legais nesse âmbito vigentes na França podem ser explicadas tão-somente por causas econômicas” (WILSON, 1986, p. 177). Marx também reelabora o conceito ao identificar que grandes produções artísticas não necessariamente ocorreram em momentos de progresso da sociedade. Ou seja: não há dependência da arte às condições econômicas objetivas. Outro

aspecto a ser criticado no capítulo da dialética refere-se à consideração de Marx sobre o fato de o proletariado ser “o instrumento eleito [...] como se sua vitória estivesse pré-determinada” (WILSON, 1986, p. 188). Não fica dúvida de que alude a uma força sobre-humana, negando, portanto, o que dissera, na juventude, sobre odiar a todos os deuses.

Karl Marx, com sua severidade do Velho Testamento, nada fez no sentido de humanizá-lo. Ele desejava que toda a humanidade se tornasse unida e feliz; porém adiou esse momento até que a síntese fosse atingida, e, em relação ao momento presente, não acreditava na fraternidade humana. Marx estava mais próximo do que imaginava daquela Alemanha imperialista que tanto detestava. Afinal, também os nazistas alemães – que se veem como agentes de uma missão histórica – acreditam que a humanidade será feliz e unida quando toda ela for ariana e submetida a Hitler. (WILSON, 1986, p. 190).

Edmund Wilson faz dura crítica às pretensões de Marx que, negando a religião e os deuses, age, em sua determinação, como um visionário divino capaz de redimir a humanidade. Se esse sentimento tivesse ficado restrito a Marx, certamente não teríamos de conviver com o que fizeram de suas ideias e o quanto a partir delas promoveram atrocidades, uma vez que muitos comunistas tiveram certeza de possuírem um espírito público mais elevado. Resultado disso conhecemos. E o autoritarismo originário desse sentimento, absolutamente em nada materialista, científico ou histórico, ganhou, dentre tantos exemplos ditatoriais, um especialmente consagrado e conhecido como stalinismo. Marx queria guiar os destinos da humanidade, “porém, na medida em que esse movimento envolve, sob o disfarce da Dialética, um princípio semidivinizado da História, ao qual é possível transferir a responsabilidade [...]” (WILSON, 1986, p. 189) não há dúvida de que essa transferência pode servir à força da tirania. Para Lenin (1987, p. 21), a virtude da dialética traduzia-se em uma evolução em espiral, não em linha reta, o que significava evoluir “por saltos, por catástrofes, por revoluções, por soluções de continuidade”. No que diz respeito, então, ao traço do materialista não ser metafísico, crítica que Marx fizera à concepção de Feuerbach e a outros classificados de materialistas primitivos, o gênio é flagrado na contradição que explicitamos. Recupera, contudo, seu olhar para a realidade, afastando-se da abstração, ao afirmar que:

o modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é inversamente o seu ser social que determina a sua consciência. (LENIN, 1987, p. 22).

O texto de Lenin, que nos serve como roteiro, segue analisando os principais conceitos do marxismo. No capítulo *A luta de classes*, aborda o conceito, reiterando o *Manifesto Comunista*: “a história de qualquer sociedade até os nossos dias, [...] foi apenas a história da

luta de classes.” (LENIN, 1987, p. 24). O conceito, de fato, orienta o objetivo final da teoria marxiana e deriva de sua máxima distributivista: “A cada um segundo sua necessidade, de cada um segundo sua capacidade” (WRIGHT, 2015, p. 21). Marx e Engels acreditavam, como já referimos anteriormente, que o resultado final da implantação do socialismo seria uma sociedade sem classes. O desequilíbrio, contudo, estabelece-se “quando os direitos e poderes das pessoas sobre os recursos produtivos são distribuídos de forma desigual – quando algumas pessoas têm mais direitos/poderes que outras sobre determinados recursos produtivos – [...]” (WRIGHT, 2015, p. 25). Instauram-se aí relações de classes – os que detêm o poder e os que não dispõem dele –, que, em última análise, é a luta de classes.

Na doutrina econômica, Lenin destaca a compreensão de Marx sobre o sentido do valor e sobre o conceito inovador que dele deriva, a mais-valia. O líder russo afirma que “a mercadoria é, em primeiro lugar, uma coisa que satisfaz qualquer necessidade do homem; em segundo lugar, é uma coisa que se troca por outra” (LENIN, 1987, p. 27). Na sequência, mostra que as trocas apresentam uma equivalência e que “a utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso” (LENIN, 1987, p. 27). O valor, portanto, institui-se na relação, na proporção, e a mercadoria, se considerada em separado, representa “uma certa porção de tempo de trabalho socialmente necessário” (LENIN, 1987, p. 27). Lenin (1987, p. 27) afina a sua posição ao refletir que o valor se dá em uma relação a dois e que, nesse sentido, mesmo produtos diferentes podem ter o mesmo valor que, no entanto, sendo mercadorias, produzem também “uma relação escondida sob o invólucro das coisas”. Se há um invólucro, é preciso analisar a fonte do valor original. E toda a fonte de valor da mercadoria é, em parte, a força de trabalho humano. Se essa força de trabalho humano foi empregada por seis horas para produzir uma mercadoria que paga o salário, todo o tempo excedente, somado àquele dispendido, constitui a mais-valia. Daí deriva a exploração da classe dominante, proprietária dos meios de produção, em relação à classe dominada, os trabalhadores. Lenin, então, arremata a sua análise da doutrina de Marx, demonstrando que o Estado, oriundo dos antagonismos de classes, torna-se o Estado da classe mais poderosa, dominando economicamente. E, de certa forma, otimista, Lenin reproduz o que Friedrich Engels (1985) escrevera em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, ao lembrar que o socialismo, uma vez suprimindo as classes, suprimirá o Estado:

O primeiro ato no qual o Estado aparece realmente como representante de toda a sociedade – a apropriação dos meios de produção em nome da sociedade – é simultaneamente o seu último ato como Estado. (LENIN, 1987, p. 41).

Lenin (1987, p. 75), depois de criticar o revisionismo, conclui o seu *O que é o marxismo?* categoricamente afirmando que “a luta ideológica do marxismo revolucionário contra o revisionismo, no fim do século XIX, não é senão o prelúdio dos grandes combates revolucionários do proletariado em marcha para a vitória total da sua causa [...]”.

A teoria de Marx será, desde a sua morte, passando pela Revolução de Outubro, até os nossos dias, indefinidamente estudada e reestudada. Para muitos, validada no tempo; por outros, negada por seu anacronismo. A tese da mais-valia, por exemplo, segundo economistas contemporâneos, deveria ter gerado um estudo, mesmo de Marx, sobre uma teoria da desigualdade social, ou ainda, de forma mais detalhada, uma teoria da exploração. Nem Marx, nem Engels, nem os seus seguidores e críticos, à luz do marxismo, avançaram nesse sentido. Para Aage Sorensen (2015, p. 139), em texto publicado no *American Journal of Sociology*, ainda que chame a atenção sobre a observação de Marx por ele ter constatado mais tarde que há diferença entre o lucro e o valor excedente, a teoria marxiana não se sustenta: “Essa natureza oculta da fonte da exploração torna impossível usar empiricamente a teoria e é fonte das dificuldades que enfrenta a Teoria da Mais-Valia do Trabalho”. Mas estamos aqui em um livre exercício de diálogo entre o marxismo original e o marxismo revisitado. Ao nosso objetivo inicial do capítulo, o que cabe é observar como a trajetória do pensamento marxiano influenciou a esquerda de forma tão definitiva. A esquerda, para ser esquerda, ou é marxista ou é a negação possível a partir dele, ou melhor, deles, Marx e Engels.

Os principais conceitos do materialismo científico começavam a se desnudar a cada novo artigo e alcançariam, mais tarde, nos escritos de *O Capital* (MARX, 1982) o seu ápice. Um Karl mais maduro e um Friedrich também mais elaborado iniciavam uma etapa na década de 1850 recolhidos em suas formulações intelectuais, menos dedicados à luta política. Marx deu início a esta fase, escrevendo o ensaio *A luta de classes na França, 1848-1850* (MARX, 2012) e *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, publicado em 1852 (MARX, 2011b). O pensamento de Marx, assim, influencia fortemente, fazendo a esquerda, a francesa em especial, não mais depender exclusivamente de “*slogans* generalizantes e conceitos abstratos” e “varre definitivamente a tradicional linguagem revolucionária” (WILSON, 1986, p. 193), mediadora de interesses e conflitos por pedaços de terra para o pão e para o vinho, segurança, luxos parisienses e cargos públicos. Engels (1977) igualmente contribui para o momento e escreve *A guerra dos camponeses na Alemanha* em que analisa o surgimento das cidades-repúblicas e o ocaso do feudalismo. Nesse período, diante do encerramento das atividades da Liga dos Comunistas e da já inexistência do cartismo, em 1855, Marx e Engels encaminharam-se para o isolamento. A vida pessoal de Marx entra em uma crise de ordem financeira grave. Sequer ele

consegue pagar o aluguel onde mora, de tal sorte que é despejado. Muda-se, então, para um imóvel de dois cômodos, em Soho, bairro pobre de Londres, com Jenny e seus quatro filhos. Para explicar a compreensão histórica de Marx sobre a sua própria condição, uma frase da carta enviada a Engels em 1859: “Tenho de buscar meu objetivo custe o que custar [...] e não deixarei que a sociedade burguesa me transforme numa máquina de ganhar dinheiro” (WILSON, 1986, p. 201). Marx dizia isso por julgar que: “O escritor tem de ganhar dinheiro para poder viver e escrever, mas ele não deve jamais viver e escrever a fim de ganhar dinheiro” (WILSON, 1986, p. 201). O homem que decifrou o funcionamento do capitalismo e, portanto, tornou-se uma referência nas Ciências Econômicas “era incapaz de fazer o que fosse para ganhar dinheiro” (WILSON, 1986, p. 200). Engels, nesse período, já havia voltado a Manchester e a trabalhar na empresa Ermen e Engels, do Sr. Caspar, de propriedade do seu pai. Assim, ele poderia enviar recursos para ajudar Marx, que, em Londres, conseguira tão somente escrever artigos para o *The New York Tribune*, um jornal americano. Esse compromisso lhe rendia cinco dólares por artigo, no entanto o impedia de seguir seus estudos econômicos. Chegou a fazer um acordo com Engels para que ele escrevesse em seu nome a fim de assegurar o pagamento. Em 1856, a mãe de Jenny morrera e deixou uma herança que oportunizou que, pelo menos, a família Marx tivesse uma moradia decente, de quatro cômodos. A vida financeira, contudo, não melhorava, e Marx, que nutria respeito inicialmente a Lassale, intelectual socialista importante da Alemanha, acabou por ter com ele um episódio que os afastara em definitivo: aceitou dele um empréstimo, avalizado por Engels, e que foi pago a duras penas, desgastando a relação. Mas o certo é que Marx e Engels, nessa década, muito estudaram e pouco fizeram a ponto de incidir na vida institucional da Europa. Entretanto, em 1859, no mesmo ano do lançamento de *Origem das Espécies* de Charles Darwin (2008), Marx (2010) publicara *A crítica da economia política*. Depois desse limite de tempo da ação dos trabalhadores, a classe operária começou a se organizar novamente. Do fim do cartismo surgiu o movimento sindicalista na Inglaterra; na França, situação de crise na indústria tal qual viviam os ingleses: lideranças reconhecidas, como Proudhon e Blanqui, incidiam na organização dos desempregados; na Alemanha, Wilhelm Liebknecht, e Lassale, na Prússia, igualmente se estruturavam. A Guerra da Secessão Americana, a posterior abolição dos escravos na América e a renúncia à servidão na Rússia também contribuíram para o cenário de tensão no movimento operário no mundo. Estavam dadas as condições para a consolidação de um movimento articulado entre as mais diversas nações. Assim, “A Associação Internacional dos Trabalhadores foi fundada em St. Martin’s Hall, Londres, em 28 de setembro de 1864” (WILSON, 1986, p. 251). E Marx, após a morte de Lassale, foi convidado para o encontro da organização e, na sequência, dela “ele viria a tornar-

se o cérebro, tendo seus dois genros, entre outros, como lugar-tenentes” (WILSON, 1986, p. 251). De mais de 800 mil filiados a quase 7 milhões de trabalhadores inscritos na Primeira Internacional até o final da década de 60, Marx e Engels tornaram-se lideranças políticas de elevada envergadura de um movimento com imenso potencial revolucionário. Para além dos consolidados intelectuais, agora os amigos Friedrich e Karl também tinham a missão de liderar o movimento operário. Nessa posição incontestável, permaneceram por mais de seis anos, traçando estratégias para a revolução, à espera do momento em que as condições estivessem dadas, e financiando greves e manifestações dos operários no mundo.

Em 1869, entretanto, surge a liderança de Mikhail Bakunin no Congresso de Basileia, novo encontro da Internacional. Bakunin fora um líder que, desde jovem, foi mais retórico brilhante do que intelectual consistente. Trazia consigo, no entanto, um carisma que suplantava a aura revolucionária do gênio Marx. Foi sempre defensor da ação direta. Ainda jovem, em 1848, quando se apresentou para servir à Guarda Nacional dos Trabalhadores na França, rapidamente, conquistou fama. Disse sobre ele o Prefeito de Polícia revolucionário: “Que homem! No primeiro dia de revolução, ele é um tesouro; mas, no segundo, merece ser fuzilado.” (WILSON, 1986, p. 256). Bakunin, nascido na Rússia, foi morar na Alemanha, tornou-se lá um leitor de Hegel. Mais tarde, envolveu-se na insurreição tcheca sem nenhum sucesso. Depois, de volta à Alemanha, em Dresden, tendo conhecido Richard Wagner, optou por enfrentar o Governo Provisório. Preso, permaneceu mais de oito anos na fortaleza de Königstein. Na sequência, ele foi entregue à Áustria. Depois, em Praga, ficou confinado sem direito a advogado. E, por último, nesse período, foi devolvido à Rússia. Quando ocorreu a sucessão do trono – Nicolau por Alexandre –, o czar determinou a ele o exílio na Sibéria. Livre, trabalhou, viajou, passou pela América, articulou por toda Europa. Bakunin, segundo Wilson (1986, p. 259), “era um daqueles seres extraordinários que, em vez de serem destruídos pelo castigo, parecem ser preservados por ele”. Bakunin, então, ingressa na seção da Internacional de Genebra em 1868. Tenta fundir a liga pacifista local à associação e tem aí o primeiro embate com Marx, que veta a iniciativa. O documento mais significativo de Bakunin (2009) foi ironizado por Marx e Engels como romântico: *O Catecismo do Revolucionário*. Apesar da crítica marxiana, de alguma maneira, o texto “tem sua importância como a primeira exposição completa de um ponto de vista revolucionário que continuaria a manifestar-se na histórias da Rússia” (WILSON, 1986, p. 263). Bakunin escreveu em co-autoria de Netchaiev:

o revolucionário é um condenado, sem interesses nem sentimentos pessoais, sem sequer um nome que seja seu. Tem apenas uma ideia, a revolução, e rompeu com todas as leis e códigos morais do mundo instruído. (WILSON, 1986, p. 263).

*O Catecismo* é um documento que auxilia na compreensão sobre o quanto o socialismo se distanciou do humanismo, sendo flagrado, então, em sua maior contradição: um movimento que luta pela liberdade, aprisionado em sua ideologia. Bakunin, que via aumentar o seu prestígio, no Congresso da Basileia, enfrentou Marx no debate sobre a abolição da herança. Marx julgava que o sistema precisaria mudar e que o tema era secundário. Na deliberação do Conselho Geral, a resolução de Bakunin não foi aprovada, mas a de Marx foi rejeitada por um número ainda maior de presentes. O crescimento de Bakunin, no entanto, esbarrou no fato de ele ter assumido a responsabilidade de traduzir *O Capital* em russo, recebido pagamento e simplesmente ter – não se sabe ao certo se ele participou mesmo do constrangimento – feito ameaças por meio de Netchaiev ao editor caso este reivindicasse o ressarcimento do valor. Bakunin, dando-se conta da natureza do caráter de Netchaiev, tratou de afastá-lo, inclusive, daqueles aos quais havia endereçado cartas de recomendação. Uma dessas cartas está transcrita na biografia de Dostoiévski, de autoria de Joseph Frank. E nela consta Bakunin afirmando sobre Netchaiev:

Pode parecer-lhe estranho que o aconselhemos a evitar um homem a quem demos cartas de recomendação dirigidas a você e escritas nos termos mais calorosos. Mas essas cartas são datadas do mês de maio; e desde então fomos obrigados a reconhecer a existência de questões tão graves que nos forçaram a romper todas as nossas relações com N. [...]!. (FRANK, 2013, p. 574).

A relação com Netchaiev e a irresponsabilidade com a tradução de *O Capital* desmoralizaram Bakunin. Ele foi expulso da Internacional por Marx e Engels em setembro de 1872, no Congresso em Haia. Aspecto curioso, contudo, na construção de personagens na história, dá-se também pela reprodução, mesmo parcial e licenciosa, desses mesmos personagens na arte literária. Como nos diz György Lukács (2010, p. 188), “As grandes obras-primas da literatura mundial delineiam sempre, cuidadosamente, a fisionomia intelectual dos personagens”. Dostoiévski admitiu mais tarde, em 1873, que Netchaiev inspirou o personagem Piotr Verkhoviénski em seu romance, mesmo que o Netchaiev real tivesse com aquele pouca semelhança física:

Vários críticos da nossa terra observaram que usei em meu romance a trama do conhecido caso Netchaiev. Mas apressaram-se a acrescentar que meu livro não continha um retrato real de alguém nem a reprodução literal da história de Netcháiev – aproveitando-se de um fato, apenas tentei esclarecer a sua possibilidade em nossa sociedade [...]. (FRANK, 2013, p. 570).

Dostoiévski (2013), em *Os Demônios*, tem dividido opiniões até hoje: alguns consideram o romance uma crítica voraz ao movimento revolucionário russo; outros, entretanto, avaliam que “o livro chegou a ser considerado muito mais profético do que difamatório” (FRANK, 2013, p. 573). Joseph Franck, nessa espetacular e densa biografia em cinco volumes de Dostoiévski, em uma nota de rodapé, apresenta, ainda sobre *Os Demônios*, o comentário do crítico literário Iúri Kariákin. Ele fora um adepto leal do stalinismo até o descortinamento do relatório Kruschev:

Aqueles eram noites de medo e de esclarecimentos: líamos *Os Demônios* e os cadernos de notas para o romance (conseguimos obtê-los). [...] Líamos e não acreditávamos no que tínhamos diante dos olhos: tudo isso nós sabíamos, tínhamos acreditado em tudo isso, de tudo isso nos lembrávamos muito bem. Líamos e interrompíamos um a o outro quase em toda página: não pode ser. Como ele poderia ter conhecimento de tudo isso? (FRANK, 2013, p. 573).

Iúri Kariákin encontrava-se com amigos intelectuais à época do XX Congresso do Partido, mais reservadamente, na Casa dos Professores, tornara-se um admirador e estudioso de Dostoiévski: “Mas, veja você, tudo isso está n’*Os Demônios*. Eu quase fui preso em 1936 porque li esse romance. Alguém me denunciou.” (FRANK, 2013, p. 573). Parece não restar dúvida da profecia de Dostoiévski sobre o desastroso governo Stalin, etapa mais sombria e longeva da revolução.

Para além dos líderes que construíram a trajetória do pensamento de esquerda, seja pela ação revolucionária, seja pela produção de conhecimento, nessa fase do século XIX, confundida com a trajetória do marxismo, o acontecimento mais significativo e a obra mais importante foram, respectivamente, a “Comuna de Paris” e *O Capital* (MARX, 1982). “A Comuna surgiu como o primeiro evento histórico a constituir uma importante comprovação da teoria por eles defendida”, afirma Edmund Wilson (1986, p. 271), referindo-se a Jules Michelet, Hippolyte Taine e Anatole France. Dostoiévski chegou a defini-la, analisando a postura dos revolucionários, lembrando Rousseau e o que ele representava para os *comunards*: a Comuna de Paris é “uma fantasia não confirmada por alguma experiência [...]”, “a Comuna é maior do que a felicidade do mundo e da França” (FRANK, 2013, p. 548). Também Marx e Engels consideraram que a Comuna inaugurava uma nova etapa da luta revolucionária; inclusive, antecipando, que não importaria o resultado objetivo dela. Napoleão III, enfraquecido, já não liderava a França e os franceses. Com sua queda e ascensão do Governo Provisório, liderado por Thiers e com Blanqui em um papel secundário; Thiers, diante do quadro instável das finanças, respaldado pela Assembleia Nacional, hegemonicamente composta por liberais,



implementou um programa a fim de obter recursos para pagar os alemães com quem a França acabara de guerrear em Sedan e perder. A decisão foi considerada subserviente pelos franceses, uma vez que as reformas necessárias à vida da França ficaram em segundo plano para o governo. Não bastasse tal decisão, Thiers retirou a moratória de dívidas, a suspensão de pagamento dos aluguéis, regras vigentes durante o cerco, além de suspender o pagamento da Guarda Nacional e ainda lhe solicitar a entrega das armas. As condições, portanto, estavam dadas para uma revolta, a Comuna de Paris escreveria, assim, o seu capítulo na história. A breve vitória dos revolucionários oportunizou uma tomada de poder capaz de apontar medidas socialistas já nos primeiros dias de governo:

resolveu abolir a política e o exército, passando a ser exercidas funções pelo povo; abriu as escolas públicas ao povo; expropriou o clero; e tornou todos os cargos públicos eletivos, a serem remunerados por salários anuais de no máximo seis mil francos. (WILSON, 1986, p. 272).

Apesar dessas iniciativas populares, a Comuna não avançou para tomar os recursos disponíveis do Banco Nacional, não teve coragem para tomar o Palácio de Versalhes e, em uma estratégia “democrática demais”, optou por chamar eleições “para [o governo] não ser acusado de tendências ditatoriais” (WILSON, 1986, p. 272). Ao identificar o titubeio dos revolucionários, Thiers sitiou Paris e promoveu um terror incomparavelmente maior que o Terror de Robespierre:

[...] pessoas que, desde jovens, conhecem a versão convencional da história e sabem tudo a respeito do terror de Robespierre durante a grande Revolução Francesa nunca ouviram falar que o terror do governo de Thiers executou, prendeu e exilou mais gente – cerca de cem mil pessoas, segundo as estimativas – durante uma semana em que a Comuna foi reprimida do que o terror revolucionário de Robespierre em três anos. (WILSON, 1986, p. 272).

A Comuna de Paris reforçou a posição de Blanqui e de Bakunin, essencialmente pragmáticos e defensores da ação direta, em contraste com a posição de Marx e Engels, que julgavam fundamental a consolidação do proletariado para qualquer movimento revolucionário ter êxito. O fato é que a Comuna de Paris, tendo apenas dois meses de duração, tornou um símbolo, para todos, até para a incoerência de Marx e Engels, na luta política pelo socialismo. “Observe-se que aqui já começa a se manifestar uma tendência mitificadora naquela corrente socialista da história que mais se orgulha de ser realista” (WILSON, 1986, p. 273). Essa frase-síntese de Edmund Wilson é enunciada de forma primorosa e antecipa a desconstrução do ideário socialista, baseado nas premissas do marxismo.

O pensamento de Marx e Engels, se considerarmos o seu mais importante texto de teoria econômica, constituiu-se não tão imediatamente uma referência ainda que o impacto do *Livro I* tenha sido contundente e demarcatório na história da esquerda. Marx, em carta a Engels, refere-se à produção do texto de *O Capital* em 1865 e “*Bereits Ende 1867 sollte das ‘Kapital’ ins Französische übertetzt werden*” (NICOLAEVSKY; MAENCHEN-HELFEN, 1976, p. 382). A obra maior de Marx é “um tratado de economia, uma história do desenvolvimento industrial e um panfleto inspirado na sua época” (WILSON, 1986, p. 275). Apesar do esforço para a elaboração de uma visão científica, o texto é vigoroso e, por vezes, suscetível, como afirmara o próprio Marx, “[à]quelas paixões que são, ao mesmo tempo, as mais violentas, as mais vis e as mais abomináveis de que o coração humano é capaz: as fúrias de interesses pessoais.” (WILSON, 1986, p. 276). Na obra, externa-se a doutrina econômica do materialismo científico, como vimos anteriormente, com os conceitos de valor e mais-valia, a concepção dialética, a luta de classes burguesia/proletariado. Mas também se evidencia nela o caráter fetichista do dinheiro: “Marx nos apresenta a imagem de um mundo em que as mercadorias mandam nos seres humanos [...]. E a maior das mercadorias é o dinheiro, porque representa todas as outras” (WILSON, 1986, p. 277). Enquanto escrevia *O Capital*, Marx era pressionado por Jenny e por Engels para terminá-lo. Pelo menos, duas razões, uma subjetiva e psicológica, e a outra pragmática e estrutural, explicam a impossibilidade de ele em concluir suas obras: “a eterna apreensão do homem que [...] está sempre com medo de que suas forças se revelem insuficientes” (WILSON, 1986, p. 309) e, por contingência, a atuação política e sua militância necessária para preparar a classe trabalhadora para a revolução uma vez que, igualmente, ele e Engels eram sempre solicitados a liderar encontros e reuniões. O segundo livro de *O Capital* fora rascunhado em meio a crises intermináveis da família Marx. A biografia de Karl, escrita por Nicolaevsky e Maenchen-Helfen (1976, p. 383), descreve as dificuldades por que passavam na década de 1860:

*Zu den Folgen jahrelanger übermenschlicher Arbeit an dem ‘Kapital’, geleistet unter den widrigsten Umständen, in Hunger und Not der Emigration, gehetzt von der Sorge um das Brot für Frau und Kinder, dann der Arbeit na dem Aufbau der Internationale, dann dem zermürbenden Kampfe um ihre Erhaltung, geführt bis zur Erschöpfung der letzten Kräfte, dazu kam nun noch die alte Leberkrankheit wieder.*

*O Capital* fora também uma esperança, contudo. Marx julgava que poderia alcançar a independência financeira em breve com a edição do livro. Tal sucesso nas finanças nunca viria a se realizar. Como se sabe, *O Capital* é uma obra inacabada. E, talvez, “uma obra sem fim” como escreveu Wilson. O segundo livro foi editado dois anos após a morte de Marx e, claro,

com redação final de Engels. O fiel amigo e leal camarada de formulação teórica ainda lidou com os escritos deixados por Marx por mais doze anos, chegando ainda a lançar o *Livro III* da famosa obra. Marx morrera em 14 de março de 1883, antes perdera, com câncer, Jenny, a mulher mais linda de Trier, e também sua filha Jenny Longuet. Ainda quando Jenny agonizava, Marx teve forças, mesmo atacado com uma pleurite, de vê-la a última vez:

Jamais esquecerei daquela manhã em que ele se sentiu forte o bastante para entrar no quarto de mamãe. Era como se eles tivessem voltado à juventude – ela, uma moça apaixonada; ele, um rapaz apaixonado, começando a vida juntos [...]. (WILSON, 1986, p. 316).

Quem escreveu esse excerto foi Eleonora Marx, filha mais bonita do casal Marx e herdeira intelectual do pai. Engels viveu mais doze anos e tornou-se a referência do marxismo. Dizia que fora subestimado quando Marx estava vivo e que agora era superestimado em virtude de sua ausência. Em 1893, Friedrich Engels, com a revogação da Lei Antissocialista, participou da Segunda Internacional: “Quando apareceu no congresso, em Zurique, ficou surpreso com a ovação que recebeu e transferiu-a toda a Marx.” (WILSON, 1986, p. 319). Dois anos depois, em 5 de agosto, o marxismo perdia o seu segundo violino.

Ainda Karl Marx e Friedrich Engels. Em *Rumo à Estação Finlândia*, no prefácio à edição de 1971, Edmund Wilson faz uma observação importante sobre os *Grundrisse* (MARX, 2011b), manuscritos produzidos por Marx entre 1857 e 1858, somente publicado em 1939, na Rússia, e em 1953, em uma edição alemã. Nesses trechos, encontramos um Marx feliz, menos casmurro, segundo Antônio Negri (2016, p. 10): “Ao invés do senhor esclerosado da ortodoxia, aqui nos é desvendado um pensador alegre; e isso num sentido substantivo: metodicamente, teoricamente, revolucionariamente feliz [...]”, essa a descrição inicial apresentada pelo prefácio da obra Marx além de Marx, que trata de analisar os *Grundrisse*. De acordo com Negri (2016, p. 39), não podem ser considerados apenas como rascunhos e estudos preparatórios para a redação final de *O Capital*, mas como “[...] texto político, a conjunção da apreciação das possibilidades revolucionárias oferecidas pela ‘crise iminente’ e da vontade teórica de uma síntese adequada para a ação comunista da classe operária diante da crise”. Negri considera que a subjetividade ausente em *O Capital*, nos *Grundrisse*, está presente e faz dele o texto que “reunifica” Marx, o cientista e o revolucionário. Antes de Negri, contudo, Roman Rosdolsky tem um estudo primoroso que, definitivamente, colocou os *Grundrisse* no centro do debate do marxismo. Mesmo sem informações mais precisas sobre o autor, a obra publicada em 1968,

*Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx* (ROSDOLSKY, 2001), analisa com brilho os *Grundrisse*. O autor da obra-prima é assim anunciado por Ernest Mandel em 1967:

R. Rosdolsky indica a esse propósito que a publicação dos *Grundrisse* constitui uma verdadeira revelação e que essa obra “por assim dizer” nos introduziu no laboratório econômico de Marx, e revelou as finezas, todos os caminhos de sua metodologia. (PAULA, 2007, p. 2).

Outro aspecto necessário a ser sublinhado, e concluído pela busca da nossa pesquisa da trajetória do pensamento de esquerda, diz respeito ao encontro tímido, tardio e insuficiente do Brasil com *O Capital*. Explica-se, talvez, pela edição na Europa também ter sido lenta. A primeira tradução dá-se na França em 1872; em seguida, na Rússia, no mesmo ano; em 1886, na Itália; e, em 1887, na Inglaterra. Os volumes II e III só serão traduzidos em 1900 e 1902, respectivamente, na França. No Brasil – impressionantemente –, chegou somente em 1931, ano em que foi publicada a primeira versão resumida, de autoria de Gabriel Deville, sem registro do nome do tradutor, passando pela também versão resumida e assinada por Carlo Fiero, em 1932, igualmente sem referência ao tradutor, até 1968, quando a editora Civilização Brasileira traduz, sob a responsabilidade do economista Rogério Sant’Anna, e lança no mercado nacional dois volumes do tomo I de *O Capital*. Os estudiosos e militantes de esquerda, portanto, não tiveram acesso ao livro na sua plenitude de ideias e formulações. Se considerarmos, ainda, que o segundo e o terceiro volumes serão publicados pela mesma editora somente em 1970 e 1973, respectivamente, e se informarmos que um novo projeto de tradução da obra completa, liderado por Paul Singer só se realizará em 1983, pela editora Abril Cultural, podemos ser categóricos, reafirmando o encontro tardio dos intelectuais e estudantes nacionais com o livro mais importante do materialismo científico. Não menos intrigante é, passados 130 anos da morte de Marx, que, em 2013, lance-se tão somente a terceira tradução do texto completo do primeiro volume de *O Capital*, sob responsabilidade da editora Boitempo, em tradução de Rubens Enderle. E, em contraste com essa impossibilidade de acesso às ideias do marxismo, ainda que essas ideias tenham chegado “aos poucos”, e não exatamente na profundidade exigida para uma evolução satisfatória da compreensão de uma nação desejosa de liberdade, igualdade, democracia e desenvolvimento econômico e social, as ideias marxistas induziram, no Brasil, inúmeras formações ideológicas e partidárias no século XX.

Karl Kautsky, lembra Wilson, publicou, somente após a morte de Engels, o quarto livro de *O Capital* entre 1904 e 1910. Kautsky torna-se, assim, a principal referência do materialismo e será necessário, portanto, nos determos um pouco nele e na sua condução política.

Diferentemente dos seus precursores históricos, Kautsky moveu-se em direção ao que, mais tarde, a crítica chamará de centrismo de esquerda: nem reforma, nem revolução. A esquerda socialista, portanto, desde o advento do marxismo, passou a flutuar por essas três tendências. Marx, antes disso, derrotou a visão blanquista de ação imediata, ele entendia que a revolução só poder-se-ia consagrar se as condições históricas, econômicas e sociais estivessem dadas. De alguma forma, a cautela histórica de Marx autorizou uma visão que não se esgotasse no reformismo, ao mesmo tempo em que não fosse revolucionária, fundada no espontaneísmo. Na Segunda Internacional, Kautsky reunificou o movimento dos operários, considerando apenas a dissidência de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, mais radicalmente à esquerda. Conhecido como “Papa” da Internacional, Kautsky foi o grande líder do primeiro Partido Social Democrata Alemão, o SPD. Valério Arcary, em artigo intitulado *Kautsky e as origens históricas do centrismo de esquerda*, lembra do episódio do encontro com Kautsky, descrito por Trotski:

Encontrei Kautsky pela primeira vez em 1907. Foi Parvus que me levou até sua casa. Foi com grande emoção que subi as escadas daquela limpa casinha de Friedenau, nos arredores de Berlim! Deparei-me com um velhinho alegre e com cabelo branco e claros olhos azuis, que me cumprimentou em russo. A primeira impressão, unida ao que eu sabia sobre ele através dos seus livros, fez com que sua figura me fosse muito simpática. O que mais me agradava era a total ausência de vaidade, ainda que isso se devesse – como vim a compreender mais tarde – à autoridade indiscutível que gozava então e à serenidade interior que isso lhe causava. (ARCARY, 2002, p. 85).

Kautsky, que foi contrário à condução da Revolução Russa, não imaginava que tal posição fosse lhe custar a perda de prestígio histórico. A Revolução de Outubro ganhou uma dimensão que naturalmente sufocou as vozes discordantes. E dentre aqueles que produziram a crítica ao regime soviético, os intelectuais de esquerda preferiram e preferem-se amparar no centrismo de esquerda de Gramsci, que não sofreu tão diretamente o julgamento na época dos acontecimentos. Kautsky lá era o Papa e também a voz a ser silenciada.

Lenin respeitava Kautsky. Citava-o para diferenciar a força das massas e o papel dos intelectuais: “Nosso primeiro e principal dever [...] é ajudar a criar revolucionários proletários no mesmo nível em relação às atividades do partido que os revolucionários intelectuais” (WILSON, 1986, p. 368). A relação entre os dois, contudo, teve um episódio marcante quando, por disputas internas de poder entre Lenin, de um lado, e Martov e Plekhanov, de outro, Kautsky pronunciou o veredicto na Internacional Socialista pelo seu afastamento e pela proibição de ele poder falar qualquer coisa sem consentimento da organização, o que levou à renúncia de Lenin ao Comitê Central.

Para chegar a essa condição de estar no centro da cúpula socialista, Vladimir Ilitch Ulianov, antes, teve uma trajetória de embates duros na vida pessoal até se tornar o grande líder revolucionário. O homem que viria a ser considerado um dos mais importantes líderes mundiais no século XX precisa ser melhor compreendido em seu percurso revolucionário. No início dos anos 1890, a família Ulianov tinha três filhos, Aleksander, Ana e Vladimir. Viviam na província de Simbirski, às margens do Volga, no período de Alexandre II. Ilia Nikolaievitch, diretor de escola, e Maria Aleksandrovna, luterana, além dos três filhos mais velhos, viriam a ter outros dois meninos e duas meninas. Aleksander ganhou o apelido de Sacha e era quatro anos mais velho que Vladimir, o Volodia. O primeiro lia Dostoiévsk; o segundo, Turgeniev. Este “era barulhento, cheio de energia, um tanto agressivo”; aquele, “de uma honestidade escrupulosa” (WILSON, 1986, p. 334). Tendo perdido o pai inesperadamente, Aleksander tratou de aprofundar os seus estudos em Zoologia em São Petersburgo e, aos poucos, também optou por participar de ações políticas clandestinas a fim de derrubar o czar. Certa vez, auxiliara um movimento para matar Alexandre II, preparando explosivos. Descoberto, o grupo foi preso, e Aleksander, enforcado. Coube a Vladimir informar a mãe sobre o acontecimento e também a ele destinou-se a responsabilidade de cuidar dela e dos irmãos mais novos.

Agora, tinha dezessete anos e era o homem da família. Segundo Ana, o caso de Aleksander teve efeito de “endurecê-lo”. Já criara entre os professores a reputação de ser “excessivamente reservado” e “pouco sociável”. (WILSON, 1986, p. 338).

Talvez, o mais simbólico do momento da perda do irmão, nas condições referidas, seja a afirmação da irmã Ana que dissera que, a partir dali, ele pensara seriamente sobre a revolução. E não menos importante, para o amadurecimento de sua personalidade, fora a afirmação de Vladimir, ouvida por Vera Kashkadamova, professora particular da família, sobre o enforcamento de Aleksander: “Isso deve significar que tinha de agir assim; não podia agir de qualquer outra maneira.” (SERVICE, 2007, p. 91). A ação do irmão e o seu enforcamento dificultaram a vida de Vladimir. Foi expulso da universidade e da cidade em que morava, Kazan. Um ano depois, a mãe conseguiu com as autoridades a liberação para Vladimir morar com ela em Kazan novamente. E é nesse momento, recluso, que Vladimir conhece o texto de Marx. Coincide com esse período, também, a curiosa iniciativa de Lev Tolstói de “distribuir posse de terras, originárias de sua propriedade, inaugurando uma nova forma de vida cristã” (WILSON, 1986, p. 340). A mobilização do campesinato, estimulada pelo Partido da Vontade do Povo que se aproximava do socialismo defendido por Bakunin, agora, perdia força. O czar desmontou o partido, exilando líderes, ao mesmo tempo em que deu motivo para criar-se uma

organização de perfil terrorista, esta que foi a responsável pela sua morte. Dessa organização, fez parte Aleksander que, como dissemos, foi preso e depois enforcado como um dos responsáveis pelo movimento. Maria Aleksandrovna, percebendo o ambiente político recrudescer, mudou-se de Kazan para a província de Samara. Vladimir saiu na hora oportuna. O grupo marxista, quando ainda se organizava, foi preso e severamente punido. Em maio de 1890, Vladimir vai a São Petersburgo e consegue a permissão para fazer os exames finais de sua faculdade de Direito. Na cidade, adquire um exemplar do *Anti-Duhring* de Friedrich Engels (2015). Depois de perder a sua irmã Olga, Vladimir acompanha de perto os primeiros anos da década, prenhe de fome e epidemia de cólera. Em Samara, Vladimir conversava com exilados, participantes do último movimento contra o czarismo e percebera que o enfrentamento com o czar exigia uma estratégia diferenciada. “A um homem como esse, numa Rússia como essa, vieram, por fim, as palavras de Marx para acrescentar à sua convicção moral e certeza de que ele estava realizando uma das tarefas essenciais da história da humanidade” (WILSON, 1986, p. 351). Compreendendo a necessidade de ser clandestino para verdadeiramente conspirar,

perde até certo ponto a identidade de russo, passando a se ocupar com linhas de força que reduzem as fronteiras internacionais a simples convenções e que se estendem por todo o mundo dos homens. (WILSON, 1986, p. 350).

Como afirmara Wilson, Vladimir, libertado, torna-se Lenin. O futuro líder da revolução conheceu Nadejda Kostantinovna Krupskaja em 1894 em São Petersburgo. Militaram juntos na Liga de Luta pela Emancipação da Classe Operária. Lenin, que se distanciava dos intelectuais, aproximou-se dos trabalhadores mais facilmente por meio da atuação de Nadejda, hábil e leitora de Tolstói e Marx. Ambos foram presos em separado por suas ações conspiratórias. Mais tarde, no exílio na Sibéria, casaram-se formalmente, ainda que fizessem pouco caso da oficialidade. Também, é claro, tratava-se de uma exigência para que ela pudesse permanecer com ele. Em 1900, o jovem casal de radicais voltou do exílio para Moscou a fim de visitar a família. Tendo lido, ainda na Sibéria, o livro de Berstein, chegou à Rússia decidido a enfrentá-lo em sua tese. Berstein relativizava a luta de classes, julgando que as classes médias cresciam tanto quanto as classes operárias e, no lugar de entrarem em conflito, cada vez mais conviviam com a classe dos capitalistas. Na verdade, Lenin percebia que, em toda a Europa Ocidental, o marxismo cedia espaço para um marxismo reformista e não revolucionário. Acreditando que era temeroso permanecer na Rússia, Lenin vai para Munique. Lá, funda a *Revista Iskra* em dezembro e lança o primeiro número. Dois anos depois, em 1902, Vladimir escreve o famoso manual intitulado *Que fazer?* com o objetivo de organizar um partido

revolucionário do proletariado. Em *Lenin: a biografia definitiva*, de Robert Service, o autor afirma que o título original do panfleto que marcou a revolução era *O que se há de fazer?*, inspirado em romance homônimo do escritor Nikolai Chernyshevski, venerado por Volodia. Vladimir Ulianov assinou o seu livro com o pseudônimo N. Lenin. Era comum aos revolucionários, em virtude das recorrentes perseguições da monarquia czarista, usar pseudônimos para desviar a atenção, ou mesmo, para não serem identificados. O texto causou polêmica e determinou o lançamento do autor, chamando a atenção dos intelectuais russos. Ele “assinara o livreto como N. Lenin, e foi principalmente como Lenin que todo mundo o conheceu daí em diante (Não que ele tenha parado de inventar e usar pseudônimos, até 1917). *O que se há de fazer?*, no sentido mais direto, fez o nome de Lenin” (SERVICE, 2007, p. 177). O nome Lenin, quando aportuguesado, exige acento, por ser uma palavra paroxítona terminada em “n”. No entanto, sabemos, que o nome próprio, de fato, não deve ser traduzido ou adequado, em sua grafia, para outra língua. Lenin, assim, é verdadeiramente Lenin. A controvérsia entre Lênin e Lenin não irá ser resolvida; cabe respeitar a escolha de cada autor, pelo menos, em citações sem ter a pretensão de corrigi-los. O estilo discursivo do texto de Lenin é seco, direto, simples, mas, segundo o poeta e militante da revolução Máximo Gorki, um texto com “brilho frio de raspa de aço, do qual emanava, com uma simplicidade surpreendente, a forma perfeita da verdade” (WILSON, 1986, p. 359). Na escrita, não era muito diferente, assim o dizia Trotski: “Sua correspondência com seus associados mais íntimos [...] era expressa de forma telegráfica” (WILSON, 1986, p. 360). Lenin, contudo, não se dedicava ao campo da intelectualidade, era intelectual na medida necessária. O que escrevia tinha sempre um objetivo claro, a revolução, e invariavelmente uma base conceitual inarredável, o marxismo. Victor Serge, participante, testemunha, camarada de luta e autor, contemplou a história com a preciosa obra *O ano I da Revolução Russa*, lançada em 1930. Nela, descreve Lenin como “homem feito de um só bloco, dedicado inteiramente, em todos os momentos de sua vida, a uma única obra” (SERGE, 2007, p. 84).

Victor Serge (2007, *orelha*), nas palavras de Mike Davis, lembradas por Daniel Bensaid na edição brasileira, “foi provavelmente o maior escritor proletário do século XX, e também o amante mais ardente e a consciência mais indestrutível da revolução”. E é daqui que partimos para a viagem da Revolução Russa. E entre fatos e análises, percorreremos o período para seguir a travessia em direção ao nosso objetivo: o de conhecer a trajetória do pensamento de esquerda e, a partir dele, re-pensar, pro-pensar, pensar o novo, precisamente, um “outro” conteúdo da esquerda contemporânea. Na primeira edição brasileira, há a reprodução de dois prefácios, o de 1930, primeira edição, e o de 1938, quando a obra foi relançada. É extraordinariamente



importante observar como “o amante mais ardente” é também responsável do ponto de vista intelectual, aquela paixão não o fez submisso aos chefes da revolução e não os isentou de críticas. Mas mais que isto: como o seu testemunho honesto conforma o nosso olhar sobre, primeiro, a revolução exitosa e necessária, e, segundo, apenas oito anos depois, a revolução derivada de seus propósitos e distante das suas reivindicações legítimas e originais. No prefácio de 1930, Victor Serge começa enaltecendo o historiador proletário, que é o único a ter a preocupação com a verdade. Registra, também, a inexistência de obras qualificadas até então sobre os acontecimentos da revolução e que isso não seria de espantar, uma vez que “os revolucionários, na melhor das hipóteses, são apenas cronistas passáveis” (SERGE, 2007, p. 32). Divide, na sequência, a obra em quatro partes: conquista proletária, a tomada do poder; luta internacional com a revolução alemã, constituição da República dos Sovietes e o II Congresso da Internacional Comunista; reconstrução econômica, a Nova Política Econômica; economia equilibrada e fase da industrialização. Ao arrematar, no último parágrafo, afirma que “Doze anos se passaram [...]. A República Proletária [...] está viva. A classe operária se mostrou, na Rússia, capaz de exercer o poder, organizar a produção [...]”(SERGE, 2007, p. 34) e encerra dizendo que é preciso defender “a Primeira República dos Trabalhadores, velar pela sua segurança, acompanhar seus trabalhos e suas lutas, para daí extrair os ensinamentos que iluminarão amanhã, para outros povos, os caminhos da transformação do mundo” (SERGE, 2007, p. 34). Parece ser evidente que o texto tem um tom ufanista, é entusiasmado com as ações e conquistas da revolução e sequer alude a dificuldades, limites e erros graves. Em contraste, mais contundente para o leitor e menos para o autor, que tem um estilo sóbrio e igualmente mantém o apreço pela revolução, é o prefácio de 1938 e o quanto ele é revelador. Inicia-o, valorizando a obra desta vez, não o “historiador proletário”, mas a importância desta como documento histórico. Já no segundo parágrafo, é impressionante – e de uma comovedora grandeza – ao dizer “Mesmo preso, continuei a acumular notas, textos, depoimentos e a colocar no papel elementos para um livro, tão extenso quanto este, cujo título deveria ser *O ano II*” (SERGE, 2007, p. 25). “Mesmo preso”, essa expressão do intelectual e revolucionário do proletariado é preciso sublinhar. Depois, segue narrando: “Quando deixei a Rússia, banido em abril de 1936, a polícia política reteve (ilegalmente; mas essa palavra é motivo de riso) todo esse material” (SERGE, 2007, p. 25), referindo-se ao *Ano II*. Victor Serge, como se lê, foi banido pelo regime que ajudou a criar. Serge (2007, p. 27) acrescenta que a República dos Sovietes, “apesar de ter conseguido, a um custo incalculável de trabalho e sofrimento humano, um novo e formidável parque industrial, torna-se um Estado totalitário, no qual a polícia é o principal instrumento de governo do ‘Bureau Político’”.

No prefácio, ainda, Serge revelará que os principais nomes que escreveram a história do primeiro ano da revolução, 21 anos depois, foram ou exilados, ou se encontram na lista de desaparecidos do regime ou, ainda, foram deliberadamente fuzilados pela ditadura soviética. Para nosso impacto, Victor Serge (2007, p. 28) escreve que “a companheira de Lenin, Nadejda Krupskaja, terminou seus dias não se sabe em qual cativeiro”.

A comparação entre os dois prefácios caberia melhor no próximo capítulo quando estudaremos a crítica à Esquerda da Tradição. Contudo, mesmo nesta parte, em que nos empenhamos em apresentar um painel da trajetória do pensamento da esquerda, é fundamental perceber que muitos que ajudaram a construir a posição histórica do socialismo, ainda em pleno exercício de suas utopias, perceberam o resultado final objetivo da mais importante experiência socialista no mundo. Alheios a esse resultado, seguimos a nossa viagem. Após a publicação de *Que Fazer?*, Lenin tratou de organizar o Partido Socialista-Revolucionário Russo. Desde 1889, com o advento da II Internacional Socialista, passando por 1891 com os camponeses vivendo a Grande Fome, chegando às organizações das Uniões de Luta para a Libertação do Proletariado e o I Congresso da Socialdemocracia Russa, respectivamente, em 1894 e em 1896, evidenciou-se a necessidade da formação de um Partido Proletário. Inúmeras tendências revolucionárias e pensamentos díspares ingressaram no partido. Dos *narodniki* – socialistas populistas – aos sociais-democratas, dos camponeses aos intelectuais progressistas, um conjunto de forças dos proletários e revolucionários agora compunham um grande partido. Nesse momento, então, o partido aprofunda a sua organização e reúne-se para definir o seu programa e suas regras. Lenin tem o apoio de Plekhanov para aprovar a tese sobre a necessidade de implementar a ditadura do proletariado. Martov, por sua vez, já tendo observado o perfil centralizador em disputas como co-editores do *Iskra*, estava decidido a conter o autoritarismo de Lenin. “Martov queria um partido com membros que tivessem espaço para se expressar independentemente da liderança central; para Lenin, a necessidade era de liderança, liderança e mais liderança [...]” (SERVICE, 2007, p. 194). A tese de Martov foi vitoriosa. Entre os membros do partido já havia a concepção de que os seguidores de Lenin eram conhecidos como “durões”. Mais tarde, quando debatidos os conceitos de centralismo, disciplina e ativismo, Lenin já se recuperou e levou os “durões” à vitória. Em aliança com Plekhanov, Lenin formou maioria, e os dois juntos julgaram ter o controle do partido. E é, nesse momento, que Lenin denomina “os durões” de “majoritários” e, por efeito, induziu Martov a chamar os seus seguidores de “minoritários”. A inteligência de Lenin demarcou os campos de atuação também pela linguagem, o que ganhou força simbólica extraordinária: surgem, então, os bolcheviques – *bol'shinstvo*, a maioria – e os mencheviques – *men'shinstvo*, a minoria. Mais tarde, a distinção quantitativa evidenciará mais

claramente o que os levava a reunir em grupos diferentes. Depois do congresso do partido, e diante das atitudes centralizadoras de Lenin, que, desde 1900, insistentemente divergia de Plekhanov, a correlação de forças instabilizara-se. E Plekhanov externara arrependimento em apoiar Lenin. O futuro líder da revolução ainda era muito contestado, de tal sorte que Martov o acusara de falso ao promover aliança com Plekhanov e ao reduzir o conselho do Iskra de seis para três membros tão somente para ter a hegemonia. O ataque de Martov foi levado ao Comitê Central, em encontro na Seção Genebra, e nele, mesmo com oito bolcheviques como integrantes, Lenin teve apenas dois votos favoráveis. Lenin sofrera uma reprimenda formal do partido que lutara para criar, mas que nascera dividido, sobretudo, pelo seu autoritarismo. A decisão visava a conter o excesso. “Pela primeira e última vez, recuava de uma posição de poder” nos informa Robert Service (2007, p. 197) em sua biografia. Lenin renunciara ao Comitê, constrangido com o anúncio de afastamento de Plekhanov do Conselho Editorial do Iskra. Lenin, entendendo que fora enganado, trata de explicar-se de forma militante. Escreve *Um passo à frente, dois passos para trás*, revelando a sua história no partido e, claro, o teor das disputas internas (LENIN, 1904). Na verdade, Lenin, “dessa ocasião em diante, transformou seus métodos oblíquos e desonestos numa arte política” (SERVICE, 2007, p. 197).

O homem de ferro do partido era, contudo, um homem de saúde frágil. Não era claro, nesse período, apesar de consultar médicos importantes, se sofria do mesmo mal de seu pai, problemas cardiovasculares, ou se sofria de neurastenia,

diagnóstico em moda, desde o final do século XIX, para pacientes que se queixavam de dores de cabeça, úlcera, insônia e exaustão. Os sintomas, achava-se, provinham do ritmo febril da sociedade urbana contemporânea. (SERVICE, 2007, p. 198).

Volodia, como era apelidado pela família, tinha uma acolhedora vida familiar. Era tido por todos como uma cabeça privilegiada e, portanto, era adorado. Mesmo Nadejda raramente era capaz de contradizê-lo. Esgotados, no entanto, decidem tirar férias para descansar física e mentalmente em 1904. Quando voltou das montanhas suíças, novamente disposto e energizado, encontrou o partido dividido, como o havia deixado. Aproximou-se do jovem marxista escritor Alexander Bogdanov e, somando o apoio de Anatoli Bunacharki, juntos providenciaram a publicação de um jornal alternativo ao Iskra e que se chamaria *Vpered*, ou seja, *Avante*. Lenin chegava a dezembro de 1904 organizando um partido bolchevique paralelo ao Partido Trabalhista Socialdemocrata Russo.

Antes disso, entretanto, outro personagem entra na história da revolução em curso e compõe sua trajetória ao lado de Lenin: Lev Davidovitch, nascido em 8 de novembro de 1879,

em Ianovka, filho de uma família com boa estabilidade financeira ainda que de origem pobre. A família Brosntein era proprietária de uma fazenda e tinha condições para proporcionar estudos ao filho. Lev Davidovitch, depois de cursar os primeiros anos em Odessa, foi levado a estudar em Nikolaiev. Nessa cidade, chegou ao lado do primo, aos dezesseis anos. E nela travou amizade com populistas e marxistas pela primeira vez. O curioso desse período é que Lev Davidovich “considerava-se um conservador e falava com desprezo das ‘utopias socialistas’” (WILSON, 1986, p. 382). No entanto, apesar de seu posicionamento prévio, a amizade com os marxistas evoluiu. E lhe oportunizou conhecer a principal liderança deles: Aleksandra Lvovna, admirada por muitos, “tinha ‘os olhos bondosos’ e ‘uma mente de ferro’” (WILSON, 1986, p. 383). Ela tinha também uma determinação e um compromisso com a sua concepção ideológica que se expressava no cotidiano. Depois de Lev ter passado um tempo com a família em Odessa, ele voltou à cidade e fez uma surpresa à Aleksandra, amiga seis anos mais velha. Convidou-a para um jantar em um ano-novo, informando antes, através de um emissário, que ele voltara à Nikolaiev convertido às ideias comunistas. Durante a noite, Lev foi muito amável e respeitoso. Porém, quando chegou à meia-noite e sentaram-se à mesa para a ceia, Lev Davidovich ergueu a taça e propôs um brinde: “Malditos sejam todos os marxistas e todos aqueles que querem tornar secos e duros todos os relacionamentos da vida” (WILSON, 1986, p. 383). O resultado do jantar foi péssimo e literalmente se encerrou ali, gerando um sentimento de frustração em Lev sem, contudo, ele admitir a ela que mudara de posição. Aleksandra foi dura ao retirar-se após o desastroso brinde: “Há coisas importantes demais para serem motivo de brincadeira” (WILSON, 1986, p. 383). Mais tarde, já com dezoito anos, Lev Davidovitch, totalmente integrado aos movimentos de defesa dos trabalhadores, apoiando o irmão mais novo de Aleksandra, e ainda sem estar convencido das teses comunistas, fora preso em 1898 por escrever e distribuir panfletos ilegais que atacavam os donos da indústria, à época em franca expansão empresarial. Preso, ao lado de todos os líderes do movimento, foi até mesmo levado à solitária. Dois anos depois, Lev Davidovich e Aleksandra Lvovna foram ao exílio na Sibéria, em Lena, onde haviam cumprido pena também Lenin e Martov. Inclusive, há uma tese controversa sobre o nome do local ter inspirado o pseudônimo de Lenin. Casados – reafirmando a tese popular que pólos contrários se atraem – foram levados, primeiro, a Moscou. No breve período na capital, antes de partirem para o Círculo Polar Ártico, Lev Davidovitch ouviu falar em Lenin (1982) e lê *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*. Na sequência, tem acesso a alguns exemplares do Iskra e também lê *Que fazer?*. Entusiasmado com a necessidade de organização de um partido proletário, o que vai ao encontro de texto que já escrevera para um panfleto, e estimulado a fugir por Aleksandra, agora mãe de dois filhos, Lev Davidovich

aproveita uma sucessão de rebeliões, na Sibéria, e, em agosto de 1902, consegue escapar do local onde cumpria a pena. Saindo de lá em uma carroça de feno e chegando à ferrovia siberiana, recebe de militantes um passaporte falso, faltando apenas preencher o nome: “ele preencheu com o primeiro nome que lhe veio à cabeça – o nome do carcereiro-chefe da prisão de Odessa, Trotski” (WILSON, 1986, p. 387). Quando Trotski chegou a Samara de trem, foi recebido por Krjijanovski, aliado de Lenin, que, sem demora, deu-lhe o apelido de guerra “Pero”, que significa pena. Isso em virtude de outro codinome pelo qual ficou conhecido por seus pares que o tinham como grande orador, a “jovem águia”. Trotski fora dali a Viena, de Viena a Zurique. O dinheiro que os seus amigos revolucionários lhe deram já havia acabado. Trotski, diferente da maioria dos revolucionários, não era austero, antes até esbanjador: “um dos aspectos principescos da personalidade de Trotski” (WILSON, 1986, p. 387). No entanto, chegou a Londres com mais um recurso emprestado:

e foi imediatamente aos aposentos de Lenin e Krupskaja em Tottenham Court Road, onde eles se faziam passar por um casal alemão de sobrenome Richter, e bateu na porta três vezes com força, tal como lhe haviam dito. “Pero chegou!”, exclamou Krupskaja. (WILSON, 1986, p. 388).

Lenin e Trotski serão personagens fundamentais para a esquerda depois da Revolução de Outubro, após a queda do Muro de Berlim e o fim da União Soviética. No ambiente partidário das organizações de esquerda, formar-se-ão grupos leninistas e trotskistas mais propriamente que marxistas. Por óbvio, Marx e Engels permanecem como referência teórica; no entanto, na necessidade de estruturar-se um movimento de ação de arregimentação de forças, tanto o leninismo quanto o trotskismo se revelarão mais presentes. Também pelo naufrágio do regime soviético em virtude da hegemonia stalinista, com o objetivo de fazer valer a utopia, negando as piores características do socialismo, que não se conformaram tão somente com Stalin, e afirmando outras, homens e mulheres de esquerda encontraram na trajetória desses dois líderes razões para continuar sonhando com o mundo de iguais em liberdade. Contudo, como sabemos e como veremos, a célula do autoritarismo e a ditadura da ideologia não foram prerrogativas exclusivas da mente monstruosa do líder mais longo do regime, originário da revolução. Para eles, Lenin e Trotski transformaram-se em ideias, que se tornaram mais fortes que a realidade.

No dia em que se conheceram, Lenin decidiu apresentar Londres ao novo amigo. Lunatcharski, militante do partido, dramaturgo e responsável pelo programa de educação, dizia que, quando viu Trotski pela primeira vez, o percebeu “arrogante e bonito, de uma elegância

um pouco ofensiva para um revolucionário marxista exilado, e totalmente desprovido do charme humano de Lenin” (WILSON, 1986, p. 391). O crítico literário continua a descrever Trotski como um orador brilhante que “Sabia utilizar a árida lógica marxista com agilidade e liberdade, fazendo dela um instrumento de persuasão; e sabia brandir a faca da ironia marxista em público, esfolando vivas as autoridades” (WILSON, 1986, p. 394). Rapidamente, o “jovem águia”, ainda muito novo, veio a ser uma personalidade política na capital. Por bom tempo, Trotski criticou fortemente a condução revolucionária de Lenin e seu autoritarismo. Pero dizia-se “um socialdemocrata independente, sem ser membro de nenhuma das facções – uma reconciliação entre bolcheviques e mencheviques” (WILSON, 1986, p. 392). Apesar dessa posição inicial, em 1917, ambos irão se encontrar definitivamente para, juntos, trabalharem pela revolução, e também para um Trotski, dez anos mais novo, tornar-se o potencial sucessor do outro, o grande líder da Revolução de Outubro, Vladimir Ilitch Ulianov.

1905 é o ano da primeira revolução. As condições estavam acumulando desde 1850 com as greves que se repetiam por melhores propostas de trabalho. O empobrecimento dos agricultores entre 1860 e 1870 era flagrante.

Em 1884, segundo Pokrovski, de 9 milhões de famílias de agricultores, 2,5 não possuíam cavalos. As medidas legais tomadas para impedir a proletarização do camponês que havia desejado, em primeiro lugar, fixar-se à gleba, foram impotentes. (SERGE, 2007, p. 45).

Com a pauperização da vida rural, mais de dez milhões de pessoas foram postas à disposição do processo de industrialização. No entanto, em uma fase inicial da indústria, os trabalhadores contratados tinham carga horária de 14 horas. A miséria da cidade não era menor que a miséria do campo. Os camponeses agitavam o ambiente rural com reivindicações, e isso somou-se ao movimento operário organizado pelo Padre Gapon. Em janeiro de 1905, Gapon redigiu uma petição a Nicolau II: “Jornada de oito horas, reconhecimento dos direitos dos operários, uma constituição (responsabilidade dos ministros perante a nação, separação entre igreja e Estado, liberdade democrática)” (SERGE, 2007, p. 57). Os peticionários, como foram chamados os operários que apoiaram a iniciativa do padre, propuseram-se a marchar até o Palácio de Inverno. “Em todas as esquinas havia emboscadas. A tropa os metralhou, os cossacos descarregaram as armas” (SERGE, 2007, p. 57). Tal massacre tomou conta do país e promoveu a primeira revolução, uma greve gigantesca se estendeu a 122 cidades, resultando em um movimento insurrecional. Somava-se a isso a guerra russo-japonesa na qual os russos apenas contavam o número de derrotas. Nicolau II enfraquecera substantivamente, mesmo tendo

conseguido frear a pretensa revolução. “A divisão da sociedade russa em castas, os privilégios da nobreza, dos proprietários de terra, da Igreja e da Coroa, a desigualdade civil e a autocracia sobreviveram a 1905” (SERGE, 2007, p. 63). Lenin, compreendendo a insuficiência do processo revolucionário naquele momento, uma vez que Plekhanov considerava desnecessário uma revolução armada, em 1906, escreve para refutar acusações de ser blanquista, anarquista ou bakunista: “O marxismo distingue-se de todas as formas primitivas de socialismo [...]” (SERGE, 2007, p. 64). São dois artigos: no primeiro, esclarece a sua visão marxista e, no segundo, apresenta a sua teoria de guerra revolucionária, Lenin prepara-se, recolhendo ensinamentos de 1905, para o momento decisivo que virá em 1917. Sobre a guerra civil vindoura, afirma: “Lembremos que a grande luta de massa se aproxima. [...] As massas devem saber que caminham para uma luta armada, sangrenta, desesperada. A massa deve estar imbuída do desprezo pela morte para assegurar-se a vitória” (SERGE, 2007, p. 65).

De 1907 a 1914, a luta imperialista era priorizada pela principais nações europeias. As potências econômicas disputavam espaço no mercado internacional. Alemanha e Inglaterra, sem entendimento, partiram para uma postura de beligerância mútua. Só a guerra poderia dizer quem estava certo e quem podia mais. A Rússia aliara-se à França, e esta, nesses anos, já detinha mais de 50% da indústria do carvão e perto de 55% dos recursos bancários na Rússia. O império franco-russo preparava-se, então, para a guerra na Europa, a fim de afirmar a sua posição no continente. Simultaneamente a isso, os operários russos organizavam-se internamente. A atenção dispensada pelo governo com as guerras externas e com a hegemonia imperialista empobrecia o proletariado, que começara a reivindicar a redução da carga horária de trabalho de 10 para 8 horas. Entre 1906 e 1910, greves sucederam-se com repressões, resultando em inúmeras mortes. O aumento em 30% do salário era outra das reivindicações. E isso era veiculado pelo *Pravda*, publicação do partido bolchevique, além de revistas e jornais dos proletários da época darem ampla repercussão às dificuldades vividas pelos operários e suas famílias. Tensionando ainda mais o ambiente pré-revolucionário, Lenin induz o Partido Bolchevique a empregar palavra de ordem de sua autoria: “transformação da guerra imperialista em guerra civil” (SERGE, 2007, p. 67).

Em janeiro de 1917, havia um desencanto acumulado desde 1905. Os salários perdiam para a elevação dos preços, a inflação subia, a produção estava comprometida com desempenho abaixo do desejado, a crise de abastecimento de pão e combustível acirrava. Nos salões do palácio, a inquietação já era enorme. A burguesia queria espaço de poder e reformas e aproximava-se da autocracia; os proprietários de terras igualmente tinham esperança no czar e em uma paz em separado com a Alemanha. Contudo, um golpe de Estado era estimulado, “a

maioria dos homens políticos russos e dos generais, assim como grãos-duques, pensavam em evitar, à custa de uma revolução no Palácio, a revolução na rua” (SERGE, 2007, p. 69). No entanto, o limite da subversão palaciana deu-se com o assassinato de Rasputin, o conselheiro místico dos Romanov que, na verdade, admitia e demitia ministros com a desenvoltura de quem detinha o poder. As condições, assim, estavam dadas. A revolução socialista, como um dia previram Karl Marx e Friedrich Engels, como um dia anunciara Lenin, tomava as ruas; e o povo, aos gritos, reivindicava o direito mais básico da dignidade humana, o alimento: “Queremos pão! Queremos pão!”. O czar, que fora para o quartel-general proteger-se, em seguida, tentou voltar a Petrogrado e, nesse momento, os trabalhadores ferroviários impediram-no de seguir: “Todo o mecanismo da monarquia havia parado; o czar foi obrigado a abdicar por telegrama, e alguns dias depois, foi preso” (WILSON, 1986, p. 430). Victor Serge (2007, p. 69), em seu *Ano I*, nos informa:

Imediatamente, formaram-se dois governos: o Comitê Provisório da Duma improvisou o governo da burguesia, à frente do qual se achavam incorrigíveis reacionários que só pensavam em, depois da abdicação do czar, redigir uma constituição, salvar a dinastia e fazer com que o populacho voltasse a obedecer; o Soviete dos Operários e dos Soldados foi o governo dos proletários.

E Edmund Wilson (1986, p. 431), em seu *Rumo à Estação Finlândia*, ratifica a informação:

O poder estava dividido entre dois órgãos, o Governo Provisório e o Soviete de Petrogrado – que representavam interesses irreconciliáveis. O Soviete era o porta-voz do povo, que queria paz, pão, liberdade e terra. O Governo Provisório, dissesse o que dissesse, representava uma burguesia cujas tendências liberais limitavam-se à intenção de livrar-se dos Romanov.

Lenin, exilado, antecipa, sem informações detalhadas, sua orientação:

A reunificação com os mencheviques devia ser rejeitada. Os bolcheviques precisavam de seu próprio partido em separado. O objetivo deveria ser “revolução proletária internacional e a conquista do poder pelos soviets de deputados dos operários?”. Não deixou de mencionar que não seria tolerável qualquer conciliação com Kautsky. Era uma convocação política e tanto; era uma luva atirada aos pés do Governo Provisório. (SERVICE, 2007, p. 300).

Fica claro, nas orientações de Lenin, que a revolução estava em curso e que nada ainda estava verdadeiramente decidido. A disputa pelo poder, caracterizada, de um lado, pela burguesia e pelos remanescentes do regime, e, de outro, pelas lideranças mencheviques e bolcheviques, com tendência à conciliação, indefinia o rumo do processo revolucionário.



Entretanto, Lenin compreendeu o momento e nele se faria presente para assumir o seu destino histórico de líder da revolução proletária.

Lenin e Nadya, logo após serem informados por M. G Bronski, que lera, em periódicos suíços, sobre a eclosão da revolução, surpresos, foram atrás de jornais que pudessem confirmar o anúncio feito pelo camarada. Exultantes, os dois passaram o dia reunindo os exilados, cumprimentando-se e, de alguma forma, comemorando a informação e o momento, que, para Lenin, em especial, também era um encontro de contas com a vida familiar: “Nicolau II, cujo pai não mostrara clemência para com o irmão de Lenin, Aleksander, e cuja família inteira era detestada por Lenin, havia-se tornado o cidadão Romanov” (SERVICE, 2007, p. 300). O líder agora tinha de voltar à Rússia. Formularam-se várias alternativas para a viagem. Pelo Mar do Norte e a França, deveria pedir licença aos Aliados; pelo Mediterrâneo, reivindicar compreensão dos Turcos; pensou em ir de avião, não acreditava que pudesse ser abatido no ar. Nenhuma verdadeiramente asseguraria a sua chegada à Rússia. Martov, contudo, defendeu que os exilados deveriam pedir permissão aos alemães para passarem em suas terras, oferecendo a troca pelo Governo Provisório dos exilados por alemães que se encontravam na Rússia. Com o impasse gerado, tanto pela exigência das autoridades alemãs, que pretendia a anuência do Governo Provisório, quanto pelo próprio governo de Petrogrado, que não tinha interesse em trazer os exilados à Rússia, Lenin articulou-se com Fritz Platten, socialista de extrema esquerda, para que ele convencesse o cônsul alemão em Berna, Gilbert von Romberg, a liberá-lo para transitar pela Alemanha. Duas razões corroboraram para a autorização: “Lenin estava tentando fomentar a ‘revolução socialista europeia’ com um contribuição financeira secreta de pessoas que ele denunciava publicamente como imperialistas alemães” (SERVICE, 2007, p. 295) e “os alemães tinham esperanças de que a presença de Lenin desorganizasse ainda mais o governo russo” (WILSON, 1986, p. 433). Nesse episódio, evidenciam-se aspectos significativos herdados pela esquerda. O fato de Lenin considerar essa relação aceitável em nome da revolução e da derrubada do capitalismo retoma uma assertiva popular atribuída a Maquiavel, “os fins justificam os meios”. Mas mais do que isso, reforça o direito de até mesmo ser a-ético, para, em nome da revolução, tudo poder: qualquer atitude justificar-se-ia pelo objetivo final. Hoje, a corrupção, por exemplo, comum aos governos de esquerda, em parte, se reproduz em nome do projeto maior de manutenção de poder, também justificada pela luta de classes, afinal a esquerda que luta pela igualdade e pela liberdade dos menos favorecidos necessita financiar-se para enfrentar a burguesia. Os líderes da *Revolução dos Bichos*, os Porcos, metaforicamente representam os líderes da Esquerda da Tradição. George Orwell (1991) escreveu genialmente essa obra e, antes ainda, viveu, na Guerra Civil Espanhola, a imposição do viés autoritário das

lideranças revolucionárias socialistas. Lenin fez escola. A mesma que buscamos analisar e, se não for possível, sufocá-la, substituí-la nos corações e mentes que perseveraram em direção à conquista da liberdade.

Lenin e Nadja partiram em 8 de abril com outros 28 exilados, nenhum menchevique. Os alemães serviram-lhes maravilhosamente, talvez, uma maneira de “mostrar aos russos como era abundante a comida na Alemanha” (WILSON, 1986, p. 434). Já em Stuttgart, foi-lhe solicitado uma entrevista, Lenin silenciara. Em Estocolmo, foram-lhe oferecidas roupas novas; Lenin agradecera. Na Estação Finlândia, “havia soldados nas ruas novamente; as plataformas das estações estavam cheias deles. Um senhor de idade levantou um menino e lhe deu queijo. Um camarada debruçou-se para fora da janela e gritou: ‘Viva a revolução mundial!’” (WILSON, 1986, p. 435). Lenin estava sendo recebido como a autoridade máxima da Rússia, envolvido em uma aura de poder constituinte, agora constituído. Em Belloostrov, bolcheviques foram recepcioná-lo, “entre eles, Stálin e Kamenev” (WILSON, 1986, p. 436). Os tripulantes do trem solicitaram um discurso, que fora breve, em virtude da determinação da partida para Petrogrado. Quando chegou ao terminal rodoviário, foi recebido em uma sala especial reservada ao czar. Nela, o presidente do Soviete de Petrogrado, o menchevique Tchkeidze, chegou com um discurso pronto:

Camarada Lenin, em nome do Soviete de Petrogrado e de toda a revolução, damos-lhe as boas vindas à Rússia... porém consideramos que, no momento atual, a principal tarefa da democracia revolucionária é defender nossa revolução contra todo o tipo de ataque, tanto interno quanto externo [...]. Esperamos que você colabore conosco no sentido de trabalhar para esse fim. (WILSON, 1986, p. 438-439).

Segundo o relato histórico de N. Sukhanov, Lenin, segurando um buquê, não muito afeito à sua imagem, observou os membros do Comitê, em especial o orador que acabara de falar, e dirigiu-se à multidão, iniciando com uma saudação aos “soldados, marinheiros e trabalhadores” e encerrando o discurso com um elogio aos revolucionários, dizendo que “a Revolução Russa que vocês realizaram deu o golpe inicial e inaugurou uma nova era [...] Viva a Revolução Social Internacional!” (WILSON, 1986, p. 439). Logo após, saiu e recebeu a continência de um oficial. Em seguida, novo discurso, desta vez, aos marinheiros da guarnição de Kronstadt. Sempre ovacionado, discursava com autoridade, embora não o tivera feito anteriormente a públicos tão grandes. Em um último discurso aos trabalhadores que enchiam as ruas, de cima de um carro blindado, antes de se dirigir ao Palácio Kchessinskaia, já preparava a disputa que estava por vir: “Não precisamos de nenhuma república parlamentar. Não precisamos de nenhum governo além do Soviete de Delegados de Trabalhadores, Soldados e

Camponeses!” (WILSON, 1986, p. 442). Após a recepção no Palácio, Lenin e Nadja foram levados à casa da irmã mais velha de Ilich – “apelido” familiar e respeitoso dos mais próximos ao líder –, Anna Ilinichna. Nadja, em suas memórias, escreveu sobre a sensação de ter deixado no passado Paris, Genebra, Berna e Zurique. Sentia-se feliz com o novo momento que se apresentava. Quando os dois entraram no quarto que lhes fora destinado, depararam-se com uma mensagem, que “Gora Lozghachov, o filho adotivo de Anna e Mark, havia pregado em papel [...] sobre as duas cabeceiras [...]: “Proletários de todos os países, uni-vos!” (SERVICE, 2007, p. 311). Lenin silenciou, e Nadja, em suas memórias, recorda que “Tudo foi compreendido sem palavras” (WILSON, 1986, p. 443).

Os meses de maio a setembro exigiram um amadurecimento de Lenin no que se refere ao partido. Era preciso conquistá-lo por inteiro e, a partir dele, fazer valer as *Teses de Abril* (ŽIŽEK, 2005), que escrevera na viagem. A dualidade dos poderes – Governo Provisório e Soviete no mesmo prédio, inclusive –, por óbvio, estabeleceu um conflito de poderes. Em maio, Kerenski – filho do diretor da escola de Simbirski em que Vladimir estudara e fora acolhido com a promessa de que não se meteria em arruaças – presidia um ministério composto por burgueses liberais – os *cadets* do Partido Constitucional Democrata –, mencheviques e socialistas-revolucionários; em junho, já reformara a equipe, agora com maioria do Cadet, disposto a conter o sentido revolucionário do movimento vitorioso de fevereiro. O Governo Provisório não conseguiu, no entanto, responder às necessidades do povo e enfrentar a crise econômica. Tanto os operários quanto os soldados não mais aceitavam as inúmeras inseguranças e ações incipientes do governo instalado. Em julho, Stalin dissera em uma reunião do Comitê Central: “Éramos, sem qualquer ambiguidade, a favor dos soviets em que tínhamos maioria, e tentamos estabelecer soviets assim” (SERVICE, 2007, p. 336). A afirmação de Stalin era a senha inequívoca da conquista do partido. E o *slogan* de Lenin, “Todo o poder aos soviets”, fora mantido e reforçado. Trotski, reconhecidamente orador brilhante, havia escrito na Finlândia ainda uma teoria da revolução permanente, o que sublinhava a posição de Lenin no partido. Trotski que, à essa altura, aceitara caminhar definitivamente ao lado de Lenin, irá, após a vitória de outubro, expulsar Martov do primeiro congresso da ditadura soviética, a fim de simbolizar o apogeu dos bolcheviques no partido. A jovem águia enunciará: “Vocês são indivíduos isolados, dignos de piedade. [...] Estão falidos; já representaram o seu papel. Vão para o lugar que lhes cabe de agora em diante – a lata de lixo da história!” (WILSON, 1986, p. 409). A história mostrou, contudo, que Martov tinha razão quando dissera considerar o regime como socialista sem as condições requeridas por Marx e Engels e que isso poderia levar o regime a resultados muito diferentes do esperado. Martov também tinha razão ao lembrar que

a ditadura do proletariado deveria ser, na verdade, uma república democrática para poder eleger e para poder retirar do poder os eleitos se necessário. E a “profecia” dele mais dura diante da história é esta: “que o *slogan* ‘Todo o poder aos soviets’ jamais significara exatamente o que parecia dizer. E que logo Lenin o trocara por ‘Todo o poder ao Partido Bolchevique’” (WILSON, 1986, p. 409). Entre agosto e setembro, as massas não saíam mais das ruas, e os erros do Governo Provisório e suas impossibilidades serviam de estímulo ao combate sem trégua pelos operários e pelos soldados. Em um desses movimentos de massas mais contundentes, Trotski fora preso, e Lenin e Zinoviev, brutalmente agredidos. Em meio à efervescência dos ânimos, com apoio de Kerenski, o general Kornilov tenta um golpe de Estado, defendendo “disciplina para o exército – através da pena de morte –, a ordem interna e um poder forte” (SERGE, 2007, p. 70). O povo nas ruas não mais silenciaria, exigindo o que a burguesia não conseguiria oferecer por estar comprometida com a guerra, com os latifundiários e com uma política da desigualdade e da escassez. Proletários, camponeses e soldados, mais de 100 milhões de pessoas passaram a exigir “paz, terra e pão!”. Vitor Serge (2007, p. 71), personagem e autor, escreve que “A queda da autocracia não resolveu nada. É preciso outra revolução”.

A 10 de outubro, o Comitê Central do Partido Bolchevique (presentes: Lenin, Zinoviev, Kamenev, Stalin, Trotski, Sverdlov, Uritski, Dzerjinski, Lollontai, Bubnov, Sokolnikov, Lomov) aprovou, por dez votos a dois, a preparação imediata da insurreição. (SERGE, 2007, p. 81).

Victor Serge, em seu livro, reivindica, nesse momento, a virtude do chefe revolucionário, distinguindo-o dos dirigentes de classes dominantes. Considera que a consciência de classe, tão defendida por Marx e Engels, pronuncia-se no momento agudo da revolução. Referindo-se, primeiro, à burguesia, afirma: “Esses últimos são instrumentos cegos da necessidade histórica: o revolucionário é seu instrumento consciente” (SERGE, 2007, p. 83).

A dimensão dessa consciência observa-se na posse das fábricas em Petrogrado, por exemplo, pelos próprios operários, que se viram obrigados a assumir, o que, temerosos, os antigos proprietários haviam abandonado. E, além dessa posse, os operários começaram a organizar milícias vermelhas. Os bolcheviques auxiliavam na sistematização das milícias com a contrariedade dos mencheviques. À essa altura, em setembro, 79 fábricas em Petrogrado já tinham suas milícias, portando armas. “Às vésperas da Revolução de Outubro, os efetivos da milícia vermelha somavam 20 mil homens agrupados em batalhões de quatrocentos a seiscientos homens [...]” (SERGE, 2007, p. 88). Em 25 de outubro, pela manhã, o Palácio de Inverno já

estava cercado pelas milícias vermelhas comandadas por Podvoiski, Anyomov-Ovseienko e Lachevitch. Os soldados operários, impacientes, não compreendiam a demora para avançar sobre o palácio. Também impaciente, o líder, ainda clandestino, com seu disfarce de “velhinho”, esperava a informação sobre a tomada do poder. “Mais uma vez, o sentimento de Lenin, até num mínimo detalhe, era o mesmo da massa” (SERGE, 2007, p. 96). Esse sentimento coincidente entre Lenin e a massa, de certa forma, poderia ser explicado pela noção de hegemonia, que é base para a tese da razão populista de Ernesto Laclau (2013). O sociólogo Carlos Gadea (2017, p. 16) elucida tal aspecto: “As eventuais demandas sociais surgidas concomitantemente às identidades políticas transcendem o seu significado, e passam a fazer parte de uma ‘construção discursiva’ nova”. Lenin, assim, por Serge, justifica Laclau (2013). E o Soviete de Petrogrado, reunido, ouve o anúncio de Lenin, que se despe da clandestinidade, e, ao lado de Trotski, anuncia a tomada do Palácio de Inverno. No outro dia, 26 de outubro, no congresso, que seguia aberto e deliberando, com a aprovação dos decretos sobre a desapropriação das terras, Lenin surge no encontro ovacionado. E é, mais uma vez, Vitor Serge (2007, p. 99) que nos traz uma descrição histórica do momento, transcrevendo o relato de Mstislavski, presente ao ato: “Depois, sem sequer um gesto, apoiando as duas mãos na tribuna, os largos ombros ligeiramente inclinados para o auditório, diz simplesmente: ‘Estamos começando a construir a sociedade socialista’”.

Trinta anos depois, em 1947, posfácio de Victor Serge em *Ano I da Revolução Russa*, ou *A Situação em 1940*, em posfácio de Edmund Wilson, em *Rumo à Estação Finlândia*, sintetizam a quase inexplicável mudança de rumos da Revolução Russa. Ou, melhor, resumem as razões disso e explicam satisfatoriamente por quê; o que não conseguem exatamente é fundamentar, mesmo diante de evidências objetivas e subjetivas da tragédia real da experiência socialista, como a esquerda continua a se inspirar, especialmente, no ideário comunista de Marx e Engels e no método socialista de Lenin e Trotski. Mais do que análises, necessárias e já há muito elaboradas, em virtude do peso histórico dessa revolução no séc. XX, é preciso compreender a honestidade das palavras de Serge e a clarividência dos enunciados de Wilson.

No ano e meio após a Revolução de Outubro, os bolcheviques haviam lançado os fundamentos de um Estado ímpar, que durou na Rússia por sete décadas e serviu de modelo para regimes comunistas que, após a Segunda Guerra Mundial, cobriam um terço do mundo habitado. Havia um só partido no governo. Legislativo, Executivo e Judiciário eram politicamente subordinados. O partido era, na realidade, a suprema agência estatal, e Lenin, em tudo, menos nominalmente, era o líder supremo dessa agência. (SERVICE, 2007, p. 443).

Na biografia de Lenin, lê-se, então, que o percurso imediato após a primeira etapa vencida demonstra que a consolidação da ditadura do proletariado não se deu logo depois da tomada do Palácio de Inverno. Se fizermos, contudo, uma avaliação da primeira década da revolução, teremos um resultado positivo: “um novo sistema de produção coletivista [...]. Novos costumes e um novo sentido de dignidade do trabalhador [...]. O sentimento de propriedade privada [...] em vias de extinção. A agricultura se reconstituía [...]” (SERGE, 2007, p. 495). E Victor Serge (2007, p. 495) arremata a enumeração dos bons resultados afirmando que: “O salário real dos trabalhadores ultrapassa sensivelmente o nível de 1913, isto é, antes da guerra”. A Nova Política Econômica (NEP), iniciada por Lenin, começara a ter efeito concreto na vida de milhares de pessoas. Entretanto, nesse mesmo período, dois aspectos preocupavam Ilitch, a sua saúde e a liderança do partido associada a sua eventual sucessão. Dois temas colocaram Stalin em oposição a Lenin. O monstro georgiano parecia antever que chegara a hora de ocupar espaço no centro do Comitê Central com o claro objetivo de se impor. Lenin defendia o monopólio estatal do comércio exterior e a constituição do estado inter-republicano soviético. Stalin divergia sobre os limites do monopólio e, em especial, considerava autonomizar as repúblicas que mantinham uma relação bilateral com a Rússia. O secretário-geral defendia que “A República Soviética Federal Socialista Russa (RSFSR) incorporasse todas as outras repúblicas soviéticas e as independentes que haviam em seu território. Ucrânia, Bielorrússia, Azerbaijão, Armênia e Geórgia tornar-se-iam parte da RSFSR” (SERVICE, 2007, p. 508). Em maio de 1922, Lenin tivera um derrame e, a partir desse episódio, a saúde dele iria se debilitar gradativa e ininterruptamente. Stalin avançava nas articulações internas diante dos limites físicos de Lenin. Em setembro de 1923, em uma comissão do Orgburo do Partido, conseguiu aprovar a sua proposta sobre uma nova estrutura constitucional da República. E até mesmo o nome proposto por Lenin, União das Repúblicas Soviéticas da Europa e da Ásia, Stalin mudou para União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Chamado a atenção por Kamenev sobre evitar o confronto com Lenin, Stalin afirmara: “A meu ver, o necessário é se demonstrar firmeza contra Ilich” (SERVICE, 2007, p. 511). Lenin, por sua vez, estava decidido a impedir a ascensão de Stalin e, apesar da crítica que construíra sobre Trotski, tratou de superá-la, a fim de conter o avanço do secretário-geral e com o objetivo de fazer de Trotski o seu sucessor. A disputa pela liderança do partido estava inaugurada. Os dias, porém, para Lenin, estavam cada vez mais pesados e, em dezembro, ele já não tinha mais controle sobre o seu lado direito. Mesmo com todos esses limites, Lenin discutia a política a ser implementada pelo governo e, debilitado e ausente, por meio de suas cartas, uma vez lidas no Comitê Central, ou no Politburo, incidia nas decisões e orientava os procedimentos invariavelmente. Nadja

agora recuperara o companheirismo do exílio e participava ativamente das articulações. As duas secretárias, Lídia Fotieva e Maria Volodicheva, cumpriam com rigor as solicitações do chefe. Ele ditava as cartas, e elas anotavam com precisão os textos. Lenin, que preparava o seu testamento para ser lido do décimo segundo congresso do partido, teve sua saúde ainda mais abalada. E a decisão do Comitê Central foi afastá-lo do Kremlin e das preocupações da política e do governo, levando a uma casa de campo para descansar. Stalin ficara livre para atuar no Congresso e, nele,

Trotski não se mostrou à altura da situação, e Kamenev e Zinoviev, mais preocupados com a possibilidade de que Trotski tentasse tomar o poder do que com a de que Stalin pudesse depois voltar-se contra eles, apoiaram o secretário-geral. (SERVICE, 2007, p. 531).

Ao longo de 1923, Lenin viveu inúmeros espasmos, andava de cadeira de rodas e havia períodos em que apenas emitia sons e grunhidos na tentativa de se comunicar. Contudo “Lenin desconcertava a ciência médica contemporânea” (SERVICE, 2007, p. 542) e melhorava a ponto de algumas proezas: em julho de 23, quisera visitar um velho amigo que estava convalescendo de uma ataque cardíaco, Alexander Preobrajenski; e, em outubro, determinou que o levassem a visitar o Kremlin. Depois dessa aventura, retirou-se à Casa Grande em Gorki. Lá, recebia as lideranças e era informado por Nadja sobre todo o processo político que, naquela altura, descortinava no seio do partido a disputa entre Stalin e Trotski. Este, antes do novo congresso, escreveu um panfleto intitulado *O Novo Rumo* (PRADO, 2018) com o objetivo de criticar a burocratização do partido e a diminuição da presença do Estado na economia; aquele opôs-se, dizendo que Trotski tinha um projeto pessoal de poder e estava, com isso, dividindo o partido no lugar de uni-lo. Lenin já não podia mais interferir e, no limite, Nadja, que tanto discordou da orientação do Politburo, chegando a ser repreendida por Stalin, agora já lhe dizia o que mais lhe poderia confortar, ainda que não fosse a verdade mais límpida, inclusive, a de que o partido saíra unido do décimo terceiro congresso. Em 21 de janeiro, até a tarde, nenhum aspecto diferente poderia pressupor que chegara o momento do líder da revolução ter novo espasmo. “Mas então, às 5:40 da tarde, começou uma crise sem aviso. Lenin, sentado recostado na cama, sentiu o tremor de um ataque incipiente. Uma náusea invadiu seu corpo inteiro. [...] Lenin entrou em coma” (SERVICE, 2007, p. 535). Depois da ação dos médicos, por mais de vinte minutos, Lenin reagiu, chegou a virar-se na cama e ainda dar um urro de dor. Quem narra a última batalha do grande líder, às 6:50 da noite, é Bukharin:

Quando irrompi no quarto de Lenin, cheio de médicos e de pilhas de remédios, Ilich deu o último suspiro. Seu rosto descaiu e empalideceu terrivelmente. Ele soltou um chiado e suas mãos tombaram. Ilich, Ilich já não existia mais. (SERVICE, 2007, p. 537).

A pergunta que exige resposta agora é se a morte de seu líder é também a última cena da Revolução Russa. Trinta anos depois, sob a pena de Victor Serge (2007, p. 481), a resposta é que “disso resulta um sistema perfeitamente totalitário”, e, em resumo: a situação em 1940, sob a pena de Edmund Wilson (1986, p. 444), a resposta é que “relativamente falando, o marxismo está em eclipse. Chegou ao fim uma etapa de sua história”. Para seguirmos a análise, iremos nos referir ao texto de Serge exclusivamente como posfácio e ao texto de Wilson como resumo. “Que pavoroso caminho trilhamos nesses trinta anos!” afirma Serge (2007, p. 481), a testemunha da história, o intelectual e historiador que também fora militante e vivera a revolução, o mesmo autor que, em seu prefácio inaugural da obra *O Ano I*, comemorava a revolução. “Talvez valha a pena, neste momento, olhar para trás e tentar ver o que aconteceu”, nos diz Wilson (1986, p. 444), o intelectual norte-americano que se jogou aos estudos do socialismo e foi, a esta altura, um intelectual engajado. Ambos, Serge e Wilson, que nos contemplam com duas obras preciosas para compreender o pensamento e a trajetória de esquerda e que nos levam nessas leituras até mesmo a um certo encantamento, seja por sua corajosa veracidade histórica, seja por sua literariedade no limite do utopismo, são os mesmos que nos apontam o resultado dramático e desumano daquela que, depois da Revolução Francesa, terá sido a mais importante revolução até aqui da história. “No auge da crise europeia, vemos, de repente, as duas potências, a fascista e antifascista, a bolchevique e a antibolchevique, deixarem cair as máscaras e unirem-se para a partilha da Polônia”, escreve Serge (2007, p. 449) em seu posfácio. “Seu grupo treinado de revolucionário, o Partido, transformou-se numa máquina tirânica que perpetuou, na chefia do governo, a intolerância, a desonestidade, o sigilo, a implacabilidade para com os dissidentes políticos [...]”, descreve Wilson (1986, p. 449) sobre o exército de Lenin em seu resumo. As duas citações importam por sua crueza, por sua amoralidade, por sua nudez de sombras, por sua total incoerência diante da proposta originária que motivara o processo revolucionário, na teoria e na prática. A Cheka – Comissão Extraordinária de Repressão da Contra-Revolução, da Especulação, da Espionagem e da Deserção –, que, na liderança de Stalin transformou-se na GPU, a polícia secreta do regime, tinha poderes para julgar sem ouvir o acusado. Rito sumário era o método que não exigia critério de justiça. Uma excepcionalidade em tempos de guerra, que se tornou permanente. E isso serviu para o stalinismo exterminar toda a geração revolucionária bolchevique.



Os mencheviques de esquerda, da tendência Martov, parecem ter sido o único grupo político tão profundamente apegado a uma concepção democrática da revolução, que constitui, de um ponto de vista filosófico, uma feliz exceção. (SERGE, 2007, p. 487).

Essa afirmação de Serge insere o conceito de democracia, sendo exceção, como um aspecto menor entre os revolucionários russos.

Stalin rapidamente enterrou os ideais leninistas, executou e calou por outros meios todos aqueles [...] dispostos a defendê-los e consolidou a posição dos grupos de funcionários que estavam fazendo o possível no sentido de dar à Rússia uma burguesia forte [...]. (WILSON, 1986, p. 450).

Tal assertiva caracteriza a ausência de democracia e o nível de autoritarismo do governo revolucionário. A máxima internacionalista da revolução mundial do socialismo, derivada do capitalismo em colapso, o que era condição essencial para a revolução segundo Marx, foi substituída pela máxima de “O socialismo em um só país”. E isso ratifica a ideia de totalitarismo, distanciando-se de qualquer noção de democracia. Serge e Wilson formulam também perguntas que provocam novos estudos, mas não transferem a prévia conclusão que coloca, diante da história, a Revolução Russa como uma experiência frustrada. Frustrada e distante até mesmo do ideal marxista original que a motivou inicialmente. “Depois de seus primeiros dez anos de exaltação, e os vinte anos negros que se seguiram, restará alguma coisa a defender da Revolução Russa?” (SERGE, 2007, p. 499). Victor Serge (2007, p. 500) responde com mais perguntas: “7% de trabalhadores adultos privilegiados, 15% de párias, 78% de explorados vivendo na pobreza ou na miséria [...]. De que modo se qualificaria essa estrutura social? Ela é defensável?”. Edmund Wilson (1986, p. 451), por sua vez, também nos interroga: “Então não restará mais nada do marxismo? Não haverá ideias marxistas básicas que ainda possam ser aceitas como verdadeiras?”. É muito simbólico, contudo, que todas estas perguntas preparem ao pós-fácio e ao resumo duas últimas frases tão parecidas: a de Victor Serge (2007, p. 501): “Nem tudo está perdido, uma vez que nos resta essa esperança racional, intensamente motivada”; a de Edmund Wilson (1986, p. 453): “Para realizarmos essa tarefa, precisaremos exercitar ao mesmo tempo – constantemente nos adaptando às diferentes circunstâncias – nossa razão e nosso instinto”. Talvez essas frases antecipem a melancolia que marcará o pensamento da esquerda até os nossos dias.

Sentimento que irá suplantar, inclusive, o *Informe Secreto* de Nikita Krushev, pronunciado no XX Congresso do Partido Comunista Soviético, nas sessões de 24 e 25 de fevereiro de 1956. Após a morte de Josef Stalin, Krushev ascende ao poder e não se furta em revelar, diante dos camaradas revolucionários, um balanço sobre o período stalinista que durou

26 anos. Quando subiu à tribuna, logo na introdução de sua conferência, o novo líder iria tratar de uma questão fundamental ao futuro do partido,

*de como el culto de la persona de Stalin há ido creciendo gradualmente, culto que en certa etapa específica se trocó em fuente de toda una serie de perversiones sumamente serias y graves de los principios partidários, de la democracia partidária y de la legalidade revolucionaria.* (KRUSCHEV, 1956b, p. 1).

O discurso lido em cinquenta páginas inesperadas surpreendeu o mundo, de forma menos contundente na própria sociedade soviética, e de modo mais crítico ecoou perante os líderes do partido e do governo, ainda que não exatamente na velocidade desejada. O impacto do informe foi devastador ao sonho e à utopia de milhares de trabalhadores. Hoje, talvez, pudéssemos afirmar que, metaforicamente, caíra uma parte significativa do “Muro”. Krushev (1956b, p. 2) denuncia o culto à personalidade, recorrendo, primeiro, a Marx, que dissera, em carta endereçada a Wilhelm Bloss, da sua “*antipatia por todo culto del individuo*”; em seguida, ampara o seu raciocínio em Engels:

Tanto Marx e eu sempre fui contra qualquer manifestação pública no que diz respeito aos indivíduos, com exceção dos casos em que tinha um propósito importante. Nós, oposição mais fortemente estas manifestações que durante a nossa vida; nós, pessoalmente em causa. (KRUSCHEV, 1956a, p. 2).

O relato que mudou o curso da história ainda caracteriza Stalin a partir da descrição de Lenin e da carta que o mesmo Lenin enviou ao Comitê Central pelas mãos de Nadja Krupskaya, sua esposa, com o objetivo de impedir a permanência de Stalin como secretário-geral. Naquele momento, a sucessão estava em curso devido à doença de Ilich. Na sequência, o documento histórico lembra de Trotski e da perseguição implacável de Stalin, recorda o método leninista e suas orientações, mas o mais significativo são os relatos da política de repressão empreendida nos anos trinta. Destaca também o abuso do poder:

Quem quer que se opôs a esses conceitos ou tentou provar o seu [próprio] ponto de vista e a correção de sua [própria] posição foi condenado à remoção da liderança coletiva e à subseqüente aniquilação moral e física. (KRUSCHEV, 1956a, p. 5)

Enfrentando o stalinismo com desprendimento, Nikita Krushev encerrará o seu discurso aplaudido, revitalizando a revolução comunista sob os augúrios do leninismo. E esse recurso a um passado que não se pode projetar ao futuro e se fazer presente é que produz uma certa nostalgia que encanta como uma utopia sebastianista. Exemplo disso temos em Palmiro

Togliatti, líder comunista italiano que, em entrevista sobre o culto à personalidade, dois meses após a revelação do relatório secreto, quando indagado a respeito, respondeu:

A condenação ao culto à personalidade pronunciada pelos comunistas da União Soviética e as críticas à atuação de Stalin significam exatamente, em minha opinião, o que foi dito e repetido pelos dirigentes comunistas soviéticos; nem mais, nem menos. (TOGLIATTI, 1980, p. 101).

Flagrantemente, Togliatti (1980, p. 124) tenta uma mediação e, depois, quando perguntado se a crítica ao culto à personalidade levaria a mudanças nas relações entre o partido comunista russo e os demais partidos de esquerda no mundo, responde: “De tudo isso, não creio que possa derivar uma diminuição da confiança recíproca e da solidariedade entre as diversas partes do movimento comunista”. Nessa resposta, não se deixa entrever – com tudo o que fora descoberto sobre a Era Stalin – a não ser um futuro possível para o êxito do ideal comunista, o que, de alguma forma, também sintetiza um aspecto do pensamento de Horkheimer:

[...] [ele] não era avesso a todo tipo de liderança. Assim como aceitava a necessidade de uma vanguarda revolucionária, aceitava haver algo como um “despotismo esclarecido e até mesmo revolucionário”. (SLATER, 1978, p. 96).

Mark Horkheimer foi o segundo e mais importante diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, fundado em 1923, “sede do que veio a ser conhecido como a ‘Escola de Frankfurt’” (SLATER, 1978, p. 15). O instituto foi fundado por Félix Weil e Friedrich Pollock ligado à Universidade de Frankfurt. O pai do primeiro foi um dos principais financiadores, e seu objetivo central era o estudo do marxismo. Carl Grünberg foi escolhido diretor, assumindo como professor de Economia e Ciências Sociais da universidade. Ele já era reconhecido intelectualmente devido à edição da *Revista Arquivo para a História do Socialismo e do Movimento Trabalhista*. Popularmente, o periódico consagrou-se como “Arquivo Grünberg”, um espaço de debate e formulação sobre as teses marxistas. Como Grünberg era posicionado como um materialista histórico, mas igualmente uma personalidade tolerante, o debate ultrapassava os limites da compreensão clássica do marxismo. Emil Hammacher, em artigo ao *Arquivo*, questionou severamente a visão dialética de Marx à luz da filosofia hegeliana. Assim como essa posição tenha tido oportunidade para se apresentar, também a sua contestação se pronunciava. E, sem demora, Gyorg Lukács (1977) produziu um artigo desconstruindo “a avaliação marxista do ‘verdadeiro’ socialismo”. O instituto, na sua origem, portanto, trazia a virtude do diálogo e do debate consistente, dando liberdade às mais diversas posições, claro, tendo como ponto de partida os escritos de Marx e Engels. Quando Horkheimer assume a

direção em 1929, já em sua aula inaugural, aponta o caminho a ser perseguido pelo instituto – para alguns, continuando Grünberg; para outros, afastando-se dele –, e, com certeza, o espaço acadêmico para ampliar horizontes:

Que ligações podem ser estabelecidas num grupo social específico, numa época específica, em países específicos, entre o papel econômico desse grupo, as mudanças na estrutura psíquica de seus membros e os pensamentos e instituições que são um produto dessa sociedade e que têm, como um todo, um efeito formativo sobre o grupo em questão? (SLATER, 1978, p. 28).

Horkheimer, assim, deixa claro que a perspectiva econômica como base da constituição da sociedade será considerada, no entanto a Filosofia e a Psicologia terão dimensões diferenciadas na compreensão dos estudos marxistas da Escola de Frankfurt. “O rótulo ‘Escola de Frankfurt’ é um termo impreciso, aplicado *ex post facto*. O rótulo dado pela própria equipe de Horkheimer é ‘teoria crítica da sociedade’” (SLATER, 1978, p. 49). O nome mudou diante da história, mas a elaboração central mesma era a teoria crítica desenvolvida pela Escola, que buscava, ao mesmo tempo em que criticava a sociedade contemporânea capitalista, aprofundar as teses do marxismo a fim de revitalizá-lo. O objetivo, então, era analisar aspectos da teoria sobre o conhecimento, a totalidade, a superação da Filosofia, e tudo isso, estabelecendo uma relação entre a teoria e a práxis; “não só deve a teoria ensinar às forças sociais progressistas, mas também aprender com suas lutas, assim como as teorias que essas lutas tenham suplantado” (SLATER, 1978, p. 87). O debate acadêmico assim se processava, especialmente, no âmbito do instituto, por meio da sua revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, a Revista de Pesquisa Social. Entre 1930 e 1942, a preocupação da Escola de Frankfurt foi dedicada à situação na Alemanha, tanto o enfraquecimento da classe operária como a luta contra o fascismo. A Escola, nesse período, igualmente, tratou com atenção o processo revolucionário soviético, o socialismo em construção, a consciência de classe, a teoria marxista e leninista, por fim. Embora tal preocupação fosse autêntica, Phil Slater (1978, p. 88) faz uma pergunta: “até que ponto a ‘teoria crítica da sociedade’ satisfaz essas exigências?”. Slater, de modo a reprovar, afirma que Horkheimer tinha uma posição alienada sobre a dramaticidade resultante do fascismo, assim como um olhar embaçado em relação ao terror do governo stalinista. À exceção de Herbert Marcuse, a Escola de Frankfurt tinha uma visão turva sobre a práxis crítica concreta. Enquanto Horkheimer não absolutizava a crítica às ideias liberais, Marcuse radicalizava externando as contradições da Teoria Crítica entre aspectos “consentidos” da ideologia liberal e o materialismo revolucionário. E essa posição intelectual de Marcuse levou-o a ter “a solidariedade dos defensores da práxis crítica emergente da década de 60” (SLATER, 1978, p.

135). Na verdade, a direção de Horkheimer levava a Escola de Frankfurt a desconsiderar a teoria econômica. Isso, do ponto de vista marxista, é também secundarizar a luta de classes e, de alguma maneira, ceder à ideologia liberal. Contudo, é preciso ressaltar a presença de Friedrich Pollock (1941), nome que hoje tem sido recuperado, quando se estuda a Escola de Frankfurt, por ter sido aquele que se debruçou sobre a questão da economia. Inclusive, o seu texto *Capitalismo de Estado* tem lugar importante uma vez que o conceito é originário de pesquisa sobre a economia russa do período.

Aspecto valorizado, já o dissemos, a partir da direção de Horkheimer, refere-se à presença da psicologia nos estudos acerca da sociedade. E Erich Fromm (1964) fora o nome designado para fazer a aproximação de Marx e Freud, sobretudo, depois de estudos *Dogma de Cristo*, que ele publicou antes de ingressar nos quadros do instituto. O texto recebeu uma crítica favorável da *Zeitschrift*, em artigo de Franz Borkenau: “a primeira tentativa de ilustrar, à base de um exemplo concreto, a síntese metodológica do marxismo e da psicanálise freudiana” (SLATER, 1978, p. 142). Como Marx escreveu sobre impulsos e instintos do homem, considerando-o na natureza e, por efeito, também analisando que homem e natureza mudam a cada momento histórico, Fromm percebeu, na psicanálise freudiana, que estudou a teoria do impulso, aspectos claros do materialismo. As lacunas reconhecidas da Escola de Frankfurt, por exemplo, um estudo analítico sobre as classes, não impediu, à época, de o instituto criticar em Freud “por não diferenciar suas categorias de acordo com a constituição de classes” (SLATER, 1978, p. 167). Theodor Adorno corroborou a tese de que a psicologia em Marx não era superficial e que “Explicar o mundo por meio da psicologia de suas vítimas já pressupõe uma abstração dos mecanismos básicos e objetivos a que os homens estão sujeitos” (SLATER, 1978, p. 167). Horkheimer, que primeiro se preocupou em integrar o campo da Psicologia nos estudos e pesquisas da Escola, inserindo-os na teoria crítica da sociedade, não conseguia, contudo, medir até onde a Psicologia seria capaz de decifrar a adesão das massas ao fascismo ou mesmo o fracasso da República de Weimar. O diretor do instituto, no mesmo ano da nomeação de Hitler, em 1933, na *Zeitschrift*, escreveu artigo sobre o aburguesamento da classe trabalhadora, inicial e especificamente, descreveu traços burgueses do proletariado. Isso não é senão a interveniência da Psicologia no marxismo.

A arte também foi tema central de Frankfurt. A estética da Teoria Crítica vincula a arte ao conteúdo sócio-histórico e, portanto, da tensão que daí deriva. Adorno considera a arte conceitualmente como um passado em transformação ao presente e que pode, aberta sempre, vir a ser ainda diferente. Walter Benjamin, que não chegou a participar da Escola de Frankfurt, mas que estabeleceu relacionamento intelectual intenso com os seus integrantes, foi quem

melhor elaborou a arte como afirmação na teoria crítica. Marcuse, antes disso, foi fundamental ao enunciar criticamente que “a cultura afirmativa usa a alma como um protesto contra a reificação, mas no fim sucumbe a ela [...]” (SLATER, 1978, p. 175). Adorno irá admitir mais tarde que a arte é engajada sim:

O partidarismo, virtude tanto das obras de arte quanto das pessoas, reside na profundidade com que as antinomias sociais tornam-se dialética das formas artísticas: os artistas, ao estimular essas contradições a nível de discurso pela síntese da imagem, estão fazendo sua obra socialmente. (SLATER, 1978, p. 192).

Bertold Brecht, que fora crítico das concepções de realismo de Lukács, também admitia a objetividade do realismo como engajamento partidário, uma vez que entendia que “escrever um romance realista não significava escrever no estilo de Balzac ou Tolstói, mas dar ao leitor um quadro claro da natureza de sua realidade social específica” (SLATER, 1978, p. 187). A Escola de Frankfurt dedicou-se, através de seus componentes e em diálogo com os principais intelectuais e artistas da época, paradoxalmente, a revitalizar o marxismo e a criticar a sociedade, utilizando-se do método de Marx e Engels, sem, entretanto, formular uma posição marxiana exclusivamente economicista. E isso, talvez, explique a desagregação paulatina do instituto que começara na Alemanha e mudara-se para os Estados Unidos. Marcuse e Fromm, em 1945, permaneceram em terras americanas, mas distantes um do outro. Adorno, Pollock e Horkheimer voltaram para casa. Depois disso, a Escola de Frankfurt que sempre, na verdade, foi um conjunto de estudiosos em torno da Teoria Crítica da Sociedade, continuou apenas nos livros e na identidade até então construída entre os teóricos, de tal sorte que Erick Horkheimer, já não mais diretor, em 1965, comparou o período da Zeitschrift e de sua atualidade da seguinte maneira: “A fé que eu tinha naquela época, baseado numa análise da sociedade, na atividade progressista, transforma-se agora no medo de um novo mal, medo da administração totalitária” (SLATER, 1978, p. 138). A Escola de Frankfurt teve um objetivo e o perseguiu honestamente, o que influenciou o surgimento, senão de adeptos acríticos, de filósofos que construíram a sua visão de mundo a partir da Escola. Jürgen Habermas foi o principal deles. E o foi não sem contestação: “A teoria crítica não levou a sério as abordagens teóricas desenvolvidas nas Ciências Sociais e na Filosofia Analítica, ela não se reportou sistematicamente a elas como teria correspondido de fato à sua intenção” (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 132). Habermas evoluiu, a partir dessa visão, em que critica a falta de nexo de estudos da Escola de Frankfurt com suas bases normativas, para uma formulação que – sempre considerando a Modernidade como projeto inacabado e, portanto, não reconhecendo o pós-modernismo apesar de fazer concessões

a condições de pós-modernidade – ultrapassa a própria Escola e ganha autonomia como obra teórica autônoma e reconhecida.

Na Itália, no mesmo período em que a Escola de Frankfurt colocava-se de pé, um intelectual da Sardenha desenvolvia um pensamento capaz de problematizar o comunismo e avançar para uma concepção inovadora até então, propondo unir o socialismo à democracia. Antônio Gramsci, diferente de Marx e Engels, mas a partir deles, colocou no centro de seus estudos a política e não a economia. Gramsci, muito cedo, percebeu que a promessa de uma nova classe no poder não vingou, ao observar a União Soviética. Como não se encontraram relações de produção e formas de organização partidária diferentes das já estudadas e conhecidas. Há, inclusive, um mito recente criado, sobretudo, pelo livro *O Enigma do Caderno*, lançado pelo linguista Franco Lo Piparo (2013): *Os Cadernos do Cárcere*<sup>3</sup> seriam 30 e não 29 e, portanto, o último *Quaderni* teria sido escondido ou não editado por Palmiro Togliatti, líder comunista que herdara o acervo de Gramsci. Lo Piparo faz um trabalho de filologia consistente e, apesar de não provar a existência do último caderno nem poder assegurar que nele Gramsci rompe formal e definitivamente com o socialismo stalinista, constrói uma argumentação coerente e cheia de indícios. E por que Togliatti teria não trazido a público o último caderno? Porque exata e objetivamente constava no último caderno a referida ruptura. Togliatti era do núcleo de relacionamentos internacionais de Josef Stalin. E, a considerar a demora para publicar os escritos de Gramsci, temos aí mais do que um indício do distanciamento gramsciano da visão da maioria comunista russa. Togliatti somente trouxe a público *Os Cadernos* em 1947, dez anos após a morte de Gramsci, que só foi libertado pelo fascismo de Mussolini dois anos antes de falecer. Mussolini não queria pagar a conta de ter de reconhecer que o principal líder comunista fora morto pelo regime. Togliatti, da mesma forma, protelou a edição das cartas de Gramsci, lançadas apenas em 1964 e de modo incompleto. Mais 119 cartas apareceriam em edição de 1997. O motivo fundamental foi esclarecido em carta escrita em 30 de abril de 1941 em que Togliatti inadaga a Dimitrov:

[...] os cadernos de Gramsci, que já estudei quase completamente, com cuidado, às vezes contêm material que só pode ser utilizado após redação meticulosa. Sem esse cuidado, o material não pode ser usado, e inclusive algumas partes, se forem empregadas na forma atual, poderiam prejudicar o partido. Por isso, eu acho que é necessário que o material permaneça em nossos arquivos e que seja trabalhado aqui, de modo que [...] possa ser usado como é apropriado e necessário? (RICCI, 2014, p. 7).

<sup>3</sup> *Cadernos do Cárcere* foram organizados em seis volumes: 1. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce; 2. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo; 3. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política; 4. Temas de cultura. Ação católica. Americanismo e fordismo; 5. *II Risorgimento* italiano. Para uma história das classes subalternas; 6. Literatura. Folclore. Gramática.

Antônio Gramsci é seguramente líder político e intelectual a ser lido até hoje. A sua contribuição crítica ao socialismo criou novas tendências e correntes de pensamento no interior dos partidos de esquerda. Conceitos importantes ganharam espaço não só no debate de concepção de partido como se tornaram essenciais à ação política diferenciada no seio do movimento de esquerda. Gramsci usa o termo “catarse” para assinalar a passagem do momento econômico, que é objetivo e egoísta, para o momento político, que é subjetivo e ético. Este conceito é fundamental para colocar a luta de classes marxiana em outro patamar. Se a classe em-si não se tornar classe para-si, nenhuma conquista, *pari e passu*, consolidar-se-á. Eis o que nos explica Carlos Nelson Coutinho (2007, p. 91): “‘catártico’ é o momento no qual a classe deixa de ser um puro fenômeno econômico, graças à elaboração de uma vontade coletiva, para se tornar sujeito consciente da história”. Essa leitura de Coutinho em relação ao pensamento de Gramsci coloca-o frente a frente com Marx e Engels: a sociedade civil organizada produz política e inibe a dependência do espontaneísmo da causa econômica como formadora da própria classe. Gramsci dissera antes ainda de ser preso:

Nos países de capitalismo avançado, a classe dominante possui reservas políticas e organizativas que não possuía, por exemplo, na Rússia. Isso significa que até mesmo as crises econômicas gravíssimas não têm repercussões imediatas no plano político. (COUTINHO, 2007, p. 99).

A partir dessa premissa, Gramsci desenvolve o conceito que se tornou uma das mais significativas contribuições intelectuais à compreensão da correlação de forças na sociedade: “a luta pela hegemonia implica uma ação que, voltada para a efetivação de um resultado objetivo no plano social, pressupõe a construção de um universo intersubjetivo de crenças e valores” (COUTINHO, 2007, p. 115-116).

Gramsci (2004) apresenta, em *Escritos Políticos*, um conceito de democracia operária que serve à sustentação teórica, em aparente contradição conceitual, sobre a importância da ditadura do proletariado. Recorre ao argumento da necessidade de organizar o partido com disciplina e hierarquia e que não é recomendável a este autorizar o ingresso indiscriminado “de novos aderentes, não habituados ao exercício da responsabilidade e da disciplina” (GRAMSCI, 2004, p. 246). Com base nesse pressuposto, Gramsci (2004, p. 247) avança, orientando o Partido Comunista Italiano a repetir a proposta “Todo o poder aos soviets”: “Todo o poder da fábrica aos comitês de fábrica. Tal palavra de ordem deve ser coordenada com outra: todo o poder de Estado aos conselhos operários e camponeses”. Gramsci (2004, p. 248) detalha ainda o comitê de bairro ao referir à necessidade de “incorporação de delegados também de outras



categorias de trabalhadores que habitam o bairro: garçons, cocheiros, motorneiros e cobradores, ferroviários, lixeiros, empregados domésticos, etc.”. Esse posicionamento foi externado antes da prisão, portanto, segundo os historiadores, antes da fase de maturidade do filósofo italiano. No *Caderno 8*, na nota 191, Gramsci (2000, p. 287), ao considerar que não havia democracia possível no feudalismo e ao admitir que, no Império Romano, era admissível que houvesse uma democracia imperial-territorial, justifica haver democracia, com amparo no conceito de hegemonia, entre grupo dirigente e grupos dirigidos se a possibilidade de o desenvolvimento dela favorecer “a passagem molecular dos grupos dirigidos para o grupo dirigente”. Gramsci, na nota 195, voltará a explicar o que entende por este movimento molecular, elaborando que se constitui de forma capilar por meio de diversas maneiras de comunicar e interagir socialmente, dos livros e revistas a conversas e debates cotidianos “que se repetem infinitas vezes e que, em seu conjunto gigantesco, representam este trabalho do qual nasce uma vontade coletiva com certo grau de homogeneidade” (GRAMSCI, 2000, p. 289). O autor dos *Cadernos do Cárcere*, aqui, retoma o conceito de multidão de Espinosa e antecipa a acepção empregada por Antônio Negri (NEGRI; HARDT, 2014). Os temas abordados por Gramsci alcançam um debate profundo sobre a construção do comunismo. E, por óbvio, não é possível esgotá-lo em um texto que percorre parte importante da trajetória do pensamento da esquerda. No entanto, ainda julgamos fundamental à compreensão do gramscianismo, a sua nota 17 do *Caderno 13*, que dedica a analisar Maquiavel. Os conceitos de centralismo democrático, – “pesquisa crítica do que é igual na aparente diversidade e, ao contrário, é diverso e até mesmo oposto na aparente uniformidade” (GRAMSCI, 2000, p. 92) – e de Estado – “Onde existe a liberdade não existe o Estado” (GRAMSCI, 2000, p. 286) igualmente demandariam um outro estudo específico. A nota 17, pois: ela nos informa sobre as relações de força. E nela dois princípios lapidares para o entendimento da sociedade e suas alternativas políticas:

1) o de que nenhuma sociedade se põe tarefas para cuja solução ainda não existam as condições necessárias e suficientes, ou que pelo menos não estejam em vias de aparecer e se desenvolver; 2) e o de que nenhuma sociedade se dissolve e pode ser substituída antes que se tenham desenvolvido todas as formas de vida implícitas em suas relações. (GRAMSCI, 2000, p. 36).

A análise da correlação de forças nos remete aos conceitos de “guerra de movimento” “guerra de posição”. Quando nos deparamos com um Estado que mantém o seu poder pela coerção, autoritariamente pela força e violência, só é possível superá-lo através de uma revolução permanente – o movimento faz a guerra; quando estamos, contudo, diante de um Estado com sociedade civil presente e organizada, para avançarmos ao poder, isso só será viável

com muita articulação em direção à construção de consensos e disputa da hegemonia – a posição nutre a guerra. As crises se nos oferecem a partir da instabilidade da hegemonia; e, por isso, a tensão que se cria é devido “ao fato de que o velho morre e o novo não pode nascer” (COUTINHO, 2007, p. 154).

O velho de Gramsci poderia ser tomado como o período stalinista até o *Informe Secreto* de Krushev e, em virtude da hegemonia ainda presente à época, o novo, mesmo logo após o XX Congresso, não poderia, de fato, nascer. Togliatti na Itália, já o dissemos, vai editar os primeiros escritos de Gramsci somente em 1947, dez anos da sua morte, e levará outros vinte para apresentar 119 cartas do camarada revolucionário. O stalinismo era o velho, transformando-se nos monstros da crise e da transição também referidos pelo filósofo sardo. A Escola de Frankfurt definhava em 1945 e ainda dava sinais de condescendência com os processos de Moscou. Não obstante a isso, é possível afirmar que *Os Demônios* de Fiodor Dostoiévski em 1871, como citamos, somados agora a *Os Cadernos do Cárcere* de Antônio Gramsci em 1947, anteciparam a falência do sistema socialista soviético. Krushev, diante da história e no *Informe Secreto*, foi quem autorizou chamar o gênio literário russo e o filósofo do cárcere italiano, cada um a seu tempo, de profetas.

Se a escola de Frankfurt, sem confrontar abertamente o stalinismo, já o criticava através de suas elaborações teóricas, e se os socialistas italianos e Gramsci, que formulavam o socialismo democrático, externamente já se opunham, a esta altura, aos regimes do Leste, também, por dentro dos países comunistas, surgia a oposição ao socialismo real; sobretudo, depois do *Informe Secreto* e da promessa de desestalinização de Nikita Krushev. As primeiras e últimas eleições livres do regime revolucionário, a da Assembleia Constituinte de novembro de 1917, em contraste com o comando da revolução bolchevique de outubro, confirmou a existência e a dimensão da oposição menchevique, que se consagrou como maioria parlamentar naquele momento. É sabido que, mais tarde, o regime tratou de derrotar pela força essa oposição inicialmente representativa. De outubro de 1917 a 1953, a oposição foi silenciada brutalmente. A crise agrícola no período stalinista resultou na queda de produção do trigo a números inferiores a 1913. A centralização excessiva e burocrática comprometia a indústria, que não conseguia responder à demanda de mercadorias de primeira necessidade. O orçamento militar consumia parte significativa dos recursos disponíveis, uma vez que a Guerra Fria estava presente na vida da pretensa potência mundial soviética. Diante de todo esse quadro, a repressão era a principal herança de Stalin no poder. No ano da morte do líder, “segundo o historiador soviético Roy Medvedev, naquela data havia um mínimo de dez milhões de pessoas nas cadeias e campos de concentração” (CLAUDÍN, 1983, p. 3). À época, na Rússia, como referência,

havia perto de 119 milhões de habitantes. O terror stalinista agora chegara ao fim e definitivamente nascia uma nova oposição.

É difícil orientar-se no confuso panorama político-ideológico da oposição soviética, entre outras razões porque as tendências existentes não são ainda expressão de forças sociais estruturadas em partidos ou movimentos organizados com uma plataforma explícita. Aparecem como correntes de opinião em torno de determinadas personalidades ou núcleos de reflexão.” (CLAUDÍN, 1983, p. 104).

Fernando Claudín (1983, p. 104-105), ex-membro do Comitê Central do Partido Comunista Espanhol, usando como critério o aspecto ideológico, afirma que encontramos “desde o marxismo ou neomarxismo até o nacionalismo russo eslavófilo e religioso-ortodoxo, passando pelo socialismo não marxista, o liberalismo ocidentalista, o social-cristianismo, o nacionalismo anti-russo, etc.” até o limite, de alguma maneira, mediado pela construção ideológica histórica forjada tão somente ou no ambiente hegemônico pelo czarismo ou no ambiente de maioria bolchevique do próprio regime soviético. Isso significa dizer que a oposição era, na verdade, ainda que contundente e demarcatória, na sua maioria, variações da concepção socialista. Um traço, no entanto, diferenciava todos os movimentos oposicionistas: o grau de democracia. A partir de 1953, antes mesmo das revelações de Krushev, a tensão no regime já começava a se pronunciar. Krushev mesmo, provavelmente, tenha decidido, diferente do pactuado com o Comitê Central, revelar as atrocidades do stalinismo e o Culto à Personalidade com o objetivo de afirmar o seu poder. Nele estaria um sinal às oposições. O resultado, em um primeiro momento, lhe foi favorável, contudo, no percurso de seu mandato, tal posicionamento visto, primeiro, como uma autorização em direção à abertura democrática e mudanças de rumos do socialismo, no momento seguinte, foi compreendido apenas como uma decisão instrumentalizadora do poder. De qualquer maneira, a contradição seria a marca de sua gestão com consequências imprevisíveis. Não seria exagero – Fernando Claudín que mais estudou a oposição ao socialismo real faleceu em 1990 e não pode fazer esta análise – afirmar que Krushev, em seus movimentos iniciais no poder, propunha uma *perestroika* gradual e uma *glasnost* contida, ou seja, reformas de reestruturação econômica e certa liberdade de expressão. As tendências de oposição alcançavam um arco amplo de divergências, e, como vimos, a democracia era o tema central das propostas. Para o grande escritor Alexander Soljenítsin, prêmio Nobel de Literatura em 1970, a Rússia deveria recuperar a ordem autoritária do czarismo e repudiar o capitalismo e o socialismo, tal qual outro ideólogo de sua tendência dizia, Melik Argurski: “os dois sistemas são profundamente maus e ameaçam levar a humanidade para a catástrofe” (CLAUDÍN, 1983, p. 133). Essa tendência inspirava-se no anarquismo russo,

defendia um regime sem partidos, baseado na economia das pequenas empresas e com controle da vida social por meio da censura. No pólo contrário desse arco da oposição, encontram-se os democratas do partido, liderados pelo historiador Roy Medvedev. A plataforma do movimento de Medvedev sustentava, sobretudo, democratizar o partido e ampliar a liberdade de uso da palavra – “uma direção da imprensa com formas mais flexíveis” (CLAUDÍN, 1983, p. 104). No grupo militante, incluía desde velhos bolcheviques, passando por economistas, sociólogos, filósofos até integrantes de escalões inferiores do governo. Todos eles não questionavam o sistema, mas defendiam, mantendo a orientação marxista-leninista, mudanças e adaptações a novas realidades. Outra tendência importante e a mais próxima dos trabalhadores, a dos socialistas, tinha contrariedade ao marxismo do regime. Consideravam que a democracia política, uma vez abolida a propriedade privada, deveria ser também uma democracia social e apresentavam-se, em seus documentos, radicalmente críticos ao regime como dissera Leonid Pliutch: “nossa sociedade está construída sobre a mentira generalizada, sobre a falta de informação, sobre uma mentira vertical, de cima a baixo, e horizontal, de empresa a *colcós*. É uma mentira completa, recíproca, perfeitamente conhecida” (CLAUDÍN, 1983, p. 115). Vladim Belotserkovski, o grande formulador da tendência, respeitava a democracia burguesa porque via nela liberdades que não haviam no regime socialista, ao mesmo tempo em que mantinha a crítica à propriedade privada dos meios de produção. Entretanto, sobre o segundo ponto, considerava para o “socialismo real uma proposta socialista”: “a solução consistiria em que a propriedade dos meios de produção passasse aos coletivos de trabalhadores, que as utilizariam em regime de autogestão” (CLAUDÍN, 1983, p. 11). Nessa corrente de pensamento da oposição, gerou-se uma expectativa muito grande – que não vingou – sobre a compreensão dos socialistas ocidentais, especialmente, no que diz respeito às insuficiências do marxismo para responder aos limites do regime soviético. A tendência dos trabalhadores socialistas era a que mais claramente denotava a decadência do marxismo. Também os liberais ocidentalistas externavam sua posição, confrontando o regime, liderados por Andrei Sakharov, o físico nuclear laureado em 1975 com o Prêmio Nobel da Paz, que, na década de 60, ainda via no socialismo moral superior ao capitalismo. No entanto, o aumento da repressão do regime – Krushev já não tinha sido o “desestalinizador” anunciado e, agora, Leonid Brejnev menos ainda –, levou a *intelligentsia* a rebelar-se. E o físico respeitado passou a ser o seu porta-voz mais ouvido. Dois textos, um publicado em Paris em 1975 e outro, em junho de 1980 no *El País*, apresentam a síntese do pensamento liberal russo, que tem de ser entendido como o contraponto do eslavofilismo (oposição à ocidentalização da União Soviética e supremacia do cristianismo oriental em relação à igreja latina). O primeiro define o socialismo soviético como

capitalismo de Estado que “engendra a servidão e o conformismo forçado, posto que cada um depende inteiramente do Estado” (CLAUDÍN, 1983, p. 126). Critica, ainda, o baixo nível da vida social e econômica, os poucos salários dos trabalhadores, o ensino medíocre e a qualidade do serviço de saúde. O segundo texto formula propostas de autonomia das empresas, de desnacionalização e descoletivização parciais de setores, transitando pela anistia aos presos político, liberdade de imprensa, até a proibição de privilégios aos membros do partido, incluindo aí o advento do pluripartidarismo. Sakharov ainda vai chamar a atenção para o equívoco do olhar ocidental sobre o socialismo soviético e externa temor de a sociedade ocidental, sendo “vítima da ‘moda do liberalismo de esquerda’” (CLAUDÍN, 1983, p. 130), “perder a compreensão clara da ameaça global que os países totalitários impõem sobre o resto do mundo” (CLAUDÍN, 1983, p. 130).

O autor Fernando Claudín, que nos oferece o melhor estudo sobre a oposição ao regime soviético, mesmo depois de ser expulso do partido na Espanha e tendo detalhado análise tão significativa daquele período, em seu discurso, implicitamente, expressa o futuro da nostalgia da esquerda. Duas passagens:

o informe, efetivamente, proporcionava dados mais do que suficientes, apesar de silenciar sobre outros mais, para chegar à conclusão de que o regime sócio-político edificado sob a férrea ditadura de Stálin tinha pouco a ver com o socialismo [...]. (CLAUDÍN, 1983, p. 7).

Convém precisar, de qualquer maneira, que o “marxismo” que é renegado por muitos opositores soviéticos, é o “marxismo” do regime – o único que conhecem –, e alguns deles começam a raciocinar como marxistas, sem o saber, no momento em que acreditam estar abandonando o marxismo. (CLAUDÍN, 1983, p. 114).

O que Claudín evidencia é que o socialismo real não é o socialismo e que o marxismo do regime não é o marxismo. Não cabe aqui – em momento posterior aprofundaremos a crítica – abrir tal debate; no entanto, essas duas passagens “inscritas” no escrito de um estudioso crítico do socialismo real demonstra o enraizamento na estrutura psíquica e linguística da visão tradicional da esquerda, a ser herdada mesmo após o colapso do sistema em 1989. Registre-se, com justiça, que o mesmo Fernando Claudín, em artigo publicado em 1990, parece rever tal posicionamento ao comparar comunismo e social-democracia:

Mas será que se pode desqualificar como “simplista” a conclusão de que, em termos globais – não em tal ou qual episódio concreto – a grande experiência histórica que agora se conclui demonstrou que as orientações básicas da social-democracia respondia melhor aos ideais socialistas de liberdade, democracia e justiça social, do que a trajetória ideológica e política do comunismo? (CLAUDÍN, 1990, p. 110).

Certamente, a formulação de Claudín muda porque, até os estertores do colapso, a repressão permanecia como política do regime. De Krushev e a desestalinização a Yuri Andropov. De 1953 a 1984. Não só os antidemocratas, os democratas do partido, os socialistas e os liberais fizeram oposição e foram inibidos, censurados ou massacrados pelo regime. Também os operários, os intelectuais e os religiosos organizaram-se na oposição, na maioria das vezes, na clandestinidade. O primeiro gesto de rebeldia e enfrentamento deu-se nos campos de concentração. Os participantes do evento pediam anistia e distensão dos trabalhos forçados com medidas de humanização do ambiente, a fim de conquistarem a superação da fome e da violência ali instalados. “Entre julho de 1953 e finais de 1955 sucedem-se greves e motins nos campos de Vorkuta, Norilis, Kinguir e outros” (CLAUDÍN, 1983, p. 10). Os operários que reivindicavam melhores condições de trabalho igualmente sofriam repressão de toda ordem. Exemplo simbólico e dramático diz respeito a um operário, no verão de 1961, detido por estar embriagado. Foi, na sequência, morto e a *causa mortis* designada como infarto. Os trabalhadores revoltados pediram investigação, uma manifestação grandiosa foi à frente da sede da KGB, que os recebeu com metralhadoras. Além das mortes de manifestantes em número indeterminado, “o diretor da fábrica, que havia se solidarizado com os operários, o médico que estabeleceu a causa da morte e um pintor que confeccionou os cartazes levados pelos manifestantes foram julgados sumariamente e fuzilados” (CLAUDÍN, 1983, p. 21). Os intelectuais e jornalistas também não tinham qualquer liberdade. Revistas como *A Jovem Guarda*, *Nosso Contemporâneo*, *Vetche* e *Zemlia* eram retiradas de circulação com prisões dos editores, pelo menos. Os intelectuais abriam e fechavam revistas, a fim de construir a oposição. Esbarravam no regime. Dos exemplos mais expressivos de repressão: temos, primeiro, *Doutor Jivago*, de Boris Pasternak, proibido de ser lido na URSS, ganhador do Prêmio Nobel de Literatura de 1958, que contava a relação do médico Yuri Jivago com duas mulheres, tendo como pano de fundo a crítica à coletivização, aos Gulags e ao Grande Expurgo patrocinado por Stalin. Depois, *Um dia na vida de Ivan Denisovich de Alexander Soljetnitsin*, lançado com êxito estrondoso, autorizado e lido por Kushev, foi o livro que, contraditoriamente, desencadeou o retrocesso na arte e na liberdade de expressão, na prática, revogando a desestalinização na cultura, uma vez que levou Krushev – em contradição ao que decidira, pressionado por seus pares – a advertir publicamente artistas e intelectuais: “nas questões de arte e literatura, o comitê central exigirá a todos, desde o artista mais célebre até o estreante, a aplicação infalível da linha do partido” (CLAUDÍN, 1983, p. 16). Digno de nota, também do mesmo autor Soljetnitsin, *O Arquipélago Gulag*, escrito clandestinamente na URSS entre 1953 e 1967, publicado no ocidente em 1973 e anistiado somente por Gorbachev em 1989.

São mais de 600 páginas sobre os campos de concentração do regime socialista em que o autor pessoalmente fora prisioneiro por 11 anos. Por último, merece distinção a obra de Sakharov, físico que criou a bomba de hidrogênio, e, em seguida, expôs ao mundo a sua contrariedade à corrida nuclear e ao regime, denunciando a desestalinização krushevista tímida e inverídica, ao escrever *A liberdade intelectual na URSS e a coexistência pacífica*, publicada somente no exterior. O físico defensor das liberdades civis foi impedido de receber o Prêmio Nobel da Paz de 1975 em mais um ato repressivo e histórico do socialismo soviético. Como se observa, a repressão à liberdade de expressão era a regra do socialismo real. E não fosse o sistema *samizdat*<sup>4</sup> muitas das obras, senão todas, não teriam sido publicadas, lidas e assimiladas como produção crítica em direção a uma nova formulação sobre o pensamento socialista soviético e seu regime. Mimeografados e datilografados, diante da redução da legalidade, os jovens escritores produziam seus textos. Não raro, contudo, eram as revistas que abrigavam tais textos desmanteladas pela polícia. Jovens religiosos também eram submetidos à censura e à repressão. “Bem-aventurada Igreja, onde o Evangelho é copiado à mão, arrebatado aos turistas ou comprado no mercado negro.” (CLAUDÍN, 1983, p. 94). Essa a afirmação do monsenhor Roger Etchegaray, arcebispo de Marselha, quando visitou a URSS e identificou o crescimento da religião, especialmente, em espaços clandestinos. Esses espaços, como seminários religiosos, também eram desfeitos pela polícia posto que eram espaços de reflexão e pensamento crítico. Paradoxalmente, a desestalinização inaugurada por Krushev for a, a um só tempo, libertação e repressão das oposições, inclusive, no que se refere aos países sob a influência do socialismo soviético. O XX Congresso havia proclamado “que o PCUS renunciava a ser o ‘guia’ dos outros partidos comunistas, que podia haver diversos caminhos para o socialismo, e que Moscou respeitaria integralmente a independência de cada ‘país socialista’” (CLAUDÍN, 1983, p. 8). Os países socialistas, em virtude da importação do regime soviético, sentiam-se agredidos pela cultura transplantada e pela dependência econômica. As oposições aí encontravam terreno fértil na defesa da emancipação e da independência nacionais. O Outubro Polonês – em Poznan, cinquenta mil trabalhadores pedem pão e eleições livres bem – e o Outubro Húngaro – levante nacional na defesa da democracia popular e soberania – são banidos do calendário: o exército soviético esmaga com sangue os dois movimentos por autonomia de seus territórios, desconstruindo a desestalinização anunciada por Krushev. Não será diferente na Tcheco-

---

<sup>4</sup> “Composto de duas palavras, *sam* (o próprio) e *izdat* (editar), *samizdat* se contrapõe a *gosizdat* (*gos*, abrevatura de Estado) que designa o monopólio estatal de qualquer meio de comunicação escrita. O procedimento de *samizdat* havia sido praticado pela *intelligentsia* sob o tzarismo. Um de seus primeiros precedents ilustres foi a difusão por cópias manuscritas, em 1849, da famosa carta de Belinski a Dostoiévski, que valeu ao primeiro uma condenação à morte, permutada por cinco anos de trabalhos forçados e cinco de desterro siberiano.” (CLAUDÍN, 83, p.14).

eslováquia. A oposição começa a ser gestada no movimento operário e na rebelião de intelectuais entre 1953 e 1956, passa por 1964 com manifestações estudantis e de operários, e alcança 1968, ano que consagra para a história A Primavera de Praga; evento que deu posse a Alexander Dubcek com o compromisso de implementar reformas, reduzindo o autoritarismo do poder central. Mesmo apoiado pela população, o governo durou oito meses. Em 21 de agosto do mesmo ano, os soviéticos retomavam o poder na Tcheco-Eslováquia, desmoralizando Dubcek e impondo a sua força mais uma vez.

Fernando Claudín, na introdução de seu livro *A oposição ao socialismo real*, sintetiza a nossa curta análise das oposições ao regime soviético:

Através de uma longa experiência, nossa esquerda aprendeu a decifrar o discurso do imperialismo capitalista, a descobrir, por trás de sua retórica de liberdades, “mundo livre”, moral produtivista, os sórdidos interesses do capital. Mas ainda não aprendeu a distinguir por baixo da retórica do “socialismo real”, do “marxismo-leninismo”, do “internacionalismo socialista”, da “ajuda desinteressada” às revoluções do Terceiro Mundo, os não menos sórdidos interesses da nova classe dominante que dirige as ditaduras totalitárias do Leste, a liquidação das liberdades mais elementares e a opressão a outros povos. (CLAUDÍN, 1983, p. XII).

A decadência do materialismo científico está em curso, de fato, a esta altura como também a falência formal dos regimes comunistas do Leste. Há, no entanto, uma reação da esquerda socialista nas décadas de 60 e 70. Mesmo abalroada por Krushev, a esquerda parece recuperar o fôlego, distanciando-se do stalinismo e buscando recuperar a imagem de Lenin e, especialmente, a de Leon Trotski. Mais tarde, o comunismo, porém, será traído pela sua própria cegueira ideológica. Como exemplo do efeito dessa ausência de visão sobre o mundo que o cerca, o líder comunista alemão Erich Honecker, ao saber das manifestações em Leipzig, em 1989, perguntou, lembrando as greves de 1953, se seria um novo 17 de junho. Como avalia Jacoby (2001, p. 22), “era, só que pior ainda, pois daquela vez o povo dissolveu o Estado e indiciou Honecker por crimes contra a cidadania”. Mas essa postura míope diante dos anos 80, talvez, se explique com a onda favorável à esquerda no centro da Europa nas duas décadas anteriores. Em 1955, entretanto, antes dessa onda, Raymond Aron e Arthur Schlesinger reuniram em Milão com uma centena de artistas e intelectuais para comemorar a liberdade que se avizinhava. A conclusão desse encontro dava conta “de que o comunismo perdera a batalha das ideias com o Ocidente” (JACOBY, 2001, p. 14). O *Informe* de Krushev ratificará essa visão terminal sobre o comunismo. Ainda, entre final de 40, ao longo da década 50 e início dos anos 60, intelectuais importantes consolidaram tal visão sobre o colapso iminente dos regimes do Leste Europeu: Albert Camus, em artigo, em 1946, empregou, pela primeira vez, a expressão



“fim das ideologias”; em 1951, H. Stuart Hughes, em relatório como professor de Harvard sobre o espírito dos estudiosos à época, voltou a empregar a expressão, considerando que a esquerda já não apresentava mais ideias; e Daniel Bell, em 1960, na elaboração mais contundente, publica o livro *O fim da ideologia* (BELL, 1980) que “terminava sobre o destino dos intelectuais mais jovens num mundo que arquivara o radicalismo e a utopia” (JACOBY, 2001, p. 19). De alguma maneira, os pensadores das décadas de 40 e 50 tributavam ao capitalismo a condição de vitorioso no embate ideológico da Guerra Fria. Apesar de indícios consistentes de fracasso dos regimes do Leste e da derrota ideológica, nos anos 60, houve o que podemos chamar hoje de um movimento reacionário pela esquerda. O radicalismo retomava a sua força, a utopia voltava ao centro das atenções da Europa, Fidel Castro e Che comandavam “com êxito” a Revolução Cubana, comícios contra a política de armas nucleares passavam a ser frequentes e pensadores importantes como Erich Fromm colocavam-se como oradores em atos públicos ao lado de artistas como Joan Baez. Para Russell Jacoby (2001, p. 21), “os anos 60 sepultaram a conversa sobre ‘o fim das ideologias’”. Surgia, então, a nova esquerda, que não tinha exatamente identidade com a velha porque rejeitava o stalinismo. “Quem mergulhar na montanha de panfletos, jornais e publicações de esquerda dos anos 60 e 70 terá muita dificuldade de encontrar uma única palavra de elogio à Alemanha Oriental ou à Polônia” (JACOBY, 2001, p. 26). Em 1968, a Guerra do Vietnã, os sucessivos protestos de militantes negros e o movimento de estudantes em Paris, Berlim, Roma e Madrid fizeram crer no ressurgimento das ideologias, do radicalismo e da utopia. Contudo, a história faz ziguezague, como conclui Jacoby (2001, p. 22) e “os acontecimentos de 1989 assinalam uma mudança decisiva no *Zeitgeist*”. A concessão à esquerda deu-se em função da similaridade que encontravam na defesa da liberdade os que empunhavam essa bandeira em 1968 e os que a desfraldavam em 1989. Com uma coincidência: os *hippies* de 68 eram os homens maduros de 89. Timothy Garton Ash chegou a observar que “os tchecos faziam questão de chamar a atenção para o fato de 89 ser 68 de cabeça para baixo” (JACOBY, 2001, p. 28). Vaclav Havel, que liderou a Revolução de Veludo, convidou o músico Frank Zappa a ir a Praga um mês depois da posse. Aquele momento era como se Havel confirmasse que 68 iniciara o movimento de 89 na Tchecoslováquia. A diferença, porém, era que, em 68, o socialismo, só que “agora sem Stálin”, permanecia como horizonte, enquanto em 89 o socialismo já era incapaz de encantar multidões. Nessa medida, Jacoby (2001, p. 28) arremata:

o que “a” nova esquerda fez ao longo de vinte e tantos anos não pode ser definido com clareza. Algumas pessoas desprezavam a velha esquerda; outras vieram da velha

esquerda e nunca renegaram completamente o stalinismo; outras, ainda, assim como certas dissidências, voltaram a abraçá-lo.

Entre Nikita Krushev e Mikhail Gorbachev, nenhuma liderança ganhou expressão, ou, mesmo, foi responsável por uma articulação política internacional mais ousada para reafirmar a revolução permanente, menos ainda a Revolução Mundial, defendida muito antes por Trotski. Inclusive, a União Soviética recorreu à liderança coletiva, conhecida como *troika*. Esse expediente fora inaugurado na sucessão de Lenin. Lev Kamenev, Grygory Zinoniev e Joseph Stalin governaram juntos até que o último conseguisse hegemonizar o poder em 1925. Em 1953, tivemos a segunda *troika*: Beria, Malenkov e Molotov, que se manteve pouco mais de três meses no comando do comunismo russo. A última *troika*, Kossygin, Podgorny e Brezhnev, foi a mais longeva, permanecendo no poder por 13 anos e resultando na consolidação do governo de Leonid Brezhnev até 1982. Na sequência, Yuri Andropov e Konstanti Chernenko pouca expressão tiveram na liderança, abrindo, então, espaço para um período de reformas no sistema que dava sinais agudos de decadência econômica e ruptura política. Surgem, assim, a *perestroika*, projeto de reestruturação da União Soviética, e a *glasnost*, reforma da transparência. Em 1985, com a ascensão ao poder de Gorbachov, vivíamos o auge da Guerra Fria. “Paralelamente ao lançamento das reformas internas, Gorbachov lançou uma ofensiva diplomática em prol da paz e do desarmamento [...]. A diplomacia da *perestroika* era uma resposta à ofensiva belicista americana [...].” (VIZENTINI, 1999, p. 37).

Nesse momento, no mundo, quase dois bilhões de pessoas viviam em regimes socialistas: o Leste Europeu liderado pela União Soviética, a Alemanha Oriental de Honecker, a China de Mao-Tse-Tung e a Cuba de Fidel Castro e Che Guevara são exemplos. Na República Democrática da Alemanha, a RDA, o regime ditatorial expressava a sua força por meio da polícia Stasi, famosa por sua atuação em espionagem. Em Cuba, após a Revolução em 1959, Fidel já havia se definido pelo socialismo e tornara-se marxista. De todos os países do bloco comunista, a China era a que tinha a economia melhor estruturada. Isso devia-se ao longo processo de construção do socialismo naquele país. A revolução chinesa não se deu como a francesa ou a russa. De fato, desde 1927, tensões instabilizavam o regime da monarquia oriental. Voltaire Schilling (1984, p. 10) divide a história da revolução em três momentos:

O primeiro período vai de 1927 a 1930, quando a estratégia do PC chinês orientava-se para o assalto e a ocupação de grandes cidades como Shangai, Cantão e Ch'Angsha [...]. O segundo ocorreu entre os anos de 1930 a 1937, quando a liderança do PC chinês passou definitivamente para o controle de Mao Tse Tung, ocorrendo, com isso, uma radical mudança estratégica. Tratou-se de formar e consolidar os *soviets* rurais, tendo como exclusiva base social o apoio da massa camponesa [...]. Finalmente, o

terceiro período alcançou seu ímpeto a partir do término da Segunda Guerra Mundial, quando os guerrilheiros maoístas desbarataram definitivamente as divisões do General Chiang Kai-Shek, expulsando-o do país e fundando a República Popular da China em outubro de 1949.

O início da República Popular da China, em 1949, é demarcado por forte industrialização e coletivização da agricultura, o que gerou uma dependência significativa da União Soviética. Depois do rompimento de Mao e Krushev, a China comunista passa por instabilidade econômica, mas volta-se “para dentro”, e organiza-se em comunas populares, aprofundando a participação popular ao regime. Já na terceira fase, a China, independente da União Soviética, passa a se relacionar com o Ocidente e a integrar o capitalismo internacional.

A *perestroika*, movimento de gestão política da União Soviética, em um esforço de recuperação econômica e conquista democrática do próprio regime reformando-se por dentro, resultou fracassada. A tradição autoritária, combinada com o desejo de liberdade do seu povo, levou às reformas, por não alcançarem imediatamente efeito satisfatório na vida das pessoas, à dissolução do Leste Europeu socialista. E essa dissolução ocorreu sem resistências mais significativas. Os regimes foram-se deteriorando e os governos, caindo feito um jogo de dominó. Na Alemanha dividida, a República Federal da Alemanha, a comunista, sofria a pressão da força do marco ocidental, e a liderança de Helmut Kohl soube aproveitá-la. Após a queda simbólica do muro de Berlim, e, portanto, com amplo apoio popular, a Alemanha Oriental viu renunciar o líder comunista Erich Honecker. Um ano depois, a Alemanha estava reunificada. Na Polônia, endividada e em grave crise econômica, tensionada pelo Sindicato Solidariedade, liderado por Lech Walesa, o governo comunista sucumbiu. Na Hungria, em que, por meio de comunistas reformadores, ainda se tentou manter o regime socialista, houve mudança da constituição, e o socialismo foi rejeitado. Na Tchecoslováquia, o poder era mais do que comunista, stalinista, identidade que fora banida, desconstruindo rapidamente o regime – Vaclav Havel, líder pacifista comandou a “revolução de veludo”, fazendo surgir a República Checa, da qual foi o seu primeiro presidente. Na Bulgária, os comunistas anteciparam-se ao desmonte do regime, refundaram o partido, inclusive, mudando de nome, de Partido Comunista a Partido Socialista Búlgaro, e instituíram um regime de liberdade econômica e de caráter democrático. Os socialistas venceram as primeiras eleições livres após o período comunista. Na Albânia, com a ascensão da oposição comunista ao poder, e na Iugoslávia, com o advento do pluripartidarismo, o comunismo desintegrou-se. A Romênia, pouco depois, totalmente isolada, viu o ditador Ceausescu ser fuzilado ao lado de sua esposa. Em 1991, Boris Ieltsin desferia o golpe fatal na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Mesmo com o plebiscito em que

Gorbachov propusera uma federação renovada, com autonomia às Repúblicas, a União desfez-se. Ieltsin desrespeitara a decisão plebiscitária, levando a União Soviética a se desconstituir:

Do desmembramento da URSS surgiram diversos países: Rússia, Ucrânia, Bielorrússia, Moldova (eslavos); Estônia, Letônia, Lituânia (no Báltico); Armênia, Geórgia, Azerbaijão (no Cáucaso); Casaquistão, Usbequistão, Turcomenistão, Quirguistão e Tadjiquistão (na Ásia central muçulmana). (VIZENTINI, 1999, p. 50).

O ano de 1989 foi definitivo para o futuro do comunismo, mas também para o seu passado. O que corrobora essa afirmação é não só a queda do muro de Berlim como símbolo desse período, mas o muro em si. O muro foi construído pelo regime comunista da Alemanha Oriental para impedir o êxodo de alemães orientais para o lado ocidental. Mais de 40 mil já haviam evadido do regime no início da década de 60. O muro foi construído pela esquerda, a que denominamos aqui como Esquerda da Tradição. Muro é uma edificação de pedras que separa um lado de outro. No muro em frente a uma casa, o lado de dentro, o pátio, o privado, separa o lado de fora, a rua, o público. No entanto, o portão é o espaço da comunhão entre o público e o privado que, contratados socialmente, podem ir e vir em liberdade do pátio à rua. E também da rua ao pátio, diferente disso até mesmo se pode caracterizar a outrem um cárcere privado. Viver em liberdade só nos pode fazer construir muro como proteção, não como sujeição. A trajetória do pensamento de esquerda primou pela defesa da liberdade, partindo da premissa de que liberdade só se encontra na igualdade, desde Marx, igualdade conquistada pela luta de classes até que inexistam classes. O muro de Berlim, na sua origem, separou uma nação em duas. O passado do muro erigido exige mais atenção do que o futuro do muro derrubado.

No final da década de 80, na América Latina, as ditaduras militares também começavam a ruir. No entanto, o muro a ser derrubado era o da desigualdade social, acentuada durante os regimes totalitários. E como as liberdades civis tinham sido usurpadas pelos generais, com apoio institucional externo de “A Aliança para o Progresso” de John Kennedy e com respaldo interno, nos países do continente, das forças de direita, em contraste com o mundo europeu, a esquerda tornava-se uma esperança tardia, contudo: “nos anos 80, uma esquerda dos anos 50”, na palavra de Luís Carlos Bresser Pereira (2017, p. 50). Assim, os regimes militares dos anos 60/70 ao mesmo tempo em que “foram [...] brutais contra os movimentos de esquerda latino-americanos”, segundo Cláudia Wasserman (2017, p. 33), estimularam a sua reorganização, iniciando o deslocamento das áreas rurais para o setor urbano, os camponeses agora se apoiavam na classe operária. Daí o surgimento da guerrilha:

o Movimento de Libertação Nacional Tupamaros, no Uruguai; na Argentina, os Montoneros, uma facção da juventude do Partido Peronista; no Brasil, atuavam a Ação Nacional Libertadora (ALN, de Carlos Mariguela) e o Movimento Revolucionário 8 de outubro (MR-8, dirigido por Carlos Lamarca ); e no Chile, o Movimento da Esquerda Revolucionária (MIR). (WASSERMAN, 2017, p. 33).

É necessário sublinhar que esses movimentos foram perseguidos e reprimidos à exaustão, muitos deles não conseguiram se manter e terminaram no exílio. Entretanto, não há dúvida de sua importância em cada país para o fim da era totalitária no continente americano. Depois de Salvador Allende, em 1970, único líder socialista no mundo eleito democraticamente com o programa de implantação do comunismo no país, o Chile, que conviveu com sua deposição em 1973 e com a ditadura liderada por Augusto Pinochet por 17 anos, irá retomar a via democrática, elegendo Patricio Aylwin. Somente em 2006, a esquerda assumirá o poder nacional com Michele Bachelet. Nesse mesmo ano, Rafael Correa, no Equador, e Evo Morales, na Bolívia, seriam eleitos presidentes de seus países, apresentando programas de governo de esquerda com inclinação socialista. Na Venezuela, Hugo Chávez era reeleito pela segunda vez, e Néstor Kirchner, após ser presidente da Argentina, tornara-se primeiro-cavalheiro de Cristina em seu primeiro ano de mandato. Em 2006, também o presidente Lula vence a reeleição e se encaminhava para o segundo mandato. No Uruguai, Tabaré Vazquez encontrava-se no segundo ano de mandato da Frente Ampla. Com todos, a essa altura, reverenciando os irmãos Castro, a América Latina experimentava, então, a hegemonia da esquerda nas primeiras décadas do século XXI.

Em 1989, no Brasil, contrastando com a influência comunista no mundo, que já era decadente, na primeira eleição presidencial, depois do longo período da ditadura militar iniciada após o Golpe de Estado de 1964, o candidato mais próximo da visão do socialismo foi ao segundo turno das eleições ao lado do representante do liberal-conservadorismo. De fato, um Brasil tardio surgia após 21 anos de ditadura. Luís Inácio Lula da Silva e Fernando Collor de Mello enfrentaram-se no duelo final, resultando na vitória do “Caçador de Marajás”. Mais tarde, no terceiro ano de governo, a aliança de direita construída em torno do nome do ex-governador de Alagoas desfez-se, e ele foi impedido pelo Congresso Nacional. Ainda em 1989, diante da queda do muro de Berlim e da falência do Leste Europeu, o mais importante líder comunista do Brasil permanecia na cena pública. Tendo vivido o Estado Novo de Vargas e a Ditadura Militar, Luís Carlos Prestes era uma voz a ser ouvida no momento em que as liberdades eram reconquistadas, e o direito de eleger o presidente da república estava em pauta. “O Cavaleiro da Esperança”, como ficara conhecido desde a Coluna Prestes, movimento de contestação ao governo de Arthur Bernardes, integrado por mais de 1500 homens e 50 mulheres, percorreu 25

mil quilômetros no país para defender direito ao voto e ensino público gratuito como instrumento para reduzir as desigualdades econômicas e sociais. Prestes ainda seria secretário-geral do Partido Comunista Brasileiro de 1943 a 1980. Preso e exilado no período do Estado Novo, foi anistiado pelo presidente Getúlio Vargas, a quem apoiou nas eleições de 1950. Em 1989, Prestes era presidente de honra do PDT, cerrando fileiras em torno da candidatura do herdeiro do trabalhismo.

Assim, para análise da trajetória do pensamento da esquerda, interessa referir ao embate que se deu por dentro do próprio campo ideológico a partir da década de 80 e, especialmente, após as primeiras eleições presidenciais como marco definitivo da redemocratização do país. No primeiro turno, o favorito da eleição, desde o golpe, chamava-se Leonel Brizola, líder exilado por 15 anos e ex-governador do Rio Grande do Sul que impedira o mesmo golpe de se consumir em 1961 através do Movimento pela Legalidade. Brizola teria de enfrentar uma hábil construção do regime militar no que se refere à vida partidária. Com o advento do pluripartidarismo, autorizado desde 1982, o regime imaginava ser possível dividir o campo da esquerda, o que, na prática, se verificou como realidade. O Partido Trabalhista Brasileiro, o PTB, partido criado por Getúlio Vargas, seria o abrigo natural do sucessor do trabalhismo, que havia-se despedido de João Goulart no período do exílio. Brizola, no entanto, apesar do esforço, perdeu na Justiça a sigla para Ivete Vargas, em manobra da ditadura militar para enfraquecê-lo. Surgia como alternativa a criação de um novo partido, o Partido Democrático Trabalhista, o PDT, que, contudo, já sofria a sua primeira divisão. O trabalhismo, que buscava se reorganizar para retomar o fio da história, como afirmava Brizola, perderia na sequência também o seu braço sindical – o regime estimulou o estabelecimento de uma esquerda antivarguista com base no novo sindicalismo (GOMES, 2020). O Partido dos Trabalhadores, liderado por Luís Inácio Lula da Silva, brotara do sindicalismo do grande ABC Paulista antes mesmo da anistia de 1979. Grandes greves no setor automobilístico deram destaque ao líder que as coordenava. O surgimento de um partido orgânico dos trabalhadores incidiu na divisão das forças populares. Lula passava a ser uma liderança importante no cenário da República. Além de PDT e PT, o Partido Socialista Brasileiro organizava-se em torno da figura de Miguel Arraes, e o Partido Comunista Brasileiro, liderado por Roberto Freire, igualmente se apresentaria à disputa eleitoral de 1989. Isto é: a esquerda estava dividida e, de alguma maneira, a proposta inicial do Regime Militar obtinha êxito: as inúmeras tendências de esquerda dificilmente se unificariam. O Partido dos Trabalhadores, com o objetivo de hegemonizar o campo, passou a se distanciar de Brizola e também a questioná-lo, invariavelmente, acusando-o de autoritário e populista. Ainda assim, mesmo diante de todos os ataques sofridos por Brizola, no segundo turno das

eleições presidenciais, o gaúcho de Carazinho daria a dimensão de sua liderança para a história, promovendo a maior transferência de votos até hoje vista. Brizola apoiara Lula, a fim de fazer “a elite engolir o sapo barbudo”. O resultado mais expressivo desse processo eleitoral fora, menos a vitória de Collor, e mais a divisão da esquerda. Do ponto de vista da Ciência Política, o embate PDT-PT poderia ser melhor compreendido na definição do espectro ideológico tradicional como um embate da centro-esquerda com a esquerda. Entretanto, não foi isso que, verdadeiramente, ocorreu. O trabalhismo, quando no poder, foi reformista; já o petismo não foi reformista e muito menos revolucionário. O petismo incorporou pretensamente o internacionalismo marxista-leninista, enquanto o trabalhismo foi genuinamente nacionalista. Getúlio, Jango e Brizola governaram acentuando mudanças históricas e estruturantes ao Brasil; Lula governou conciliando interesses, e nada de consistente foi produzido para ser tratado como um governo de reformas.

Para dimensionar os efeitos históricos da Esquerda da Tradição nos Governos Lula, será importante assinalar o que, de fato, representou o lulismo do ponto de vista de marcos históricos para o destino do país. Em julho de 2017, ocorreu um painel sobre o primeiro ano do Governo Temer, anunciado como “Um ano após o Golpe de Estado”. Naquela oportunidade, representando o trabalhismo e a Fundação Leonel Brizola, intitulamos a intervenção inicial, na contramão da expectativa do encontro: “A realidade brasileira um ano depois de dezesseis – o que fazer após a orgia?”. Jean Baudrillard (1990) começa o seu livro, *A Transparência do Mal*, evidenciando que, depois de todas as “conquistas” da modernidade – liberações, revoluções, tecnologias – a promessa de um mundo solidário e fraterno, sem fome, com problemas resolvidos à luz da ciência e da razão, de cidadãos com oportunidades e direitos iguais, vivendo em liberdade, sem violência e em um ambiente saudável, não foi cumprida. Essa introdução à palestra serviu para demonstrar que o governo de esquerda, liderado pelo presidente Lula, viveu, por analogia, situação semelhante à modernidade: as promessas da Esquerda da Tradição não se realizaram. No texto apresentado pela Fundação Maurício Grabois<sup>5</sup>, afirma-se: “*Está mais do que claro que tiveram sucesso no golpe devido aos nossos erros e insuficiências*”. Que erros e que insuficiências se produziram nesse período de governo de esquerda que abriram caminho para a deposição da presidente Dilma? Necessariamente, a hegemonia não fora consolidada, uma vez que hegemonia não é somente maioria; e a questão do Estado não fora igualmente colocada no centro da experiência de governo. Ademais, o Estado que se erigiu no

---

<sup>5</sup> Texto-base apresentado por Haroldo Lima, em nome da Fundação Maurício Grabois na mesa “A Realidade do Brasil Pós-Golpe” no evento “Oficinas das Fundações Perseu Abramo, Leonel Brizola e Maurício Grabois” em 25 de fevereiro de 2017, em São Paulo, na sede do PC do B.

governo de esquerda foi apenas a repetição do Estado experimentado nos governos anteriores. Assim, para fazermos a crítica política da Esquerda da Tradição, nos valeremos de dois conceitos marxianos, ressaltando a gradação entre um regime comunista clássico e um regime de tipo social democrata: dominação e exploração. A dominação dá-se pelo controle de três fatores: (i) controle dos meios de produção pelo Estado; (ii) controle da burocracia do Estado – administração e coerção; (iii) controle da comunicação e da produção de consensos. Os dois últimos pontos não tiveram do governo nenhuma preocupação central. A burocracia continuou débil substituída invariavelmente pelas terceirizações de conveniência. Na área da comunicação, preferiram-se alianças pontuais com este ou aquele conglomerado de comunicação sem propor a regulação da mídia brasileira. Agora, se nos ativermos ao primeiro ponto, observaremos rapidamente que o Governo Lula sequer foi reformista, assim conformando o ponto decisivo para análise de um governo de esquerda que pouco acrescentou à história do movimento de esquerda internacional. Na disposição de incidir nos meios de produção, o governo, no lugar de reformar o capitalismo opondo ao mercado um capitalismo de Estado novo, instituiu o “Capitalismo de Laços”, expressão de Lazzarini (2011, p. 3), que significa “um emaranhado de contatos, alianças e estratégias de apoio, gravitando em torno de interesses políticos e econômicos”. Exemplo melhor acabado da atuação do governo nesse sentido diz respeito à política de incentivo aos “campeões nacionais” por meio de empréstimos do BNDES. Na área de telecomunicações, a OI foi o destaque em detrimento de tantas outras iniciativas concorrentes; não foi diferente com o J&F: empresa escolhida para ampliar o seu parque e para disputar o mercado internacional de carnes; a Brasil Food’s – Sadia e Perdigão – praticamente monopolizou o mercado nacional no setor de alimentos; e a FBX assumiu destaque mundial tal o seu peso no mercado de óleo, gás e energia. Todas essas empresas campeãs nacionais encontraram no governo um indutor generoso de seus crescimentos. O “controle dos meios de produção” deu-se através de um movimento político acordado entre os maiores empresários do país e o governo de esquerda em uma dialética de cooptação e subserviência mútuos de acordo com interesses pragmáticos, de um lado, político-eleitoral por parte do PT, de outro, econômico-financeiro no que se refere à disposição ao lucro fácil dos grandes empresários. O Governo Temer, que, no Encontro das Fundações, fora isolado em seu ano inicial a fim de análises, de um lado, herdara o que ajudara a construir com o PT, e, de outro, tratara imediatamente de desmontar as bases nacionalistas e trabalhistas do Estado Vargasista. Temer aprovou a Reforma Trabalhista, descaracterizando a Consolidação das Leis do Trabalho, a CLT, e investiu fortemente na privatização da Petrobrás, senão por inteiro, em partes de seus serviços e produções acerca do petróleo e do Pré-Sal. Parece ficar evidente que



o Governo Lula tratou timidamente, recuperando Marx mais uma vez, de reduzir a exploração sem incidir na dominação e que o Governo Temer, por seu trato, preocupou-se em desfazer o que a esquerda trabalhista houvera construído anteriormente com Getúlio Vargas.

Respeitando, contudo, o ideário de origem e o seu compromisso histórico, a iniciativa mais simbólica – por ser estruturante – do governo deu-se com a instituição do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (FUNDEB). O petismo, influenciado em seu discurso político pelo marxismo, na prática, ao governar, foi um governo da grande burguesia com projetos sociais compensatórios e assistenciais ao povo trabalhador e aos excluídos. O Governo Lula instituiu o “capitalismo de laços” – o desenvolvimento econômico, por meio do BNDES, dar-se-ia pelo financiamento aos campeões nacionais –, como já referimos, o que recupera, em parte, o conceito de patrimonialismo de Raymundo Faoro. O petismo, mais fiel aos conceitos marxistas-leninistas, aos poucos, do primeiro para o segundo mandato, foi-se transformando em Lulismo, expressão empregada pelo porta-voz da presidência da república do Governo Lula e reconhecido intelectual originário da Universidade de São Paulo, André Singer (2009). O Lulismo promoveu um deslocamento do eleitorado orgânico de esquerda, que foi-se afastando diante dos sucessivos escândalos de corrupção e sendo substituído pelos desassistidos de baixíssima renda, alcançados por iniciativas de distribuição direta de renda aos cidadãos. Em artigo, Singer (2009, p. 83-102), ao analisar as eleições de 2006, lança a tese:

Nossa hipótese é de que o governo se afastou de aspectos do programa de esquerda adotado pelo PT até o final de 2001, o qual criticava “a estabilidade de preços [...] alcançada com o sacrifício de outros objetivos relevantes, como o crescimento econômico”, a abolição das “restrições ao movimento dos capitais” e a Lei de Responsabilidade Fiscal por tolher “elementos importantes de autonomia dos entes federados”, engessando, em alguns casos, os investimentos em políticas sociais [...].

Os anos Fernando Henrique Cardoso, tão criticados pela Esquerda da Tradição, “legaram um pacto com a burguesia que envolvia juros altos, liberdade de movimento dos capitais e contenção de gasto público” (SINGER, 2009, p. 83-102). A conclusão que se pode, sem demora, enunciar é que o trabalhismo não só foi mais ousado na política de desenvolvimento nacional como, verdadeiramente, mais eficaz na defesa dos trabalhadores. É, portanto, o trabalhismo que merece ser estudado complementarmente ao pensamento da esquerda no mundo.

Alberto Pasqualini, advogado e sociólogo, mais tarde senador da República, é considerado o principal teórico do trabalhismo. O seu livro *Bases e Sugestões para uma Política*

*Social*, de 1948, é um marco entre os trabalhistas e oferece as diretrizes do pensamento que seria consagrado, no exercício do poder, por Getúlio Vargas. No capítulo II, *Trabalhismo e Solidarismo*, Pasqualini (1948, p. 38) sintetiza a premissa que irá orientar o seu pensamento:

No regime capitalista há, pois, três figuras: o patrão ou o capitalista, o trabalhador ou o empregado, e o Estado. No regime comunista, pelo menos tal como hoje existe, há só duas figuras: o Estado e o trabalhador.

Pasqualini (1948, p. 38), à medida que avança o seu argumento, irá produzir uma severa crítica ao capitalismo, definindo-o como monopolista, egoísta e imperialista, mas também ao regime comunista ele reserva contestação:

No regime capitalista, quem regula as relações jurídicas entre patrões e empregados, quem fixa as normas de trabalho, quem resolve as questões que surgem entre as duas partes, é o Estado. No regime comunista, o árbitro dessas questões é o próprio patrão, isto é, a autoridade, donde o perigo de perder o trabalhador a sua liberdade.

Pasqualini, neste capítulo central para a compreensão do trabalhismo histórico, vai confrontar Marx e Engels, inclusive, com o cuidado de afastar afinidades ideológicas, ao afirmar que: “Os nossos métodos e nossas soluções não se baseiam na luta de classes, mas na solidariedade entre as classes” (PASQUALINI, 1948, p. 42). A visão de mundo do senador gaúcho aproxima-se da socialdemocracia europeia, que encontra disposição para humanizar o capitalismo. Por outro lado, parece ser uma ideologia irmã do socialismo, procurando dotá-lo de espírito democrático. Pasqualini (1948, p. 42) busca precisar a sua formulação:

Nossa posição é clara e definida. Se, por socialismo, se entender a socialização dos meios de produção, não somos socialistas; se entender, simplesmente, uma crescente extensão da solidariedade social e uma crescente participação de todos nos benefícios da civilização e da cultura então somos socialistas.

Da mesma forma, se por capitalismo se entender, individualismo, egoísmo e tradicionalismo, não somos capitalistas; se, porém, se entender uma função social que se exerce para o crescente progresso econômico e social da coletividade, então somos capitalistas.

O trabalhismo tem suas bases assentadas na cooperação e na solidariedade social. E, mantendo o seu posicionamento de origem, definir-se-á mais acentuadamente à esquerda a partir do primeiro Governo Brizola, no Rio Grande do Sul, e da apresentação à nação, no Comício da Central, das Reformas de Base do Governo Jango.

Personagens da esquerda ajudam a compreender o pensamento e sua evolução no tempo. Darcy Ribeiro (1995), antropólogo, em sua obra *O Povo Brasileiro*, compõe o ideário

trabalhista com um olhar diferenciado sobre a formação do Brasil. A teoria da ningüendade em que demonstra o brasileiro como a terça parte indianidade, a terça parte africanidade e a terça parte europeidade é uma contribuição acadêmica fundamental a ser debatida nas universidades e para quem deseja conhecer o país em que mora. Sobre Leonel Brizola, há muitos livros escritos, especialmente, para contar os seus feitos e suas ações de governo. Talvez a obra mais significativa sobre a sua visão política tenha sido *Brizola e o Trabalhismo* de Moniz Bandeira (1979). Contudo, mais recentemente, em 2016, os professores Américo Freire e Jorge Ferreira organizaram o livro de mais largo alcance no que se refere à análise da Ciência Política sobre o trabalhismo de Leonel Brizola. *A Razão Indignada* (FREIRE, 2016) estuda o percurso do líder em dois tempos, de 1961 a 1964 e de 1979 a 2004, ou seja, da Legalidade ao Golpe Militar de 64 e da Anistia e volta do exílio até os seus últimos dias. Na primeira parte, os autores intitulam o período como “Leonel Brizola e o tempo do nacionalismo-revolucionário”, certamente, para dar a dimensão da liderança e de seu papel histórico para a esquerda brasileira. Na segunda parte, o título recupera a sua visão ideológica: “Leonel Brizola e o trabalhismo democrático”. No prefácio do livro, João Trajano Sento-Sé (2016, p. 10-11) afirma que:

[...] o fato é que o discurso brizolista, em seus primeiros passos políticos, nada deve àqueles veiculados pelos principais líderes das lutas de libertação colonial e de afirmação da soberania na África, no Oriente Médio e na própria América Latina. Categorias como autodeterminação, libertação nacional e anti-imperialismo fazem parte do léxico das esquerdas com que Brizola se identificava, enfatizando seu comportamento popular, ao mesmo tempo em que se afastava da linhagem marxista-leninista, orientadora da maior parte dos partidos comunistas de então.

Diferente da abordagem da esquerda marxista, que centra a análise da sociedade à luz da economia, o trabalhismo de Brizola sempre defendeu a educação pública como o único caminho para a conquista da igualdade e da plenitude de ser livre da cidadania brasileira. E o maior reconhecimento intelectual que se pode ler sobre o legado trabalhista e brizolista aparece no texto de Libânia Xavier (2016, p. 288), que conclui o seu estudo sobre o papel da educação nas políticas públicas dos governos Brizola: “Finalizamos este capítulo sugerindo que o lugar da educação pública na trajetória de Leonel Brizola tem sido insuficientemente analisado”. É preciso dizer que não só os estudos sobre a educação são insuficientes, mas todos os estudos sobre o conjunto de ideias e conceitos do trabalhismo. Em uma valorização da cultura transplantada, as esquerdas – porque são múltiplas mesmo – no Brasil, recorreram invariavelmente às fontes internacionais, desconsiderando o acúmulo das teses genuinamente nacionais. Brizola, que inspirou seu pensamento na carta-testamento de Getúlio, erigindo-a como texto fundador do ideário trabalhista, igualmente reconhecia que, “para enfrentarmos os

problemas que nos afligem, que infelicitam nossas grandes massas populacionais, não poderemos fugir a muitas soluções de cunho nitidamente socialistas” (FREIRE, 2016, p. 36). Tal afirmação Brizola proferiu em discurso ao partido em outubro de 1961. E, depois de fundar a Frente de Mobilização Popular no início de 1963, que procurava unificar a esquerda – UNE, CGT, PUA, PCB, PSB e outros, Brizola falou aos estudantes: “amanhã, não seremos apenas nós, mas milhões de outros brasileiros que não hesitarão em trilhar os caminhos da revolução, se os caminhos das reformas não levarem o nosso país à posse do seu destino” (FERREIRA, 2016, p. 38). Itagiba que, em homenagem ao líder Leonel Rocha da revolução de 1923, uma vez que, desde pequeno, erguia uma espada de brinquedo para imitar o líder de seu pai, que compunha o exército revolucionário, tornou-se Leonel de Moura Brizola, o homem de esquerda que foi “ao mesmo tempo reformista e revolucionário” (FERREIRA, 2016, p. 43).

De Hobbes, Locke e Rousseau, passando pela Revolução Francesa jacobina e pela Revolução Russa bolchevique, estudando outros tantos fatos e teorias que conformaram o pensamento de esquerda, muitas vezes, apoiados em Vico e Michelet ou Taine e France, para melhor compreender o marxismo de Marx e Engels, antes deles e depois deles, e ainda passear timidamente pelo Brasil de Prestes e Brizola, até chegar à Queda do Muro, perseguimos sempre compreender a esquerda política como o espaço generoso da busca da igualdade e do lugar de ser livre por meio da política. Observamos, contudo, que a igualdade, na prática, raramente foi conquistada pela esquerda e que a liberdade sempre foi ou imposta ou tutelada nos diversos movimentos socialistas que ascenderam ao poder. A Esquerda da Tradição é resultado dessa trajetória que apresentamos aqui. Todas as iniciativas consideradas de esquerda sempre pautaram a necessidade de lutar pela igualdade e pela liberdade. No entanto, os movimentos vitoriosos – e o mais vistoso e duradouro foi a Revolução Russa de 1917 – não construíram sequer instituições capazes de salvaguardar, como nos lembrou Victor Serge, a liberdade dos próprios revolucionários. Menos ainda instituições que primassem pela instauração da igualdade fizeram desenhar no escopo constitucional do regime soviético. A Rússia czariana legou o autoritarismo como vertente majoritária à União Soviética, e esta, por sua vez, além de consolidar o autoritarismo como método de manutenção do governo revolucionário, nada promoveu por efeito após a *glasnost* e a *perestroika* que pudesse ser considerado um avanço democrático. O atual presidente russo, Vladimir Putin, já governa, entre a condição de presidente e primeiro-ministro, arranjos institucionais e casuísticos, na permanente sanha autoritária, há mais de 20 anos. A mais importante experiência socialista no mundo ofereceu-nos prisão no lugar da liberdade e, no espaço da igualdade, reiterou Orwell e seus animais mais iguais que os outros, forjando um grupo dirigente que se eterniza no poder feitos os porcos da

fazenda. De tudo, o que mais nos inquieta para seguir viagem pelo tema, é que, em memória e nostalgia, as experiências da esquerda soviética, em particular, valeram mais para criar um imaginário em que, houvesse a revolução se mantido, teríamos um mundo de igualdade e liberdade com prosperidade econômica. Crítica e autocrítica ainda **estão por vir e por elaborar**. A Esquerda da Tradição a que me refiro formalmente é esta: uma visão de mundo que se encontra no plano do discurso, sem respaldo na experiência social e política; um posicionamento que defende a igualdade sem dizer como conquistá-la, e, ao contrário, amparado em um exercício fracassado nos mais diversos exemplos, de Cuba a Alemanha Oriental; uma posição pela liberdade que fatia o direito, seleciona e impõe ao cidadão ser livre até que o regime discorde. A Esquerda da Tradição é a expressão que escolhemos para designar desde já o que passaremos a desconstruir e a diferenciar de tudo aquilo que ainda pensamos ser um pensamento generoso e humanista na construção de um mundo diverso, plural e livre dos grilhões da igualdade impositiva e da liberdade vigiada ideologicamente.

Essa premissa que, desde já, é um enunciado político a ser considerado, nos leva a continuar formulando. “Por isso é que agora vou assim / no meu caminho. Publicamente andando. / Não tenho caminho novo. / O que tenho de novo é o jeito de caminhar” (MELLO, 1985, p. 17). O poeta Thiago de Melo, exilado no Chile, escreveu em março de 1964, seu poema *A Vida Verdadeira*, em livro mais tarde traduzido e prefaciado por Pablo Neruda. A disposição do poeta não é a de procurar um caminho novo, mas a de seguir caminhando com o seu jeito. A esquerda que caminha em nome da igualdade e pela liberdade, agora, continuará andando, compreendendo a diferença para desejar ser igual e sendo diferente para ser livre.

### 3 NOS ESCOMBROS DO MURO DE BERLIM: MEMÓRIA, DISCURSO E CULTURA DA DERROTA

*Necesitaremos un largo período de reajuste terminológico y psicológico – escribe Richard Rorty – para aceptar que no solo “socialismo” sino también todas las demás palabras que recibían su fuerza de la idea de que existía una alternativa al capitalismo han agotado su vitalidade. (BOSETTI, 1996, p. 19).*

Quando Rorty, citado por Giancarlo Bosetti, em livro que analisa a crise da esquerda política no mundo, *Izquierda Punto Cero*, refere-se ao “reajuste terminológico”, aponta o plano do discurso como central na recomposição da política de esquerda e auxilia na seleção do primeiro aspecto a se destacar nesta tese. A esquerda conformou um discurso que se esgotou, sobretudo, por ser ele mesmo tão somente um discurso, distante da vida real e do exercício do cotidiano. A luta passou a ser travada não mais pela efetividade de suas políticas públicas, desde a falência do Leste Europeu, simbolizada pela queda do Muro de Berlim, e sim no plano ideal, esfera do discurso, que, aos poucos, nem mais ao texto conseguiu conectar-se.

A derrocada da União Soviética e de seus aliados comunistas enfraquece a ideia do socialismo. Os mais eloquentes protestos intelectuais em nome de um socialismo imaculado ou de um marxismo “clássico” são tão desnecessários quanto inúteis. (JACOBY, 2001, p. 29).

Recorremos, assim, à oposição discurso/texto da Linguística que toma o primeiro como um conteúdo anterior, uma formação ideológica e social que antecede o segundo, o texto, que per si é a atualização do discurso no tempo, de parte dele, claro. Tentaremos, aqui, na verdade, mais do que contestar o discurso vencido, demonstrar que a Esquerda da Tradição hoje vive distante da realidade prática, por analogia, na nuvem da virtualidade digital. Neste discurso, dois eixos conceituais se nos apresentam: a liberdade e a igualdade.

Slavo Žižek (2005), em *Às portas da revolução*, ao estudar os escritos de Lenin em 1917, lembra da palavra “*denkverbot*” para dizer da proibição de pensar no contexto em que vivemos sob a hegemonia capitalista. Opor-se ao *establishment* da academia é opor-se à ciência, perder objetividade, aludir, criticando, de um lado, os que obstaculizam a construção de uma visão alternativa ao capitalismo e, de outro, os que consideram a morte do socialismo. Mas, então, na esquerda também não vivemos um *denkverbot*, pergunto? Ao questionar a Esquerda da Tradição sobre o seu conceito de liberdade, começo lembrando da *Carta I* de Lenin, que compõe as *Cartas de Longe* escritas na Suíça, entre 7 e 26 de março de 1917, em que ele se refere a dois momentos em meio à transição revolucionária: primeiro, a instituição da república democrática e, depois, a consagração do socialismo. Nessa carta, Lenin encerra prometendo ao

proletariado do mundo no início do século XX “a paz, o pão e a liberdade” (ŽIŽEK, 2005, p. 36). A paz viria parcialmente logo após a vitória da Revolução de Outubro; o pão continuaria escasso como no tempo do czar, mas faria parte da mesa do proletariado; e a liberdade... e a liberdade? Melhor resposta seria dada no filme *A vida dos outros*, de Florian Henckel von Donnersmarck (2007). Nele, a metáfora da “grande engrenagem” do teatro de Gyorg Dreyman, personagem central, dramaturgo crítico ao regime da Alemanha Oriental anterior a 1989, explica com arte a castiça liberdade do período socialista. Na imagem inicial do filme, em uma sala de aula do instrutor de formação da polícia do regime da Alemanha Oriental, a sempre lembrada Stasi, este demonstra a técnica de tortura para fazer os eventuais opositores informarem sobre conspirações e contrariedades ao sistema. Ao longo de toda a obra, a liberdade é vigiada. O enredo do filme explicita a vida dos artistas no regime comunista. Em uma passagem, o serviço de espionagem registra o silêncio do casal Gyorg e Christa no relatório, deduzindo que se encontravam em relações íntimas, o que levou um dos espiões a enunciar a frase: “Prefiro vigiar artistas a padres e ativistas pela paz, eles estão sempre transando!”.

O conceito de liberdade na política, em Norberto Bobbio (1997), desdobra-se em dois tipos: a positiva e a negativa. A primeira resulta da busca da autodeterminação, da autonomia para escolher, e configura-se na presença; a segunda, por sua vez, na ausência, na inexistência de impedimento, na impossibilidade de deparar-se com constrangimentos na hora de agir deliberadamente. A observação acurada do filme nos faz concluir que o regime socialista foi um arremedo de autodeterminação do sujeito: mesmo os que se diziam representar o sujeito-classe só poderiam ter vontade se esta fosse determinada pelo próprio regime, assim a liberdade positiva não se expressava, não havia autonomia do sujeito; igualmente, a liberdade negativa não se expunha, uma vez que, em mais de uma obra – e no filme citado em especial –, verificou-se a censura e a inibição impostas pelas autoridades promovidas pelo serviço de inteligência da Stasi. Ágnes Heller (1998), quando define, das três gerações originárias do pós-guerra, a existencialista, liderada pela filosofia sartreana, mostra a revolta da subjetividade que se torna cultural após a Segunda Grande Guerra. E recorda que, no entanto, antes disso, a experiência do totalitarismo socialista, por efeito, requalificou a liberdade que agora era adjetivada de politizada. Os jovens, sobretudo, estavam decididos a ser livres e iriam falar, dançar e amar existencialmente. A liberdade do sujeito, ainda no contexto da Guerra Fria, seria uma conquista, porque a liberdade prometida na carta de Lenin nunca lhes fora entregue. Como se vê ao final de *A vida dos outros*, título que sintetiza a espionagem como prática do regime “libertário”, após a queda do muro, tanto o espião como o dramaturgo conhecem a liberdade, este de escrever

e aquele de ler *Sonata de um homem bom*, livro que narra a trajetória de ambos no período socialista.

Em obra recente, o jornalista Thomas Ricks (2019) aproxima a biografia de duas trajetórias contemporâneas, a de Winston Churchill e a de George Orwell. No subtítulo da obra que carrega o sobrenome dos ilustres biografados, segue a frase “A luta pela liberdade”. Churchill entrou para a história como o grande estrategista da Segunda Guerra Mundial, o líder que articulou os aliados para libertarem o mundo do fascismo e derrotarem, definitivamente, o nazismo. E o fez com convicção impressionante, desde o anúncio da conciliação com a Alemanha, feito pelo então primeiro-ministro inglês Chamberlain, o Tratado de Munique. Disse o deputado Churchill ao plenário da Câmara dos Comuns: “Estamos na presença de um desastre de primeira grandeza. Este é apenas o início do acerto de contas. Este é o primeiro golinho, o primeiro antegosto de um cálice amargo que nos será oferecido ano a ano [...]” (RICKS, 2019, p. 66). Depois, contudo, de uma sequência de interrupções, Churchill seguiu: “[...] a não ser que, por uma suprema recuperação de nossa saúde moral e de nosso vigor marcial, ergamo-nos de novo e tomemos posição a favor da liberdade como nos tempos de outrora” (RICKS, 2019, p. 66). Churchill foi um político conservador, de origem aristocrática, um homem de direita, que defendeu a liberdade como horizonte de vida e como projeto de nação. À época, George Orwell também fez sua trajetória de jornalista e escritor. Graduado, no lugar de seguir na universidade, alistou-se à polícia imperial britânica. Tendo tido uma importante experiência na Birmânia, voltou à Inglaterra. Mais tarde, decidido a participar de ação militar na Espanha, desembarca em Barcelona em plena Guerra Civil. Foi “para combater o fascismo, mas, em vez disso, acabou sendo caçado pelos comunistas” (RICKS, 2019, p. 50). George Orwell foi um escritor defensor dos oprimidos, de origem da classe trabalhadora, um homem de esquerda, que defendeu a liberdade como horizonte de vida e como projeto de nação. Repeti, por analogia, a estrutura frasal que define Churchill ao definir Orwell. Por quê? Para evidenciar que a defesa da liberdade pode ser um valor tanto à esquerda como à direita. Eric Blair, que ainda não era George Orwell, seu pseudônimo, na Birmânia, chegou à conclusão sobre a liberdade e o impedimento dela: “os oprimidos estão sempre certos e os opressores estão sempre errados [...] uma teoria equivocada, mas consequência natural de você mesmo ser um dos opressores” (ORWELL, 1958, *apud* RICKS, 2019, p. 36). George Orwell é autor de *Revolução dos Bichos* e de *1984*, seguramente, as duas principais obras literárias mais críticas ao comunismo e à falência da liberdade por ele implementadas. A liberdade no regime comunista da União Soviética já fora questionada por Orwell, em 1937, na Espanha: “É lamentável que tão pouca



gente na Inglaterra até o momento tenha entendido que o comunismo é agora uma força contrarrevolucionária” (RICKS, 2019, p. 83). Ferido no corpo e na alma, como relata Ricks, publica o ensaio *Por que escrevo?* (ORWELL, 2001) e nele expõe a sua oposição ao totalitarismo. Mais tarde, já próximo do fim da vida, Orwell acreditaria que “um comunista e um fascista estão mais próximos um do outro do que qualquer um deles está de um democrata” (RICKS, 2019, p. 83).

Então, se a liberdade foi tolhida nesse momento da história do socialismo, também a igualdade não se vitalizou, ainda que fosse promessa do socialismo desde Marx, quando empreendeu a análise de classe. Erik Olin Wright (2015) chama a atenção para o esforço da Sociologia contemporânea na busca da explicação sobre as desigualdades dos padrões materiais e de oportunidades da vida dos indivíduos. No momento em que a resposta é ancorada em Marx, há um reducionismo na abordagem que se ampara estritamente na relação de capital e trabalho, tornando a elaboração insuficiente e pouco convincente para os dias atuais. Talvez, no final do século XIX e até metade do século XX, no ambiente em que o marxismo melhor explicou o funcionamento do capitalismo industrial, bastasse a sua tese para compreender as razões da desigualdade. Wright (2015, p. 203), afirmando que “A igualdade de chances, portanto, é uma ideia normativa que faz pano de fundo às discussões de classe como determinante das oportunidades de vida”, opõe a Marx a análise de Bourdieu: para observar a igualdade de oportunidades, é preciso considerar o capital propriamente disponível, os recursos mobilizados, o capital humano, o conhecimento e as habilidades, e o capital cultural, o acúmulo e a ambiência. A análise de classe, ainda, segundo Wright (2015), coloca outra questão fundamental sobre o debate da igualdade: que transformações são necessárias para eliminar a opressão? Essa pergunta dá-se em relação ao sistema capitalista, mas nos oportuniza indagar se a opressão de classe não pode ser analisada à luz da opressão sofrida pelo indivíduo inserido na classe, uma vez que a política emancipatória do sujeito no socialismo não se realizou, seja na etapa inicial da transição – que parece não ter terminado até hoje, pois a esquerda política alega que o socialismo real não tem a assinatura nem de Marx nem de Lenin –, seja na sua consecução desastrosa do período hegemônico pelo stalinismo. O tema da igualdade é caro à esquerda, tanto quanto o da liberdade, mas no plano do discurso. Em *A Revolução dos Bichos*, George Orwell (1991) produziu a mais bela metáfora literária do regime socialista. Os animais, revoltados com a exploração dos proprietários humanos da fazenda, organizam-se para tomar o poder da “classe dominante”. A mobilização na Granja do Solar reúne cachorros, galinhas, cavalos, ovelhas, vacas, pombas, ratos, corvos e porcos. Todos liderados pelo velho Major, um porco de 12 anos, respeitado por ser um grande campeão de exposição e também por ser um

orador diferenciado. Nesse dia, Major defende a revolução, dizendo que todos os males vêm da exploração do trabalho dos animais feita pelo homem. Em seu discurso, o velho porco sentencia que “Todos os hábitos dos homens são maus. E, principalmente, jamais um animal deverá tiranizar outros animais. Todos os animais são iguais.” (ORWELL, 1991, p. 14). Após a sua morte, outros dois porcos disputam a liderança, até que Napoleão assume a revolução, que exitosa, passa a administrar a fazenda. No final da obra, os porcos já caminhavam sobre duas patas, negociavam e jantavam com os humanos e, de forma arbitrária, submetiam os demais bichos às suas ordens, baseadas no mandamento original do Major, agora adaptado ao novo período: “Todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros.” (ORWELL, 1991, p. 93). O texto escrito em plena Segunda Guerra Mundial e publicado em 1945 parece ser definitivo na crítica ao socialismo, especialmente, à promessa irrealizada da busca pela igualdade.

Liberdade e igualdade compõem o discurso da esquerda como valores superiores e orientadores de todas as ações revolucionárias contestadoras da sociedade burguesa. Contudo, na breve análise anterior, já se verifica que algo de muito errado saiu na revolução do Leste. Desde outubro de 1917, o mundo experimentou a implantação do socialismo científico, inspirado no marxismo. Da revolução soviética, passando pelo Leste Europeu e, principalmente, pela Alemanha, e chegando à Cuba, não há um relato consistente que nos possa fazer respeitar a defesa dos regimes no que diz respeito à conquista sequer de mais liberdade e mais igualdade. Liberdade sempre nos limites dos interesses do Estado, e a igualdade autorizada não foi nem a de “todos os homens são iguais perante a lei”, assertiva acolhida em inúmeras constituições dos mais diversos países, além de ser admitida conceitual e consensualmente no mundo inteiro. Assim, tampouco a igualdade formal, pressuposto da democracia, foi alcançada pelo socialismo. Se essa análise é convincente e se os exemplos a corroboram, recorrendo a Michel Foucault (2010, p. 10), explicamos ainda com mais clareza a ideia que desenvolvemos: “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar”. A aula inaugural do *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970, afirma que a análise do discurso:

não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, rarefação, enfim, da afirmação [...] e não monarquia do significante. (FOUCAULT, 2010, p. 70).

Considerando a primeira assertiva de Foucault (2010) e o conceito de discurso, o socialismo e hoje os que ainda insistem nas suas melhores teses para a redenção do povo satisfazem apenas a primeira oração coordenada: o discurso socialista sobrevive como tradutor das lutas e dos sistemas de dominação, ou seja, reside na parte que é estritamente linguagem. E mais, na segunda assertiva, sobre a análise do discurso, se aplicado o conceito, o socialismo, tendo uma história recente, sem substituto à altura do ponto de vista teórico, esforça-se para continuar sendo a esperança de quem deseja desvendar a universalidade da vida, da liberdade e da igualdade do sujeito, mas é inegável que, cada dia mais distante da falência do sistema, o discurso socialista é mais rarefeito e menos afirmativo, e a sua análise especificamente é sempre mais autoritária porque o significante anacronicamente já não encontra a sua dupla face do signo socialista. No filme *Adeus, Lênin* (2003), a narrativa construída pelo protagonista/narrador sintetiza a argumentação sobre o fato de a esquerda encontrar-se viva apenas no plano do discurso. Na película, a certa altura, o jovem Alexander, em parceria com o amigo que sonhava ser cineasta, cria um jornal fictício para ser reproduzido na TV como se fosse o noticiário do dia. O objetivo do jornal é o de impedir a mãe, que ficara em coma por oito meses, de se deparar com a nova realidade da Alemanha Oriental após a queda do Muro de Berlim. Mais tarde, assiste à produção ao lado da mãe em seu quarto. Nesse momento, Alexander pensa em voz alta: “Percebi que minha encenação tinha adquirido vida própria!”.

O problema do nosso estudo, então, está posto: a esquerda, a quem nominamos já na introdução de Esquerda da Tradição, está em crise, e o nosso desafio é compreender, primeiro, as razões da crise, depois, os fundamentos para formulação de uma alternativa que, pelo menos, contribua a fim de repor o debate, sem *denkverbot*, mas com *aufbruch*, a palavra da consolidação do nosso desejo em direção ao abalo, que rompe com a tradição, e à partida, que marca o início de uma nova cultura política. Giancarlo Bosetti (1996, p. 11) dá um título muito simbólico à introdução do livro *Izquierda punto cero: “La crisis em cielo y em tierra”*. É criativo o título porque atinge a esquerda em cheio e dimensiona o tamanho da crise, inteira, inadiável, universal. Esse livro reúne intelectuais reconhecidos e preocupados com o tema da esquerda, organizado por Bosetti (1996); lemos capítulos de Bobbio e Rorty, de Dahrendorf e Gorz, como também de Michael Walzer. Assim, a inquietação que externamos encontra eco em um conjunto respeitável de autores. A crise da Esquerda da Tradição é flagrante há, pelo menos, 30 anos, recente do ponto de vista da história coletiva, uma vida adulta do ponto de vista do sujeito. Desde a queda do Muro de Berlim, a utopia socialista virou um pesadelo para todos que generosa e autenticamente sonharam com um sistema capaz de assegurar liberdade ao indivíduo e de promover a tão desejada igualdade, triunfo paradoxalmente esperado da luta de classes.

Nesse contexto, uma pergunta do organizador abre o livro: “*Debe darse por terminada la apnea de cuantos han continuado e continúan considerándose ‘de izquierda’, aun sin saber com la seguridad de antaño cuál es el significado exacto de la expresión?*” (BOSETTI, 1996, p. 11).

T. J. Clark (2013), reconhecido crítico de arte britânico, em seu ensaio *Por uma esquerda sem futuro*, reivindica um sentido trágico à esquerda, no caso, em especial, à europeia, com a intenção de fazê-la sair da adolescência tardia e reconhecer o seu fracasso. A modernidade prometida pela Esquerda da Tradição não foi atingida, o futuro não chegou e nos restou “a sensação de que caíram por terra uma linguagem e um conjunto de postulados até então tidos como conducentes à emancipação” (CLARK, 2013, p. 13). Clark responde Bosetti, afirmando que o marxismo, o materialismo científico que orienta a esquerda no mundo até hoje, mostrou-se uma teoria capaz de compreender a sociedade burguesa e suas entranhas, mas se equivocou ao apontar o seu fim. Não ocorreu o que prometera. Será tão difícil, então, admitir que a esquerda deve abandonar o seu tom profético redentor do mundo das desigualdades e das injustiças? O crítico de arte apenas pede para a esquerda radicalizar-se no presente e indaga: “como seria para a esquerda deixar de olhar para a frente – [...], mantendo uma atitude desiludida, a todo instante ‘debochando’ dos ‘presságios’?” (CLARK, 2013, p. 31). Como se lê, a esquerda não encontra mais um significado exato, e isso nos faz concordar com a dúvida de Bosetti e, ao mesmo tempo, com a certeza de Clark (2013, p. 31): “A tragédia trata da grandeza da ruína” – aceitar, diante da história, a derrota e recomeçar, para alguns de onde paramos, para outros do ‘*punto cero*’, mas recomeçar.

Esse novo começo, a “remontada”, no entanto, encontra obstáculos. A nostalgia comunista, a identidade da memória histórica e a falta de um princípio ordenador da sociedade são combinados três fatores potentes de resistência. Abrigar-se em um espaço ideológico, considerando as eleições proporcionais, assegura nichos de sobrevivência tanto material quanto política propriamente. Manter viva a nostalgia, formatando um discurso não exatamente de autocritica, mas de concessão aos críticos do antigo regime comunista, como a aceitação da separação entre o “verdadeiro” marxismo, teórico, e o que o stalinismo realizou, lamentando a impossibilidade prematura de Lenin no comando da revolução, além do expurgo a Trotsky, é um recurso a recalcar conscientemente – se isso é possível, com a licença de Freud – por parte dos reacionários de esquerda. Sim, o reacionarismo é antes uma nostalgia do passado. Revolução é uma palavra que tão bem conhecemos na Ciência Política, já reação, que além de não a estudarmos, nem linguística nem historicamente, nas Ciências Humanas, com a devida ênfase, é palavra tomada pejorativamente para qualificar e desconstituir a direita ideológica. Dissemos com desenvoltura de bar em bar, em debates acalorados sobre os mais diversos temas:

“deixa de ser reacionário”. E invariavelmente o afirmamos com a conotação da direita sobre cultura e costumes. Mark Lilla (2017, p. 15) sublinharia a nossa digressão ao considerar o reacionário uma mente naufragada que:

*ve las ruinas del paraíso pasar frente a él. Es un exiliado del tiempo. El revolucionario ve el futuro radiante invisible a los demás y eso electriza. El reaccionario, inmune a las mentiras modernas, ve el pasado en todo su esplendor y también queda electrizado.*

Lilla reforça ainda o conceito de novos reacionários, afirmando que somente a decadência do ideal é o ideal, e é isso que lhes interessa para viverem envolvidos em fantasias perdidas e sempre novamente desejadas. A única coisa que se encontra na esquerda, especialmente acadêmica, “*é uma forma paradójica de nostalgia histórica, una nostalgia ‘del futuro’*” (LILLA, 2017, p. 117). Ainda que o reacionarismo nostálgico possa ser um fator político até mais poderoso do que a esperança e embora seja, de fato, um interdito – mas possivelmente removível no debate conceitual e na elucidação de sua baixa efetividade para a construção do futuro e mesmo para o exercício do presente da esquerda inegavelmente em crise –, o mais consistente e preocupante entrave, que dá cores a essa crise, é a força da identidade da memória de simpatizantes, militantes, intelectuais e dirigentes partidários sem mácula em torno de valores comuns representados idealmente pelo projeto da esquerda. Bosetti (1996, p. 31) nos auxilia: “*la construcción de grandes solidariedades colectivas em torno a metas culturales, aunque haya conocido frustraciones y desilusiones, es una obra duradera, difícil de improvisar y de suplantar com nuevas soluciones*”.

Novas soluções sem um princípio ordenador igualmente impedem o encantamento e recuperam nostalgicamente a Esquerda da Tradição na forma mais explícita do reacionarismo. No entanto, não há como negar essa terceira obstrução, mais de transição, mais fluida, mais aberta, menos consolidada no horizonte teórico, menos visível no exercício cotidiano da luta política. Contudo, sempre que o debate se propõe sobre alternativas ao capitalismo, sobre a opressão do modelo econômico hegemônico no mundo, sobre a crescente desigualdade social no planeta, sobre as injustiças em relação a gênero, raça e classe, não surge – porque não há – outro princípio ordenador consensualmente construído na ambiência dos intelectuais e ativistas de esquerda que não seja o socialismo; agora, ancorado na tese que nega o experimento do Leste Europeu como o experimento das ideias marxistas. O socialismo amadureceu desde a utopia de Babeuf, alcançando o ápice em Marx, do ponto de vista teórico; na prática, a partir de Lenin, mais concretamente até a queda do Muro de Berlim, o socialismo entrou em declínio.

O socialismo da teoria nunca se verificou na prática, mas foi o motor para o seu desenvolvimento como ideia e como discurso de tal sorte que, após o fracasso do Leste Europeu, passou a ser adjetivado como real, socialismo real. Por óbvio, no momento em que uma palavra necessita de complemento e/ou qualificação, significa que o substantivo da origem conceitual se esvaziou, e o significado, então, tem de ser repostado, uma lacuna a ser preenchida. Alheio à análise que produzimos hoje, à luz da crise indesmentível da esquerda contemporânea, a nostalgia, a memória e a ausência de uma ordem alternativa mantêm a difusa compreensão, agora aceita por conveniência, ou por uma espécie de *denkverbot*, como um duplo, socialismo ideal e socialismo real. A saída lateral ao debate sobre que socialismo viveu e qual o que “queremos”, com o objetivo de afirmar a esquerda como concepção ética, reforça a arguição que assevera a permanência na memória do socialismo como sinônimo da esquerda, sendo ele mesmo mantido no horizonte por meio de concessões ao arbítrio questionáveis. Norberto Bobbio (1996, p. 79), em ensaio que intitula *A Izquierda y sus dudas*, diz: “*Durante décadas, y hasta los últimos estertores del régimen soviético, buena parte de la gente de izquierda se identificó con el comunismo histórico, el único que realmente había existido*”. Logo após o colapso, lideranças de esquerda do mundo chegaram a enunciar que o desnudamento do regime como tal se via, e agora era sabido por todos, suas mazelas, sua violência de Estado, sua liberdade vigiada e sua igualdade “mais igual”, caracterizava um regime de direita. Impressiona como até hoje a Esquerda da Tradição – e daí a sua crise interminável – não se liberta dos grilhões do afeto pela ideia, talvez por necessidade inerente ao ser humano, a de acreditar em algo numinoso que tenha a força da liberdade. A melancolia das palavras do texto de abertura do livro *Utopia Possível*, de Tarso Genro (1995, p. 15), corrobora esse sentimento quando o autor pergunta: “O que queremos nós, que desistimos de mais uma utopia e nos seguramos na impossibilidade do sujeito?”. Genro (1995, p. 15), referindo-se à “solidão do Kremlin” e à descida “vagarosa e melancólica” da bandeira soviética, lamenta que “muito além do símbolo de um país real [...], o que sucumbia era o sonho da minha geração de militantes que jogou a sua vida inteira na construção de uma utopia de igualdade e justiça”.

Na sequência, o autor indaga “Quem foi vitorioso?”, se nada de humano e grandioso erigiu no lugar da “desmontagem” do Leste. O texto, carregado de literariedade e de lirismo, sendo elegíaco, insere-se em um discurso nostálgico de quem o escreve, não para admitir a desumanidade do socialismo, ainda que o faça na superfície do texto, mas para tê-lo como ponto de partida, a fim de continuar a viagem. A sucessão da retórica do contraste reiterada em “milhares foram mortos e torturados, não pela União Soviética ou por seu partido, mas pelo delírio da humanidade que esta bandeira representava” (GENRO, 1995, p. 15) e a

indeterminação do sujeito nos períodos: “A vitória dos que festejam o fim deste período histórico de luta pelo socialismo [...]” e “Não comemoram a sua vitória, mas a nossa derrota” (GENRO, 1995, p. 16) retiram o véu da superfície do texto e nos leva a concluir que a visão da tradição se limita a um olhar encoberto pela interposição da nostalgia. A culpa de todo o mal causado pelo regime autoritário do socialismo soviético é da utopia da igualdade e de um sujeito indeterminado – a Esquerda da Tradição sempre elege o inimigo –, quem assiste alegre à cena, regozijando-se com a dor alheia.

Enzo Traverso, na mais recente edição de um estudo crítico sobre a Esquerda da Tradição, não só nos faz recuperar a descrição que anteriormente sugerimos, “a melancolia das palavras”, quando analisamos o texto de abertura do livro *Utopia Possível* (GENRO, 1995), mas também nos ajuda a aprofundar a análise do discurso da melancolia da esquerda, ao identificar os três macacos sábios da fábula japonesa. No entanto, o objetivo final é antes fazer ouvir, fazer falar e fazer ver o que o mundo generoso da esquerda não conseguiu, mesmo 30 anos depois da queda do muro. Na introdução da obra *Melancolia de Esquerda: marxismo, história e memória* (TRAVERSO, 2018), o autor italiano lembra que o século XXI começa sem a promoção da esperança, nem Tomada da Bastilha, nem bandeira hasteada no Kremlin, nenhum horizonte. A Revolução Francesa, em 1789, inspira o começo do século XIX, e nele vimos, depois, surgir a utopia das ideias socialistas; no século XX, a Revolução Russa, após a Primeira Grande Guerra e o fim do Antigo Regime, afirma o sentido utópico de mudança e esperança em dias melhores. Passados, contudo, esses dois séculos de construção de utopias, ingressamos no século XXI, resignados com o capitalismo e nostálgicos de um passado que não se realizou. Entre a expectativa e a experiência do comunismo, restaram-nos desta as ruínas e daquela o desaparecimento. Simbolicamente, dois filmes ajudam a materializar essa relação. *Outubro*, rodado para comemorar os 10 anos da revolução em 1927, e *Um olhar a cada dia*, filmado em 1995, no período em que a região dos Bálcãs presenciava a dissolução da República Socialista Federativa da Iugoslávia. O primeiro, mais documentário que filme, é uma peça preciosa sobre a Revolução de 17 em sua fase inicial. Na verdade, em comemoração aos dez anos dela, Eisenstein utiliza-se, inclusive, de cenas reais do período revolucionário. Nas cenas de abertura de *Outubro*, a estátua de Alexandre III, imperador russo, aparece sendo derrubada pelos revolucionários de foice e martelo nas mãos, depois de alguns ativistas a envolverem em cordas, especialmente em torno de sua cabeça. Logo após a queda, homens e mulheres festejam a consumação do ato. Caíra ali o regime czarista e dera-se início à construção do socialismo. Sessenta e dois anos depois, o cineasta Theo Angelopoulos apresenta, em uma cena de despedida, a estátua de Lenin navegando com a cabeça em separado nas águas do Danúbio, sob

o olhar do Ulisses sem nome e sua namorada. A passagem insere a nova Odisseia no cenário em guerra da década de 90 na antiga Iugoslávia. De alguma maneira, poderíamos dizer que *Outubro* fora a expectativa, e *Um olhar a cada dia*, a experiência. Melhor: o resultado da experiência. Tais obras cinematográficas tornam-se documentos históricos que conformam a memória da Esquerda da Tradição. No exemplo específico das duas cenas, em que as estátuas são removidas da sua origem, sendo rejeitadas nas praças por suas representações, identifica-se, em um olhar contemporâneo, a paradoxal resistência da esquerda em perceber que as ideias socialistas não vingaram. E, ao não vingarem, no lugar de se submeterem à história, seguem vagueando como um espectro que nos ronda em uma ironia da realidade com os escritos do Manifesto Comunista de Marx e Engels.

Voltemos a Traverso. Três exemplos para ilustrar o sentido da memória na Europa após a queda do muro. Na Polônia, o Instituto Nacional de Lembrança, criado em 1998, “postula uma substancial continuidade entre a ocupação nazista e a dominação soviética, presta tributo à história do século XX como um longo martírio nacional e uma noite totalitária” (TRAVERSO, 2018, p. 59); na Hungria, a Casa do Terror, museu em Budapeste, expõe registros da luta contra a crueldade dos dois sistemas, o nazista e o comunista, colocando-os em patamar de igualdade – refere-se, ainda, à vitória da liberdade quando alude ao fim dos regimes; na Ucrânia, em Kiev, o parlamento definiu, por lei, a coletivização soviética da agricultura, em analogia à carestia de 1930, como genocídio. Já o dissemos aqui que aqueles que viveram a opressão do regime comunista não partilham de sequer uma só concessão ao regime diante da história. E, mesmo assim, em uma espécie de negação da realidade, alimentada pela necessidade utópica de viver de esperança, homens e mulheres de esquerda a mantêm no horizonte da memória. Mas o que significa ter esperança ou projetar o futuro da memória, da ideia irrealizada ou da proposta traída pelos fatos? Vivemos um luto interminável. O cadáver não sai da sala, a esquerda não o retira, não passa a outra etapa, vela e não enterra. Em diálogo com Traverso, lembramos do “novo conformismo intelectual” de Maffesoli (2015, p. 13). Maffesoli refere-se a “mundo desabitado” a ser salvo pelos intelectuais ditos progressistas que insistem em fundamentar as suas elaborações na concepção de modernidade, agora, de fato, “de modernidade segunda, de hipermodernidade, de supermodernidade, de modernidade avançada [...]” (MAFFESOLI, 2015, p. 35). Na esteira dessa análise, ele inclui a posição dos defensores da “sociedade perfeita”, que seguem legitimando a crueldade comunista e iludindo sobre “a obscura e obscurantista” maneira de empregar a palavra “comunismo”, síntese de barbárie conhecida no século XX. O autor, inconformado, arremata: “o inconsciente coletivo não se reconhece mais nos grandes valores que constituíam a época moderna. Um ciclo começado no



século XVII acaba e não se consegue admiti-lo” (MAFFESOLI, 2015, p. 36). Ao enunciar que o ciclo da modernidade encerra sem admissibilidade de muitos, o intelectual francês encontra-se com o italiano e torna possível compreender o “mundo desabitado” de um e o “presentismo” de outro. Traverso afirma que a perda do horizonte utópico confinou “a imaginação social dentro dos limites estreitos do presente” (TRAVERSO, 2018, p. 39); o que era emancipação coletiva tornou-se pulsão individual prisioneira do mercado. Criticando o neoliberalismo, contudo, vê que, também, para alguns pensadores de esquerda, o presentismo é “um tempo suspenso entre um passado que não se pode superar e um futuro negado, entre ‘um passado que não quer passar’ e um futuro que não pode ser inventado ou previsto (exceto em termos de catástrofe)” (TRAVERSO, 2018, p. 41). Historiadores, como François Hartog, consideram que o regime de historicidade que surge a partir de 1990 chama-se “presentismo”, exatamente à medida que o presente se amplia e alcança tanto o passado quanto o futuro em uma dialética de absorção e diluição, primeiro um a um, depois em um todo conjunto que destrói a experiência e anula o futuro. A síntese desse conceito nos apresenta Traverso (2018, p. 40), referenciando Koselleck:

[...] é o presente que confere significado ao passado. Ao mesmo tempo, é o passado que oferece aos atores da história um arsenal de experiências com as quais eles podem formular as próprias expectativas. Em outras palavras, passado e futuro interagem, unidos por um liame simbiótico. Em vez de dois continentes rigorosamente separados, estão conectados por uma relação dinâmica e criativa. No início do século XXI, essa dialética do tempo histórico parece estar com os dias contados. As utopias do século passado sumiram, deixando um presente carregado de memórias, mas incapaz de projetar o futuro. Não há um horizonte de expectativa visível. A utopia parece ser uma categoria do passado – um futuro imaginado em um tempo que já se foi – porque já não pertence ao presente de nossas sociedades assombradas pelo passado. A própria história parece ser uma paisagem de ruínas, um legado vivo de dor e sofrimento.

Segundo o intelectual italiano, historiadores do século XX – sublinha especialmente os de esquerda – são, ao mesmo tempo, “exilados e testemunhas” (TRAVERSO, 2018, p. 47). E essa afirmação nos remete à análise do tempo para a melhor compreensão da utopia que envelheceu, amparados no escritor Reinhart Koselleck e suscitados por Traverso. Em *Estratos do Tempo*, o autor alemão lembra que etimologicamente “história” significa, para os gregos, experiência na tradução à língua alemã. Aos alemães, então, “ter experiência significa ir daqui para lá a fim de experimentar e conhecer algo: trata-se, de certo modo, de uma viagem de descoberta” (KOSELLECK, 2014, p. 20). Koselleck deixa claro, no primeiro capítulo de seu livro, que se refere ao tema central da sua obra no campo das metáforas. Provavelmente, Koselleck inspira Traverso que, como vimos, alude aos historiadores, principalmente os do século XX, na condição de exilados nostálgicos de um pensamento que assimilaram como seu,

ideológica e subjetivamente; também como testemunhas, uma vez que o envolvimento com o objeto de estudo foi profundo. Conclui Traverso que, de fato, pela distância que não há para escrever a história, sendo, pois, um recorte no tempo, um estrato de Koselleck, constitui-se aí a história da memória. E, ao considerar o presentismo, o mundo mesmo parece desabitado. Ou, na imposição da memória, para habitá-lo, a esquerda recupera a história que escreveu, e esta inscreve-se na cultura da derrota.

Há uma diferença acentuada entre o legado da Revolução Russa, em 1917, e as Revoluções Gloriosa, 1770, e Francesa, 1789, por exemplo. Esta legou ao mundo um conjunto de princípios consolidados na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*; essa, por sua vez, assegurou a *Constituição Americana* que tem vigência até hoje; e aquela, que prometeu ao mundo a emancipação do homem e as conquistas definitivas da igualdade e da liberdade, não conseguiu persistir como ideário, nem teórico nem empírico, orientador dos fins propostos. Traverso recorda que, para Jacques Derrida (1991), o filósofo da desconstrução, o marxismo passou a lhe interessar em seus estudos somente quando se tornou uma teoria derrotada, não messiânica; e, para Eric Hobsbawn (1995), apesar de manter-se marxista, não o era com o *télos* socialista. Russel Jacoby (2001, p. 9), em seu *O fim da utopia*, cita Hobsbawn como uma referência intelectual a perceber a decadência da ideia socialista: “Nós que acreditávamos ser a Revolução de Outubro a porta para o futuro pudemos ver que estávamos errados”. Parece flagrante que a cultura da derrota seguiu inspirando autores importantes do século XX. Para ratificar, contudo, a cultura da derrota no interior do sentimento da esquerda, recuemos às origens brevemente. Graco Babeuf, o socialista utópico que esteve presente à Tomada da Bastilha, em seu jornal *A Tribuna do Povo*, denunciava, em meio à Revolução Francesa, a constituição de 1795. Preso por isso, não se curvou à nova correlação de forças que surgia e mostrou-se disposto a organizar um levante contra o Diretório. Livre, escreveu o *Manifesto dos Iguais* (BABEUF, 1796). Depois, com a repressão ao clube que criara e chamara de “Sociedade dos Iguais”, foi submetido ao tribunal e condenado à guilhotina. Por cem anos, a sua defesa, uma peça histórica da esquerda, foi silenciada, e Babeuf permaneceu por décadas como um espectro, uma sombra, que pairava sob a árvore da derrota melancólica do primeiro socialista. Passada a fase do socialismo utópico, depois de Saint Simon, Fourier e Owen que, de forma simplificada, consideram que o desejo do indivíduo tem de estar submetido às necessidades da comunidade, chegamos a Karl Marx. Em *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, 1852, Marx, ao distinguir as revoluções burguesas das proletárias, evidencia que as primeiras evoluem depois de uma sucessão de vitórias, enquanto as segundas sofrem diversas interrupções em seu curso, acumulando derrotas. Ressalva, contudo, que as derrotas são uma forma de aprendizado para

construir o futuro que todos desejam. No capítulo I, herdando de Hegel o pensamento de “que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes”, Marx legou às Ciências Humanas o adendo célebre “E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (MARX, 2011, p. 6). Tragédia e farsa são palavras linguisticamente carregadas de sentido negativo. Etimologicamente, “tragédia”, do grego, *tragos*, bode, somado a *oidé*, o que significa ode, canção ao bode, este que era oferecido em sacrifício em ritual dedicado a Dionísio, segundo o Dicionário de Houaiss (2004). “Farsa”, na etimologia, do francês, *farse*, pequena história ilustrando uma intenção, divertimento cômico com que se recheia um mistério. Tanto tragédia quanto farsa são palavras que, mesmo na origem já tendo sentidos negativos – sacrifício e fatalidade; ridículo e burlesco, respectivamente –, evoluíram com clareza a um campo semântico comum do teatro trágico. Compreender a história como tragédia e como farsa não dá espaço para outra interpretação, apenas àquela que nos coloca inseridos em uma cultura trágica, em uma cultura negativa da derrota. E é isso que Marx aponta com a dramaticidade característica do discurso da esquerda fatal, de tradição melancólica. Disse-o sobre 1848, como tragédia, e repetiu em 1871 sobre a repressão à Comuna de Paris, como farsa:

A sociedade moderna é o solo onde cresce o socialismo, que não pode ser estancado por nenhum massacre, não importa de que dimensão [...]. A Paris operária, com sua Comuna, será eternamente celebrada como o arauto de uma nova sociedade. (TRAVERSO, 2018, p. 93).

Depois, Marx ainda acrescentaria que todos os mártires da revolução seriam “consagrados no coração das classes trabalhadoras” (TRAVERSO, 2018, p. 93). A cultura da derrota parece impregnada ao espírito da esquerda. Um sentido muito forte de sempre valorizar os perdedores, o que gera naturalmente um sentimento na defesa dos fracos e oprimidos. Aparentemente, uma resposta moral a um inimigo invencível, um grau elevado de romantismo literário. Rosa Luxemburgo, em 1919, não teria outro espírito. Escrevera, em virtude da revolta fracassada de Berlim, antes um pouco de ela mesma se tornar vítima do regime, que tal fracasso se somava a “os tecelões de Lyon em 1831, os cartistas britânicos, as revoluções de 1848 e a Comuna de Paris” (TRAVERSO, 2018, p. 97), como a listar razões para o anúncio da vitória final! A vitória dá-se pela virtude originária da resistência à sequência de derrotas. Inferência de uma visão, pelo menos, passional. Em 1943, na Polônia, Szmul Zygielbojm fez do seu suicídio um testemunho para a vitória do socialismo diante do extermínio dos judeus poloneses que, segundo ele, eram totalmente desconsiderados pelos Aliados da Segunda Guerra. Deixou,

em seu testamento, o seguinte desejo: “que o restante desse punhado de milhões de judeus da Polônia possa assistir ao nascimento de um novo mundo de liberdade, justiça e socialismo autêntico” (TRAVERSO, 2018, p. 101). Suas palavras, em um momento trágico, carregavam a esperança de um futuro generoso e socialista. Tal sentimento explica-se pela cultura da derrota. É preciso sacrifício para conhecer o caminho da redenção final, que não chegou até hoje. Em um certo sentido messiânica, a foto de Che Guevara morto em 1967, na Bolívia, simboliza a sucessão de derrotas do socialismo no continente americano, que vai ter o seu ocaso com o golpe de estado de Pinochet no Chile de Allende em 1973. Tanto a rendição de Che quanto o assassinato de Allende tornaram-se ícones da esperança no futuro socialista. Um número de reveses sem fim e a memória dos fracassos, tomados como etapa de fortalecimento em direção à vitória, explicam a herança às novas gerações de um sentimento de melancolia no campo da esquerda. Poderíamos, então, tomar como patológica a melancolia da esquerda? No capítulo *O futuro de uma ilusão*, do volume 17, das *Obras Completas*, Sigmund Freud (2014, p. 287) refere-se a uma contradição fundamental do ser humano que ocorre quando admite que ele “não se deixa guiar pela inteligência, que é governado pelas paixões e pelas exigências dos instintos”. Essa premissa freudiana colide com a visão materialista do comunismo de Marx. Mais adiante, Freud indaga a outrem se a história não lhe havia ensinado nada. Ele mesmo responde, recordando que a tentativa de substituir a religião pela razão já tinha sido tentada, e pergunta: “Então não se lembra da Revolução Francesa e de Robespierre? Claro que sim, mas também se recorda da brevidade e do lamentável fracasso do experimento. Está sendo repetido agora na Rússia, e não precisamos perguntar como terminará” (FREUD, 2014, p. 287). Freud parece antever o desastre que resultaria da experiência comunista e, em 1915, ele já tinha escrito o ensaio *Luto e Melancolia*. Nele, afirma que ambos têm sintomas similares, no entanto sendo o luto transitório e a melancolia duradoura. Traverso (2018, p. 117) recorre a Freud para definir a melancolia de esquerda “como o resultado de um luto impossível: o comunismo é tanto uma experiência acabada quanto uma perda insubstituível, numa era em que o fim das utopias torna impossível qualquer transferência libidínica para um novo objeto de amor”. Arremata, dizendo que há aí uma visão conservadora, sem espírito crítico, impeditiva da superação da perda. Por óbvio, há também um certo temor do homem de esquerda em não se ver como traidor da utopia com receio de ser confundido com o inimigo. E é nesse momento em que Traverso é otimista, considerando que a melancolia possa se “despatologizar”, não seguir o modelo freudiano e, portanto, ser uma etapa necessária do luto. E, como tal, a melancolia poderia reconstituir o elemento ativo, revigorando o novo no lugar de ser a reiterada expressão nostálgica do passado que não vingou. Esse é o posicionamento que Traverso esforça-se por construir em todo o seu

texto, ainda que apareça pela primeira vez por nós explicitado. Contudo, a riqueza dos argumentos que ele tece vai consagrando a visão de que a esquerda, em sua gênese espiritual, é derrotista, fadada ao fracasso, amante da dor e promotora do sacrifício, o que elevaria a sua condição ao grau de messianismo que, novamente, contradiz o materialismo científico.

Já incursionamos pela literatura e pelo cinema em mais de uma oportunidade, mas a arte é ainda mais vasta e os registros da sensibilidade social diversos, sobretudo, na era digital-informática. Na plataforma Youtube, encontram-se registros do funeral do poeta Pablo Neruda e, em especial em vídeo, no de um jornalista francês, o sentimento que se colhe é de uma melancolia militante, de uma dor que carrega em si uma força transcendente capaz de alavancar da derrota maior, a morte, uma vitória redentora. Não se fica passivo diante do vídeo ao ouvirmos “Companheiro Pablo Neruda! Presente! Agora e sempre!”. Neruda faleceu 12 dias após o golpe militar de Pinochet no Chile. E alheia à proibição de reunir ou velar o poeta, a população foi às ruas para se despedir do seu Prêmio Nobel de 1971, o poeta maior da literatura chilena. Esse exemplo é também um convite a experimentações da sensibilidade, a fim de tentar compreender como uma ideia vencida no tempo e na prática ecoa até hoje como esperança, sempre pela memória e sempre de forma melancólica. Outro funeral que promoveu a comoção e perdura como uma referência de época diz respeito a Palmiro Togliatti, intelectual e líder do Partido Comunista Italiano. Togliatti é o primeiro grande dirigente que se debruça sobre a necessidade de colocar na pauta da proposta revolucionária a democracia. Quando se lê essa referência de Leandro Konder, em comentário à orelha do livro *Socialismo e Democracia do dirigente e teórico italiano*, é preciso observar a data da edição, 1980. O muro ainda não havia caído, mas, por óbvio, os regimes totalitários da Esquerda da Tradição no Leste já estavam se deteriorando gravemente. Ainda assim, esta obra é editada em 1980, repito, como um norte a ser considerado pela esquerda no mundo. No livro, Togliatti (1980, p. 65) afirma que “é evidente que existe hoje na Iugoslávia um regime democrático avançado, que se desenvolve na direção do socialismo”. Os escritos de Togliatti aí compilados datam de 1944 a 1964. A Iugoslávia, como vimos no filme de Angeloupoulos e como sabemos da realidade, no início da década de 1990, desfêz-se, inclusive, como nação, quanto mais com “nação-modelo”. Mais adiante, Togliatti (1980, p. 65) escreve, em crítica implícita à Iugoslávia, há pouco por ele elogiada, “que não existe naquele país um regime igual ao que existia na Rússia dos soviets após a Revolução de Outubro”. Enzo Traverso recorda que o funeral de Togliatti foi um momento de comoção popular em Roma, em 1964, de tal sorte que inspirou, além de filmes do cinema, obras de arte da pintura. No Museu de Arte Moderna de Bolonha, Renato Gutusso tem exposto o seu quadro *Funerais de Togliatti*, óleo sobre tela de 1972. O sentido religioso, a fé

na utopia socialista, os funerais dos líderes soviéticos, com seus corpos embalsamados como os faraós antigos, tudo isso compõe um quadro da Esquerda da Tradição que a envolve em uma atmosfera melancólica e traz, para os nossos dias, uma sombria desesperança, porque derrotada e assimilada como um desencanto que se depreende da realidade vivida e frustrada da experiência. No lugar, então, de enterrá-la, os que ainda hoje a seguem, premidos entre o passado que sonharam e o passado que realizaram, submetem-se ao que Foucault disse que é o terreno mesmo da disputa, o discurso que se vitaliza, alheio a fatos e acontecimentos. Theo Angeloupoulos, de certa maneira, corrobora a tese de Foucault ao apresentar como última cena de seu Ulisses, em *Um olhar a cada dia*, a dele, em lágrimas, vendo a película que tanto buscara, afinal, ser rodada diante de si para concluir “a história que nunca termina”.

O sentido de não ter fim, de não chegar ao limite e de acumular derrotas para a vitória final também aparece em Victor Serge, militante e intelectual contemporâneo do Outubro Vermelho. Por meio de Serge, a teoria de Foucault explicita melhor por que a força do discurso ideológico marxista ainda persiste em um determinado estrato, e somente a arqueologia do historiador é capaz de flagrar e refutar. O posfácio do livro *O Ano I da Revolução Russa* é uma peça histórica, escrita em 1938, por um dirigente apaixonado pela causa socialista. Ele começa dizendo que os anos de 1938 e 1939 são marcos de uma grande virada. “Graças a ‘expurgos implacáveis’, completa-se a transformação das instituições, bem como a dos costumes e dos quadros do Estado chamado ainda soviético, embora não o seja mais, absolutamente” (SERGE, 2007, p. 481). Serge (2007, p. 481) continua, afirmando que:

disso resulta um sistema perfeitamente totalitário, uma vez que seus dirigentes são os senhores absolutos da vida social, econômica, política e espiritual do país, não desfrutando de direito algum o indivíduo nem as massas.

Quase vinte páginas depois, Victor Serge segue analisando o resultado da revolução do qual participou ativamente, primeiro, ao lado de Lenin, depois, de Trotski e, por último, distante de Stalin, deportado à França e, na sequência, exilado no México. Na passagem que transcrevemos a seguir, aquilo que era crítica a um resultado diverso do esperado, agora é uma crítica ainda mais contundente, não só ao stalinismo, mas também aos próprios bolcheviques:

o caso pessoal de Stalin, ele próprio um ex-amigo bolchevique, do mesmo modo que Mussolini foi um ex-antigo socialista do “*Avanti!*”, é inteiramente secundário do ponto de vista do problema sociológico. Que o autoritarismo, a intolerância e determinados erros do bolchevismo tenham fornecido ao totalitarismo stalinista do um terreno favorável, quem o contestará? (SERGE, 2007, p. 498).

Demoramo-nos um pouco aqui com Victor Serge, mas é necessário para compreender como, mesmo com toda a sua visão crítica, um militante que sonhou o socialismo como proposta redentora da humanidade, tendo o discernimento intelectual que teve e apontando, como vimos acima, erros graves de condução e gestão do comunismo, encerra, por exemplo, essa análise, no referido posfácio, em 1947, distinguindo o socialismo desejado do socialismo experimentado: “Considero, porém, com base em inúmeras observações feitas na própria URSS, durante anos especialmente cruéis para as massas, que a grande maioria do povo russo se dá conta perfeitamente da impostura do socialismo oficial” (SERGE, 2007, p. 501). E nos fazendo, então, ler tal passagem, em que deposita na compreensão do seu povo o futuro do socialismo, arremata dizendo que “nem tudo está perdido, uma vez nos resta essa esperança racional, intensamente motivada” (SERGE, 2007, p. 501). Em Serge, encontram-se memória, história e melancolia. A memória do revolucionário que escreve a história, sendo personagem e escritor, sempre, portanto, autobiograficamente, dá base à teoria de uma historiografia do presente, do seu presente, que, em última análise, o envolve em um sentimento que o leva a “deduzir de um presente ruim um futuro melhor”, como define Kosseleck (2014, p. 126), em *Estratos do Tempo*, ao referir-se ao conceito de utopia. De novo, o olhar melancólico de quem reafirma a derrota como etapa necessária à vitória final – o que não chegou até os nossos dias.

Para interpretar a memória marxista, Enzo Traverso recorda a expressão de Vincent Veoghegan como síntese: “relembrar o futuro”. O vínculo com o passado sempre foi muito caro aos socialistas. Trotski criticou fortemente o futurismo, julgando-o sofrer de “niilismo mnemônico”. Mas o que Traverso (2018, p. 167) nos traz em destaque é uma passagem de *Literatura e Revolução*, escrito por Trotski em 1924:

Na exagerada rejeição futurista do passado, há o niilismo da boemia, não o espírito revolucionário do proletariado. Nós, marxistas, sempre vivemos na tradição e não deixamos de ser revolucionários por isso. Estudamos e vivemos as tradições da Comuna de Paris, mesmo antes de nossa primeira revolução. Em seguida, a elas foram acrescentadas as tradições de 1905, das quais nos nutrimos, enquanto nos preparávamos para a segunda revolução. Retrocedendo mais ainda, conectamos a Comuna de Paris aos dias de junho de 1848 e à grande Revolução Francesa.

Primeiro, fazemos uma pausa brevíssima no roteiro do estudo da memória e da melancolia de esquerda, embriagados pela cultura da derrota, que toma conta deste capítulo em que não esperamos ressuscitar mortos, antes sepultá-los nos túmulos da história como se não fossem mais que uma heterotopia do pensamento da esquerda: essa passagem acima de Trotski ratifica a escolha da expressão “Esquerda da Tradição” pelo nosso estudo, com a finalidade de distinguir quem é cadáver a ser enterrado e quem não é, sem deixar dúvida ao contraponto que

pretendemos erigir, na sequência, ao apresentarmos as bases da Esquerda da Diferença. Logo, feitos os parênteses que só me fizeram encontrar argumentos mais consistentes para o que nos propomos nestas linhas sentidas, mas não melancólicas, ao contrário, esperançosas e filosoficamente pragmáticas.

Trotsky, como lemos, percebia o momento revolucionário como um despertar da memória das revoluções passadas, ainda que os resultados delas tenham sido frustrantes. Considerava o socialismo capaz de reconstituir a natureza conforme o desejo do homem. “No fim, terá reconstruído a Terra, se não a sua imagem, ao menos de acordo com o seu gosto” (TRAVERSO, 2018, p. 169). O elemento messiânico, pois, é explícito, “se não a sua imagem”.

Na América Latina, a recuperação do passado e a memória orientando o presente para se pensar o futuro apresentam-se: nos sandinistas na Nicarágua, por Augusto Cesar Sandino; nos castristas em Cuba, por José Martí; nos zapatistas no México, por Emiliano Zapata; e nos bolivarianos na Venezuela, por Simon Bolívar. Sempre um ídolo, um herói ou um líder a recorrer como fonte do passado a irrigar os terrenos férteis da imaginação revolucionária. Como diziam os Zapatistas, ao caminharem em meio aos mais diversos embates, “*poniendo un pié em el pasado y outro em el futuro*” (TRAVERSO, 2018, p. 175). As revoluções que se processaram nesses países do continente americano, em virtude da distância física e também cultural em relação à grande revolução do Leste, basearam-se em leituras de textos marxistas, leninistas e trotskistas, bem como foram geradas à luz de um imaginário mítico, projetando os velhos líderes comunistas e suas ideias como os heróis da humanidade, figuras que pairavam acima do mal do capitalismo e acima do bem personalizado em líderes locais. Todo aquele militante de esquerda, antes de sê-lo por compreensão da generosidade da visão de mundo que primava pela busca da igualdade material com liberdade do sujeito, só poderia ser, de fato, um político da esquerda se fosse etiquetado em uma das tendências ou correntes de pensamento. A organização dos partidos de esquerda deu-se como se estruturada fosse uma federação. O maior partido de esquerda da América Latina, surgido na década de 70 e posto legalmente no cenário após o início da redemocratização e com o advento da Lei de Anistia de 1979 (BRASIL, 1979), o Partido dos Trabalhadores, no Brasil, constituiu-se como um pacto federativo. Sendo um partido novo, forjado por diversos atores no período da Ditadura Militar, abriu-se à possibilidade de congregar desde a militância da pastoral de base católica e da militância sindical, passando pelos trotskistas e pelos leninistas, ideológicos, até alcançar os comunistas, herdeiros de Prestes, ou mesmo, dissidentes dele, por exemplo. Outros partidos igualmente ganharam legalidade, o próprio Partido Comunista Brasileiro, que mais tarde gerou a dissidência do Partido Comunista do Brasil; também o Partido da Causa Operária e o Partido



Socialista dos Trabalhadores Unificados. Esses todos rigorosamente inspirados em uma memória “internacionalista”, de tal sorte que, se indagados nas décadas de 70 e 80 sobre qual nação defendiam em seus propósitos revolucionários, dez em cada dez militantes da Esquerda da Tradição secundarizavam o seu próprio país e respondiam “a pátria socialista”! Na América Latina, a memória era menos de revoluções dos nossos próprios países e mais das mudanças e disputas europeias, da Comuna de Paris ao Outubro de 1917, o que parecia se constituir ali, naquele momento já, um sentido ainda mais melancólico, uma vez que a Esquerda da Tradição na América nutria-se de um passado que não fora o seu, como a adotar uma cultura transplantada.

A percepção que vai-se construindo, a partir dessas leituras e pesquisas que expõem as contradições do socialismo, sobre a visão da Esquerda da Tradição, como fora proposto o ideário marxista no exercício de seu mandato e na diferença de como se realizou, evidencia que há um deslocamento da proposta socialista concreta para o plano exclusivamente do discurso. Não podendo se amparar nos feitos do passado, os herdeiros da causa passaram a produzir um discurso potente que passa por distinguir, primeiramente, o socialismo de Marx e Engels do socialismo de Stalin. Com gradações, releva-se o período inicial leninista, com simpatia a Trotski, para definir o que ocorrera na vida da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas como socialismo real. Na semântica, sempre que um adjetivo muda o substantivo é inegável o enfraquecimento do sentido original do substantivo. Abre-se naturalmente, no silêncio do discurso, a inferência necessária para dar potência a um discurso alternativo, a fim de manter viva a ideologia que, na prática, morrera: o socialismo mesmo não existiu, o que fizeram a URSS, a Alemanha Oriental e todo o Leste Europeu foi outra experiência, totalitária e traidora do comunismo. Não é demais recordar o já referido filme *Adeus, Lênin*. Neste, o amor do filho à mãe e também a sua compreensão da tragédia do sistema que derrubara o muro em cima dos comunistas levaram-no a criar cenas de sinais contrários, como o reconhecimento da Alemanha Ocidental à indústria do oriente alemão, fazendo com que a Coca-Cola, que teve sua fórmula descoberta, então, pela indústria da Alemanha Oriental, reivindicasse espaço no coração dos socialistas. Esse discurso do filho é a saída que ele encontra quando a mãe depara-se na janela com um imenso cartaz de propaganda do refrigerante já na Alemanha unificada, pós-queda do muro e, ainda, devido à sua perda de memória, desconhecida por ela. O filho queria impedir que a mãe sofresse um impacto emocional que a pudesse levar ao coma novamente. Esse discurso encontra eco em virtude da distância entre o sonhado e o realizado. Afirmamos “sonhado” e não proposto. Porque, afinal, era Marx a referir à ditadura do proletariado desde sempre. O professor Carlo Violi (2006), no prefácio do livro *Nem com Marx, nem contra Marx*,

lembra que Norberto Bobbio não havia listado Karl Marx entre os dez clássicos que o fizeram o grande intelectual italiano da segunda metade do século XX. Mas, mesmo assim, sabia que Bobbio lera Marx exaustivamente, e que ele costumava dizer que a mais importante crise do marxismo era a atual (depois da queda do muro):

que deriva não mais de um defeito de “previsão” e, portanto, de um desmentido por parte da realidade, mas sim da “constatação” de um fato real, extremamente real, tão real que não há como não o aceitar tal como é, qual seja, o dramático fracasso da primeira tentativa de realizar, em nome de Marx, uma sociedade comunista. (BOBBIO, 2006, p. 36).

O marxismo, como teoria, e Marx, como o revolucionário sem revolução, permanece no imaginário de muitos homens e mulheres de esquerda, não como os clássicos a serem lidos, como corrobora Norberto Bobbio, mas como um horizonte utópico a nos mobilizar, negando, após o velório que já dura desde 1989, enterrar o cadáver do comunismo. Um fantasma melancólico na memória alimentada pelo passado que, tendo sido presente, desfêz qualquer possibilidade de se tornar futuro. Quando Giuseppe Peliza, em 1891, pintou a primeira versão da obra-prima *Quarto Estado*, por ele inicialmente denominada *Embaixadores da Fome*, já captara o sentimento revolucionário da classe trabalhadora. Na sua versão definitiva para a história, em 1901, o quadro pinta a união do proletariado em direção à causa maior do socialismo. Segundo Enzo Traverso (2018, p. 146), Peliza da Volpedo:

descreve o avanço da classe operária desde a posição de fundo até a luz: sua marcha é uma metáfora da história como um caminho que parte da opressão e chega à emancipação, de um passado sombrio a um futuro resplandecente.

O que mais nos inquieta é que, em 1938, um artista russo Aleksander Kosolapov, em óleo sobre tela, cria *O Manifesto*, quadro que se apresenta com crianças tentando entender *O Manifesto Comunista* à frente de uma cabeça de uma estátua de Lenin caída no chão, que serve de pano de fundo para a cena dos pequenos em busca da compreensão do mundo. Exilado, o artista expressa o desencanto com o regime socialista do Leste Europeu, antes projetado como a redenção por Peliza de Volpedo. Na verdade, como brilhantemente interpreta Traverso (2018, p. 178),

o comunismo se tornou um texto incompreensível que exige ser redescoberto e reinterpretado. Lênin caiu de seu pedestal, mas sua cabeça segue intacta, e segue sombrio seu olhar; não sabemos se ele lança seu olhar repreensivo àqueles que destruíram sua estátua ou àqueles que decidiram erigi-la, obrigando-o a desempenhar um papel que não havia escolhido.

Um texto incompreensível. E como um texto que não se compreende ainda encontra afetos por toda parte? Há um fenômeno, explicado pela Psicanálise e pela Linguística, sintetizado pelo *Seminário da Carta Roubada* de Jacques Lacan (2011). Todos sabemos que Lacan primou pelo estudo de Freud e produziu uma releitura a partir do estudo da linguagem, mais especificamente, a partir de Saussure, pelo estudo do significante. O conto policial serve de título como tema ao seminário. A *Carta Roubada*, de Edgar Allan Poe (2013), é o melhor exemplo possível à teoria lacaniana. A Rainha recebeu uma carta diante do Rei e do Ministro D., que percebera o desconforto dela com o recebimento. Ao perceber que ela a deixara em cima de um móvel, secundarizando-a para não abrir na frente do Rei, o Ministro habilmente trocou-a por outra. A cena impede a reação da Rainha, o que nos faz inferir que o conteúdo daquela informaria uma desonra para si ou para o Rei. Depois, na sequência, a Rainha pede à polícia que resgate a carta. A polícia oficial do reino não obtém êxito. Então, entra em cena o detetive Dupin, amigo do Comissário. Ele vai à residência do Ministro duas vezes e, na segunda, de alguma maneira, repete-se a cena original do roubo, e Dupin furta a carta do Ministro, igualmente, substituindo-a, para depois entregar ao Comissário, que, por sua vez, a leva à Rainha. O conto é exemplo para dimensionar a condição do significante, mais denso que o significado. “É que o significante é unidade de ser único, não sendo por natureza símbolo senão de uma ausência” (LACAN, 1996, p. 31). E Derrida (2007, p. 490), ao escrever sobre o tema em capítulo de título sugestivo, contribui com a nossa argumentação, *O carteiro da verdade*: “A carta roubada está no texto: não somente como um objeto com o seu trajeto próprio descrito e contido no texto, um significante tornado tema ou significado do texto, mas como texto que produz efeitos de moldura”. A Esquerda da Tradição restou como uma moldura, uma moldura da ausência; o conteúdo que revela não mais importa aos que nutrem a esperança das ideias generosas da esquerda, desde Rousseau, do jacobinismo libertário francês ao ideal marxiano. E essa moldura, feito quadro, como a carta de Poe, é o significante em constante deslocamento. É o socialismo que há, que restou, que se expressa porque é, não porque será. Não é um deslocamento em direção ao futuro, é um deslocamento da memória que cultua a derrota que carrega primeiro como tragédia, depois como farsa, mais uma vez como tragédia, e novamente como farsa, repetidas vezes. Melancolicamente. A moldura roubada, a “carta” escrita por Marx e Engels, poderia simbolicamente ser substituída pelo Manifesto. O significante que se desloca até os nossos dias é o que se desloca, para dizer o óbvio, não é o conteúdo, o significado que evolui daqui para lá, desconhecido esse de todos, porque todos inferem o mesmo, como a carta, traz consigo a farsa. O socialismo que a moldura expressa não existiu, não foi e não é, e, por não ser, conteúdo não expressa, significante que é, permanece. Essa é a explicação possível

para a compreensão do féretro que não se enterra nem se crema. Como no conto de Edgar Allan Poe, temos o triângulo de aquele que viu tudo, aquele que não viu nada e aquele que viu que o outro não viu nada. Na história da Esquerda da Tradição, o Rei, o que não viu nada, é a classe trabalhadora, sofrida e lutadora; a Rainha é o partido, que vê que o outro, a classe trabalhadora, não viu nada; e o Ministro, quem roubou a carta e o sonho socialista, é o poder representado pelos líderes, primeiro, Lenin, depois, Trostki, Stalin e todos os líderes dos diversos países socialistas, que roubaram a utopia. O significante *Manifesto Comunista* ou, genérica e simbolicamente, os escritos de Marx não mais importam em seu conteúdo e significado; importam como a carta que sempre chega ao seu destinatário. Roubada melancolicamente.

Melhor recorrermos, portanto, a Norberto Bobbio (1996, p. 70) e à análise do discurso, mais uma vez, constatando o esforço da Esquerda da Tradição para negar a sua responsabilidade histórica: “*No deberíamos complacernos excesivamente en este tipo de juegos de palabras. Los hechos son los hechos*”. O intelectual italiano avança na desconstrução do ideário da Esquerda da Tradição, primeiro, recordando que: “*el problema fundamental de la izquierda há sido siempre la lucha de clases*” (BOBBIO, 1996, p. 81), depois, opondo a esse postulado marxista os três graves problemas da humanidade que, pela primeira vez, colocam em risco a sua sobrevivência:

*el problema de la paz y de la guerra después del descubrimiento de las armas nucleares; el problema de la destrucción gradual del medio ambiente y, consiguientemente, la progresiva limitación de los recursos necesarios para la continuación de la vida; el problema del crecimiento exponencial de la población, que hace prever la futura inhabitabilidad de nuestro planeta. Estos tres problemas están, además, estrechamente relacionados entre sí; comenzando por el último y remontándonos al primero, del aumento de la población se deriva inevitablemente la necesidad de explotar de forma cada vez más intensa los recursos disponibles para el mantenimiento de los seres vivos; la progresiva escasez de los bienes necesarios puede dar lugar a conflictos cada vez más amplios, un verdadero y propio recrudecimiento de la lucha por la vida, en la que obtendrá la victoria el más fuerte, que será siempre quien este en posesión de las armas más mortíferas.* (BOBBIO, 1996, p. 81).

Demoro-me com Bobbio porque a lucidez do que enuncia nos remete a reforçar a pergunta sobre qual é o lugar da luta de classes comparativamente aos problemas apresentados e mais: a Esquerda da Tradição responde como a cada um desses problemas? Vencidos pela memória, aprisionados no encantamento de Marx, nostálgicos e reacionários, os ativistas da esquerda localizam-se em um tempo congelado no século passado. Bobbio (1983, p. 22) ainda acrescenta, aos três graves problemas, conflitos comuns, como os étnicos, os tribais e os de gênero e raça, que estão postos na ordem do dia e, entre irônico e cético, sublinha que:

A relação entre esta ideia de socialismo (aquela que emerge de Estado e Revolução) e o socialismo que existe não é muito diversa daquela que se interpõe entre o Discurso da Montanha e a Santa Cidade do Vaticano.

Além dos problemas arrolados, em outro momento, o intelectual italiano observa que o marxismo orientava a sua proposta à luz da tendência do colapso do capitalismo, que estava por vir. Defendia, igualmente, a internacionalização da luta pelo socialismo para se opor e derrotar a hegemonia do liberalismo econômico do capital. Bobbio (1983), então, chama a atenção para duas contratendências às formulações socialistas: a questão nacional e a questão religiosa. Sobre a primeira, lembra que a esquerda socialista é internacionalista – a pátria para um autêntico comunista era a União Soviética, e não aquela onde ele havia nascido – e não tem elaboração a respeito do fenômeno social da imigração, inclusive, a originária do fim dos regimes comunistas. E no que se refere à segunda, informa que o comunismo é ateu por natureza em virtude do materialismo histórico que o teoriza e sustenta. Daí deriva que o tema religioso se apresenta como novo aos homens e às mulheres da Esquerda da Tradição, o que reduz ainda mais a capacidade de intervenção do seu ideário na contemporaneidade. Nesse sentido, Bobbio (1983), ainda mais contundente, considera dois pontos críticos para a vitalidade da ideia socialista: o melancólico fim da economia planificada e a abolição da propriedade privada com controle estatal e propriedade coletiva; e o desaparecimento do protagonismo sujeito-classe trabalhadora, vocacionado a empreender o processo revolucionário em direção ao socialismo. Se tais pontos não subsistem, como assentar na prática a teoria em que a mudança cultural dar-se-á com o surgimento do “novo homem”, este que morrera impiedosamente debaixo dos escombros do Muro de Berlim? *“Caminamos hacia una nueva izquierda que há decidido prescindir de Marx? Estamos ya em condiciones de valorar el alcance exacto de la desaparición del marxismo de la izquierda del futuro?”* (BOBBIO, 1996, p. 88).

Richard Rorty (1996) parece iniciar a resposta que todos buscamos vertebrar. Mas, antes, é dele o ensaio mais corrosivo à Esquerda da Tradição porque propugna, inapelavelmente, o arquivamento da linguagem consagrada pela tradição da esquerda socialista. Desafia a quem quiser andar pelas ruas da Europa Oriental e pós-revolucionária, empregando a palavra “socialismo” como alternativa política, e não se deparar com *“ojos incrédulos”* dos transeuntes e cidadãos daquela região do globo terrestre. Mais assertivo ainda, Rorty (1996, p. 61) é quando refuta o marxismo para interpretar a sociedade da civilização tecnológica em que vivemos: *“[...] y espero que conseguiremos dejar de lado la idea de que, aunque Marx se haya equivocado, nosotros estamos obligados a seguir intentando el mismo tipo de cosas que intento Marx”*.

Ainda que pareça haver aspereza em suas palavras, Rorty (1996) segue desconstruindo o discurso que embalou o sonho da igualdade e da liberdade por mais de 150 anos. Refere a amigos da Europa que, certamente, ao compararem os regimes que se declararam marxistas com os regimes fascistas, não emprestarão dignidade e respeito a nenhum dos dois, deixando-os no mesmo nível de avaliação. E se, oportunamente, revelar tratar “excessos de Hitler” com distinção em relação aos “excessos de Stalin”, em uma análise histórica responsável, perderá prestígio, sobretudo, se tal ocorrer na antiga Tchecoslováquia ou na Hungria, por exemplo, visto que, nessa região, os cidadãos sentir-se-ão ofendidos. O pragmatismo filosófico rortiano, amparado em Karl Popper, diz da semelhança entre Platão e Marx. Os dois filósofos acreditaram haver compreendido forças desconhecidas. O grego afirmara que o reino da justiça não vingaria até que os reis se transformassem em filósofos ou os filósofos em reis. O alemão, por sua vez, que a justiça, segundo o curso da história, somente seria alcançada no momento em que o capitalismo tivesse sido abolido completamente. Rorty pragmaticamente considera como herança dos dois exemplos a certeza de que não há uma teoria “omnicompresiva” e que, por isso mesmo, é preciso caminhar por experimentos como os que Polônia e Lituânia, depois do colapso do Leste, promoveram em seus governos na década de 90. A contundência de Rorty alcança Lenin, quando pontua que a expressão “cultura burguesa” englobava a tudo que os intelectuais depreciavam e que eles, a partir dessa crítica autorizada por Marx, sentiam-se solidários à humanidade, por meio do socialismo, uma vez que a burguesia decadente seria substituída pelo “novo homem” e pela “nova mulher” socialistas. *“Pero, ahora que los intelectuales de izquierda no podemos ya seguir siendo leninistas”* (RORTY, 1996, p. 62), algumas perguntas ao leninismo, que nos iludiu, precisam ser feitas:

*¿Nos interesaba más el alivio de la miséria o crear un mundo em que los intetecuales habrían sido los guardianes del bien común? ¿Qué se esconde tras el sentimiento de perdida que se apodera de nosotros ahora que nos vemos obligados a concluir que los sistemas democráticos y burgueses de bienestar son lo mejor a lo que podemos tender? ¿Es tristeza de pensar que los pobres estarán siempre debajo y los ricos encima, que nunca se alcanzará la solidaridad de una comunidade basada em la cooperación? ¿O más bien es tristeza de pensar que los intelectuales parecemos ahora menos importantes para el destino de la humanidad de lo que humanidad habíamos esperado? ¿Nuestra sed de cavilaciones sobre la historia mundial, y de profundas teorías sobre las profundas causas del cambio social, procedi de nuestra preocupación por los sufrimientos humanos o más bien expresaba, al menos em parte, la aspiración personal a desempeñar um papel importante?* (RORTY, 1996, p. 62).

A essas perguntas de Richard Rorty, que expõem com severidade a crise da Esquerda da Tradição, é preciso somar ainda a implícita definição do sujeito revolucionário, enunciada por Lenin no adendo à Carta de 24 de dezembro de 1922. Neste, o líder da Revolução Russa

informa que “Stalin é grosseiro demais, e este defeito, plenamente tolerável em nosso meio e entre nós, os comunistas, se torna intolerável no cargo de secretário-geral” (LENIN, 2012, p. 87). O fato de ser grosseiro entre amigos grosseiros, como se pode inferir, que assim o são os comunistas, grosseiros, é aceitável; não o é, no entanto, para liderar a revolução.

O leitor, ao final deste capítulo, poderá ficar sem entender essa minúcia ocupando o lugar da história, da memória, da melancolia e do discurso, o cotidiano no espaço dos grandes acontecimentos, a análise de um aspecto particular substituindo os postulados gerais. Pois fique, caro leitor, sem compreensão, exceto se deduzir da sensibilidade o quanto o sujeito socialista é um duplo na ditadura dos idênticos, inverossímil ao enredo que reivindica à esquerda ser possível amar o outro e experimentar o mundo a partir da diferença, e não só pela imposição da igualdade.

#### 4 A DIFERENÇA E A POLÍTICA DE ESQUERDA

Autores, na década de 90 do século XX, formulam análises sobre a crise pela qual passa o pensamento da sinistra, como estudamos no terceiro capítulo, depois da queda do Muro de Berlim e da ruptura institucional da União Soviética, comprometendo a hegemonia do socialismo em todo o Leste Europeu. Norberto Bobbio (1996, p. 77) afirma que: “*en los últimos tempos, la única certidumbre de la izquierda es justamente este dudar de sí misma*”. Logo após a Segunda Guerra Mundial, a Esquerda da Tradição apoiava-se na Revolução Soviética e no relativo êxito que se seguiram das experiências social-democratas da Europa Ocidental. No entanto, a partir dos anos 90, com o fim da Guerra Fria, a Esquerda da Tradição entra em declínio ainda que, tardiamente, se instale com êxito na América Latina. A Venezuela propugna para si o advento do socialismo do século XXI. Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Equador e Uruguai alinham-se à visão romântica da Revolução Cubana sem, contudo, verdadeiramente, abandonarem o capitalismo. Aqui estão dois aspectos a serem considerados em futura avaliação. A América Latina experimentou e experimenta regimes de esquerda que insistem no discurso marxista, mas que nada têm de marxismo. No Brasil, por exemplo, os Governos Lula-Dilma sequer foram reformistas, quanto mais revolucionários, ou seja, foram governos mediadores, da conciliação “pelo alto”, com o objetivo de distensionar a luta de classes. Isso será aceito se fizermos a concessão à teoria de Marx e Engels. O segundo aspecto, derivado das experiências americanas, é alvissareiro: nelas mesmas, nas experiências de governo, há evidências da existência vigorosa de uma outra esquerda, que não controla os meios de produção, que não tolhe a liberdade para se erigir, que não impõe a igualdade ou elimina o desejo do sujeito. Então, por que não se afastar do materialismo histórico e do fantasma do Leste?

Uma hipótese, neste ponto, necessita ser levantada, também para uma análise melhor aprofundada em outra oportunidade: a Esquerda da Tradição e seus dogmas, por sua “autoridade” histórica – nostalgia e melancolia, como vimos –, obstaculizam a vida potencialmente saudável de uma esquerda democrática por princípio e compromisso ideológico. De todo o ideário, contudo, o que parece distanciar a Esquerda da Tradição da Esquerda Democrática e o que substantivamente lhe retira legitimidade é a perversa imposição da igualdade e, antes, a fundamentação do direito à igualdade como argumento central do socialismo. Não pode a igualdade ser o centro através do qual a esquerda orienta a sua visão de mundo, sob pena de trair o conceito e de se afastar da coerência em promover a emancipação



do sujeito. Norberto Bobbio (1995, p. 12) nos auxilia quando afirma que, em contraste com o conceito de liberdade, o de igualdade pode ser acolhido pelos mais diversos conteúdos:

Tanto isso é verdade que, enquanto X é livre é uma proposição dotada de sentido, X é igual é uma proposição sem sentido, que, aliás, para adquirir sentido, remete à resposta à seguinte questão: igual a quem?

Temos por objetivo apontar a diferença como conceito fundante de um pensamento de esquerda na contramão da Esquerda da Tradição, que ancorou suas teses centrais na luta pela igualdade, primeiro, e, segundo, na implementação de forma autoritária da igualdade, suprimindo o desejo do sujeito. Eis aí a reiteração das dúvidas sobre si mesma da Esquerda da Tradição, referidas por Bobbio. A esquerda, assim, flagrantemente perdeu a identidade e, mais que isso, distanciou-se de valores generosos que a opuseram conceitual e historicamente às políticas conservadoras e patrimonialistas do arremedo de liberalismo econômico. A esquerda, pois, logrou existir no plano do discurso e derivou, ainda, por contingência de sua impossibilidade, a sua energia inteiramente para lutas identitárias na aludida defesa da igualdade. No caso, igualdade cultural, de costumes, compartimentando a sociedade em guetos que, no lugar de se diferenciarem e se incluírem, repetem-se na mesmidade em uma simultaneidade de ações que levam à consolidação de outra ditadura, a dos idênticos, dos integrantes da sociedade positiva que nega o conflito e expulsa inteiramente o outro sem compreender o diferente. A Esquerda da Tradição que se assenta na luta pela igualdade se torna igual ao seu conceito original, que nada mais é do que a consagração histórica do simulacro que, ironicamente lembrando Marx, se repete, primeiro como tragédia, e depois como farsa.

Logo, a igualdade que se pretende alcançar não pode ser substantiva exclusivamente, não tem como ser porque ela não o é; a igualdade que buscamos tem de ser adjetivada, acompanhada de complemento, a igualdade de direitos, de oportunidades, de condições aos diferentes. Essa é a premissa para a compreensão necessária da diferença como base angular de um pensamento de esquerda na condição pós-moderna.

#### 4.1 O CONCEITO DE DIFERENÇA A PARTIR DE DELEUZE, DERRIDA E OUTROS

Gilles Deleuze (2018, p. 106) afirma que “não somente o sujeito, mas os sujeitos tomados em sua intersubjetividade que entram na fila [...]”. Tal afirmação considera que o deslocamento do significante, apropriando-se de Saussure (2012) e de sua teoria do signo, é que “determina os sujeitos em seus atos, em seu destino, em suas recusas, em suas cegueiras,

em seu sucesso, em sua sorte, apesar de seus dons inatos e de suas aquisições sociais, sem consideração pelo seu caráter ou sexo” (DELEUZE, 2018, p. 106). Deleuze segue, assim, preparando o conceito de diferença:

é ao mesmo tempo que as séries são apreendidas como coexistentes, fora da condição de sucessão no tempo, e como diferentes, fora de toda condição segundo a qual uma gozaria da identidade de um modelo e, a outra, da semelhança de uma cópia. (DELEUZE, 2018, p. 124).

O filósofo arremata essa formulação, categórico, ao nos informar que:

por menos que seja a diferença interna entre as duas séries, entre as duas histórias, uma não reproduz a outra, uma não serve de modelo para a outra, mas semelhança e identidade são apenas efeitos do funcionamento desta diferença [...]. (DELEUZE, 2018, p. 124).

Sujeito e história, inseridos na sociedade, são, sobretudo, frutos da diferença, a origem de todo o sistema. No âmbito da política, contudo, é possível afirmar que, se a representação subordina a diferença e submete a sociedade à igualdade, é ela mesma que deve ser questionada a fim de que possamos formular um pensamento político que não se confronte com a natureza originária tanto do sujeito quanto do sistema, a natureza mesma da diferença.

Derrida, por sua vez, aproxima-se de Deleuze e incursiona pelo universo da linguagem para comprovar como a diferença conforma, na gênese das coisas e da vida, o sentido original. Para compreender a elaboração de Derrida, antes é importante recordar mais uma vez Ferdinand Saussure (2012). Nunca será demais acrescentar que o estruturalismo tem início na vertente dos estudos linguísticos. O primeiro linguista explica que o signo se constitui em dupla face: significante e significado (mais tarde ainda, a psicanálise lacaniana tomará para si o termo significante e dele fará a base de seu pensamento). Aqui, no âmbito das Ciências Sociais, e na disposição de conceituar a diferença como o elemento construtor das relações em sociedade, cabe-nos, então, dissertar sobre a inovadora percepção de Derrida (1991) no primeiro capítulo do livro *Margens da Filosofia*. Nele, como trataremos mais precisamente a seguir, Derrida demonstra que a palavra “*différence*” difere da palavra “*différance*”, sendo rigorosamente a mesma em sua constituição de significante do ponto de vista da oralidade; difere, assim, tão somente pela mudança de uma letra – “e” pelo “a” –, que, no entanto, não altera foneticamente a pronúncia. Como, então, observar a igualdade da pronúncia do significante como elemento constitutivo do conceito se, na verdade, é a diferença que o explicita na escrita? A partir daí, Derrida conclui que a escrita não é representação de algo, mas sim a infinita possibilidade no

jogo das relações que, contingentes, vão-se produzindo. E, portanto, se a diferença é constitutiva da linguagem, necessariamente, a diferença é constitutiva da compreensão do sujeito e das relações sociais.

O conceito de diferença como fator central de uma nova elaboração do pensamento de esquerda autoriza a desconstruir a igualdade como princípio político – não a igualdade formal do direito, mas a igualdade do ponto de vista filosófico, base de todo o pensamento derivado de Marx que, no entanto, reduzia a igualdade à igualdade originária da supressão das classes, que seria o efeito da abolição da propriedade e da posse dos meios de produção por uma só classe, o proletariado. Sem ser pretensioso, ao lermos Deleuze e Derrida, afirmamos que a diferença constitui o sujeito que se diferencia pelo desejo que, mesmo mimético, como quer René Girard (1990), ainda é diferente, uma vez que a imitação do outro não é o outro, e sim o seu simulacro que, por seu trato, também “não é uma cópia da cópia, uma semelhança infinitamente diminuída, um ícone degradado” (DELEUZE, 2018, p. 126). Assim como nos esforçamos para desconstruir a igualdade como base do pensamento de esquerda e apresentamos a diferença como alicerce da nossa formulação, para precisarmos o conceito que nos orienta, recorremos a Sérgio Costa (2006, p. 125): “Não há uma realidade anterior ao discurso; a realidade social é construída pela linguagem e, nesse sentido, a *différance* só pode-se constituir na órbita do discurso”. O sociólogo avança na análise do pensamento derridiano, que nos é definitivo quando sublinha a ruptura com o estruturalismo, promovida pelo teórico francês: “a noção de *différance* rompe, precisamente, com a ideia de diferença pré-existente, ontológica, essencial, que pode ser apresentada e representada discursivamente” (COSTA, 2006, p. 125). Parece não restar dúvida de que Deleuze e Derrida propugnam o conceito de diferença que não só desconstrói a igualdade, como também, ao diferenciar a diferença, refuta qualquer argumentação que se baseie em metarrelato, em discursos preestabelecidos. Opõe a isso, ainda, “a incompletude das representações [...] assente na própria linguagem visto que significantes e significados nunca se correspondem inteiramente” (COSTA, 2006, p. 125). Partir da compreensão da crise da esquerda no mundo e, na sequência, conceituar a diferença como aspecto estruturante do nosso pensamento, relacionando-a à formulação de uma nova concepção política, constitui a nossa proposta. O que pretendemos é refletir sobre o direito de construirmos uma sociedade da melhor igualdade possível, tendo a diferença como pressuposto da liberdade do sujeito.

“O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue” (DELEUZE, 2006, p. 55). Gilles Deleuze, ao conceituar a diferença, pergunta se ela é o único momento da presença e da precisão.

Pergunta, na verdade, para responder que sim: “a diferença é esse estado de determinação como distinção unilateral” (DELEUZE, 2006, p. 55). A partir desse exemplo, Deleuze evidencia a univocidade da diferença que, ao se materializar no espaço com aspecto único e diferenciado, também no tempo se distingue. Recorremos a Walter Benjamin para corroborar a tese de Deleuze. O exemplo do relâmpago no céu escuro, o seu devir único, no espaço que se realiza e no tempo que se apresenta, é equivalente ao exemplo de Benjamin (2012, p. 19), quando aborda a doutrina das semelhanças:

Mas o momento do nascimento, que é o decisivo, é apenas um instante. Isso evoca outra particularidade na esfera do semelhante. Sua percepção, em todos os casos, está ligada a um relampejar. Ela passa voando, e, embora talvez possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário de outras percepções.

A instantaneidade do nascimento consagrará a diferença, porque mesmo o nascido nunca mais será igual, apenas diferente imediatamente após nascer. A diferença, portanto, está na gênese da vida. Quando encontramos semelhanças, o que nos faz perceber os semelhantes também é a diferença. E, como nascemos na diferença, morremos na diferença. Maurice Blanchot analisa a imagem do cadáver, antecipando que, na linguagem, a imagem vem sempre depois do objeto. O registro linguístico é a apreensão do objeto depois de vê-lo e, na visão, a imagem também já não é mais o objeto. Assim, a imagem não apreende o objeto nem a linguagem a repete. Nesse processo de enunciar, a diferença mais uma vez demarca a sua presença. No caso do exemplo de Blanchot (2011, p. 282), ele auxilia na compreensão de Walter Benjamin, ao se referir à semelhança cadavérica: “[...] nesse momento em que a presença cadavérica é diante de nós a do desconhecido, é também então que o pranteado defunto começa a assemelhar-se a si mesmo”.

Blanchot ainda comenta sobre o emprego da expressão “si mesmo”, indagando se o uso é correto para designar o cadáver. E, ao concluir que é correta a referência, uma vez que “si mesmo” é “ser impessoal, distanciado e inacessível”, arremata dizendo que o defunto “é tão absolutamente si mesmo que é *double* dele próprio, unido à solene impessoalidade dele pela semelhança e pela imagem” (BLANCHOT, 2011, p. 282). Maurice Blanchot (2011, p. 283), o crítico literário francês mais inovador entre os seus pares no século XX, contribui, no artigo *A solidão essencial e a solidão no mundo*, ao conceito de diferença, categoricamente, afirmando que “o inapreensível é aquilo a que não se escapa”; ou seja, o que se impõe e não é possível apreender é a diferença, daí, portanto, a enunciação da semelhança. Benjamin e Blanchot, o nascimento e o cadáver, seus exemplos, respondem a Gilles Deleuze e ratificam o argumento

que a filosofia de Deleuze tenta construir: a presença e a precisão dão-se na diferença porque o nascido é irrepetível, e o defunto já não é mais passível de repetição. Ambos só podem se assemelhar a si mesmos.

Em que medida, então, Deleuze pode estar para a Esquerda da Diferença como Hegel esteve para a Esquerda da Tradição? Pode estar, sim, em posição equivalente. O relâmpago que corta o céu, o nascido no instante e a imagem do vivo, no momento antes de deixar de respirar, revelam a diferença como base do sistema da vida. Da vida na natureza, em sua solidão essencial, para a vida em sociedade, em solidão no mundo, em vigência no contrato social, pois o homem é antes e sempre diferente e um só. Logo após começar a exercer a sua relação social, dentro de sua classe – assim admitimos raciocinar com Marx –, o sujeito com desejo, que difere, só aceitará ser igual se sufocado. Marx não evoluiu na análise do tema da igualdade; partiu do pressuposto messiânico de que a desigualdade econômica, uma vez desfeita com a anulação da propriedade burguesa e com a posse dos meios de produção por parte do proletariado, ela, a igualdade, tornar-se-ia realidade. A igualdade, como todas as relações sociais, era também a igualdade econômica, portanto. Edgar Morin (MORIN; BAUDRILLARD; MAFFESOLI, 1993, p. 22) escreveu que “para Marx, a certeza científica eliminava a interrogação filosófica”. Ele também afirmou que, na visão marxiana, “o ser humano era *homo faber*, sem interioridade, sem complexidade, produtor prometeico destinado a derrubar os deuses e a dominar o universo” (MORIN; BAUDRILLARD; MAFFESOLI, 1993, p. 22). Dois aspectos fundamentais erigem-se para opor a diferença à igualdade como pressuposto de uma concepção de esquerda: o sujeito não é o *homo faber* “*economicus*” e, desse modo, a igualdade não será conquistada a ponto de o homem ser livre, sendo igual tão só economicamente; e a ciência, base do materialismo, só poderá vingar em plenitude se compreender que é preciso a filosofia para perguntar se o sujeito-classe supre todos os desejos do sujeito-indivíduo. O primeiro aspecto fala *per se*. E é esse segundo aspecto que devemos negar à esquerda: o socialismo positivou a igualdade e, ao negar a negação, impôs autoritariamente a ditadura dos idênticos. Em outras palavras, o sujeito-classe trabalhadora marxiano, tendo positivado a igualdade, negou a diferença do sujeito, a diferença em si mesma do sistema. Deleuze (2006, p. 57) irá confirmar o conceito de diferença, detalhando o que chama de “quádrupla raiz”:

Como “razão”, o elemento da representação tem quatro aspectos principais: a identidade na forma do conceito indeterminado, a analogia na relação entre conceitos determináveis últimos, a oposição na relação das determinações no interior do conceito, a semelhança no objeto determinado do próprio conceito.

O conceito de diferença de Deleuze (2006, p. 60) autoproclama-se, então, pela quádrupla raiz. A identidade do conceito não se constrói uma,

a diferença específica de modo algum representa um conceito universal para todas as singularidades e sinuosidades da diferença (isto é, uma ideia), mas designa um momento particular em que a diferença apenas se concilia com o conceito geral.

A analogia do juízo, em um contexto de comparação, afirma um ou outro, e também os dois, em suas diferenças, “Assim é inevitável que a analogia caia numa dificuldade sem saída: ela deve, essencialmente, reportar o ser a existentes particulares, mas, ao mesmo tempo, não pode dizer o que constitui sua individualidade” (DELEUZE, 2006, p. 61). A oposição dos predicados estabelece a diferença mais visível, “Só a contrariedade representa a potência que faz que o sujeito, ao receber opostos, permaneça substancialmente o mesmo [...]” (DELEUZE, 2006, p. 58). A semelhança da percepção lembra-nos Claude Lévi-Strauss (1986, p. 111), em *Le totémisme aujourd'hui*, quando afirma que “Não são as semelhanças, mas as diferenças que se assemelham”, e dessa afirmação é que Deleuze (2006, p. 171) formula duas proposições: “só o que se assemelha difere; só as diferenças se assemelham”. A quádrupla raiz da diferença nos auxilia, ao mesmo tempo, a confrontar a visão da Esquerda da Tradição de base marxiana e a elaborar a visão da Esquerda da Diferença, inspirada na filosofia da diferença deleuziana. É nessa medida que, para nossa teoria, Deleuze é o Hegel de Marx e Engels.

Marx teve como pressuposto a economia para, inclusive, de forma determinista, explicar a luta de classes e as relações sociais. Há, porém, no *Manifesto Comunista*, passagem em que Marx e Engels (*apud* REIS FILHO; COUTINHO, 1998, p. 170) escrevem literalmente que “Toda luta de classes é, contudo, uma luta política”. De certa maneira, é como se dissessem que toda a economia é também política e que, em contradição ao próprio materialismo histórico, a ciência necessita, ainda, da filosofia. Isso Marx, entretanto, negava. E, reiteradas vezes, escreveu que a compreensão do processo econômico, a abolição da propriedade burguesa e a posse dos modos de produção promoveriam naturalmente a extinção das classes, inaugurando a igualdade. Em seu estudo, faltaram o Freud e a Psicologia, o que, mais tarde, a Escola de Frankfurt tratou de aproximar. Deleuze, por sua vez, nos dá condições para pensar em uma nova formulação, substituindo a igualdade econômica e a científica pela diferença humanista filosófica-psicanalítica-social. O sujeito não pode ser tolhido em seu desejo, logo em sua liberdade. A igualdade imposta economicamente não será igualdade porque dela deriva o sufocamento da diferença, que é o primado da vida, base sobre a qual se assentam as relações

sociais. Não estamos sozinhos nessa perspectiva que inverte o postulado marxiano. Georg Simmel (2014, p. 115) afirma que:

Esses dois grandes princípios que atuam na economia do século XIX de maneira inseparável – a concorrência e a divisão do trabalho – aparecem, dessa forma, como projeções econômicas de aspectos metafísicos do indivíduo social.

Essa inversão nos possibilita compreender que a identidade do conceito, primeira raiz, foi tomada como universal à coletivização do desejo do homem. A liberdade no socialismo do Leste foi débil, tanto concreta e fisicamente, visto que a igualdade econômica não se realizou, como psicológica e metafisicamente, porque a igualdade é irrealizável.

A identidade do sujeito-classe, além de ter fracassado, ainda terminou por se metamorfosear em “identitarismo”: as lutas que tendiam às necessidades universais do homem passaram a se fragmentar em diversas lutas, como a da moradia, a da terra, a de gênero, a de raça e outras tantas compartimentalizações, que, no lugar de resolverem a totalidade, apenas possibilitam reparar a parte. Um movimento metonímico que lega a dialética inconclusa, uma vez que a síntese se torna impossível. A identidade exigida pelo movimento revolucionário socialista, ao longo do tempo, serviu apenas para confirmar que o sujeito-indivíduo não se veste com a camisa de força do sujeito-coletivo. Rebelde, a singularidade reivindica a diferença.

A analogia, segunda raiz, que compara, também emite o juízo da diferença. A igualdade entre classes não há, mas também não há igualdade entre indivíduos da mesma classe. É falso afirmar que é possível abolir toda a propriedade quando, recordando Jean Locke, a propriedade é definida pelo trabalho que se emprega à natureza. Por analogia, o trabalho não é valorizado, e isso foi compreendido pelo sujeito-indivíduo revolucionário, o que levou ao esgotamento do regime comunista, por exemplo, na União Soviética, onde os camponeses tiveram papel mais importante que os operários. Diferentemente, a analogia do juízo, observando que o trabalho é desigual, demarca a diferença.

A oposição dos predicados, terceira raiz, é o marco mais claramente definido da diferença. Hegel, aqui, encontra Deleuze (2006, p. 78):

A diferença em geral já é contradição em si... Só quando levado ao extremo da contradição, o variado, o multiforme, desperta e se anima, e as coisas participantes dessa variedade recebem a negatividade, que é a pulsação imanente do movimento autônomo, espontâneo e vivo [...].

Deleuze serve-se de Hegel mais um pouco ao explicar que os contrários, como positivo e negativo, já eram contradição, “mas o positivo só é esta contradição em si, ao passo que a

diferença encontra seu conceito próprio, é determinada como negatividade, se torna pura, intrínseca, essencial, qualitativa, sintética, produtora, e não deixa subsistir a indiferença” (DELEUZE, 2006, p. 70).

Na proposta do socialismo, a negatividade da positividade do capitalismo não se opôs à imanência do movimento autônomo, antes a revolução foi orientada para, politicamente, formar uma classe dirigente, portanto, dominante, em substituição à classe que anteriormente dominava. Não houve mudança de paradigma de poder. O conceito de igualdade (econômica), desta feita, fez valer sua ideologia, que se descortinou como farsa, tendo sido gestada pela tragédia da não contradição do ponto de vista do sujeito no poder. Os opostos aqui encontraram identidade, por analogia se aproximaram, mas a diferença não se constituiu nem para impedir a identidade – a força do Estado impôs – nem para emitir juízo diferente – a economia negou – , tão pouco alçou voo a oposição dos sistemas – Stalin foi o czar comunista. A diferença, portanto, foi substituída pela igualdade de modelos, concentração de poder de uma classe dominante. A dominação agora não explora a partir da burguesia em direção ao proletariado, mas dos dirigentes proletários em relação aos proletários dirigidos.

A semelhança da percepção, quarta raiz, evidencia a diferença quando “toda semelhança, tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia” (DELEUZE, 2006, p. 109), torna-se um simulacro. Deleuze (2006, p. 109) diz ainda que o simulacro não é uma imitação, “é a instância que compreende uma diferença em si [...]”. Pois bem: é muito contundente afirmar que o sujeito-indivíduo feito sujeito-classe não é cópia do original? É sim um simulacro. E, sendo simulacro, pode o sujeito ser sujeito, preservar características e autonomia de ser? O materialismo científico que defende o primado da economia sobre a política e, portanto, da ciência sobre a filosofia não informa ao homem seu destino de ser complexo. A redução do marxismo à condição de teoria econômica não deriva da interpretação equivocada do que Marx e Engels legaram à sociedade, segundo os revisionistas, ou mesmo, pós-marxistas. O reducionismo, nesse caso, é obra de Marx mesmo. O sujeito não é alcançado na sua condição inteira se apenas for o arremedo de outro. A teoria mimética do desejo demonstra que o que desejamos é o desejo do outro, não a coisa desejada, ou o objeto amado. Também aí um simulacro, que renova a sua própria condição de diferente, querendo ser igual sem ser. A diferença é que assegura a autonomia subsumida na igualdade do sujeito-classe. Seremos iguais se reconhecermos as nossas diferenças. E se, juntos e semelhantes, pudermos caminhar, que o façamos em classe, ou em classes, sendo um diferente.

Para completar o que suporta a tese, também em Gilles Deleuze (2006), a diferença expressa-se em a “repetição para si mesma”. Ele afirma que, para extrair a diferença da



repetição, é preciso acionar a imaginação, porque a imaginação é disforme, múltipla e fragmentada também. E fecha esse raciocínio dizendo que: “a repetição imaginária não é uma falsa repetição que viria suprir a ausência da repetição verdadeira; a repetição verdadeira é a da imaginação” (DELEUZE, 2006, p. 118). O autor vai demonstrar, na sequência, que a repetição estrutura o sistema, a vida, a realidade. Contudo, observa que “A diferença habita a repetição” (DELEUZE, 2006, p. 118). O filósofo recorre a um exemplo inesperado, que diz respeito às batidas de cabeça da galinha ao bicar o grão, e observa que, nesse movimento, os batimentos do coração da ave se repetem organicamente e, então, ele chega a ilustrar, em onomatopeia, o “tic-tac”. Daí conclui:

A diferença está entre duas repetições. Não será isto dizer, inversamente, que a repetição também está entre duas diferenças, que ela nos faz passar de uma ordem de diferença à outra? Gabriel Tarde assinalava, assim, o desenvolvimento dialético: a repetição como passagem de um estado das diferenças gerais à diferença singular, das diferenças exteriores à diferença interna – em suma, a repetição como o diferenciador da diferença. (DELEUZE, 2006, p. 119).

Analizamos a diferença a partir da relação sujeito-indivíduo e sujeito-classe, inicialmente, para evidenciar a diferença do sujeito como fator estruturante de um sistema e para confirmar que a falência do regime socialista se deu exatamente por desconsiderá-la; sempre, por tomar a igualdade como base de sua atividade e trabalho. A repetição deleuziana, por sua vez, nos faz identificar no sistema socialista a engrenagem que se esforçou para passar de uma etapa à outra, repetindo a estrutura de poder anterior sem diferenciar-se, mesmo com proposta divergente – controle dos modos de produção nas mãos do Estado –, visto que o Estado não deixou de ser analogamente, repetindo, um proprietário burguês. Sobretudo, porque as diferenças entre as repetições não ecoaram “como a passagem [...] das diferenças gerais à diferença singular” (DELEUZE, 2006, p. 119). Não houve singularidade no evento revolucionário, no que se refere ao governo e ao poder instituído propriamente dito. Consideramos, inclusive, ao debate aberto e para eventualmente aprofundarmos a seguinte hipótese: a estrutura do socialismo não deixou de repetir a estrutura do capitalismo mais selvagem. Ambos, por exemplo, investiram em monopólios estatais ou privados. E chamamos a atenção sobre isso, uma vez que, em contraste com a participação dos trabalhadores e com a massa marginalizada de excluídos, o monopólio estatal ou privado em nada altera a vida desses cidadãos de tal sorte que nem de lutas de classes, positiva ou negativamente, se pode tratar. Na hipótese, a nossa premissa é que a repetição explicitou a diferença que não se realizou como resultado. A diferença entre as duas repetições foi silenciada. Talvez somente a linguagem tenha

sido outra e é nela mesma que se inscreve a diferença. E como explicar, então, que a linguagem, que difere, disse diferente sobre o mesmo?

Deleuze insere, em sua elaboração, a ideia linguística. Mais especificamente, a fonologia. A presença de fonemas são, por óbvio, traços distintivos que singularizam pontos ao mesmo tempo que demonstram a multiplicidade do sistema da linguagem. Sistema que se constitui em sentidos. Ainda que a linguagem tenha servido para positivar os sistemas, sendo iguais, será a linguagem a evidenciar a pluralidade, a diferença, se um sistema inteiramente outro formas capazes de criar. E, pela pluralidade linguística, é que encontraremos o caminho para a substituição do sistema atual:

Parece-nos que o pluralismo é um pensamento mais perigoso e mais arreatador: não se esmigalha sem subverter. A descoberta de uma pluralidade de oposições coexistentes, em qualquer domínio, é inseparável de uma descoberta mais profunda, a da diferença, que denuncia o negativo e a própria oposição como aparências em relação ao campo problemático de uma multiplicidade positiva. Não se pluraliza a oposição sem abandonar seu domínio e entrar nas cavernas da diferença, que fazem que ressoe sua positividade pura e que rejeitam a oposição como um astro sombrio visto apenas de fora. (DELEUZE, 2006, p. 288).

A diferença não se uniformiza como a igualdade. A igualdade, que não há, necessita da imposição de um para o outro. Os iguais irão se estabelecer de forma autoritária. Serão iguais na igualdade determinada pelo sistema, que só poderá atingir esse objetivo se o poder for único, não plural, a ditadura dos iguais. O socialismo nada teve de pluralidade, antes foi o pensamento único, submetendo a diferença ao plano da abstração, quando é a certeza do que há, no mesmo passo que, autoritariamente, dá concretude à igualdade. A pluralidade e a pluralidade linguística promovem também a desconstrução de Derrida, que vê a diferença como elemento formador e constituinte da linguagem. E, em seu estudo da palavra “*différence*”, aqui já referido, nos oportuniza perceber a semelhança, ratificando a diferença em sua pluralidade, pois nessa palavra não difere o fonema, e sim o grafema “e” pelo “a”. Deleuze (2006, p. 285), por fim, lembra Saussure: “na língua, só há diferenças”.

Duas igualdades foram prometidas pelo materialismo científico, uma efeito da outra: a de classe e a da propriedade dos meios de produção. Nenhuma realizada. A metáfora de George Orwell será sempre a maior prova da realidade. Alguns animais tornaram-se “mais iguais” que outros. Os regimes socialistas produziram a sua elite e ofereceram “igualdade” somente aos trabalhadores que ficaram na mesma posição que se encontravam antes da revolução. Com o esgotamento da modernidade e também de suas promessas, com a superação da Revolução Industrial pela revolução científico-tecnológica e informacional, pela diluição das classes daí

derivadas e pelo novo mundo do trabalho, a igualdade foi-se mostrando um pilar frágil de um edifício carcomido por infiltrações. O risco mesmo é de esse edifício não ter mais condições habitáveis. A condição pós-moderna em que nos encontramos – e não afirmamos pós-modernidade como princípio, mas como condição –, em síntese, nos coloca diante do pronunciamento da diferença. É a diferença contida no cimento do edifício da igualdade que instiga tais infiltrações. A diferença não pode ser silenciada por muito tempo ou desrespeitada como base angular sobre a qual se assenta a sociedade, sob pena de promover ruínas dessa sociedade. A diluição do mundo do trabalho e, portanto, das classes tradicionais originárias da Revolução Industrial, mesmo se partirmos de Marx, concluiremos, produziu uma outra sociedade. Ora, eis aí novamente o jeito de caminhar do poeta: conceituar diferença e, com ela, a partir dela e nela, promover um sistema relacional de diferenças, em que todos se percebam iguais nessas mesmas relações em que cada um se apresenta, por premissa, diferente, em inicial conflito com o outro, o que assegurará a busca da igualdade por meio da desconstrução das partes, bem como uma nova utopia, diferentes na totalidade e iguais na singularidade.

#### 4.2 O DIFERENTE, A PSICOPOLÍTICA E A ERA DIGITAL EM BYUNG-CHUL HAN

Em *A Expulsão do Outro*, traduzido para o espanhol como *La expulsion de lo distinto*, ou seja, a expulsão do diferente, Byung-Chul Han (2018a) identifica aspectos centrais para a compreensão da sociedade contemporânea. O tema da igualdade tem sido preocupação em estudos políticos e filosóficos, uma vez que, após Deleuze e Derrida pautarem a ruptura com o estruturalismo e observarem que o binarismo com o qual se assentaram as mais diversas correntes de pensamento do século XX precisa ser questionado, impõe-se necessária a nova formulação sobre a compreensão da sociedade – sobretudo confrontando igualdade e diferença –, sendo essa tomada como virtude e base do conceito de justiça. Afirmamos isso, considerando que tanto o olhar socialista quanto o neoliberal formatam um discurso, privilegiando o direito à liberdade e o direito à igualdade, o que os aproxima, no lugar de distanciá-los, como concepções antagônicas. E, principalmente, porque ambos se dispõem a dar vitalidade ao igual, e essa diretriz contestamos, primeiro, pois nega o desejo, característica humana insuperável, e, segundo, porque, ao investirmos em uma sociedade de iguais, induzimos à consagração de um ambiente social que expulsa o outro, afasta o diferente e nos condena ao “inferno dos idênticos”. E é nessa exata medida que o autor coreano nos contempla por inteiro: esforça-se por desconstruir a ditadura do idêntico.

Faremos uma incursão sobre a obra de Han (2018a, p. 9), que nos auxilia de modo especial na formulação à Esquerda da Diferença, tal a densidade da abordagem de sua reflexão, começando pelo Terror do Idêntico: “Os tempos em que o outro existia passaram. O outro como mistério, o outro como sedução, o outro como eros, o outro como desejo, o outro como inferno, o outro como dor estão a desaparecer”. No primeiro capítulo de *A expulsão do outro*, então, o autor revela que a proliferação do idêntico cria uma patologia que afeta o corpo social. Para amparar a argumentação, ele recorre à definição de sociedade positiva, a sociedade da transparência que caminha “de mãos dadas com a pós-política” (HAN, 2017, p. 24). A positividade não admite nenhuma negação; gera apenas a hiperinformação e a hipercomunicação. A velocidade dá-se sem contraponto, tendo o idêntico como produto das interações sociais. Estas ocorrem em interconexões que não facilitam o encontro com o outro. Antes, o suprimem. Três exemplos ilustram o pensamento de Byung-Chul Han. O primeiro diz respeito à pornografia, em que todos os corpos se assemelham e ficam reduzidos ao aspecto sexual. A verdade nua não permite sedução; a plenitude do idêntico promove a transparência do vazio. Logo, o amor é positivado para o consumo, em que toda a tensão tem de ser evitada. Outro exemplo significativo, lembra o autor, reproduz-se no cinema, no filme *Anomalisa*. Nele, um filme de animação, o protagonista Michael, escritor de sucesso de livros de autoajuda, funciona como um braço apoiador do projeto neoliberal, ampliando a produtividade das empresas onde palestra. A certa altura, o personagem entra em crise existencial e começa a perceber todos como iguais, idênticos de rosto e de voz. A namorada ou a mãe, o chefe ou o funcionário do hotel, todos idênticos. Quando em Cincinnati para nova palestra, de repente, ouve uma voz diferente de mulher e decide ir atrás dela, que difere também de rosto dos demais. Lisa – daí o nome *Anomalisa* – não se sente bonita por ser diferente, por não ter o rosto uniforme. Para não nos demormos, na última cena do filme, o amor consagra-se no encontro dos diferentes, como se fosse a libertação do inferno dos idênticos. É o reconhecimento do outro que liberta, é a negatividade que impede a positividade do igual. O fato de o filme ser rodado por bonecos já explicita a crítica à sociedade dos iguais, observa Byung-Chul Han (2017). No livro *Sociedade da Transparência*, o autor recorda um exemplo que corrobora a argumentação sobre a ditadura da positividade: nas redes sociais, mais especificamente no Facebook, não há “dislike button”, apenas “like”; a negatividade pode paralisar a comunicação e a fluência dela, “despositivando-a” (HAN, 2017).

Em *O Poder Violento do Global e Terrorismo*, capítulo da primeira obra, Han (2019) oferece argumentos para sustentar que o mundo idêntico, conformado pelo projeto neoliberal da globalização, traz em si a violência. Violência que nos impõe a identidade, destruindo a

identidade do outro. Demonstra, ainda, que “o que maximiza a produtividade e a eficácia não é a opressão da liberdade, mas a sua exploração” (HAN, 2019, p. 24). Amparado em Jean Baudrillard e na sua crítica à prisão de Guantánamo como fruto de uma sociedade disciplinar que gera delinquentes e psicopatas, Byung-Chul Han (2018a, p. 20) avança e vê aspecto sistêmico no terrorismo e, em uma frase que vale uma tese, afirma que “o que impele os homens ao terrorismo não é o religioso em si, mas antes a resistência do singular frente ao poder violento do global”. Nesse sentido, Baudrillard (1990) também assinala a exclusão do outro como motivo constitutivo da proliferação do idêntico, e Han complementa citando que o sociólogo francês ilustra o argumento da singularidade como causa do terrorismo, recordando o episódio de 11 de setembro em que o terror ataca as Torres Gêmeas e não, por exemplo, o Rockefeller Center: este um prédio aberto ao mundo, com suas fachadas de vidro à cidade e aos céus; e aquelas um sistema fechado em si mesmo, que impõem o idêntico, excluindo o outro. Byung-Chul Han (2018a, p. 20) completa o raciocínio afirmando que: “O atentado terrorista abriu brechas neste sistema global idêntico”.

Neste capítulo, também, Byung-Chul Han (2018a, p. 26) recorre a Kant: “Ninguém tem mais direito do que outra pessoa a estar num lugar da Terra”. Alude aqui aos refugiados e imigrantes, os diferentes que causam medo só pela imaginação patrocinada pelo mundo dos idênticos, o que se respalda na União Europeia que, antes e somente, é uma união de livre comércio, longe de ser uma “aliança de povos” para, com hospitalidade, promover “a Paz Perpétua” kantiana.

O autor evidencia também o quanto a publicidade do neoliberalismo supõe o ser autêntico. Esse é um imperativo de o sujeito ser idêntico a si mesmo. É, pois, a referência narcísica. Induzidos a serem diferentes, tornam-se os iguais, idênticos da propaganda. O eu dilui-se em si mesmo, a autorreferência gera um sentimento de vazio. Somente na presença do outro é que nos constituímos e nos estabilizamos. “O imperativo da autenticidade engendra uma coerção narcísica”, conclui Han (2019, p. 31). E acrescenta, ao analisar as energias libidinosas nessa condição, que o eu elimina a libido endereçada ao objeto, gerando medo, vergonha e culpa, em virtude da “acumulação narcísica” (HAN, 2019, p. 32). Como ilustração, ainda se refere a Alain Ehrenberg, que vê na ausência do conflito o triunfo da depressão, e à adição das *selfies* à vida cotidiana, que distante de ser um amor próprio saudável, é o escapismo ao vazio da autorreferência narcísica.

Nessa obra, que poderia ser traduzida como *A expulsão do diferente*, subtítulos *Medo, Limiaries, Alienação e Corpos*, o autor não se demora, mas destaca, citando Heidegger, que o medo pressupõe a negatividade do completamente outro. Expõe, na sequência, que o medo ao

desconhecido se dá no limiar, nos ritos de passagem em que “morre-se para se renascer transpondo o limiar” (HAN, 2019, p. 45); no entanto, a aceleração da circulação global de capital e comunicação tendem a dismantelar os limiares, alisando as passagens, neutralizando o outro. Quando cita Albert Camus, percebe que a alienação agora se dá em outro nível, nas relações que são substituídas pelas conexões. Na transparência da hipercomunicação, não há mistério nem estranheza, o que torna a estrangeiridade indesejável. O mundo, assim, perde a negatividade do contrário, visto que o meio digital torna leves as passagens. Não precisamos mais abrir portas pesadas para ingressarmos no salão, não há contrapeso, não há objeto ou corpos em oposição, *obicere*, do latim, para reprovar, recriminar ou atirar contra.

Contudo, o que nos pode diferenciar senão o olhar e a voz? Também sobre tais, Byung-Chul Han (2019) analisa a perda gradativa do totalmente outro. Lista exemplos memoráveis, como o de Lacan (2011), de máscara, diante de um louva-a-deus, que o olha simplesmente. Não se pode deixar de dizer que a fêmea de louva-a-deus devora o macho após o acasalamento, o que torna o seu olhar ainda mais intrigante e estranho; depois, cita *A Janela Indiscreta*, de Hitchcock, o que considera o triunfo do olhar. Por último, considera o panóptico de Bentham e sua eficiente base de olhar a todos sem que seja visto, além de recuperar o olhar do Estado em George Orwell. Sempre nesses exemplos, o outro. Este outro que, em todos os níveis, não olha mais. O meio digital é um meio sem olhar. “O panóptico digital não restringe a liberdade, explora-a” (HAN, 2019, p. 62). Recuperando Kafka, que afirmara que olhar e voz são signos do corpo, Han mostra que os meios de comunicação digital são mais incorpóreos que as cartas e que, igualmente, em seus alfabetos, se parecem. Com a rugosidade da voz, demarcada por Roland Barthes, Han evidencia que a voz sempre carrega a exterioridade, um sentido de transcendência. Não há voz em *links* e conexões,

na caixa de ressonância digital, na qual cada um é sobretudo a si mesmo que se ouve falar, a voz do outro desaparece cada vez mais. [...] O desaparecimento do interlocutor que temos em frente faz com que o mundo perca a voz e o olhar. (HAN, 2019, p. 71).

Byung-Chul Han (2017) avança na compreensão da linguagem do outro a fim de, através dela, seguir a desconstituição do idêntico. Ele nos faz trazer à baila citação sua sobre o pensamento do linguista Humboldt no livro *Sociedade da Transparência*: “Na palavra, ninguém pensa justa e precisamente aquilo que o outro pensa, e por menor que seja a diferença, ela oscila, como um círculo de água, e atravessa toda a linguagem” (HAN, 2017, p. 12).

Eis a intransparência. A poesia revela a alteridade em si mesma. Nela, há obscuridade, como diz Byung-Chul, que acrescenta não ter vida a imaginação poética no inferno do idêntico.

E isso, hoje, na comunicação digital, é a linguagem que se busca: a que elimina o outro, tornando-o idêntico. Por essa razão é que, na sequência, da consideração da linguagem passa à análise do pensamento do outro, afirmando que “a depressão pode ser entendida como um desenvolvimento patogênico desta ontologia moderna do si mesmo” (HAN, 2019, p. 82), que igualmente se expressa na linguagem. O autor arremata, ao defender que é preciso ter o outro como prioridade ética, incidindo na alteridade necessária de tal sorte que revela ser o amor, em linguagem e pensamento, o espaço da dualidade, da cena a dois, como quer Alain Badiou, ainda que considere hoje que estejamos habitando a cena do um. Byung-Chul Han (2018a) apela, com insistência, para a necessidade de escutar, como chegou a intitular o último capítulo de *A Expulsão do Outro*. Para tanto, propõe que devemos redescobrir o tempo do outro, porque o outro não individualiza nem isola; esse tempo é um tempo bom, que cria comunidade de diferentes.

O filósofo, portanto, contribui significativamente para o debate necessário sobre a condição pós-moderna em que nos encontramos nesta quadra da história. Sem ter a pretensão de esgotar as áreas que tal obra tangencia e/ou se aprofunda, como Psicanálise, Sociologia, Antropologia e Filosofia, reservamos breve comentário à Ciência Política e a conectamos à tese que ora desenvolvemos, afinal, Han subsidia e oferece base ao pensamento que ora elaboramos. Parte importante da referência no desenvolvimento da argumentação da sua obra diz respeito ao neoliberalismo que hegemoniza o mundo econômico e, claro, incide nas formações culturais contemporâneas. Mas, assim como o neoliberalismo quer instituir a ditadura do idêntico, de forma altamente elaborada e silenciosa – o discurso grita liberdade –, também as sociedades socialistas, as do passado do Leste e as que ainda permanecem, tentaram e tentam instituir a ditadura do idêntico – nesse caso em particular, engendrando o discurso da luta pela igualdade e pela liberdade como base de toda a ação política. Amparado no conceito marxiano de luta de classes, liberdade tornou-se apenas um aspecto econômico e material, o que constitui um discurso metonímico que não se sustenta, uma vez que a parte desumanizada não seduz nem convence o todo humanista. Se, em certa medida, é possível afirmar que tanto a visão socialista quanto a neoliberal promoveram e promovem a eliminação do outro, tornando-o idêntico, a primeira por meio do sujeito-classe e hoje pelas políticas identitárias paradoxalmente, e a segunda pela globalização do capital e da comunicação digital, então, é possível assegurar que estamos diante do desafio de nos tornarmos uma comunidade de ouvintes, como quer Han. Porque, afinal, não se tem, nos relatos consagrados desde o Iluminismo até os nossos dias, formulação que nos faça romper os grilhões do idêntico. E é por isso que, recordando Elias Canetti, Byung-Chul Han (2018a) distingue dois tipos de espíritos: os que se instalam em suas

feridas e os que se instalam em suas casas. Ele, então, critica os que se fecham em suas casas, que não são capazes de escutar; elogia, por outro lado, a ferida que rompe a intimidade caseira, abrindo-a para o diferente. Lendo *A expulsão do outro*, renovamos a disposição de nos machucar.

Byung-Chul Han é preciso ao demonstrar o valor do outro, portanto. E, ao fazê-lo, cria condições para entrar em um universo que, cada vez mais, é necessário ser analisado para que possamos contribuir com uma formulação diferenciada à esquerda: a psicopolítica do poder. E, nesse sentido, novamente lembramos a Escola de Frankfurt, de certa forma, em que Horkheimer antecipou tal preocupação, praticamente desconsiderada por Marx e Engels. Outro aspecto ainda a referir, antes de incursionarmos por Han e pela Psicologia, diz respeito à “nossa” descoberta crítica do quanto a avaliação sobre o neoliberalismo – estágio avançado do capitalismo contemporâneo – nos remete imediatamente à avaliação do socialismo. Servindo-nos da linguagem de Han, parecem ambos construir o mundo dos idênticos, e nenhum a reconhecer a diferença como a premissa da liberdade.

“A liberdade terá sido episódica”, afirma Han (2018c, p. 9). Ele assim diz, ao identificar a liberdade “na passagem de uma forma de vida à outra até que esta também se mostre como modo de coerção”. Deleuze (2006, p. 155), antes de Han, o reitera quando diz que “a repetição não se constitui de um presente a um outro, mas entre duas séries coexistentes que estes presentes formam em função do objeto virtual”. Por que afirmamos que Deleuze reitera Han? A passagem, por exemplo, do czarismo russo ao comunismo soviético, são formas de vida – Han – e dois presentes – Deleuze –, coexistindo em séries em função do objeto que cria virtualmente. Tomemos liberdade como objeto. Os dois regimes não a consagraram. Autoritários, repetiram-se Nicolau II e Josef Stalin. Entre os dois, o período revolucionário deu um sentido de liberdade aos camponeses e operários russos. E o mais significativo: “nenhuma das duas séries pode ser designada como sendo a original ou a derivada” (DELEUZE, 2006, p. 156). Deleuze nos quer fazer crer que a repetição se dá pela semelhança e identidade, sem compreender a diferença, na verdade, ocultando-a. A nossa crítica eleva-se aí: os regimes repetiram-se. Daquela passagem, do czarismo ao comunismo, à outra, do comunismo ao liberalismo russo, por exemplo, novo período em que o sentimento de liberdade se pronunciou, após a tentativa frustrada da *perestroika*, os modos de vida se aproximaram, pelo menos, do ponto de vista do crescimento econômico equitativo. Nada de relevante à população mais necessitada difere no resultado de um sistema e outro. E a consolidação do regime posterior que chega aos nossos dias é de um regime neoliberal na economia, com concentração de poder político. Hoje, Vladimir Putin, que governa a Rússia desde 1999, repete Stalin, que repetiu, por



sua vez, Nicolau II. O objeto virtual circula, “sempre deslocado em relação a si mesmo” (DELEUZE, 2006, p. 155). Transformações e modificações ocorrem na repetição, que se torna uma repetição com disfarce. Freud nos ajuda: “Não se repete porque se recalca, mas se recalca porque se repete” (DELEUZE, 2006, p. 156). O exemplo russo é, talvez, o exemplo mais claro da repetição sem diferença, de uma passagem a outra sem liberdade. E se o sujeito era submisso ao czarismo e depois foi submetido às ordens e à vontade do projeto socialista, agora, ele mais uma vez se submete a uma até mais contundente força, a “uma forma mais eficiente de subjetivação e sujeição” (HAN, 2018c, p. 9). O sujeito torna-se, no neoliberalismo, o próprio projeto.

A finalidade de uma concepção humanista de esquerda, então, só poderá ser verdadeiramente uma proposta capaz de transformar a sociedade se nos reconhecermos na diferença, nela assentarmos as bases de um novo conceito de igualdade, e dela compreendermos que a liberdade é relacional, nem só do indivíduo nem só da classe. Byung-Chul Han elabora a psicopolítica, detalhando o seu olhar sobre o neoliberalismo. Marx apostava em uma evolução da sociedade industrial, em que as contradições entre a força de trabalho e a propriedade dos modos de produção levassem todos à necessidade do comunismo. Para Han (2018c, p. 14), essa contradição mesma é que mantém vivo o capitalismo: “Assim, o capitalismo industrial se mutacionou em neoliberalismo e em capitalismo financeiro com modos de produção imateriais e pós-industriais, em vez de transformar-se em comunismo”. Nessa perspectiva, o sujeito-classe trabalhadora já não existe. O trabalhador agora se individualiza e se torna empreendedor de sua própria força de trabalho. As classes burguesia e o proletariado não refletem uma descrição sociológica adequada. Os controladores de voo, os criadores de *site*, os desenvolvedores de *software*, os operários virtuais, os funcionários de *startups* estão em que classe? Essa diluição das classes é que assegura a estabilidade do capitalismo e o impede de radicalizar o antagonismo entre elas, a fim de promover a ruptura do sistema. Marx, apenas para sublinhar, portanto, não responde mais a qualquer horizonte utópico. Mesmo Antonio Negri, que faz uma releitura preciosa do marxismo a partir dos *Grundrisse* e trata de substituir o proletariado pela força da multidão reunida pelo comum, não sustenta uma posição que possa servir ao futuro da esquerda. Han contrapõe à força da “multitude” a força de “solicitude”. Considera que a luta de classes se tornou “uma luta interior consigo mesmo” (HAN, 2018c, p. 15). Talvez, então, se possa falar em “não classes”. O que nos deve, pois, exigir formulação é a contraposição que a esquerda pode apresentar a um sistema que mantém a dominação e, por efeito, a exploração. Só que agora, no lugar da exploração do outro, temos a autoexploração, uma vez que cada um é seu modo de produção. Essa autoexploração não é igualmente alcançada por Marx e Engels, que

nutriam suas análises a partir do binômio explorador/explorado. Logo, como se opor a um sistema que evita o surgimento do contraponto, do divergente? Não há as condições projetadas pelo marxismo, nem haverá mais. A constituição de um nós, unificado em torno de um projeto de classe contra a dominação de outra classe, eles, é inviável: ditadura do proletariado antes, hoje ditadura do capital, muito mais sofisticada. Negando as duas, como trilhar um novo caminho e empreender uma nova força social para mudar o mundo? Em *Teses sobre Feuerbach*, Marx escreveu uma das suas mais célebres frases, a qual referia que o que muitos filósofos tinham feito até aqui é pensar o mundo, e complementava dizendo que cabia a eles, os comunistas, claro, transformá-lo. Se não foi Marx que teve exatamente a oportunidade de, na prática, verificar a vitalidade de suas ideias, tristemente os que o seguiram as verificaram. E muitos deles, a partir de suas ideias, traíram-no; afinal, de igualdade e liberdade absolutamente nada de significativo foi erigido nos regimes socialistas. Mas, se aquela oportunidade foi frustrada e perdida e, se diante de tudo, o sistema capitalista viceja mais límpido e forte, como encontrar alternativa à ditadura da transparência que o capital nos impõe, continuando a nos induzir à autoexploração?

Vamos tratar de compreender melhor este aparente paradoxo: mais transparência, mais ditadura. Não é mais liberdade o que o sistema neoliberal nos oportuniza. Han (2018c, p. 18-19) nos diz: “No início, a rede digital foi celebrada como um *médium* de liberdade ilimitada. O primeiro *slogan* publicitário da Microsoft, ‘Aonde você quer ir hoje?’, sugeria uma liberdade e uma mobilidade sem fronteiras na internet”.

Essa liberdade tornou-se ilusória. Hoje, quando pesquisamos um tema e clicamos em uma matéria a respeito ou em uma informação em navegação na internet, sem demora, logo após, o algoritmo passa a nos selecionar como potenciais “clientes” daquele tema. Existe, na Ciência da Computação, técnicas baseadas em mineração de dados da internet. Isso significa que não temos liberdade, mas sim liberdade vigiada, controlada, assistida. Não seria extemporâneo, por analogia, considerar essa ação como *cyberbullying*. Assim como o *bullying* é uma agressão ao outro e, portanto, à sua liberdade de ser, a invasão desautorizada na rede social em que “me encontro”, por vezes, caracteriza-se por uma agressão digital, até aqui aceita passivamente pela sociedade digital controlada. O panóptico de Bentham agora é um panóptico digital. O panóptico disciplinar, então, dá lugar a um muito mais eficiente. Este não isola nem afasta uns dos outros, ao contrário, aproxima e internamente evidencia a exposição, que é voluntária. “A sociedade digital de controle faz uso intensivo da liberdade. Ela só é possível graças à autorrevelação e à autoexposição voluntárias” (HAN, 2018c, p. 19).

É importante ratificar a preocupação em relação ao outro, tão bem sintetizada na obra de Han. Em *Psicopolítica: o neoliberalismo e as técnicas de poder*, Han volta ao tema e observa que “o segredo, o estranhamento ou a alteridade representam barreiras à comunicação ilimitada” (HAN, 2018c, p. 20). Esses obstáculos eventuais à comunicação são retirados, promovendo nas pessoas a “desinteriorização” – Milton Santos parece ter antecipado, em seu estudo que contrasta meio técnico-científico e meio natural. Nesse estudo, Santos (1997, p. 204) afirma ainda que, ao se “desterritorializar” na tecnosfera, o homem cria uma nova psicofera:

A tecnosfera se adapta aos mandamentos da produção e do intercâmbio [...]. A psicofera, reino das ideias, crenças, paixões e lugar da produção de um sentido, também faz parte desse meio ambiente, desse entorno da vida, fornecendo regras à racionalidade ou estimulando o imaginário. Ambas – tecnosfera e psicofera – são locais, mas constituem o produto de uma sociedade bem mais ampla que o lugar.

A partir de Milton Santos, podemos observar que a formação do meio técnico-científico-informacional é um componente decisivo na conformação do mundo contemporâneo. Os que vivem nesse meio, que designa ao olhar o espaço do cidadão como “zona luminosa”, são os “fortes”, vivendo em um tempo “rápido”. Espaço e tempo da dominação. Em oposição a isso, o geógrafo nos mostra que, no meio natural, na “zona opaca”, os “fracos” convivem em seu tempo “lento”. Portanto, a psicofera de um difere da originária do outro. E o surpreendente em Milton Santos é que ele formula a hipótese da “força dos fracos em seu tempo lento”, julgando que não será algo inesperado se, em um dado momento histórico, esses, os fracos, erguerem-se em “revolução demográfica”, que estariam por constituir. Há, ainda, interface com o conceito de multidão de Espinosa, adotado e aprofundado por Antonio Negri posteriormente. Mas aqui fica esta sublinha. À argumentação que estamos desenvolvendo, nos interessa mais precisamente o fato de identificar uma nova conformação psicológica na cidadania hoje. Inclusive, avançando, lembramos que, mesmo no meio natural, parte da técnica e da tecnologia já começa a ter convivência mais significativa. O aparelho celular é um exemplo. E, independentemente dos meios em que haja a interação da tecnologia, “o neoliberalismo transforma o cidadão em consumidor” (HAN, 2018c, p. 21). Então, é inevitável concluir que o cidadão afasta-se da liberdade, da condição de ser livre. Sobretudo, no exercício da democracia, porque o cidadão, que o é sendo eleitor, passa a reagir passivamente, reclamando, opondo-se, sem reivindicar, de fato, ou mesmo sem participar da vida em comunidade. Assim, o eleitor age como cliente insatisfeito e induz o político a tornar-se fornecedor, degradando as relações sociais e políticas de toda a sociedade.

O nível de informação a que se tem acesso não autorizado resulta em uma crise de liberdade. Aparentemente, somos mais livres do que nunca. E o que verdadeiramente presenciamos é o oposto. Estamos o tempo inteiro sob controle. Han nos recorda que a autodeterminação da informação compõe o direito à liberdade. E igualmente nos lembra da deliberação do Tribunal Constitucional da Alemanha, em 1984, no que se refere ao censo:

O direito à autodeterminação informativa não seria compatível com uma ordem social e seu respectivo sistema legal nos quais, aos cidadãos, não lhes fosse permitido saber quem, o que, quando e sob quais circunstâncias se obtêm alguma informação a seu respeito. (HAN, 2018c, p. 22).

Han, filósofo coreano, hoje professor na Universität der Künste, em Berlim, observa a mudança de orientação na própria Alemanha que sofreu, por exemplo, com a polícia Stasi da então Alemanha Oriental e, depois e concomitantemente, com a Gestapo. A afirmação do tribunal, de alguma maneira, era uma resposta aos tempos sombrios. Ainda em 2007, quando estivemos na Alemanha, ouvimos das autoridades policiais deles, em reunião do Ministério da Justiça do Brasil e do Ministério do Interior Alemão, que não compartilhavam de ações policiais com videomonitoramento. Desconsideravam a importância do sistema, rechaçado não por sua eficácia possível, mas devido à cultura da “intransparência”, ou seja, da preservação da liberdade. Hoje, contudo, a Alemanha unificada já sofre a incidência do mundo globalizado e hegemônico pelo neoliberalismo.

A quantidade de informação de que dispomos na rede voluntariamente não nos afirma como sujeito; antes nos torna reféns, objetos do capital. A construção do futuro é uma ação livre do sujeito. É ele quem ditará o rumo a seguir em sua vida. “Contudo, os *big datas* tornam possíveis prognósticos sobre o comportamento. Dessa maneira, o futuro torna-se previsível e controlável” (HAN, 2018c, p. 23). Nesse contexto, a psicopolítica digital irá positivar a negatividade da livre decisão, reduzir a surpresa e negar qualquer variável do imponderável.

A própria pessoa se positiva em coisa, que é quantificável, mensurável e controlável. Nenhuma coisa, porém, é livre: todavia, é mais transparente do que uma pessoa. Os *big datas* anunciam o fim da pessoa e do livre-arbítrio. (HAN, 2018c, p. 22).

Parece ser evidente o controle que se estabelece de forma intangível. O cidadão hoje se considera livre diante do *smartphone*. As listas de transmissões de WhatsApp, por exemplo, tão questionáveis em virtude do conteúdo que veiculam, fazem circular a informação que lhe interessa, aplainando a negatividade e positivando um dado da realidade como verdade absoluta. No lugar da discussão de boteco, em que o corpo se revela, ora se antecipa, ora é mais

ostensivo, o embate da comunicação oscila entre a positividade e a negatividade, lugar do encontro e do conflito, que nos faz crescer, eventualmente, mudar de opinião, rever condutas, produzir consensos ou, até mesmo, promover rupturas baseadas em razão e causa concretas. A emoção aí está presente e, muitas vezes, é ela que contém a razão e acolhe o outro. No *smartphone*, nem a foto acompanha a mensagem. A informação desliza. O *smartphone*, “objeto de devoção do digital por excelência”, como diz Han (2018c, p. 24), torna-se um elemento da dominação:

Quando clicamos nele, subordinamo-nos ao contexto da dominação. O *smartphone* não é apenas um aparelho de monitoramento eficaz, mas também um confessionário móvel. O Facebook é a igreja ou a sinagoga (que literalmente significa “assembleia”) do digital.

Vivemos um momento em que cada um é o seu próprio vigia, o “panóptico de si mesmo”, como refere Byung-Chul Han (2018c, p. 58). Nesse sentido, considerando a comunicação que parecia autorizar que fôssemos livres por inteiro, com acesso a todas as informações e com direito a alcançar qualquer serviço, em uma aparente democratização plena da vida, de fato, o que se conclui é que a comunicação é o espaço e o instrumento de maior controle. Em que medida, então, o sujeito contemporâneo é livre? “Nesse panóptico não se é torturado, se é tuitado ou postado” (HAN, 2018c, p. 56). Diferentemente do Grande Irmão de Orwell, não há sequer o Ministério da Verdade para orientar e vigiar as pessoas; a verdade produz-se na transparência da comunicação. Gianni Vattimo (1989, p. 15) corrobora Han e nos diz que “a intensificação das possibilidades de informações sobre a realidade nos seus mais variados aspectos torna cada vez menos concebível a própria ideia de uma realidade”. É de Nietzsche, acrescenta Vattimo (1989, p. 15), referindo-se aos meios de comunicação de massa, a frase “o mundo real torna-se, afinal, uma fábula”. Byung-Chul Han (2018c, p. 58) nos oferece uma recordação primorosa para explicar melhor a sociedade de controle em que nos inserimos hoje:

Em marcha, trabalhadores sem vontade e apáticos entram em um grande salão para ouvir o discurso fanático do Grande Irmão na teletela. Então uma mulher invade o lugar, perseguida pela Polícia das Ideias. Ela continua a correr sem vacilar, carregando um grande martelo diante de seus seios bamboleantes. Determinada segue em direção ao Grande Irmão e joga o martelo com toda a força na teletela, que explode violentamente. As pessoas despertam de sua apatia e uma voz anuncia: Em 24 de janeiro, a Apple Computer apresentará o Macintosh. E você verá porque 1984 não será como “1984”.

Esse comercial lendário foi lançado no intervalo de uma partida de Super Bowl e, de alguma maneira, a Apple apresentava-se como o contraponto ao Estado de Vigilância Orwelliano. A comunicação, portanto, fora oferecida como o caminho para a conquista da liberdade e da constituição íntegra do sujeito. “A psicopolítica neoliberal é uma política inteligente que busca agradar em vez de oprimir”, afirma Han (2018c, p. 53). O sujeito desse regime é um sujeito de desempenho, uma pessoa que tem a missão de produzir mais e mais. E o faz e se cobra voluntariamente em um processo de otimização de si mesmo.

Byung-Chul Han ainda distingue sentimento e emoção. Essa distinção nos é cara à pretensão de formularmos algo novo para a esquerda. O sujeito não pode e não consegue submeter-se totalmente à positividade. O ser humano não vive de emoções positivas somente e de belas experiências. A negatividade é necessária, a dor faz parte da longa experiência da vida. Han lembra Friedrich Nietzsche (2008, p. 75):

A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força [...], sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio aos sofrimentos, sob a disciplina do grande sofrimento?

A otimização do desempenho dá-se também e, sobretudo, na comunicação digital que se caracteriza pela instantaneidade temporal, “transportando mais afetos que sentimentos” (HAN, 2018c, p. 60). O sujeito pleno expressa-se pela emoção, mas também, e antes, pelo sentimento. A emoção é fugaz, passional, efêmera; o sentimento, duradouro, amoroso, perene. A emoção é performativa; o sentimento, constativo. “A emoção é dinâmica, situacional e performativa. O capitalismo da emoção explora exatamente essas características. O sentimento, por outro lado, é difícil de ser explorado devido à sua falta de performatividade” (HAN, 2018c, p. 61). Assim, apoiando-se na produção de emoções – a criação de *emojis*, por exemplo, que explicita a estratégia nas redes sociais –, a comunicação digital vai aplainando o terreno em direção à positividade. E, para potencializar a emoção e aumentar a produtividade, o capitalismo apropria-se do jogo.

Como tem hora para começar e terminar, ele é limitado no tempo, e como se distingue do cotidiano, ele é isolado em um espaço definido. Isso, de alguma maneira, autoriza inferir que ele é alheio à vida e, portanto, sem ser exatamente integrante dela, é uma “outra vida”. (SILVA, 2016, p. 58).

Essa afirmação de Silva, que escreve sobre o jogo para analisar em que aspecto ele encontra o sagrado em Dostoiévski, ampara-se em Huizinga (2012, p. 14):

Todo jogo tem suas regras. [...] Uma vez, de passagem, Paul Valéry exprimiu uma ideia das mais importantes: no que diz respeito às regras de um jogo, nenhum ceticismo é possível, pois o princípio no qual elas se assentam é uma verdade apresentada como inabalável.

Han virá chamar, então, de “gamificação” o processo desencadeado pelo capitalismo da emoção. Assim, ele se refere e constrói um argumento importante. O jogo – que é competição, *agôn* do grego; sorte, *alea* do latim; mimetismo, *mimicry* do inglês; e vertigem, *ilinx* também do grego – é uma atividade impulsionada psicologicamente. A psicologia do poder neoliberal, então, serve-se do jogo para mobilizar e motivar o trabalhador que é estimulado por prêmios, recebendo recompensas por seu desempenho. E nesse envolvimento emocional, em uma rotina que, não raro, tem levado muitos à depressão e criado outras doenças, como a Síndrome de Burnout, o sujeito “embriaga-se” em um universo que parece suspender a vida, tornando-a uma grande mesa de jogo. Percepção mais precisa descrita, em *O Jogador*, de Fiódor Dostoiévski (2011, p. 205):

Com que avidez olho para a mesa de jogo, em que estão espalhados luíses de ouro, *friedrichsdorf* e táleres; para as pilhas de ouro, que quando tocadas pela pazinha do crupiê se espalham em montículos luzentes como brasas, ou, então, para as rumas de prata, do comprimento de um *archin*, jazendo em torno da roda. Quando ainda me aproximo da sala de jogo e ouço, a uma distância de duas salas, o tinir das moedas, quase chego a ter convulsões.

O trabalhador hoje se envolve em uma teia de comunicação digital e em um movimento de produção a partir de si mesmo, mediado pela razão de sua necessidade e pela emoção do jogo instaurado no contexto, quando nele se insere para “jogar” ou, melhor, para trabalhar. A gamificação da vida e do trabalho, portanto, é um processo de submissão. A liberdade é ilusória nesse ambiente de suspensão da vida real. A luta pelo consumo nos escraviza sem nos açoitar. A diferença, que se anuncia desde a tentativa de igualdade e promove no sujeito o ser diferente, é o conceito angular de uma nova visão de mundo para se assentar uma teoria e uma prática políticas novas. Se o pressuposto é ser diferente, só o é possível também em relação ao outro. O sujeito irá se constituir em liberdade, portanto. A um sistema que a ele se destine o direito de não ser igual – porque não somos –, na diferença, irá se vitalizar. E tendo nela o princípio de modo fidedigno poder-se-á construir todo tipo de regramento para se instalar a igualdade como formalidade necessária. No entanto, a necessidade da melhor igualdade não pode impedir o sujeito de ser livre. Daí a importância de compreender o outro e a psicopolítica do poder neoliberal, além de consolidar – como fizemos anteriormente – a nossa crítica ao socialismo, a

fim de construirmos as bases da Esquerda da Diferença. Jacques Lacan (2008, p. 212) acresce significativamente que:

não há algo [...] sem outra coisa. A dialética do escravo é evidentemente “não há liberdade sem a vida”, mas não haverá para ele vida com a liberdade. De uma a outra há uma condição necessária. Esta condição necessária se torna precisamente a razão suficiente que causa a perda da exigência original.

Lacan (2011, p. 281), em *Escritos*, traz ainda que Freud evidencia que o inconsciente é uma cadeia de significantes “que em algum lugar (sobre uma outra cena, ele escreve) repete-se e insiste para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e a cogitação que lhe informa”. Na sequência desse argumento, Lacan dá o crédito histórico a Ferdinand de Saussure e a Roman Jakobson, o primeiro linguista e o autor do formalismo russo, respectivamente, ambos precursores do estruturalismo. Segundo Lacan, esse pensamento centrado inicialmente na linguagem faltou a Freud, mas não o impediu de perceber a importância da linguagem para compreender processos primários, em que o inconsciente encontra o seu regime. E, assim, Lacan (2011, p. 282) arremata: “À estrutura da linguagem, uma vez reconhecida no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber-lhe?”.

A linguagem que nos apresenta o sujeito do desempenho da era digital é a dos dados e números estatísticos. A estatística, saudada pelo Iluminismo, era a expressão que se opunha à mitologia. A realidade era traduzida objetivamente em números. David Brooks, no *New York Times*, anunciou a revolução dos dados e denominou-a: “Se você me pedisse para descrever a filosofia que está na ordem do dia, eu diria que é o dataísmo. [...] a revolução dos dados nos oferece um instrumento excepcional para entender o presente e o passado” (HAN, 2018c, p. 79). Byung-Chul considera que surge associado à ideia dos dados, só que agora aos dados expostos de forma absolutamente transparentes, o Segundo Iluminismo. O Iluminismo foi a era da razão, sem imaginação ou desejo. O Segundo Iluminismo é a razão, não dos homens, mas dos dados, das informações, da total transparência. É o tempo do “dataísmo”, a era em que o sentido é secundarizado, dando espaço à revelação pelo número e pela quantidade. Os dados preenchem o vazio do sentido, como diz Han (2018c, p. 82), e a linguagem é igualmente esvaziada. A palavra é mais fraca que o número, e este pode mais facilmente apontar um caminho totalitário. A palavra em estado de dicionário, como dizia Drummond, é a palavra e suas possibilidades de significados, mas sem nenhum sentido, até que seja selecionada a compor o texto. A sua adaptabilidade ao contexto é humanista; a mesma palavra pode tomar um sentido



para si diverso da prevista ao ter sido dicionarizada. O número, por óbvio, não. É autoridade e autoritário em si.

O dataísmo, que acredita que qualquer ideologia pode ser deixada para trás, é em si mesmo uma ideologia: conduz a um totalitarismo digital. Assim, é necessário um Terceiro Iluminismo, que nos ilumine mostrando que o Iluminismo digital se converte em servidão. (HAN, 2018c, p. 80).

Do nosso desejo traduzido em texto, pretensamente, abstraia-se, à luz de Byung-Chul Han e tantos, exatamente uma contribuição ao discurso do Terceiro Iluminismo.

Logo, a comunicação digital da emoção e do jogo, que produz a psicofera em que o sujeito é transparentemente livre e, portanto, preso à autoexploração, necessita ser revogada e substituída pela comunicação terça-iluminista, que sabe que só a diferença reconhecida poderá mudar a repetição, fazendo-a psicologicamente repetir de forma diferente. E será pela linguagem e por meio de nova autoridade semântica que tal transformação há de ser realizada.

## 5 JUSTIÇA, IGUALDADE E PLURALISMO

Não há como tratar de igualdade ou diferença, liberdade ou submissão, no pensamento de esquerda, sem estudar a teoria da justiça. John Rawls (1997) e Michael Walzer (1996) serão revisitados por serem uma imposição à compreensão da teoria da justiça, especialmente, porque um, no debate em torno do multiculturalismo, é considerado universalista, e o outro, comunitarista. Na leitura realizada aqui, parte-se da ideia de que ambos, portanto, se complementam, e o segundo, especialmente, nos introduz ao conceito de pluralismo. Antes, contudo, de abordá-los, com o objetivo de transitar pela Filosofia Moral, recorro, primeiro, ao raciocínio de Adam Smith (1999), em seu livro *Teoria dos Sentimentos Morais*, quando refere à inserção do homem de Estado no contexto do sistema de leis:

O homem de sistema, ao contrário, é capaz de ser muito sábio em seu próprio conceito, e frequentemente está tão enamorado da suposta beleza de seu plano ideal de governo, que não pode tolerar o menor desvio de qualquer de suas partes. Perseverará em estabelecê-lo completamente, em todas as suas partes, sem levar em conta nem os grandes interesses, nem os fortes preconceitos que possam se opor a isso; parece imaginar que pode dispor os diferentes membros de uma grande sociedade com a mesma facilidade com que dispõe as diferentes peças sobre um tabuleiro de xadrez; não considera que as peças sobre o tabuleiro não têm outro princípio de movimento senão o que a mão lhes imprime, mas que, no grande tabuleiro de xadrez da sociedade humana, cada peça isolada tem um princípio de movimento próprio, inteiramente diferente do que a legislatura pode escolher imprimir-lhe. Se esses dois princípios coincidirem e agirem na mesma direção, o jogo da sociedade humana prosseguirá fácil e harmonicamente, e é muito provável que seja feliz e bem-sucedido. Se forem opostos ou diferentes, o jogo prosseguirá de maneira miserável, e a sociedade estará a todo momento no maior grau de desordem. (SMITH, 1999, p. 292).

Da passagem transcrita, deduz-se do pensamento de Adam Smith a crítica implícita (e, portanto, antecipada em um século) ao marxismo, que se opõe à valorização da liberdade do sujeito/indivíduo e, de algum modo, do pluralismo, que tende a preservar o indivíduo em sua comunidade. Adam Smith tornou célebre a expressão “mão invisível”. Aqui, no entanto, ao se utilizar da palavra “mão”, evidencia-se a dependência do jogo de xadrez da intervenção humana, que dá vida ao movimento das peças. A mão nada tem de invisível, pois. Mas o autor assim a utiliza para contrapor as peças do jogo à ideia das peças da sociedade que se movem alheias a intervenções e totalmente livres. Chama, por último, a atenção no sentido de prever que os dois princípios do movimento – o do sujeito e o da legislatura –, se opostos, contrários entre si, redundarão em desordem. Isto é: a intervenção autoritária, deliberada, externa e vertical da legislatura na sociedade em cena, se não pactuada, ofende a liberdade do sujeito e submetem o à desordem, ao conflito entre ser livre e agir por determinação de outrem. Esse não é o senhor

da “mão invisível”, mas o homem da mão forte do Estado autoritário, tutelando o jogo da sociedade com seu metarrelato que o orienta e define de forma impositiva. Adam Smith parece antever as teses socialistas da ditadura do proletariado e do indivíduo tornado sujeito/classe trabalhadora, o que trai a liberdade e submete o homem à miséria do duplo. Esse homem, em contraste, requer a liberdade do sujeito/indivíduo que difere e percebe no outro a pluralidade a ser construída em comunidade.

Fica claro, a cada leitura e análise, o distanciamento dos seguidores em relação a seus mestres: de um lado, as ideias de Adam Smith serviram de base para, inclusive, derivar delas o presente neoliberalismo; e, de outro, as propostas de Marx tornaram-se fundamentos até mesmo para a promoção da negação da liberdade. André Comte-Sponville (2011), em seu livro *O capitalismo é moral?*, apresenta uma formulação filosófica a fim de organizar o pensamento do homem na relação com o objeto. E tal iniciativa nos será muito útil porque, com base em seu método, iremos tanto compreender a ineficácia do comunismo e do materialismo científico quanto observar a (in)humanidade do capitalismo e do neoliberalismo. Além disso, também nos será fundamental o método de Comte-Sponville para a análise da construção de uma alternativa política ao pensamento da Esquerda da Tradição, bem como ao ideário conservador da Direita da Tradição (pela primeira vez, empregamos esta expressão que, a um só tempo, se opõe à Esquerda como a reforça, aproximando ambas e as identificando em pontos comuns essenciais). O método de análise a partir das ordens, no sentido pascalino, antecipa a teoria da justiça para, na sequência, com ela apontar um caminho a construir à Esquerda.

Blaise Pascal, filósofo francês do século XVII, “reúne o conceito de ‘ordem’ como figura da lógica que impera nos três modelos” (MARTINS, 2017, p. 86). Coisas apreendidas pelo sentido, pela supremacia do uso da força, são as coisas do corpo; coisas pensadas, ideias e representações são coisas do espírito; e coisas do sentimento, da vontade, são coisas do coração. Essa divisão por ordem se dá por duas características, a da heterogenia e a do domínio próprio e seus representantes. Pascal baseia-se na terceira parte do método de René Descartes:

O terceiro, o de conduzir meus pensamentos com ordem, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para pouco a pouco me elevar, como por degraus, até o conhecimento dos mais complexos; e supondo mesmo uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros. (MARTINS, 2017, p. 86).

É a partir do conceito de ordem de Pascal, amadurecido do pensamento cartesiano, que, então, Comte-Sponville irá propor quatro ordens, abrindo possibilidade a uma quinta que ele mesmo não reconhece, sobre a qual, entretanto, temos formulação a considerar na sequência. A primeira ordem, a econômica e tecnocientífica, é um primeiro nível independente das demais

ordens, um conjunto de regras internas próprias e autônomas. A ciência, a economia e a técnica em geral compõem esse domínio. A segunda ordem, a jurídico-política, é a que rege o Estado. Considerando que, do ponto de vista político, é preciso ter autorização específica para se ter o direito de “fazer a lei”, institui-se aí a representação e, portanto, a democracia representativa, a ordem democrática e o estado de direito. A terceira ordem, a da moral, é o conjunto do que é moralmente aceitável nas relações sociais de determinada comunidade. É, exatamente, nessa ordem, que a própria soberania tem de ser limitada. “Ser soberano não é ser onipotente” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 60). Como diz André Comte-Sponville, não se vota o bem ou o mal. A quarta ordem, a da ética e do amor, estrutura-se pela oposição entre a alegria e a tristeza. É a ordem do desejo em Freud. Essa quarta ordem é a dos “três amores que eu evocava há pouco: o amor à verdade, o amor à liberdade, o amor à humanidade ou ao próximo” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 69). A quinta ordem não é considerada pelo filósofo, mas é ele mesmo que a refere: é a ordem divina que, religiosamente, é Deus.

Tais ordens das coisas e dos homens dão base para compreendermos a incidência do multiculturalismo, como a justiça pode ou deve nelas intervir e o quanto, nessa interação, tornar-se-ia possível construir uma sociedade que aponte para mais igualdade. “*Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales*”, nos ensina Will Kymlicka (1996, p. 26). As ordens podem, se devidamente organizadas e limitadas, evitar, por exemplo, duas consequências que são invariavelmente apresentadas tanto por quem se opõe ao multiculturalismo quanto por quem o apoia e estimula. Os que se opõem costumam dizer que “*éste encapsula a las minorías en un gueto, impidiéndoles su integración en el grueso de la sociedad; los partidarios del mismo responden, por el contrario, que la perocupación por la integración es un reflejo del imperialismo cultural*” (KYMLICKA, 1996, p. 26). Se as ordens tornam-se sistemas fechados e autônomos, sem interação e/ou limitadores da ordem, para quem não extravasa suas condições internas ao exterior, elas podem acarretar todo tipo de desvio. Um exemplo apenas para ilustrar, antes de, posteriormente, desenvolver a análise mais completa: se a multidão, no conceito de Espinosa, não se reconhecer na pluralidade que lhe diz respeito e em sua múltipla cultura, poderá, em dado contexto, identificando-se no comum objetivo, se erguer, rompendo a ordem democrática, ou mesmo a de uma ditadura. Ou seja: a ordem jurídico-política pode ser sem limitação da moral – outra ordem que, nesse caso, considerasse o multiculturalismo –, desrespeitada, instabilizando a sociedade. Para encerrar o raciocínio: se uma lei na ordem jurídico-política deliberasse a favor do racismo, a ordem da moral da multidão poderia se opor – e, claro, deveria mesmo fazê-lo. Comte-Sponville (2011, p. 60) arremata,

dizendo que “a ‘força da multidão’, como diz Espinosa, não se reduz às formas institucionais de representação”. Considerar a pluralidade multicultural, a fim de limitar as ordens, será fundamental para “fazer justiça” em busca de mais igualdade. Mais importante que os argumentos que formatam a ordem é o limite que é preciso impor à ordem sob pena de ela, não se limitando a si mesma, degenerar e desordenar, causando impasses e rupturas. Daí a necessidade de ser limitada do exterior, portanto, por outra ordem.

A ordem econômica e tecnocientífica é a ordem do que se pode fazer e do que não se pode fazer, do possível e do impossível. Comte-Sponville cita exemplos para esclarecer: a biologia diz como fazer a manipulação genética, não diz, contudo, se devemos fazê-la; a economia e os preços não são justos ou injustos, dão-se por constatação de relevância, contingência, circunstância, valor que adquirem em um dado contexto. Não havendo limite à capacidade de descoberta científica, então, outra ordem é necessária. No caso, a ordem jurídico-política, a ordem das leis, a que autoriza e a que veda, ordem do que é legal e o que é ilegal. A segunda ordem é limitadora da primeira, pois nem tudo o que a ciência pode inventar e criar deve-se tornar realidade indiferente ao contrato social vigente. Essa segunda ordem, por se impor à primeira, também necessita de limite. Dois motivos para isso: não há lei para impedir o egoísmo ou o ódio, por exemplo – eis aí uma razão individual –; e a razão coletiva se refere à Constituição, que não pode ser violada, mas pode ser modificada pela soberania popular. Se pode se adequar ao que o interesse determina, então necessita de limite. As ditaduras que, invariavelmente, se apresentam, do ponto de vista jurídico-político, como democracias, corroboram o argumento. André Comte-Sponville, em outras palavras, diz que não há limites biológicos à biologia ou limites democráticos à democracia. Mesmo a soberania do povo pode fazer o pior. Os alemães ungiram Adolf Hitler a chefe de governo. Assim, uma terceira ordem é manifesta: a ordem da moral. Importante, antes, definir moral como o conjunto dos nossos deveres, nossas obrigações e nossas proibições, sendo normas que a humanidade criou para resistir e, ao mesmo tempo, superar a selvageria de origem, bem como a barbárie de dentro, que ameaça a civilização permanentemente desde o advento do contrato social. A ordem da moral é a do dever e a da proibição, ou seja, a ordem do que devo fazer e do que não devo fazer. Também é necessário distinguir, no âmbito dessa ordem, o ser moral e o ser moralizador. O primeiro trata de cuidar do seu dever, enquanto o segundo preocupa-se em cuidar do dever dos outros. Daí a pertinência de Comte-Sponville não nomear a ordem como ordem moral, e sim ordem da moral. Como as demais ordens, o limite auxilia na harmonização do contrato, ainda que, verdadeiramente, a ordem da moral precise ser mais completada do que limitada. Se o sujeito cumprir rigorosamente o dever que lhe diz respeito, culturalmente, ele poderá ser um

homem ou uma mulher sem *élan*, sem brilho, insípido, inodoro e incolor, ou, se quiserem, um fariseu – termo que se consagrou popularmente entre os judeus, em virtude de um grupo em separado pautar a sua vida exclusivamente pela “letra fria da lei”. Então, para não se tornar um fariseu – referência de Comte-Sponville –, uma quarta ordem se erige para complementar a anterior, a ordem ética, a ordem do amor. Se a moral é o que se faz por dever, a ética – e assim o filósofo diferencia uma e outra, empregadas tradicionalmente como sinônimos – é o que se faz por amor. E nessa descrição da ordem ele cita Espinosa:

O amor é uma alegria que a ideia de uma causa exterior acompanha; o ódio é uma tristeza que a ideia de uma causa exterior acompanha. Vale dizer que essa ordem ética é estruturada pelo próprio desejo, na dupla determinação (natureza/cultura) e na dupla polarização (prazer/sofrimento, alegria/tristeza) da sua potência de agir. É onde Freud e Espinosa se encontram. (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 67).

Comte-Sponville avança, sugerindo uma quinta ordem para limitar ou completar a ordem ética. Avalia, contudo, que nada há que possa, de fato, suplantar a ordem do amor. No entanto, mesmo se autoproclamando ateu, crê que Deus poderia ser a quinta ordem, isto é, a ordem sobrenatural ou divina. Não nos parece fundamental admitir essa ordem para que possamos desenvolver a nossa visão de mundo à esquerda. Comte-Sponville apenas sugere, não se aprofunda. Entretanto, é importante lembrar que a teoria do sagrado pode ser auxiliar e protagonista, simultaneamente, na compreensão da quinta ordem. Émile Durkheim (2009, p. 5) nos ajudaria muito:

Uma noção tida como característica de tudo o que é religioso é a de sobrenatural. Entende-se por isso toda ordem de coisas que ultrapassa o alcance de nosso entendimento; o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira geral, ao pensamento claro.

Identificadas as ordens, seguimos para a aplicação do conhecimento dado, empregando-o como método de análise para, primeiramente, aprofundar a crítica dos sistemas políticos vigentes e, depois, apontar o que é possível construir como uma nova visão da esquerda. O materialismo científico corrompe a primeira ordem, a econômica, por dentro, e não se limita por meio da segunda ordem, jurídico-política, ao contrário, igualmente a exaspera. Por exemplo, quando desconsidera o trabalho na construção do direito à propriedade – John Locke, em seu conceito magistral, afirma o trabalho como “o fundamento originário da propriedade” (WEFFORT, 2005, p. 85), o comunismo incide no que não se pode fazer. Internamente à ordem, o comunismo a corrompe e desrespeita o ordenamento. E, por sua vez, a ordem jurídico-

política, no lugar de limitar, avaliza e autoriza, não veda. Outro exemplo: o materialismo regulariza constitucionalmente a igualdade, contudo a igualdade econômica não tem a mesma condição da igualdade jurídico-política. A igualdade implementada pelo regime comunista é a igualdade simples, e não a complexa, para antecipar Michael Walzer, que estudaremos mais adiante. Eis aí, no lugar da múltipla cultura, a univocidade dela. O comunismo do Leste Europeu instituiu uma ditadura que é, por excelência, a burla da segunda ordem sobre a primeira, além de desconsiderar e também burlar a terceira ordem, a da moral. Afinal, a democracia que pode não ter limite, quando substituída pela ditadura, evidencia a desordem – isso ocorre quando uma ordem não limita a outra. Nesse caso, a terceira ordem, a da moral, fica totalmente alheia ao ordenamento. A economia planificada e o controle dos meios de produção ultrapassam o limite da ordem econômica ao impor leis que autorizem o controle do Estado sobre a propriedade resultante do trabalho, desfazendo o conceito, já referido, de John Locke, que diz ser a matéria bruta, se a ela incorporar trabalho, a instituição primeira da propriedade privada, logo “um direito próprio do qual estavam excluídos todos os outros homens” (WEFFORT, 2005, p. 85). De um lado, então, a segunda ordem não limita a primeira, e a economia excede-se e determina a política e as leis – a economia é que induz a formação social –, e, de outro, a segunda ordem extravasa a terceira, que também não a contém, ao instituir um estado de partido único, autoritário. De novo, não há pluralidade, menos ainda justiça, com equidade para lembrar previamente John Rawls, que nos será útil mais tarde. A quarta ordem sequer interage, uma vez que o estado das coisas, na relação com o sujeito, se dá sem ética e sem amor. Portanto, a economia suprime o desejo do sujeito. A ordem econômica submete a ordem política e esta, subserviente, torna-se autônoma em relação à ordem da moral, que, por sua vez, sendo ineficaz ao não limitar a segunda ordem, distancia-se de ser completada pela ordem ética. Na análise das ordens, chega-se ao “erro de Marx”, como refere Comte-Sponville (2011, p. 82): “o erro simpático e nefasto de Marx, ao contrário, e apesar das suas denegações positivistas ou cientificistas, foi no fundo o de querer erigir a moral em economia”. E é por essa razão que o comunismo derivou para o totalitarismo:

já que foi preciso impor pela coerção o que a moral logo se mostrou incapaz de obter. É assim que se passa da bela utopia marxista, no século XIX, ao horror totalitário que todos conhecem, no século XX. Era preciso renunciar o sonho ou transformar a humanidade. Empreendeu-se então sua transformação (propaganda, lavagem cerebral, campos de reeducação, hospitais psiquiátricos [...]) e foi o fracasso sangrento que sabemos. (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 81).

Se o comunismo, à luz da análise das ordens, promoveu a desordem ao não limitar especialmente a ordem econômica em seu âmbito e, portanto, extrapolar a sua dimensão,

desequilibrando a relação do homem com o estado de coisas, com as quais convive e necessita estar em harmonia, não é diferente do que ocorre com o capitalismo. A distinção das ordens oportuniza responder à pergunta que dá título à obra de Comte-Sponville, *O Capitalismo é moral?*. Esse estudo das ordens é que nos alicerça a análise. Servindo-nos, mais uma vez, dele como método, compreendemos objetivamente a inviabilidade de êxito, do ponto de vista da construção da justiça e da igualdade, do capitalismo, tal qual, já observamos, a impossibilidade histórica do comunismo. Para imaginar, pois, que o capitalismo é moral, a primeira ordem, a econômica e tecnocientífica, teria de estar submetida à limitação da ordem moral, a ordem de número três. Isso definitivamente não é realizável: “O possível e o impossível, o possivelmente verdadeiro e o certamente falso nada têm a ver com o bem e o mal” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 72). De fato, a ciência pode fazer uso de forma desmedida do que for descoberto, e a descoberta em si em nada anteriormente terá sido moralmente considerada. Comte-Sponville (2011, p. 73) recorre a Einstein:

Vocês convidam um físico para uma conferência-debate. Ele explica a grande equação de Einstein,  $E=mc^2$ , a energia é igual ao produto da massa pelo quadrado da velocidade da luz... Imaginem a cara dele se um de vocês objetasse: “Pois é, é o que dizem; mas você acha que isso é moral? Basta pensar que foi isso que levou às bombas atômicas”. O físico responderia: “Não estamos falando da mesma coisa. Não estou fazendo moral, estou fazendo física. Na física não há moral”.

Se não há moral na ciência – isso do ponto de vista preliminar, porque não há moral na física, na matemática, na meteorologia... –, não há, por efeito, moral na economia que é igualmente uma ciência de números, equações e estatísticas. O preço de um produto não se define por compreensão moral; por vezes, um produto necessário torna-se mais caro por sua escassez. Todos os nativos de um país reivindicam crescimento econômico, desenvolvimento; e essa vontade moralmente adequada e objetivamente necessária para maior distribuição de renda, por exemplo, não impede os períodos de recessão. Ao querermos um mundo próspero para todos, não asseguramos que a miséria será extinta. Um último e simples argumento de Comte-Sponville desconstrói o argumento da moral em economia, como quis Marx: “Se fosse preciso ser capaz de julgar o valor humano de cada comerciante antes de fazer suas compras, que restaria do comércio?” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 77). Assim, é correto afirmar que em economia não há moral e que, no capitalismo, a ordem econômica e tecnocientífica é a ordem que extravasa sem limitações – a segunda ordem, a jurídico-política, é corrompida para ampliar o limite da primeira ordem. E essa segunda ordem não é limitada pela terceira ordem, a da moral, porque, na confusão das ordens estabelecida pelo capitalismo, abre-se espaço para



o que Comte-Sponville chama de barbárie. A univocidade da importância do crescimento econômico não considera os grupos minoritários da sociedade e, por sua necessidade de impor a lei de seu funcionamento, secundariza cidadãos e os coloca à margem da sociedade, rebaixando qualquer expectativa de desenvolvimento multicultural. Busca-se inserir a todos no “mundo dos idênticos”, em uma “sociedade positiva”, ambas expressões comuns aos estudos de Byung-Chul Han. Um dos exemplos mais contundentes de Comte-Sponville (2011, p. 98) refere-se ao Chile de Pinochet:

A política econômica, como costuma ser o caso nos regimes de extrema direita, é de inspiração abertamente liberal, se não ultraliberal: privatizações, supressão do controle dos preços, abertura para a concorrência internacional... Ou seja, você retira o máximo possível de poder do Estado e dos sindicatos, dá o máximo possível de poder ao mercado e aos empresários [...]. O resultado? É espetacular: por uns quinze anos, você apresenta a melhor taxa de crescimento da América Latina. Vocês vão dizer: “Então, qual é o problema?”. Só há um, e deixo vocês julgarem se é importante ou não: é que o Chile de Pinochet não é uma democracia.

Daí a conclusão do filósofo francês: “o capitalismo não é moral; mas também não é imoral; ele é – e é total, radical, definitivamente – amoral” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 79). O capitalismo, em sua amoralidade, é também o sistema que conhecemos que mais se mostrou capaz de produzir riquezas. Contudo, não se pode crer que no mercado que desse sistema surge haverá justiça, conquista da igualdade ou afirmação da liberdade do sujeito em um ambiente acolhedor e multicultural. Como vimos anteriormente, a sociedade positiva que o neoliberalismo induz, por meio da comunicação digital, especialmente, instituindo uma nova perspectiva psicológica na sociedade, promove o cenário injusto, uma igualdade disfarçada e uma liberdade vigiada 24 horas ao dia. O capitalismo, em sua lógica própria, estimula o egoísmo que é da natureza do homem. E, em regra, o homem move-se de acordo com os seus interesses individuais. Se o comunismo artificializou o desejo, envolvendo-o em um invólucro coletivo, o capitalismo, por sua vez, incentivou a exacerbá-lo, a fim de emular a competição. Adam Smith foi providencial ao referir-se à postura necessariamente egoísta dos negócios para que se possa obter êxito comercial:

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da atenção que eles dão a seus próprios interesses. Nós não nos dirigimos à humanidade deles, mas a seu egoísmo; e não é nunca das nossas necessidades que lhes falamos, é sempre do benefício deles. (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 122).

Comte-Sponville (2011, p. 122) arremata o argumento de forma precisa:

Triunfo do egoísmo: compro pão por interesse; a dona da padaria vende-o por interesse. Se eu contasse com a generosidade dela para comer o meu pão, morreria de fome. Se a dona da padaria contasse com a minha generosidade para ter dinheiro, se arruinaria.

O capitalismo não é moral, a economia é a primeira das ordens, é preciso limitá-la, devendo ser moral quem a gerir. Por certo, o nosso estudo tem por objetivo demonstrar que nem comunismo nem capitalismo oferecem respostas à miséria da humanidade, ao desequilíbrio financeiro, à distância entre ricos e pobres e à justa distribuição das riquezas que todos produzimos solidariamente, sendo egoístas e defendendo os nossos interesses individuais. Talvez, o socialista Lionel Jospin, primeiro-ministro francês no governo Jacques Chirac, tenha nos apontado um caminho quando, instado a questionar o liberalismo, disse: “Sim à economia de mercado, não à sociedade de mercado!” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 127).

A compreensão das ordens nos auxilia para melhor interpretar a teoria da justiça, mas, mais do que isso, entender a ordem e o seu limite, certamente, é fazer justiça ou, pelo menos, exercitá-la. Se a ordem econômica e tecnocientífica limita-se a partir de outra ordem, a jurídico-política, e se esta é limitada pela ordem da moral que, por sua vez, é complementada pela ordem da ética, significa que tais contenções harmonizam a vida em sociedade. Porém, isso só se torna possível sob a justiça, por mecanismos do contrato social. John Rawls, que compreende o pluralismo das sociedades contemporâneas,

propõe-se a dar um passo além [...] e articular uma perspectiva normativa segundo a qual se poderia demonstrar que uma determinada configuração de valores deve ser vista como preferível a outras, pelo menos para nós, que almejamos ser cidadãos de uma sociedade democrática [...]. (RAWLS, 2016, p. XVIII).

Para Rawls (2016, p. 5), a sociedade será bem-ordenada se houver uma concepção pública de justiça. Isso significa que, primeiro, a sociedade aceita e sabe que todos nós e os outros aceitamos os mesmos princípios e, segundo, que as instituições sociais atendem a esses princípios. Também é significativo compreender que o sujeito possui “uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar” (RAWLS, 2016, p. 4). Então, para nos inserirmos na compreensão das ordens de Comte-Sponville e suas relações com a justiça, é importante sublinhar que a justiça social é que é o nosso objeto, “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 2016, p. 8). Assim, a fim de produzirmos a interação entre a ordem e a justiça, um terceiro aspecto conceitual diz respeito ao fato de que a justiça, na ordem social, “não deve instituir e garantir as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhor situação, a não ser que isso seja

vantajoso também para os menos afortunados” (RAWLS, 2016, p. 91). Nessa medida, a expressão “justiça como equidade” surge em seu conceito: “ela expressa a ideia de que os princípios da justiça são definidos por acordo em uma situação inicial que é equitativa” (RAWLS, 2016, p. 15). Ou seja, em posição original de igualdade. Rawls (2016, p. 91), que se dedica a escrever a teoria da justiça sob a igualdade, afirma, contudo, que “o princípio da diferença é, então, uma concepção fortemente igualitária”, isto é, compreende que o estado de natureza, mesmo sendo um ponto de partida equitativo, contém um universo de diferenças a serem consideradas no contrato a ser firmado imediatamente. O filósofo norte-americano observa ainda que a justiça e suas concepções são insuficientes para instituir comunidades. Aspectos sociais interagem nessa formação: “os da coordenação, da eficiência e da estabilidade”. Afirma também que tais aspectos possibilitam a realização de objetivos da sociedade, estabilizando a cooperação social. A primeira ordem, a econômica, é limitada pela ordem jurídico-política, o que dá sentido à teoria da justiça quando, nessa ordem, se tem a coordenação sobre aquela de quem se exige eficiência. É a justiça, ainda que Rawls não afirme, que pode oferecer suporte para uma regra mínima de articulação entre as duas ordens. Não é diferente quando ele alude à estabilidade necessária para a harmonização da vida em sociedade. Essa será alcançada se a ordem da moral limitar a ordem jurídico-política, e tal será possível com justiça e equidade. Parece ficar evidente que o encontro que promovemos entre John Rawls e André Comte-Sponville nos oferece condições para identificar, na diferença das ordens, a necessidade de harmonizá-las através da justiça.

Além de John Rawls (1997), Michael Walzer (1996) debruça-se sobre uma nova teoria da justiça. O primeiro apresenta o conceito de justiça como equidade. O segundo, parcialmente discordando, observa que a justiça se dá em um ambiente definido, ou seja, na comunidade. E, como uma comunidade se difere da outra, eis aí a pluralidade. Walzer, comunitarista, repito, e Rawls, universalista. A teoria como equidade tem duas partes definidas, e é qualificada de contratualista pelo autor: uma interpretação de uma situação inicial e do problema da escolha colocada naquele momento, e um conjunto de princípios que, segundo se procura demonstrar, seriam aceitos consensualmente (RAWLS, 1997).

Rawls (1997) enuncia conceitos universais, considerando elevar a teoria do contrato de Locke e Kant ao mais alto grau de abstração. Em oposição a ele, Walzer (1996) coloca a comunidade no centro de qualquer definição de justiça, daí a classificação de comunitarista. Considera, assim, caso a caso, a particularidade. Logo após o lançamento de *Esferas da Justiça*, o conceito de diferença ganhou espaço nos debates da teoria social e contribuiu para ampliar o prestígio dos metarrelatos:

*La crítica del “fundacionalismo”, el rechazo de las “grandes narraciones” (em especial la del materialismo histórico), la identificación de las cosmovisiones unificadas de la izquierda con el “totalitarismo” contribuyeron todos a hacer de la “igualdad” um valor singularmente fuera de moda. (MILLER; WALZER, 1996, p. 29).*

A riqueza do método de Walzer (1996), ainda que carregado de certa ambiguidade de propósitos, uma vez que originalmente não pretendia construir uma teoria antissocialista ou, até mesmo, pós-socialista, culminou por opor princípios abstratos, por exemplo, comuns ao discurso da tradição da esquerda, a significados colhidos das experiências sociais. A utopia decididamente não lhe atrai nem entusiasmo. Como as grandes narrativas não são por ele consideradas e, naquela mais destacada delas, o materialismo histórico e a igualdade serviram de base para toda a teoria, o comunitarista, observando a múltipla realidade advinda da sociedade pós-moderna e a pluralidade de novos atores sociais, propôs distinguir igualdade simples e igualdade complexa: esta, baseada no conceito de diferença, na diversidade de estilos de vida, no mundo do trabalho ampliado e na mobilidade social; aquela, ainda situada no pós-guerra e aprisionada à concepção tanto socialista quanto social-democrata, traduzindo-se uniforme e severamente simples. A igualdade simples é a que considera dotar de partes iguais de bens todos os participantes de uma comunidade. Isso não significa êxito, contudo, uma vez que as idiossincrasias poderão levar à ruptura do sistema de igualdade rapidamente. A igualdade complexa, em contraste, apresenta como resultado possível, mediado por conflitos inevitáveis, nas mais diversas esferas da justiça, a consagração da pluralidade de valores, uma vez que normas de distribuição de bens seriam adequadas a diferentes atividades, sempre impedindo a dominação. Michael Rustin (1996, p. 41) reforça que:

*Walzer podría incluso haber tenido más éxito en el logro de un enriquecimiento y redefinición muy necesarios del concepto de igualdad si se hubiera limitado a esta tarea, demostrar que en diferentes esferas de la vida existen efectivamente diversos criterios de justicia y que en propiedad ningún único criterio de igualdad puede pasar por encima de ellos.*

O pressuposto teórico de Walzer (1996) é a ideia de que os bens são gerados por um processo de definição social e cultural e encontram-se mesmo na raiz de uma comunidade moral. Segundo Rustin, Walzer é avesso aos enfoques universalistas e abstratos, assim como é contrário à visão historicista. O pluralismo, entretanto, sob o olhar da sociologia historicista, é efeito da divisão de trabalho e das diferenças sociais. *“Walzer parece reconocer que, aunque la diferenciación social no es condición suficiente de la igualdad compleja, sí es no obstante su condición necesaria”* (RUSTIN, 1996, p. 49).

O conceito de igualdade complexa tem a crítica de Richard Arneson:

*En el nivel de abstracción en que se instala el análisis de Walzer, no hay forma de predecir si la búsqueda de la igualdad literal o la compleja exigirá la dependencia de un Estado que tiene más probabilidades de volverse represivo de la libertad individual. (MILLER; WALZER, 1996, p. 309).*

Michael Walzer responde Arneson, observando que um adjetivo muda o substantivo, logo a igualdade complexa não é nem a simples nem a literal. Acrescenta que “*a predicción sólo ‘se cumplirá’ si las personas son de hecho más iguales, según alguna medida, de lo que lo son hoy*” (MILLER; WALZER, 1996, p. 366). Walzer sustenta que a dominação não se dá em torno da posse de um bem de alto valor tão somente, ainda que se verifique esse critério muito presente hoje, mas efetiva-se mesmo com a posse dos principais bens disponíveis na comunidade. A igualdade complexa que conceitua é exatamente o oposto dessas condições, porque tem a intenção de reduzir a zero a predominância de apenas um sobre outros. A igualdade existirá, na visão de Walzer, quando diferentes pessoas estiverem em postos-chaves de distribuição de bens, sem condições de se submeter a outras pelas vantagens adquiridas em sua esfera; assim, não ocorrerá a dominação. Walzer, ao argumentar que

*la distribución de diferentes bienes por diferentes razones por parte de diferentes agentes debe producir una distribución de diferentes bienes a personas diferentes antes de que podamos hablar de igualdad compleja. (MILLER; WALZER, 1996, p. 366).*

parece partir, como assinala Rustin, de um ponto de vista essencialista, afinal cada esfera traz consigo uma ideia inerente à sua condição. Isso não invalida a proposta de constituir alternativamente a igualdade complexa. Mas demonstra que o conceito de Walzer contribui ao debate em uma sociedade que experimentou, até aqui, a fracassada tentativa de impor a igualdade, que é complexa, simplesmente como se a economia pudesse impor a igualdade literal nas diversas relações sociais.

O comunitarismo das esferas de justiça de Walzer e a teoria da justiça universalista de Rawls encontram uma intersecção em Richard Rorty (2005, p. 115): “Assim, penso que devemos interpretar sua frase ‘os princípios e concepções de razão prática’ como se referindo a princípios e concepções quaisquer que, de fato, são alcançados no curso de criação de uma comunidade”. Nessa conclusão de Rorty, a expressão entre aspas simples é de Rawls. Ao referir aqui, o termo kantiano “razão prática”, Rawls parece concordar que exista uma definição *a priori* de uma faculdade capaz de detectar o funcionamento e a validade universal de todas as

coisas. Rawls mesmo nega essa visão ao longo de sua obra, dizendo que o construtivismo, ao qual se filia, segundo Rorty, rechaça essa visão em direção à totalidade do saber. Rorty, ao interpretar o que enuncia Rawls, nessa breve conclusão, vai ao encontro do pensamento de Walzer, uma vez que considera a razão prática descoberta na e pela comunidade. Walzer, mais que Rawls, aproxima-se de Jürgen Habermas ao considerar que não há uma racionalidade, mas sim racionalidades na construção de uma comunidade, “que estão correlacionadas com culturas diferentes, concepções de mundo, tradições e estilos de vida” (RORTY, 2005, p. 113). Segundo Rorty, isso significa que esse contextualismo forte, expressão empregada por Habermas, afasta Rawls do historicismo e do argumento universalista. E é nessa medida que se dá a intersecção da compreensão de justiça, pois a igualdade complexa de Walzer e as suas esferas de justiça diversas exigem tanto o contextualismo de Habermas quanto o construtivismo de Rawls. Tal intersecção autoriza o pragmatismo a entender justiça como lealdade ampliada.

Kant nos diz que há uma base comum de ideias e princípios a partir da qual nos desenvolvemos para, então, pensarmos diferentes; ou seja, na linguagem de Walzer, um quadro de moralidade que começa “caudaloso” e torna-se “ralo”. Rorty irá demonstrar que Walzer desconstrói Kant e afirma o inverso, que a moralidade começa “rala” e vai-se constituindo “caudalosa”:

Sabe-se mais sobre a própria família do que sobre a aldeia em que vive, mais sobre a aldeia do que sobre a nação à qual pertence, mais sobre a nação do que sobre a humanidade como um todo, mais sobre o ser humano do que sobre ser simplesmente uma criatura viva. (RORTY, 2005, p. 107).

Rorty argumenta, ainda, que naturalmente estamos sempre melhor preparados para definir caudalosamente o que conhecemos. O distanciamento do outro vai deixando o relacionamento ralo. Rorty inclui Platão na crítica que faz a Kant, porque ambos afirmam que princípios, que são abstratos, têm prioridade sobre lealdades, por exemplo. De alguma maneira, corrobora que o ralo está acima do caudaloso. Essas relações é que induzem, à medida que se ampliam os grupos e com eles as divergências, a necessidade de a lei substituir os costumes. Rorty (2005, p. 109), assumindo a sua posição claramente, pondera que:

para colocar a questão na terminologia que estou sugerindo: não podemos resolver o conflito de lealdades afastando-nos delas em direção a algo categoricamente distinto de lealdade – a obrigação moral universal de agir justamente.

Justiça como lealdade ampliada responde se “deveríamos contrair o círculo por razões de lealdade ou expandi-la por razões de justiça?” (RORTY, 2005, p. 102). Observe o exemplo:

em plena pandemia, a vacina disponibilizada pelo governo poderá assistir somente uma parcela da população, considerando que todos os casos prioritários estejam excluídos da partilha. O que é justo? Dividir com amigos que têm alguma comorbidade um pequeno lote de vacina contra a COVID-19 ou, devido à escassez dela, partilhar apenas com a família? Rorty (2005, p. 102) diz que “quanto mais difíceis as coisas se tornam, mais os laços se estreitam entre os que são próximos, e mais se afrouxam em relação a todos os outros”. A justiça, nesse caso, seria definida pela lealdade, caudalosamente, o que contém em si a pluralidade e a contingência como pressupostos da conquista da igualdade de direitos (não seria infundado nominar de “igualdade complexa”). Rorty (2005, p. 111), em outro momento, ao refutar a concepção de justiça do historicismo, nos auxilia para compreender a pluralidade que há na sociedade: “As diferenças entre diferentes concepções de justiça, lembremos, são as diferenças entre quais características das pessoas são consideradas relevantes à adjudicação de suas demandas competitivas”.

E dessa pluralidade de valores é que Walzer (1996) parte para confrontar Marx, que defendeu, em seus estudos, que a necessidade econômica determinaria a cultura e a ambiência social. O comunitarista nos auxilia, de um lado, a desconstruir o metarrelato materialista e, de outro, a construir um novo paradigma para a esquerda contemporânea.

A modernidade é fundacionalista, emancipatória, ancorada no princípio da igualdade; a pós-modernidade, por sua vez, é relativista, contingente, amparada no princípio da diferença. Uma nova teoria da justiça, como a de Walzer (1996), responde mais adequadamente às perguntas da Filosofia “desse mundo” de pluralidade, porque hoje vivemos “nesse mundo” do multiculturalismo. Tautologicamente, o multiculturalismo arregimenta as mais diversas formas de pluralismo cultural. E tal diversidade dá-se por duas razões: a incorporação de culturas de grupos minoritários nacionais que exigem reconhecimento à identidade; e a imigração de grupos étnicos que reivindicam a aceitação de suas diferentes culturas. Por definição, inclusive, muitos Estados nacionais, na verdade, são Estados multinacionais, seja pela autonomia política – Porto Rico, na América –, seja pela língua – Quebec, no Canadá. Will Kymlicka (1996, p. 27) é quem nos informa, opondo os dois conceitos:

*Una fuente de diversidad cultural es la coexistência, dentro de un determinado Estado, de más de una nación, donde “nación” significa una comunidade histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa um território o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciada. La noción de nación, em este sentido sociológico, está estrechamente relacionada com la idea de “pueblo” o de “cultura”; de hecho, ambos conceptos resultan a menudo intercambiables. Um país que contiene más de una nación no es, por tanto, una nación-Estado, sino um Estado multinacional, donde las culturas más pequeñas conforman las “minorias nacionales”.*

A noção de Estado multinacional é um avanço na convivência democrática, mas nos traz uma reflexão importante acerca da “impossibilidade” de um sentido verdadeiramente comum nacional. Destacamos “impossibilidade” para sustentar que uma política exclusivista, defensora dos interesses de grupos, nacionais ou não, sem disposição a integrar a cidadania, em sentido amplo, dificulta a formulação de uma ação comum da sociedade. Sublinhamos o que nos preocupa, ainda que sejam fundamentais para a desconstrução do passado unívoco dos grandes relatos, no conteúdo das teses multiculturalistas. Will Kymlicka (1996, p. 46) afirma que *“diversos críticos del liberalismo incluyendo algunos marxistas, comunitaristas y feministas – han aducido que el énfasis liberal em los derechos individuales refleja una visión atomista, materialista, instrumental o conflictiva de las relaciones humanas”*.

O filósofo multiculturalista, em seguida, opõe-se às críticas que relata dos liberais, acrescentando que *“son errôneas y que una de las funciones características de los derechos individuales es contribuir al mantenimiento de una amplia gama de relaciones sociales”* (KIMLICKA, 1996, p. 46). O autor de *Ciudadanía Multicultural* pode ser objetado por Mark Lilla (2018), em *O progressista de ontem e o do amanhã*, quando ele alude a dois pensamentos que dominaram a política até aqui e pretenderam “desfazer” os cidadãos – a concepção da direita, “que questiona a existência de um bem comum e nega nossa obrigação de ajudar concidadãos, se necessário com ação governamental”, (LILLA, 2018, p. 106) e a da esquerda:

Uma ideologia institucionalizada em faculdades e universidades que tem obsessão com nossos vínculos individuais e grupais, (que) aplaude o eu autocentrado e vê com suspeita qualquer invocação de um nós democrático universal. (LILLA, 2018, p. 106).

Lilla (2018) tem sido um crítico, na atualidade, das políticas identitárias que, na nossa avaliação, derivam de um duplo movimento: a resposta à falência da utopia da igualdade, prometida pelo marxismo-leninismo, e a readequação do discurso de esquerda para manter a fidelidade de sua militância que, agora, necessita de novas bandeiras. Para melhor explicar o identitarismo, Mark Lilla recorda o que ocorreu em 1968, na França. Segundo Lilla, o termo francês para referir a multiculturalismo era “antirracismo”. E isso deu-se devido a um movimento que colocou em oposição os camponeses e os imigrantes. No lugar da esquerda acolhê-los e aproximá-los, abandonou os trabalhadores locais e passou a desenvolver movimentos na defesa somente dos direitos dos imigrantes. Aqui, a fim de justificar justiça, talvez, a esquerda tenha-se sobreposto à lealdade, para recuperar Rorty; no entanto, o efeito resultou desastroso: o ativismo de esquerda criava a política identitária e jogava os trabalhadores no colo daqueles que defendiam a xenofobia. A tensão do desemprego e da



aparente disputa de espaço entre trabalhadores e estrangeiros foi o cenário adequado para o surgimento da demagogia e do oportunismo. O escritor Zemmour, em seu livro *Le suicide français*, na última página, decreta o fim da França: “*Francia se muere, Francia está muerta. No hay un capítulo final sobre lo que se debe hacer para resucitarla. Deja eso a la sin duda fértil imaginación de sus lectores*” (LILLA, 2017, p. 130). A obra de Zemmour consolidava aos leitores “*un conjunto común de enemigos*”, como refere, em seguida, Mark Lilla (2017). Eis a primeira razão para o surgimento do identitarismo: a necessidade de novas bandeiras. A outra razão para a vitalidade do identitarismo, igualmente, se dá nas décadas de 1960 e 1970. Russell Jacoby lembra de *O fim da ideologia* (1960), em que Daniel Bell, sobretudo, responsabiliza a esquerda pelo desencanto da humanidade, uma vez que “o socialismo não tem sido capaz de recobrar o espírito do idealismo utópico, não sendo mais hoje radical ou portador da esperança” (JACOBY, 2001, p. 18). Além de Bell, Jacoby recorda Francis Fukuyama e o seu muito lido *O fim da história e o último homem*: “Os socialistas e esquerdistas de hoje não sonham com um futuro qualitativamente diferente do presente. Em outras palavras, o radicalismo já não acredita em si próprio. Em outros tempos, os esquerdistas agiam como se pudessem reorganizar a sociedade” (JACOBY, 2001, p. 25). Os dois autores, assim, Bell e Fukuyama, consolidam a visão da falência do marxismo-leninismo como horizonte utópico, o que levou a esquerda à política identitária. Com a natural necessidade política de construir uma base social para representar, a esquerda passou a desconfiar do “nós democrático” e investiu na individualidade de grupos. O projeto de sociedade ficara apenas nos livros de Marx. A Esquerda da Tradição, então, seguiria sua militância, no plano do discurso, ancorada na nostalgia do passado irrealizado, sempre justificado, grosso modo, por ideias como “Lenin não teve tempo” e “o período stalinista não é socialismo”, de um lado; e, de outro, mais próxima e prática, dependente do recrutamento do indivíduo em busca de sua identidade. Em uma ousada definição, seria possível afirmar que a Esquerda da Tradição, a um só tempo e contraditoriamente, se diz plural e se vivifica singular, no sentido de continuar unívoca, agora, não mais embalada pela utopia, mas pela miopia promovida pelos fantasmas que se esgueiram nos escombros do Muro de Berlim.

Apesar da divergência pontual entre Kimlicka (1996) e Lilla (2018), ambos convergem para um conceito aproximado de cidadania. Enquanto o filósofo canadense afirma que “*es precisamente em nombre del fortalecimiento de una identidad cívica que muchos liberales sostienen el principio de ciudadanía comum*” (KIMLICKA, 1996, p. 262), o intelectual norte-americano diz que “por ser tão difícil sustentar um sentimento cívico, as democracias estão sujeitas à entropia” e explica que “quando o vínculo de cidadania é mal forjado ou se

consente que enfraqueça, há uma tendência natural a dar às adesões subpolíticas lugar de destaque na cabeça das pessoas” (LILLA, 2018, p. 105). Ao final, concordamos com Kimlicka (1996) sobre o desafio do multiculturalismo que consiste, de fato, no acolhimento das diferenças dos mais diversos grupos, oportunizando a eles estabilidade, direitos individuais e direitos coletivos harmonizados, então, em um Estado multinacional. Sobre o tema do Estado, em especial do Estado multinacional, Comte-Sponville vê como um recurso necessário às diversas nações, sobretudo as mais pobres, a mundialização. Ao mesmo tempo, sublinha que o processo de globalização aprofundou a distância entre as duas primeiras ordens. O Estado nacional, ordem jurídico-política, não tem ferramentas para conter e exercer a sua função de limitador da ordem econômica mundial. Esse distanciamento de duas ordens é propulsor de crises mais severas nos Estados nacionais. Daí a importância de termos a justiça como leal, comunitária e construtivista, para fundir em um só movimento pela igualdade Rorty, Walzer e Rawls.

O multiculturalismo, portanto, simultaneamente reforça o embate com os conceitos anacrônicos do socialismo e da Esquerda da Tradição, reivindicando uma nova relação entre as ordens (e suas limitações), visto que abre o diálogo com a diferença e a multiplicidade da vida social contemporânea, e amplia uma nova visão de justiça (lealdade) e igualdade (complexa) em direção a uma nova concepção cultural da sociedade, capaz de retirar a esquerda do imobilismo da narrativa preestabelecida.

## 6 ESQUERDA, PRAGMATISMO E EXPERIÊNCIA

### 6.1 PRAGMATISMO FILOSÓFICO DE RICHARD RORTY

Richard Rorty chama a atenção para o fato de intelectuais de esquerda viverem sempre à expectativa de descobrir na filosofia um ponto de vista inovador para dar sustentação à esquerda política, sem dar margem ao uso eventual do conceito e/ou da ideia à direita. No entanto, Rorty (1997, p. 8) afirma que *“um punto de vista filosófico es una herramienta que puede estar em manos muy diferentes”*. É também nessa medida que se diz que, se alguém se opõe ao pragmatismo, está se opondo praticamente a uma forma democrática de vida. Os pragmatistas não acreditam em uma maneira exclusiva de ver as coisas. Consideram, inclusive, o emprego inadequado da palavra metafísica que invariavelmente é utilizada, por exemplo, para descrever o darwinismo, ao qual ele refere genericamente como a própria democracia. Para Rorty, essa metafísica quer substituir a realidade. Por isso, diz que os pragmatistas *“quieren reemplazar la distinción aparência-realidad por una distinción entre las descripciones menos útiles e más útiles del mundo y de nosotros mismos”* (RORTY, 1997, p. 14).

Para um judeu que fugia do nazismo, tentando-se refugiar em um dos seus vizinhos, mais facilmente teria êxito se recorresse à Dinamarca ou à Itália, pois o resultado na Bélgica provavelmente não seria o mesmo. Rorty (1996) apresenta esse exemplo a fim de sustentar que a solidariedade humana não se dá porque nós temos um sentimento inato, capaz de nos mobilizar para sermos solidários, e sim porque a própria solidariedade é uma contingência. Rorty (1996, p. 210) afirma que:

*podemos percibir que encierra algo moralmente dudoso el preocuparse más por un conciudadano neoyorquino que por una persona que afronta una vida desesperanzada y estéril en los barrios bajos de Manila o de Dakar.*

Por isso, Rorty (1996, p. 210) deixa claro que a sua posição é incompatível com o universalismo, *“tanto em su forma religiosa como en su forma secular”*. A posição do pragmatista afirma que os sentimentos de solidariedade *“dependen necesariamente de las similtudes y las diferencias que nos causen la impresion de ser las más notorias y tal condición de notorio es función de un léxico ultimo historicamente contingente”* (RORTY, 1996, p. 210). Rorty (1996), na verdade, distingue a solidariedade humana como identidade com “a humanidade como tal” e a solidariedade como dúvida a respeito de si mesmo, dúvida sobre ser solidário com a dor do outro e a humilhação pela qual este passa, a reiterada dúvida sobre o

funcionamento das instituições e se elas têm condições de responder à dor e à humilhação, bem como com quais alternativas poderiam enfrentá-las, as dúvidas que por anos permeiam o Estado democrático. Não serão dirimidas, entretanto, tais dúvidas somente com a identificação genérica que nos leva a *“leegar a ser uno con Dios”*, mas sim mantendo-as como dúvidas e que, de forma contingente, nos levem a reconhecer a dor do próximo, tendo a solidariedade de perguntar sensivelmente *“estás sufriendo?”* para obter a resposta de que acreditamos no sofrimento do outro e desejamos compartilhá-lo para, juntos, ver que é possível, *“de ese modo que una misma persona sea las dos cosas”*, distinguir as questões públicas das questões privadas.

Rorty, portanto, não vive a expectativa de que um plano seja construído para chegar ao futuro, sendo essa etapa previsível e definida. A contingência pode alterar todo esse eventual planejamento em que não acredita e que o diferencia de Hegel e Marx, os quais baseavam o que escreviam em leis da história. Tais leis, especialmente as do materialismo histórico, na verdade, cumprem o rito das leis divinas. A história é o deus do marxismo. Rorty chega a avaliar como pseudociência o que encantou Marx, que piamente acreditou em uma proposta onisciente, capaz de transformar o mundo. O marxismo entendia que a teoria materialista era a explicação pronta e acabada para a humanidade no presente e no futuro. Rorty refuta por inteiro essa visão, porque sequer aceita que a filosofia seja capaz de enunciar a verdade:

*Una vez que se acepta que no hay nada que saber acerca de la conexión entre la justificación y la verdad, porque no hay manera de predecir lo que requerirán las futuras audiencias demandantes de justificaciones, la idea de conocer la naturaleza del conocimiento se torna tan sin esperanza como la idea de conocer la verdad.*  
(RORTY, 1997, p. 40).

Rorty (1997, p. 43) critica a cisma entre a filosofia “analítica” e a filosofia “continental”. Assim, ele se dispõe a se colocar, em seus estudos, acima das diferenças de uma e de outra, observando *“que filósofos distintos como William James y Friedrich Nietzsche, Donald Davidson y Jacques Derrida, Hilary Putnam y Bruno Latour, John Dewey y Michel Foucault son antidualistas”*. A tradição herdada dos gregos nos leva a ponderar a dualidade entre essência e acidente, substância e propriedade, e aparência e realidade. Mas Rorty (1997, p. 43-44), sem desprezar os dualismos e sem se respaldar na metafísica, julga que é necessário:

*reemplazar las imágenes del mundo construídas con la ayuda de esas oposiciones griegas por la imagen de un flujo de relaciones continuamente cambiantes, de relaciones sin términos, de relaciones entre relaciones.*

O filósofo, ao se colocar independente dessas dualidades, diante, então, da observação de múltiplas relações, vê facilitada a distinção entre sujeito e objeto e identifica os elementos humanos e os que estão no mundo de modo mais claro. Tal virtude relacional facilita também a compreensão e o empreendimento em uma teoria da verdade como correspondência. O pragmatismo, assim, vê convergência nas duas visões filosóficas, tanto àqueles que afirmam que tudo é construção social quanto aos que dizem que tudo é apreensão da linguagem. Rorty (1997, p. 44) enuncia que *“los dos son maneras de decir que nunca tenemos que ubicarnos fuera del lenguaje, nunca apreender la realidad sin la mediación de una descripción lingüística”*. Para os pragmatistas, não há nada que não seja relacional e nada que afirme que a essência seja, de fato, definidora da realidade. A resposta antiessencialista *“es la respuesta que Peirce citó como la primera propuesta del principio pragmático: toda diferencia debe producir una diferencia en la práctica”* (RORTY, 1997, p. 54).

Se os pragmatistas valorizam a construção social ao mesmo tempo que a consideram existir somente por meio da linguagem, em um feixe de relações práticas descritas, reivindicam ter imaginação para, nesse contexto, redescrever a realidade. Isso é o que se busca, e não o que a humanidade já nos oportunizou. A frase anterior, supostamente dita por Marx ou Engels, substituiria *“reivindicar imaginação para redescrever a realidade”* por *“ascensão da teoria marxista para escrever a história”*. Nela, estaria o metarrelato que nos alcança até hoje, ainda que a melancolia dessa memória comece a se metamorfosear em tristeza.

O filósofo pragmatista não avaliza a ideia, portanto, de que o materialismo científico possa ter sido uma filosofia capaz de empreender um projeto de sociedade a partir dos exemplos vividos no século XIX. Menos ainda considera que possa servir para o futuro da esquerda em nossos dias. Não há o que preservar, diz e amplia:

Seria excelente se pudéssemos ter tido uma ciência da sociedade ou da história. Mas as pessoas passaram os dois últimos séculos construindo filosofias da história e teorias sociais que resultaram em completa irrelevância para o que acabou acontecendo. Por que conservá-las? (RORTY, 2001, p. 72).

Quando Rorty é perguntado sobre a proposta de Derrida, de que deveríamos ler e reler Marx, afirma que o autor francês apenas exercita o saudosismo. Essa é a primeira resposta em entrevista concedida aos professores Derek Nystrom, da Universidade de Virgínia, e Kent Puckett, da Universidade Columbia. Outras duas respostas merecem destaque para melhor elucidarmos o pensamento de Richard Rorty. O entrevistador pergunta o que é possível responder a quem indagar se a disposição de Rorty é mesmo defender que *“abafemos uma*

tradição marxista” (RORTY, 2001, p. 73). O filósofo norte-americano responde com clareza e fazendo uma analogia:

Que tal não a abafar, mas levá-la bem menos a sério? Você pode até dizer que, se não fossem Marx, Engels e seus colegas, não teríamos chegado ao estado de bem-estar social. Nem Bismarck nem Lloyd George teriam ficado atemorizados. Pode-se mostrar, analogamente, que, se não fossem Lutero e Calvino, ainda estaríamos comprando indulgências. Ambas as alegações são provavelmente verdadeiras, mas será que você quer mesmo dar-se ao trabalho de saber se está seguindo uma tradição luterana ou calvinista? (RORTY, 2001, p. 74).

Nessa segunda resposta, Rorty demonstra que o marxismo tem o seu lugar na história, nos séculos XIX e XX, mas é lá que deve permanecer. Não pode, agora, a tradição marxista congelar a sociedade, mais particularmente a esquerda, em um pensamento datado de uma época vencida e sem memória de vitória a ser recuperada ou reinterpretada, para estabelecer um novo lugar no presente ou no futuro. Na terceira resposta à entrevista, Rorty é menos explicativo e mais contundente ao ser indagado se ele via a questão do marxismo como uma escada que, depois de ter servido, pudesse ser jogada fora, uma vez que então eles já tinham chegado lá em cima: “É uma escada coberta de sujeira por causa das manchas dos governos que se autodenominaram marxistas. Você tem dois motivos para esquecê-la: primeiro, porque se tornou um delírio; segundo, porque ganhou má reputação” (RORTY, 2001, p. 74).

Rorty, ao final dessa seção da entrevista, irá, diante da insistência dos entrevistadores, no sentido de preservar o marxismo no horizonte, demarcar de forma definitiva o seu afastamento do materialismo científico, sublinhando que não vê por qual motivo a próxima geração deva receber ensinamentos do passado marxista: “Não vejo por que deva ser passado adiante, para os nossos filhos” (RORTY, 2001, p. 74). Fazemos um parêntese aqui, pois nos parece importante registrar a percepção da leitura das perguntas endereçadas a Rorty e como elas se apresentam, carregadas ideologicamente e posicionadas a partir de um metarrelato que orienta o discurso dos dois eminentes professores. Não há, na condução da entrevista, exatamente um tom provocativo; o que há são a curiosidade e a contrariedade externadas pelos autores através dos seus textos-perguntas – superfície que emergiu trazendo claramente o discurso de proteção à Esquerda da Tradição.

Richard Rorty tem, em sua obra, posições muito claras com relação ao legado do marxismo e ao do pós-marxismo. No entanto, enfrenta, em sua trajetória, uma dupla crítica: “A palavra favorita da esquerda a meu respeito é ‘complacente’, enquanto a da direita é ‘irresponsável’” (RORTY, 2005, p. 30). A esquerda vê nele o individualismo liberal como uma de suas ideias centrais, o que, por efeito, na visão da Esquerda da Tradição, leva à construção

de uma sociedade que produz racismo, sexismo e consumismo, por exemplo; a direita, por seu trato, não aceita confortavelmente a tese de uma sociedade com imaginação, como refere Rorty, e prefere e defende a verdade e a razão, o que para ele é proibido ao filósofo dizer. É em virtude dessa aparente dubiedade sobre suas posições que Rorty decide, quase autobiograficamente, lembrar de sua formação, com o objetivo de elucidar o seu posicionamento. Os pais de Rorty, na década de 1940, foram próximos de John Dewey, o filósofo do pragmatismo, e de John Frank, assessor de Leon Trotsky, que chegou a se refugiar na casa deles logo após o assassinato do líder. Rorty recorda que, à época, dois livros da estante de casa chamaram a sua atenção: *The case of Leon Trotsky* e *Not guilty*. No entanto, os escolhidos para as primeiras leituras foram mesmo *Psychopathia sexualis* de Richard von Krafft-Ebing e *História da Revolução Russa* de Trotsky. Este Rorty não conseguiu terminar de ler, uma vez que Stalin se tornara, aos olhos da Esquerda Democrática, um traidor dos melhores valores da revolução. Rorty, na verdade, cresceu em um ambiente de esquerda, formando a opinião de “que todas as pessoas decentes eram, se não trotskistas, ao menos socialistas” (RORTY, 2005, p. 32). O filósofo pragmatista relata, ainda, que a família se deslocava até as montanhas de New Jersey para ficar durante algumas temporadas. Lá, Rorty descobriu a beleza das orquídeas selvagens. Ele também atribui o seu fascínio ao fato de aproximar o que lera do livro de Krafft-Ebing às plantas mais reconhecidamente eróticas da natureza, as orquídeas. Rorty faz essa revelação de seu sentimento adolescente aos 12 anos. De qualquer maneira, as orquídeas selvagens não mais saíram de sua vida, mesmo considerando, no relato, se sentir contrariado com a dúvida originária desse sentimento, devido ao “interesse em flores socialmente inúteis” (RORTY, 2005, p. 34). Após trazer ao texto a sua relação familiar com a esquerda e o seu interesse por orquídeas, Rorty começa a descortinar o pensamento que se erige a partir dessas experiências:

Até onde se pode dizer que eu tinha algum projeto em mente, este era o de reconciliar Trotsky e as orquídeas. Eu queria achar algum sistema intelectual ou estético que me deixasse – em uma frase arrebatadora que encontrei em Yeats – “captar a realidade e a justiça em única visão”. Por realidade eu queria dizer, mais ou menos, os momentos *wordsworthinianos* em que, nas florestas em torno de Flatbrookville (e principalmente na presença de certas orquídeas *coralroot* e diminutas *lady slipper* amarelas), havia me sentido tocado por algo numinoso, algo de importância inefável. Por justiça eu queria dizer o que Norman Thomas e Trotsky estabeleceram, a libertação dos fracos da dominação dos fortes. (RORTY, 2005, p. 35).

Rorty ficou um bom tempo convencido do seu objetivo, o de unificar realidade e justiça em um todo uniforme a ser racional e logicamente justificado. A virtude como conhecimento de Sócrates foi a conclusão à qual chegou lendo exaustivamente Platão. E é a partir desse momento que Rorty decide cursar Filosofia: lá, ele conseguiria abarcar realidade e justiça em

uma posição comum. No entanto, posteriormente, o filósofo norte-americano, quanto mais lia diversos posicionamentos filosóficos de outros autores, mais se distanciava da visão socrática-platônica de que a filosofia pode nos levar “para além das hipóteses”. Platão não ofereceu a Rorty a fórmula para justificar o abandono da paixão pela substituição da razão. Não via sentido nesse esforço e, quando parte de Chicago para o doutorado em Yale, Rorty já começa a questionar a filosofia como teoria sobre todas as coisas. Em Yale, afastando-se do platonismo, aproxima-se da compreensão de Darwin e de Hegel, ambos, de algum modo, ajudaram-no a não ter mais certeza da eternidade. Depois de se identificar com a crítica à tradição cartesiana, bem como com a crítica ao historicismo, Rorty escreve o livro *A filosofia e espelho da natureza*. A partir daí, conclui – depois de ter se dedicado, há, pelo menos, duas décadas, à busca pela unidade entre realidade e justiça – que não é possível alcançar essa desejada unificação. Então, Rorty (2005, p. 41) admite que a busca dessa visão “havia sido um engano – que a posse de tal visão havia sido precisamente o que conduziu Platão ao caminho errado”. Na sequência de seu argumento sobre a desilusão com Platão, o filósofo do pragmatismo complementa que só a religião poderia fazer Platão chegar ao que queria: “somente uma fé não argumentativa em um pai adotivo que, diferentemente de qualquer pai verdadeiro, incorpora amor, poder e justiça em igual medida” (RORTY, 2005, p. 41).

Na leitura de Rorty, essa disposição filosófica de Platão é similar à de Jean-Paul Sartre, que depreciava o romance *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust, por construir personagens que em nada contribuíam para a superação do capitalismo, acusando-o, inclusive, de fazer literatura de concepção burguesa inútil. O que Sartre expressa, em síntese, “é a tentativa de ver a si mesmo como uma encarnação maior (o Movimento, a Razão, o Bem, o Divino), não aceitando a própria finitude” (RORTY, 2005, p. 42). Rorty, desiludido com Platão anteriormente, agora refuta Sartre, lembrando que aquilo que pode nos importar pode também não ter importância alguma para a humanidade. “O equivalente das minhas orquídeas para outra pessoa pode sempre parecer simplesmente esquisito [...], mas isso não é razão para menosprezar [...]”, diz Rorty (2005, p. 42), listando, ainda, como se fossem temas exclusivamente românticos do poeta inglês Wordsworth a serem desconsiderados, “seu amante, sua família, seu bicho de estimação, seus versos preferidos ou sua fé religiosa um tanto fora de moda” (RORTY, 2005, p. 42). Entre o universal e o idiossincrático não há hierarquia de valor. Portanto, vai-se conformando, assim, a contingência como aspecto central e o absoluto como aspecto inalcançável e indiferente à filosofia ou à ciência, segundo o pragmatismo. A busca do eterno e a necessidade nossa por soluções definitivas e unas são aspectos que devem ser



desconsiderados: “não há pivôs fixos e [que] a busca por objetividade é uma questão de alcançar tantas concordâncias intersubjetivas quanto possível” (RORTY, 2005, p. 45).

Richard Rorty, assim, observa que há diferenças de posicionamento que vão tomando conta do debate na sociedade, e essa percepção perdura, uma vez que a discussão entre progressistas e conservadores ou ortodoxos está presente como uma guerra cultural. Optando pelo campo progressista, o pragmatista diz de forma contundente sobre os conservadores: “Considero os ‘ortodoxos’ (as pessoas que pensam que promovem valores da família tradicional expulsando os *gays* do exército) como as mesmas pessoas honestas, decentes, convencionais e desastrosas que votaram em Hitler em 1933” (RORTY, 2005, p. 47). Rorty ainda faz alusão a outra guerra cultural, a que opõe os que seguem defendendo a revolução “total”, sob pena de que nada mudará, àqueles que consideram ser injustiçado Kerensky, devido a setenta anos de propaganda enganosa e à indução de opinião contrária à sua posição democrática histórica nos primórdios da revolução. Fazendo uma rara concessão e considerando-se fiel “a tudo o que foi bom no movimento socialista”, Rorty (2005, p. 48) afirma que “a maioria de nós que fomos educados no trotskismo agora se sente forçada a admitir que Lenin e Trotsky causaram mais danos do que benefícios”. Daí deriva uma, pelo menos, curiosa conclusão: tanto ortodoxos quanto pós-marxistas ainda nutrem a perspectiva de a posição política pessoal ser necessariamente orientada por uma concepção teórica mais ampla. Isto é: recorrem ao metarrelato, à narrativa pronta que estabelece parâmetros para a tomada de decisão política. Esses ainda reivindicam o que Richard Rorty (2005, p. 49) queria, como já vimos, na sua adolescência, aos 15 anos: “um modo de apreender realidade e justiça em uma visão única”. O discípulo de John Dewey pensa em uma comunidade democrática, “em que todos acreditam que é a solidariedade humana, antes do conhecimento de algo não meramente humano, que realmente importa” (RORTY, 2005, p. 51). Assim, Rorty, observando o princípio da diferença de Rawls, não consegue apreender uma comunidade justa apenas pela universalidade da filosofia; mais do que isso, considera que ser democrático e secular em comunidade é uma das grandes realizações do ser humano.

O esforço intelectual de Rorty é direcionado para alcançar justiça através da combinação da economia de mercado, no capitalismo, com cada vez mais avanços de distribuição de renda, por meio de impostos e tributação criteriosa. Por assim dizer, um *welfare state* radical é o seu desejo – o que seria, na linguagem marxista, “um reformismo liberal burguês” para inquietação da Esquerda da Tradição, que permanece rechaçando qualquer hipótese que não considere o socialismo no horizonte. Rorty revela ser partidário do conceito de liberdade de Stuart Mill: “todo desejo humano deve ser satisfeito a menos que entre em conflito com a satisfação dos

desejos de outras pessoas” (RORTY, 2005, p. 25). Rorty, assim, reforça que a racionalidade não é essencial e que dela a imaginação deve-se servir para a realização de grandes mudanças, capazes de reduzir o sofrimento e a opressão social, de resto, o que considera ser o mais importante como objetivo da política. Dessa forma, afirma que a política sempre será uma atividade de tentativa e erro, de experiências, novas instituições e formulações de novas comunidades, com novos direitos e novas regras. Essas experimentações todas poderão resultar em êxito ou fracasso. A Revolução Russa de 1917 inovou, apresentando um novo arcabouço institucional, e conhecemos o resultado. Não haverá, contudo, na visão dos pragmatistas, solução simples se quisermos substituir a filosofia do materialismo histórico por outra filosofia redentora, que carregue consigo toda a determinação necessária para implementar o seu ideário pronto, acabado e definitivo. Abrir-se-ia aí, mais uma vez, o terreno fértil ao autoritarismo. Rorty chama a atenção para a necessária superação de três revoluções, como a repetir e se inspirar em John Dewey que, em 1920, falava também em três revoluções: a científica, a política e a industrial. Em Rorty, as três revoluções são outras: a do pós-modernismo, que coloca em descrédito as metanarrativas e as explicações globais do mundo por meio de teorias oniscientes; a da derrocada do comunismo em 1989, que aniquilou o prestígio do marxismo; e a da comunicação, com a chegada da Internet e sua capacidade de diminuir as distâncias e integrar o cidadão, para o bem e para o mal, na construção da esfera pública. A filosofia antifundacionista e crítica de Rorty leva o nosso filósofo a reiteradamente propor a redescrição imaginativa do mundo. “*Cantaremos nuevas canciones?*”, nos pergunta Richard Rorty, depois sendo irônico na própria resposta:

*Desgraciadamente, todavía estamos buscando un sucesor del marxismo, un amplio modelo teórico que nos permita ubicar nuestra sociedad en un contexto nuevo y excitante. Esperemos que este nuevo contexto nos sugiera algo menos banal que aquello de que la gente debería ser más amable y generosa y menos egoísta.* (BOSETTI, 1996, p. 76).

O pragmatismo não compreende a teoria – *theoría*, na acepção grega da palavra, que significava contemplar. O termo era usual na Grécia Antiga, nos grandes jogos olímpicos, endereçado aos espectadores que esperavam o desfecho da partida, sempre considerando que o resultado era vontade dos deuses. Aos espectadores, nas arquibancadas, era uma forma de participar da manifestação divina, o que, em última análise, constituía-se em realidade. Essa noção de real é a noção de representação. A teoria, desde os gregos, carrega em si a força de representar o real. O pragmatismo filosófico pensa diferente e, mais do que contemplar, quer efetivamente participar do jogo, conversando, falando, ouvindo, investigando e vendo-o como

um momento com suas particularidades. O pragmatismo permite intervenções na prática, sendo pluralista e democrático e criando novas palavras, novos significados, “sua filosofia positiva consiste em uma operação com a linguagem centrada na redescrição” (RORTY, 2005, p. 16). Rorty reivindica estratégias redescritivas e afirma que, para redescrevermos a nós, aos outros e ao mundo, precisamos compreender que “a redescrição é uma tarefa da imaginação” (RORTY, 2005, p. 17). Somente imaginando substituir vocábulos e redescrever o mundo criando novas palavras seremos capazes, inclusive, de “inventar” direitos. Rorty (2005, p. 19) afirma que, para criar direitos, além de “mudar as reações emocionais instintivas”, é preciso “providenciar uma nova linguagem, um novo vocabulário”. Logo, uma nova autoridade semântica impõe-se diante da Esquerda da Tradição, a fim de conquistarmos uma nova autoridade moral na esquerda.

Richard Rorty, de forma objetiva, arrola um conjunto de expressões a serem abolidas do vocabulário da esquerda. Mas o que pretende, de fato, é sepultar a Esquerda da Tradição, sua memória e sua melancolia, sempre revisitadas e estimuladas pelo fantasma do “monstro de Trier”. Rorty (2005) quer que abandonemos os termos “capitalismo” e “socialismo” inicialmente. Sugere revogar “luta anticapitalista” e substituir, por exemplo, por “luta contra a miséria humana”, no lugar de “mercadorização do emprego”, “desemprego” e “fome”. Arremata a sucessão de termos, propondo o emprego de “egoísmo” e “cobiça” no espaço da “ideologia burguesa”. No plano do discurso, fica evidente que as expressões da linguagem marxista têm uma formulação mais elevada do ponto de vista linguístico propriamente, o que implica precisão e conteúdo. Quer Rorty com isso, além de se opor ao ideário marxista-leninista, banalizar a linguagem, aproximando-a do cotidiano, da circunstância e da contingência humana. Por último, outro conteúdo, um significante com esse significado emprestado pela modernidade e pela filosofia, a história como um “substituto temporalizado de Deus ou da Natureza, como um objeto amplo e vago em torno do qual tecemos nossas fantasias locais”, Rorty (2005, p. 71) não quer fazer permanecer com o sentido e a dimensão dados pelo marxismo. Richard Rorty (2005, p. 56), por fim, é contundente:

[...] eu diria que a marca registrada do romance Platão-Hegel-Marx-Heidegger, o romance da história do mundo, é algo sem o qual a vida intelectual e a política de esquerda estariam, agora, bem melhor – esse romance é uma hierarquia que deveríamos, agora, jogar fora.

E, também, para concordar com Richard Rorty, reitero a sua concordância com Dewey (1976, p. 91-92, *apud* RORTY, 2005, p. 134) que afirma que “a filosofia só pode proferir hipóteses, e que essas só têm valor na medida em que tornam a mente dos homens mais sensível

à vida em relação a eles”. Logo após essa afirmação, nas últimas linhas de *Pragmatismo e Política*, Rorty (2005, p. 134) desafia o universo ilustrado, mais uma vez, asseverando que “em um mundo intelectual completamente temporalizado, contribuir para tal sensibilidade seria um objetivo tão respeitável para uma disciplina acadêmica como contribuir para o conhecimento”. O pragmatismo filosófico é a filosofia que, sem querer estar nesse lugar, hoje, encontra-se na base de um pensamento que nos dá ânimo para imaginar uma outra esquerda, amparada na necessidade de incidir, com seu projeto, sobre o sofrimento da humanidade.

## 6.2 GLOSSÁRIO: VERBETES

Importante, antes dos verbetes, a preliminar orientadora de como inicialmente integramos a linguística à formulação do ponto de vista acadêmico das ciências sociais. Immanuel Wallerstein (1999, p. 449) afirma que “As ciências sociais são constituídas por várias ‘disciplinas’ que constituem agrupamentos intelectualmente coerentes de objetos de estudo distintos uns dos outros”. Na sequência, Wallerstein enumera as disciplinas Antropologia, Economia, Ciência Política e Sociologia como as que sempre são consideradas no universo das ciências sociais. E, depois, evidencia, referindo-se à pesquisa interdisciplinar, que “alguma parte do nosso objeto de estudo está ‘na fronteira’ de duas ou mais disciplinas. A linguística, por exemplo, pode estar nessa fronteira” (WALLERSTEIN, 1999, p. 451). Recuperamos aqui essa afirmação e combinamos com uma segunda, de Anthony Giddens (1999, p. 282), ao definir características essenciais do estruturalismo e do pós-estruturalismo: “a linguística, ou mais exatamente certos aspectos de versões particulares da linguística são de importância fundamental para a filosofia e a teoria social como um todo”. A combinação das duas afirmações não deixa dúvida sobre a inserção da linguística nas temáticas das ciências sociais, e é nela que encontramos a base sobre a qual alicerçaremos o glossário da concepção de esquerda que elucidamos nas páginas precedentes.

Tony Berber Sardinha (2002, p. 357) recorre a Geoffrey Leech (1992, p. 106), a fim de demonstrar que a Linguística de *Corpus* vai além da condição instrumental e é também uma metodologia a ser considerada: “A Linguística de *Corpus* define não somente uma nova metodologia emergente para o estudo da linguagem, mas uma nova empreitada de pesquisa e, na verdade, uma nova abordagem filosófica”. O glossário quer cumprir essa missão, a de uma nova abordagem, no caso específico, a política. E, se não exatamente conformar um todo coeso e coerente na dimensão desejada – a de dotar as pessoas, de modo geral, de uma linguagem de vanguarda da Esquerda da Diferença –, pelo menos, terá potencial para abrir o debate sobre a

necessidade de reunirmos um *corpus* suficientemente representativo do pensamento, que é desenvolvido no mundo acadêmico, mas que não alcança as ruas. Os verbetes são exercícios linguísticos, com a finalidade de redescrever a formulação da esquerda, afastando-se do léxico nostálgico marxiano. Contudo, mesmo amparados nas análises mais robustas que antecedem este momento, os verbetes não podem ser medidos com o mesmo nível de complexidade dessas mesmas análises. Tomemos para nós, então, a reivindicada banalização do vocabulário de Rorty e aceitemos mais livremente o glossário que, apenas nesta tese, começa a ser articulado. Além da Linguística de *Corpus*, um breve conceito de terminologia contribui para a nossa elaboração. No Tratado Geral da Terminologia, que tem o engenheiro austríaco Eugen Auster como referência, os glossários aparecem conceituados como listas de termos – no caso, técnicos e científicos –, dispostos em ordem alfabética. Os autores Krieger e Finatto (2004) evidenciam diferenças entre dicionários e glossários: estes são compilações restritas e mais pedagógicas, já aqueles exaustivos e infinitamente mais numerosos.

Na sequência, então, verbetes do glossário, estruturados à luz da teoria do texto dissertativo: parágrafo que se inicia com a enunciação de um tópico frasal, seguido de argumentos que organizam a explicação e a sustentação desta; depois, quando possível, faz referência a exemplos, a fim de reforçarmos a argumentação; para encerrar com coesão e coerência, produz um fechamento conclusivo, retomando o tópico inicial. A disposição dá-se em ordem alfabética. Do ponto de vista do conteúdo, recorreremos mais uma vez à linguística, em especial à semântica. Greimas, em 1966, ao escrever *Sémantique structurale*, elabora o conceito de “sema”, a unidade mínima de significado no plano de conteúdo (NABAIS, 2008). Para familiarizar o leitor: quando definimos que uma camisa é pequena, média ou grande, o sema presente é o de “tamanho”. Para a nossa formulação das ciências sociais, tendo a linguística como fronteira, anunciamos que os conceitos “diferença”, “outro”, “pluralidade”, “contingência”, “multiculturalidade” e “pragmatismo” serviram como semas à organização conceitual do glossário. No mesmo verbete, mais de um sema poderá surgir implicitamente; o que importa aqui é menos analisar a expressão do ponto de vista linguístico mesmo, e mais perceber que tais expressões servem a um outro ideário da esquerda organizada e semanticamente.

## **AMOR COMBATENTE**

O amor combatente é um sentimento que mobiliza a ação política para conectar o desejo do sujeito ao desejo do coletivo. O amor nos faz ver que é possível experimentar o mundo a partir

da diferença. É nesse aspecto que amor e política devem-se aproximar, e o amor, que é de um para o outro, de dois, torna-se combatente, quando, de um para o coletivo, motiva o fazer político “em comum”. O principal inimigo, então, não é o outro, mas o egoísmo que orienta a busca da identidade, com o objetivo de impor o seu mundo. Logo, o desafio não é o de aproximar identidades, mas, sobretudo, o de aproximar diferenças em direção à fraternidade. E essa realizar-se-á se, com amor combatente, superarmos a impossibilidade, o que é a maior virtude do amor. Portanto, o amor combatente pode ser a contribuição necessária à política que se pretende, como construção duradoura da justiça em comunidade.

**Fonte:** Expressão inspirada no livro *Elogio ao amor*; nele, Alain Badiou concede entrevista sobre o tema ao jornalista Nicolas Truong, na França, em 2009 (BADIOU; TRUONG, 2013).

## **BURO-PROFESSORES**

Sinônimo de “grupo dirigente permanente” que se responsabilizaria pelas atividades universitárias em geral. A cabeça desses grupos, de um lado, preocupa-se apenas com a conquista do poder político-administrativo da universidade e, de outro, não se dispende ao exercício intelectual, acolhe simplesmente o saber de fora como referência. Os buro-professores, portanto, defendem a universidade para mandar, e não para pensar. Sem uma prática criadora, dependentes de formulações teóricas produzidas à luz de metanarrativas conhecidas como verdades absolutas e não tendo consciência da sua condição, em nada contribuem para a democratização do conhecimento genuinamente nacional, o que nos faz importar conceitos que, descontextualizados, soam artificiais e ineficazes. O que eles pensam, por exemplo, sobre a China ou a Rússia, é o que leem dos livros da academia norte-americana. Nessa avaliação, não há produção própria em nossas universidades nem intelectuais dispostos a formar uma tradição teórica no Brasil.

**Fonte:** Expressão empregada por Milton Santos no artigo intitulado *O intelectual anônimo*, publicado em Santa Catarina em 2001.

## **CULTURA DA SOLIDARIEDADE**

Conjunto de valores capazes de restabelecer o vínculo do cotidiano com a história, desafiando a fragmentação e o isolamento do indivíduo. Para tanto, o homem deve estar no centro de uma

estratégia que prima pela comunidade, visando à construção de um modo de vida capaz de socializar os benefícios originários da era digital-informática. Muitas ações, insuficientemente organizadas, servem de indícios para a formação da nova cultura da solidariedade, como as associações em defesa dos direitos do consumidor, a luta de diversas organizações articuladas para o combate à fome e à miséria e os movimentos sociais de luta pela terra ou pela moradia. No período da pandemia, de forma contingente, mas efetiva, o sentido comum de despertar o olhar para o outro e seu sofrimento verificou-se na prática. Uma nova vida política e moral, empregando os novos meios tecnológicos disponíveis, pode propor lutas que encaminhem exigências e iniciativas, também com relação à efetividade do Estado, e que, por efeito, unam os diferentes e dispersos, comovendo novamente o imaginário popular para instaurar uma nova cidadania, aberta ao diálogo, à cooperação e a novas fontes de legitimidade e convivência.

**Fonte:** Expressão inspirada em artigo jornalístico de Tarso Genro, publicado na Folha de S. Paulo em 1997, intitulado *Uma nova cultura de solidariedade*, e em conceito baseado no livro *Contingência, Ironia e Solidariedade*, de Rorty (1996).

## **CULTURA DA SOLIDÃO**

Expressão que sintetiza o conjunto de valores resultante do *modus vivendi* da sociedade capitalista digital-informática. A solidão impõe-se, desestruturando grupos e ações coletivas, uma vez que é um estado de espírito de miséria moral e material, e não promovendo vínculos interpessoais consistentes. Da cultura da solidão origina-se, assim, o traço predominante do sujeito da pós-modernidade – o individualismo exacerbado. Nos últimos trinta anos, a fragmentação tomou lugar em diversos setores da vida contemporânea: a segregação dos imigrantes, a separação física e política entre incluídos e excluídos e o isolamento, especificamente das elites econômicas, materializado em condomínios horizontais e/ou verticais das megalópoles que servem de ilustração. Tendo a competição como método, a sociedade contemporânea induz o processo social para que tenhamos um vencedor apenas, capaz de mobilizar os bens da comunidade, promovendo a incidência nas diversas esferas de justiça. No lugar da partilha e da cooperação, tem-se a solidão do “vitorioso”.

**Fonte:** Expressão inspirada em artigo jornalístico de Tarso Genro, publicado na Folha de S. Paulo em 1997, intitulado *Uma nova cultura de solidariedade*, e em *Esferas da Justiça*, de Michael Walzer (1997).

## DIÁLOGO AUTÊNTICO

O diálogo autêntico promove a descoberta conjunta, a reciprocidade, e só pode ocorrer se as duas partes interessadas estiverem dispostas ao debate democrático. Ao Estado não pode bastar tornar pública a informação; deve, sim, torná-la legível para a sociedade. Reside aí a ética do diálogo, que só resultará em comunicação se houver entre as partes confiança mútua, competência técnica e administrativa e reconhecimento à palavra do outro na ação pública. O cidadão representado não pode ter confiscada a sua palavra nem a ter substituída pelos eleitos da democracia representativa. Radicalizar, portanto, a participação das pessoas com direito à voz e ao voto tem de ser a meta. Novos instrumentos de interação de ideias devem ser formulados à luz da sociedade digital, originária da quarta revolução científico-tecnológica e informacional. Não pode o Estado se apoiar, para a implementação de políticas públicas, tão somente em dados coletados via satélite ou na exploração das mais variadas fontes de informação. O diálogo autêntico diminui a racionalidade na tomada de decisões políticas, mas não a exclui, e, ainda, acrescenta a subjetividade necessária, a fim de implementar a política desejada por todos que, por sua vez, são sempre mobilizados por necessidades e preocupações básicas, como o futuro emprego dos filhos, a impossibilidade de êxito em suas iniciativas profissionais ou a crescente insegurança das ruas.

**Fonte:** Expressão empregada por Pierre Calame no livro *A questão do Estado no coração do futuro*, lançado na França em 2001.

## ESTRATÉGIA NEOCONSERVADORA

Política orientada para visitar e reforçar as teses da social-democracia – em declínio – e do estatismo tipo soviético – em extinção. A visão dessa política tem inspiração na memória marxista-leninista e objetiva pautar, como resposta às teses neoliberais, a compreensão de mais estado, mais empregos, mais Estado, mais proteção, mais subsídios, menos abertura econômica. Nessa perspectiva míope, os sujeitos sociais orgânicos do contrato político continuam sendo os mesmos da Segunda Revolução Industrial – burocracia estatal, burguesia industrial e proletariado –, no entanto, hoje, há setores de assalariados, que fazem “funcionar” a sociedade, mais importantes, como os trabalhadores das telecomunicações e da microeletrônica. A estratégia, portanto, que se pretende ser revolucionária, sequer tem viabilidade para ser reformista e, ao manter os valores da classe operária originários da Segunda Revolução, sem



responder aos anseios do novo mundo do trabalho, sucumbe diante da radicalidade da integração econômica, de um lado, e, de outro, nostalgicamente, se afunda na manutenção da ordem socialista do metarrelato da Esquerda da Tradição como horizonte a ser perseguido.

**Fonte:** Expressão empregada por Tarso Genro, em julho de 1998, no documento de circulação ao debate do Movimento Renovação Democrática – Rede, corrente do Partido dos Trabalhadores.

## **GLOBALITARISMO**

Neologismo criado pela composição por justaposição das palavras “globalização” e “totalitarismo”. Globalitarismo evidencia a globalização como processo ditado pelo exercício da dominação, que impõe a financeirização da economia mundial, a hierarquização do trabalho e, sobretudo, a concentração do controle internacional da informação. É a imposição da competitividade e do consumo como elementos centrais de um sistema ideológico, baseado na hegemonia do capital financeiro e na mundialização de empresas monopolistas, que veem não mais a figura do cidadão como destino final do resultado da produção, mas sim a sua condição de consumidor. A afirmação do chefe da Coca-Cola mundial sobre o deslocamento do poder em direção às empresas aponta para essas corporações de maior influência, no sentido de estas assumirem o papel político dominante no cenário internacional. A economia globaliza-se e os Estados nacionais, cada vez menos, possuem instrumentos de intervenção, sem capacidade de regulação e sem horizonte de formação da governança mundial. A globalização da economia, sem a globalização dos mecanismos democráticos de decisão, caracteriza o globalitarismo.

**Fonte:** Expressão empregada por Milton Santos no livro *Por uma outra globalização*, publicado no Brasil em 2000.

## **HUMANISMO CÍVICO**

Pensamento voltado ao engajamento político e à vida ativa – em oposição ao conceito de vida contemplativa da Idade Média –, com o objetivo da transformação da condição do homem no mundo. Hoje, a vida ativa está em confronto com o ideário contemporâneo que quer eliminar um polo da ação e que se sustenta na tese do livre mercado, senha do neoliberalismo. A principal característica humanista revela-se no reconhecimento da vida pública como palco central de apresentação e convivência dos mais altos valores da condição humana. Os humanistas

priorizam a educação, fazendo esforço para a ampliação dos saberes. E o grande legado diz respeito ao conceito de bem comum e à aceitação da superioridade da esfera pública sobre a esfera privada, sendo acompanhado da crítica dos humanistas cívicos contemporâneos àqueles que, em nome do bem público e da comunidade, suprimiram o indivíduo e instalaram os regimes totalitários. O humanismo cívico, ao pensar a relação do homem com a política, antes é uma Filosofia Moral voltada aos interesses do Estado. Autores o consideram sinônimo de republicanismo clássico.

**Fonte:** Expressão empregada por Renato Janine no livro *Pensar a República*, publicado no Brasil em 2000.

## **MEIO NATURAL E MEIO TÉCNICO**

A interação plena e necessária entre o homem e a natureza, desde o seu surgimento, caracteriza o meio natural. Com a evolução da técnica, criada pelo ser humano, o meio passou a ser cada vez mais artificial e mecanizado. Evidencia-se aí o trabalho sobre a natureza, o que demonstra a atuação do homem no sentido de transformar o espaço em que vive, consolidando um outro meio, o meio técnico. No meio natural, como exemplo, identificamos a predominância de estradas de chão batido, rodeadas de verde e casas de madeira; no meio técnico, por sua vez, observa-se o asfalto, invariavelmente, inserido em um contexto de edificações de alvenaria. Enquanto o meio natural permanece na cena pública pela imposição da natureza, o técnico é subsumido pelo advento do meio técnico-científico informacional, que caracteriza o trabalho sobre o trabalho do homem em relação ao seu meio. Os dois meios também necessitam ser considerados sob o olhar do multiculturalismo e da pluralidade dele derivada.

**Fonte:** Expressão empregada por Milton Santos no livro *Natureza do Espaço*, publicado no Brasil em 1996.

## **MEIO TÉCNICO-CIENTÍFICO INFORMACIONAL E DIGITAL**

É a nova cara do espaço geográfico; refere-se a novas divisões geográficas delimitadas pela globalização desde o final da Segunda Guerra Mundial, tendo sido consolidadas em todo o mundo a partir dos anos 1970. Depois, na contemporaneidade, já se vê o meio técnico ou o meio técnico-científico informacional em um processo, derivando-se para a condição de meio

virtual. Nesse espaço, se dá cada vez menor importância aos meios naturais da vida do homem. Assim, a natureza com que o homem se defronta não é mais a natural, e sim a natureza artificial. O cotidiano das atividades hegemônicas do mundo globalizado insere-se nesse contexto, por exemplo: executivo acorda em um quarto com ar-condicionado, veste-se e pronto, dirige-se ao elevador; desce, então, até a garagem, ativa o porteiro eletrônico e segue, em seu automóvel, pelo asfalto, até o aeroporto, embarcando em um voo que o levará até outro estado – todo o percurso ocorre no mesmo meio, espaço de sua convivência. O segundo exemplo, em gradação, possibilita que o mesmo executivo não viaje fisicamente para cumprir a sua agenda de trabalho, optando pelo *home office*, autorizado pela tecnologia digital. O meio geográfico tem, na sua constituição, portanto, a inclusão da ciência, da tecnologia e da informação, o que redefine a paisagem e determina o novo espaço da dominação e do conceito de comunidade – este a partir dos bens que mobiliza nas diversas esferas de justiça.

**Fonte:** Expressão empregada por Milton Santos no livro *Natureza do Espaço*, publicado no Brasil em 1996.

## **MUNDOS DE ABUNDÂNCIA E MUNDOS DE NECESSIDADE**

São os diferentes mundos em que vivem ricos e pobres nos dias de hoje. Os mais abastados, muitas vezes, não titubeiam na hora de comprar algo, mesmo que não precisem daquilo. Já os mais pobres não têm opção: trabalham dia e noite para adquirir o básico, o suficiente para sobreviver – e muitos sequer isso conseguem. Na alta sociedade, as pessoas destacam-se quando vestem uma blusa de R\$ 2 mil ou um sapato de R\$ 5 mil. Gastam-se valores incalculáveis com objetos que estão longe de serem necessários à sobrevivência. Nas zonas mais humildes, a batalha diária é por R\$ 10,00 para comprar o pão que vai para a mesa de jantar da família. Não há espaço para o exagero. Essa diferença de vida reflete-se nos costumes e no jeito de viver das pessoas e acaba por segregar a sociedade, expondo a dicotomia entre os dois mundos e fazendo com que o preconceito seja inevitável.

**Fonte:** Expressões empregadas por Barack Obama em seu livro *A origem dos meus sonhos*, publicado no Brasil em 2008.

## NOVA TEORIA DEMOCRÁTICA

Conceito a ser aprofundado a partir de uma formulação que contemple o voto, sem limitar o exercício da cidadania a este, que negue o debate característico da democracia representativa, sem ficar entre as opções “ou concessão da classe dominante ou conquista das classes subalternas” (SANTOS, 1997, p. 270), e que compartilhe relações de poder a fim de repolitizar a prática social do sujeito. Isso aumentaria ao máximo possível a consciência participativa da cidadania e desocultaria quaisquer novas formas de opressão e/ou dominação de um sujeito ou classe. A nova teoria democrática precisa, para além do que as teorias contemporâneas já propõem, combinar, sim, democracia representativa e democracia participativa, e também desenvolver métodos e expedientes que, amparados em um novo modelo de gestão, aberto e dialógico, possibilitem tornar o Estado permeável e relacional, consolidando a partilha do poder decisório. Lembrar dos gregos e do Oráculo de Delfos tangencia um exemplo muito mais complexo que deve ser, dialeticamente, elaborado e experienciado por atores da cena pública real. E, nesse particular, a neutralização da influência de indivíduos ou forças dominantes e a despersonalização das posições em disputa serão virtudes do método que hegemonizará um sistema eficaz de participação direta da cidadania, conformando uma nova teoria democrática.

**Fonte:** Expressão empregada por Boaventura de Sousa Santos no livro *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, publicado no Brasil em 1997.

## PERPLEXIDADES

Toda formulação teórica é insuficiente e, entre os estudos de que dispomos e as experiências que vivenciamos, não há um só caminho a ser apontado, quer para a manutenção convincente do sistema, em franca decadência, quer para a prospecção de um horizonte que mobilize um determinado contingente populacional, capaz de engajar o desejo coletivo em direção à construção de um mundo melhor. Vive-se hoje uma grande regressão no que diz respeito à vitalidade e à eficácia das ideologias políticas e econômicas, da esquerda à direita, sem, contudo, haver consciência dessa regressão. A perplexidade são perplexidades de fato: práticas transnacionais e globalização da economia *versus* Estados nacionais; valorização do indivíduo consumista e narcisista *versus* indivíduo e sua vida íntima cada vez mais públicos; inserção da cultura hegemônica mundializada em nossas casas, no cotidiano, *versus* culturas regional e local valorizadas; a insuficiência da democracia representativa *versus* a democracia como único

valor consensuado. Dessa forma, “é tempo de sair do sonambulismo” (SANTOS, 1997, p. 270) e resistir para preparar o renascimento do pensamento político. Isto é, reaprender a aprender e reeducar-se para poder educar no contexto de uma nova transformação da humanidade que autorize associar reformismo e revolução, superando os limites e as carências de um e de outro.

**Fonte:** Expressão empregada por Boaventura de Sousa Santos no livro *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, publicado no Brasil em 1997.

## QUIETISMO

A esquerda não apresenta perspectiva, não oferece alternativa ao capitalismo, está imobilizada, atônita, sem retórica ou argumentação consistente para explicar o mundo contemporâneo política e economicamente. Não consegue se inserir no debate de forma imagística, dando uma nova tonalidade à política, em uma temporalidade específica; sequer faz reproduzir as suas teses para além das fileiras dos seus fiéis seguidores – muitos que defendem a busca pela igualdade e pela liberdade como valores mais elevados do humanismo. A constatação do quanto houve e do quanto há de trágico no socialismo real tem de fazer a esquerda romper com a sua adolescência, que já perdura por cem anos. A esquerda europeia é exemplo objetivo e subjetivo de sua impossibilidade, do seu silêncio, de sua quietude diante dos novos acontecimentos, protagonizados, seja pela hegemonia do sistema financeiro global, seja pela contra-hegemonia tímida de governos que “apenas administram melhor” o estágio em que se encontra o capitalismo. Nem reforma nem revolução! Uma voz dramática tem de, obrigatoriamente, se pronunciar para retirar do lugar a quietude, a passividade, a admissibilidade da capitulação da esquerda contemporânea.

**Fonte:** Expressão empregada por T. J. Clark (2013) no seu livro *Por uma esquerda sem futuro*, publicado em 2012 na Europa.

## REGIME DO DESEJO

O desejo de aquisição da base material para existência digna resulta no esforço para buscar igualdade. Esse valor mais elevado, de se igualar ao outro, é o que mobiliza o povo e potencializa a democracia, o regime do desejo. É preciso compreender que é a privação do essencial à vida que produz a luta social; não é a privação de participar dos poderes constituídos,

por exemplo, um anseio do povo capaz de, voluntariamente, organizá-lo. Daí deriva, por vezes, a observação dos conservadores: a aproximação entre o desejo de bens como reivindicação do povo desassistido e o furto ou o roubo do criminoso. O Movimento Sem Terra é assim qualificado pela visão de muitos fazendeiros. Mas também os progressistas equivocam-se: inserção dos desassistidos por meio de políticas públicas de consumo e de acesso a bens materiais, resultando em uma manutenção do *status quo* cultural e educacional de origem. O desejo implícito nas lutas sociais torna-se o interesse que move o cidadão a lutar por seu quinhão, o que reduz, no contexto padronizado pela hegemonia do capital, as relações humanas à análise da economia e da razão. O desejo, assim, é reprimido. Libertar o cidadão para que ele possa escolher em comunidade o caminho a ser trilhado deve ser o objetivo do regime, que, necessariamente, tem de colocar no centro de sua atuação a criação de um ambiente em que o desejo do cidadão seja estimulado.

**Fonte:** Expressão empregada por Renato Janine e Newton Bignotto em *Pensar a República*, publicado no Brasil em 2000.

## **SABER COMPARTILHADO**

Construção de saberes por meio do diálogo autêntico entre o Estado e a sociedade, isto é, entre o Estado e os cidadãos mais pobres, em particular, e entre o Estado e as empresas, as associações e os políticos em geral. O Estado sempre preferiu o seu conhecimento, ou mesmo, o conhecimento produzido sociológica e cientificamente, fundamentando, assim, a tecnocracia. A Administração Pública tem de superar a tese da unidade do Estado, desconstituí-la, reconhecendo, primeiro, a necessidade de entrar em diálogo interno e observando a unidade e diversidade do Estado e, segundo, reconhecendo o outro com sua língua, prioridades, ritmos e lógicas próprias. Afinal, há os que têm acesso à administração e ao poder e os que são “estranhos” a esse mundo. Compartilhar o saber significa interagir em situação de iguais, reduzindo ao máximo a distância do representante e do representado e ampliando ao limite a participação do povo nas instâncias decisórias da gestão do Estado.

**Fonte:** Expressão empregada por Pierra Calame no livro *A questão do Estado no coração do futuro*, publicado na França em 2001.

## SEGUNDO ILUMINISMO E DATAÍSMO

Era em que vivemos e que ilustrados estudiosos e populares reivindicam o domínio de informações e dados com absoluta transparência. Se no Primeiro Iluminismo a preocupação com a estatística e a ciência da razão já haviam secundarizado a importância da imaginação e do desejo, agora mais ainda se pode vivenciar o fetiche por números e dados – Dataísmo. O Dataísmo pode levar ao totalitarismo a partir da informação, sobretudo, digital. O comportamento humano passará a ser baseado no acúmulo de dados que o indivíduo detém, e emoção e afeto serão desconsiderados. A sociedade positivada no limite possível poderá nos fazer criar a servidão digital. O Segundo Iluminismo não nos oferece a esperança secular da redenção do homem, antes nos consagra a condição de um dado a mais compilado na sociedade. Nova visão de mundo a ser construída na sociedade para superar a razão do Iluminismo e a decadência da modernidade – sem se deixar envolver pela atual condição do Segundo Iluminismo e sem reconhecer este como o fim, o objetivo final – é necessária ao mundo contemporâneo. O *denkverbot*, à direita e à esquerda, deve ser refutado a fim de nos esforçarmos para, mais do que compreender a época em que nos inserimos, viabilizar o “fazer diferente”. Um novo Iluminismo – um outro e terceiro – é fundamental: novas luzes para não nos submetermos à nova forma de violência que suprime o sujeito, transformando-o em simulacro do outro na era da sociedade digital.

**Fonte:** Expressões empregadas por Byung-Chul Han (2018c) no livro *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*.

## TECNOSFERA E PSICOSFERA

Ambas são interdependentes e, conceitualmente, complementares. Juntas, formam o meio técnico-científico informacional. Com o advento da tecnologia e de todos os mecanismos por ela oferecidos, o cotidiano humano mudou, ficando mais veloz e artificial e menos pessoal e natural, surgindo, assim, a tecnosfera. Conteúdo material do território, a tecnosfera distensionava a visão marxista de natureza e nos leva a considerar a natureza modificada pelo homem também como primeira natureza. O trabalho sobre o trabalho é o que se dá na produção, e não, como originariamente se entendia, a produção caracteriza-se como trabalho que muda a natureza. Já a psicosfera é abstrata, está no mundo das ideias, dos sentimentos. É a base social dos dias de hoje, é como se comporta o homem na interação com a tecnologia e, por efeito, com as

mudanças impostas por ela, que fazem alterar costumes e valores. Mesmo a tecnosfera estando ausente em áreas mais pobres, a psicofera está lá, refletida, ainda que parcialmente, no comportamento das pessoas, influenciadas pelos setores dominantes da sociedade que há muito tempo vivem a tecnosfera. Tecnosfera e psicofera são, por fim, localizadas, mas, sobretudo, um resultado de uma sociedade bem mais ampla que o lugar onde se encontram.

**Fonte:** Expressão empregada por Milton Santos, no livro *Natureza do Espaço*, publicado no Brasil em 1996.

### **TEMPO RÁPIDO E TEMPO LENTO**

São os tempos vividos pelos homens, pelas empresas e pelas instituições. Além do tempo cósmico, objetivado, sujeito ao cálculo matemático, há o tempo existencial, o tempo do mundo da subjetividade. Este tempo subjetivo, que não pode ser calculado, é o que melhor afere a velocidade em que vive a sociedade. O tempo concreto é o movimento prático de cada um em seu grupo social. Ao observá-lo, constata-se a grande diferença de tempo entre ricos e pobres, entre firmas e instituições, dominantes e dominados. O tempo rápido é o dos ricos, que vão de carro para o aeroporto, por exemplo, em menos de trinta minutos, simultaneamente, trocando mensagens com o chefe, que os responde dos Estados Unidos, e depois embarcam em um avião para outro estado e lá chegam em menos de duas horas. É o tempo da dominação, da competitividade, que aproxima o mundo globalizado e afasta o homem de si mesmo. Já o tempo lento é o dos pobres. Para esses irem à cidade vizinha, distante 25 quilômetros, de transporte coletivo, podem levar mais de três horas. Um acontecimento no bairro ao lado se espalha ou no boca a boca ou no jornal da comunidade em outro dia. É o tempo do dominado que, no entanto, valoriza o local e se aproxima do outro, baseado na cooperação. Para que o mundo ande em compasso, portanto, o horário mundial deve funcionar igualmente para todos, hoje tendo a velocidade como valor a ser alcançado; contudo, o tempo do cotidiano da sociedade é outro e pode ter, na sua lentidão, mecanismos para fundar a nova solidariedade.

**Fonte:** Expressão empregada por Milton Santos no livro *Natureza do Espaço*, publicado no Brasil em 1996.



## VELOCIDADE

A velocidade se tornou um valor central na vida contemporânea, no contexto da cibercultura, originária da terceira revolução científico-tecnológica informacional. A desconstituição das noções tradicionais de tempo e espaço, superadas e compreendidas pelo conceito de meio técnico-científico informacional, aponta a velocidade como um valor universal na vida do homem. Na interação da sociedade, cada vez mais, a simultaneidade de informações, a “presença” virtual de interlocutores e a instantaneidade da discussão e deliberação sobre os mais diversos temas e as circunstâncias conformam um mundo em que a autoridade para opinar ou decidir – ou seja, a possibilidade de participar em condições de – depende diretamente da velocidade com que se processa essa integração no tempo e no espaço. Civilizar, portanto, passará a significar inserir o homem nesse universo da técnica, e em maior número, o que significará também aprofundar as conquistas da terceira e da quarta revoluções, viabilizando a participação do conjunto da sociedade. O homem que desconhece por não ter acesso à informação mais facilmente irá se submeter ao outro “bem-informado”, gerando aí um precedente para uma nova versão de totalitarismo. Um cidadão que não tem acesso à sociedade digital-informática será informado, por exemplo, sobre uma vaga de emprego em determinada empresa, muitas vezes, com atraso irremediável para o seu interesse, perdendo as condições de disputar aquela vaga. A velocidade reduzida pode resultar em exclusão. Daí concluir que a velocidade se institui como valor universal para a busca da igualdade que, então, só será possível se democratizarmos a inserção do homem no mundo da tecnologia, dando novos contornos civilizatórios à sociedade atual, de modo a respeitar a pluralidade.

**Fonte:** Expressão empregada por Paul Virilio no seu livro *Velocidade e Política*, em 1996.

## ZONA LUMINOSA E ZONA OPACA

A zona luminosa é onde vivem os ricos, rodeados pela modernidade, por aparelhos tecnológicos avançados, espaço da “naturalidade” do objeto técnico; a zona opaca é ausente de tecnologia, onde estão os pobres que, dependendo do grau de miséria, sequer dispõem de energia elétrica. A afirmação do sistema capitalista promove a desigualdade por meio do estímulo à competição entre os homens, levando à divisão das grandes cidades. “Alphaville-alfavela”, expressão simbólica da urbanidade em São Paulo, que significa a divisão entre condomínios horizontais de alto luxo e favelas que os circundam, é um exemplo. Nestas, as crianças brincam nas ruas,

espaço de aproximação entre as pessoas; naqueles, permanecem em frente ao *notebook* ou *tablet* de seu quarto, espaço de sua solidão. Zona luminosa e zona opaca, portanto, materializam-se e localizam-se nas metrópoles, respectivamente, como meio técnico científico-informacional e meio natural.

**Fonte:** Expressão empregada por Milton Santos no livro *Natureza do Espaço*, publicado no Brasil em 1996.

### 6.3 A EXPERIÊNCIA: DE SIRACUSA A SÃO LEOPOLDO

Platão, instado por Díon, seu discípulo, foi convencido a visitar Siracusa, governada historicamente por Dionísio, o tirano. O convite deveu-se à informação de que Dionísio, o antigo, havia falecido, e que agora Dionísio, o filho, era quem governava – homem sensível e sujeito ao diálogo com a filosofia. A visita de Platão, que fora a segunda em sua vida, fez ele descobrir que Dionísio, o filho, nada tinha das virtudes anunciadas e que, de fato, só queria se dotar de cultura para ser um tirano ainda mais forte. Naquele momento, Dionísio, desconfiado do movimento de aproximação de Díon, expulsou-o de Siracusa. Platão, então, retirou-se. Anos mais tarde, seis ou sete após a segunda visita, Díon voltou a convencer Platão do interesse sincero de Dionísio sobre a filosofia e, quem sabe, sobre a articulação de um regime não tirânico. Nessa terceira visita, Platão relatou ter encontrado um homem ainda mais arrogante. Anos mais tarde, Díon conseguiu derrotar Dionísio, apoiando-se em uma tropa de mercenários. Isso, no entanto, não impediu a traição que sofrera três anos depois, quando foi deposto e morto, oportunizando a volta de Dionísio ao poder:

Dionísio é nosso contemporâneo. Ao longo do último século, teve muitos nomes: Lenin, Stalin, Hitler e Mussolini, Mao e Ho Chi Minh, Castro e Trujillo, Amin e Bokassa, Saddam e Khomeini, Ceaușescu e Milosevic – chega a faltar caneta. (LILLA, 2017, p. 169).

Mark Lilla (2017) apresenta esta metáfora, “o retorno à Siracusa”, como expressão da modernidade. Quando a nossa imaginação autorizou, desde o Iluminismo, que a razão fosse impedir a tirania de se instalar na modernidade, acreditamos como Platão em Díon, que o convencera de que seria possível o jovem Dionísio ser diferente do primeiro, o pai, e de que o segundo, o filho, mesmo reiterando as práticas do primeiro, pudesse mudar ao conviver com a filosofia e dela obter ensinamentos. Os séculos, do XVIII ao XX, nos brindaram com o terror

da Revolução Francesa, com o fascismo e o nazismo, italiano e alemão, com o comunismo soviético e chinês, com tantos regimes totalitários que é desnecessário enumerá-los. O mais intrigante e instigante de tudo o que se analisa, como se produzíssemos um pós-escrito, é a autoridade dos intelectuais e filósofos que derramaram (derramam) linhas e mais linhas, páginas e mais páginas, artigos, livros e obras completas, não exatamente para se oporem, mas, sobretudo, para explicarem e sustentarem acadêmica e teoricamente práticas indigestas e autoritárias, colocando-as invariavelmente como aceitáveis, necessárias ou justas para a redenção da humanidade.

É nessa medida que nos mobilizamos e nos erguemos confessadamente para não nos tornarmos mais uma mente imprudente diante da história. Em 2020, vivemos as eleições municipais no Brasil, com o objetivo de eleger 5.570 prefeitos. Herdamos de 2018 um país mais radical e artificialmente dividido, ainda que originário do mesmo ciclo. Os monstros da transição, na imagem de Gramsci, emergem quando o velho se demora a morrer e o novo ainda não nasceu. O bolsonarismo parece ser o reflexo no espelho do lulopetismo. A eleição de Bolsonaro em 2018 é efeito da frágil e malfadada hegemonia construída pelo PT no país. As instituições conservadoras – antes cooptadas pelo governo de esquerda, em um pacto de silêncio e interesses mútuos e em respeito à vontade popular, que elegeu sucessivamente “o projeto Lula” quatro vezes, diante da corrupção explícita em seu governo – começaram a desembarcar do projeto que, na primeira eleição de Lula, chegou a ser definido pelo ex-presidente José Sarney como a materialização do pacto social. Depois disso, já conhecemos a história. O governo de Dilma sofreu impedimento, por ela, menos em virtude da corrupção, que não lhe alcançou, e mais pela impossibilidade política de restabelecer o pacto social lulista, agora rompido devido às condições favoráveis às forças políticas antagônicas que identificaram a oportunidade de derrotar o projeto da Esquerda da Tradição no país. As forças conservadoras viram por bem ter um representante autêntico na chefia do Governo Federal. Primeiramente, articular a deposição do Governo Dilma com a ascensão ao poder do vice Michel Temer fora a etapa inicial. A proposta intitulava-se “Uma ponte para o futuro”, assinada pelo principal partido de sustentação do governo até então. A mesma assinatura, contudo, era consignada pelo agora líder da oposição, que articulava a tomada do poder por via indireta, por meio de um processo de impedimento da Presidente da República. O plano de deposição do governo obteve êxito e expôs, de uma só vez, a frágil hegemonia alinhavada pelas forças de esquerda do país, lideradas pelo PT. Ao mesmo tempo, expunha também o quanto a Esquerda da Tradição brasileira havia-se envolvido em uma malha de corrupção e acordos escusos para a manutenção do poder no período de seu governo. Novos personagens emergiram na cena pública,

colocando, inclusive, em segundo plano, os protagonistas do impedimento. Um juiz de primeira instância, Sérgio Moro, avocou para si o destino do país, com a anuência do Supremo Tribunal Federal, respaldado na grande mídia que ecoava a insatisfação das ruas, e avançou na Operação Lava Jato. As jornadas de 2013 não foram compreendidas pela esquerda e, claro, foram melhor interpretadas pela direita e pelo conservadorismo, com pensamentos em predisposição a serem ativados a qualquer tempo em uma sociedade que nada evoluíra substantivamente do ponto de vista educacional, cultural, social e político ao comparar com os idos de 1964. Outro novo personagem igualmente encontraria espaço nas eleições de 2018: o líder antissistema. Daí emerge a figura de Jair Bolsonaro, conseguindo, contraditoriamente, suplantar a sua vida no sistema – 28 anos de parlamentar, enriquecendo sob a ação de “rachadinhas” – com um discurso moralista, conservador e radical de extrema direita. Os “monstros da transição” surgiram do pantanoso ambiente gerado pela descrença na Esquerda da Tradição, responsável direta pelo desencanto com a política na vida nacional. Assim, Jair Bolsonaro se torna presidente do Brasil e leva o país a um processo de ideologização ainda não conhecido no período democrático, sempre promovendo o discurso em oposição ao que se revela em um jogo de ambiguidades, que, de um lado, dá fôlego para manter a sua base social unificada e, de outro, o coloca em posição de única alternativa ao polo contrário da correlação de forças: o combate à corrupção *versus* o encobrimento da situação do filho e senador Flávio Bolsonaro no processo das “rachadinhas”; a luta contra o sistema *versus* o apoio articulado do “centrão”; o governo sem ideologia *versus* o combate irrestrito ao comunismo; o governo autônomo e patriótico *versus* a submissão ao Governo Trump; a equipe de técnicos *versus* os ministros ideológicos como os titulares dos ministérios da Educação, do Desenvolvimento Social e de Relações Exteriores. O Governo Federal, portanto, que contextualiza as eleições municipais de 2020, propõe-se a manter a polarização direita e esquerda fortemente demarcada em seus extremos como método de governar.

É nesse cenário nacional que se desdobraram quatro candidaturas locais na disputa pelo governo da Prefeitura de São Leopoldo (que serão numeradas para sequência de identificação): (1) a do governo do prefeito candidato (PT); (2) a do candidato bolsonarista (DEM); (3) a do candidato de centro-esquerda (Cidadania); e (4) a do candidato do PSOL. A candidatura do PSOL foi inexpressiva, atingindo menos de 1%. O prefeito foi vitorioso com 46 mil votos, contra 33 mil do candidato bolsonarista e 20 mil da candidatura de centro-esquerda, aproximadamente. Nesse contexto, há, desde já, um estudo de caso que nos oportuniza este pós-escrito como um laboratório das ideias e propostas aqui desenvolvidas ao longo da tese.

Em São Leopoldo, cidade de 238.648 habitantes, segundo o IBGE (2020), sendo a 11ª economia do estado do Rio Grande do Sul, conforme levantamento do governo do RS, a eleição apresentou características pouco peculiares à cidade propriamente; o Partido dos Trabalhadores encontra-se no poder, tendo sido governada antes disso por outros dois mandatos. A liderança, contudo, é a mesma: Ary José Vanazzi. No período de pré-campanha, observava-se um governo debilitado, que necessariamente teria de formular alguma solução ou estratégia do ponto de vista político-eleitoral para se viabilizar no pleito que se avizinhava. Os números do governo eram (e são) estarrecedores. O município é a 5ª cidade mais violenta do estado, com 710 homicídios em uma década, segundo o Fórum de Segurança Pública; a taxa de mortalidade infantil é de 12,8 mortos para cada 1.000 nascidos, conforme o IBGE (2020); o índice de educação básica é de 4,4 para os anos finais, nota apresentada pelo INEP (2020); o nível de escolarização, no último censo do IBGE (2020), coloca a cidade na posição de número 3.870 no país e na posição de número 402 no estado de 497 municípios; 46% possuem tão somente o ensino fundamental incompleto, além dos 3% de analfabetismo; na saúde, o Hospital Centenário teve o seu teto da Unidade de Terapia Intensiva caído há pouco mais de trinta dias do início do processo eleitoral, notícia do Jornal Vale dos Sinos; as Unidades Básicas de Saúde, sem médicos especialistas, submetem o cidadão a uma fila na madrugada para se conquistar uma ficha de atendimento; os exames solicitados levam, em média, seis meses para serem marcados; o setor de habitação vive uma crise sem precedentes, metade do território com edificações não paga Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU), sendo área irregular, ocupada inicialmente pela população de outras cidades à procura de moradias; o Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Servidores (IAPS) alcança dívida de um bilhão de reais, consolidada em sucessivos parcelamentos; e o 13º salário do funcionalismo, ao longo de três anos, foi pago via empréstimo do Banrisul. Os números, portanto, retratam o quadro em que se encontra a cidade. E, apesar de haver consenso sobre a incapacidade do governo antecessor do PSDB, o PT e sua liderança respondem por 12 anos de gestão nos últimos 16 anos, sendo, assim, inequivocamente, responsável direto pela circunstância calamitosa em que se encontra São Leopoldo. A perspectiva, portanto, de reeleição do prefeito, que carregava altos índices de rejeição, era restrita.

A situação, no entanto, começou a mudar com a chegada da pandemia do coronavírus. Em uma cidade, sem televisão, a 30 km de Porto Alegre, capital do estado, o prefeito foi às redes sociais para tratar da pandemia. Passou a fazer *lives* concorridas, haja vista, primeiro, a necessidade de informação do povo diante da triste realidade e, segundo, em virtude da expectativa gerada, após o *lockdown* determinado pelo Ministério da Saúde, sobre a reabertura

do comércio, da indústria e dos serviços e de quando se daria a retomada da economia. Um pouco antes de eclodir a pandemia, vale lembrar, o prefeito havia solicitado um empréstimo de R\$ 30 milhões para calçamento de ruas junto à Caixa Econômica Federal. Combinando obras de calçamento com os recursos originários do Governo Federal – R\$ 32 milhões – para minimizar os efeitos da pandemia, a possibilidade de reeleição voltava ao horizonte. E é nesse aspecto que a Esquerda da Tradição entrou em cena, conceitual, teórica, ideológica e pragmaticamente. Diferentemente de tudo que argumentara em sua trajetória, se apresentou como realmente ela é na sua essência de luta pelo poder: autoritária, instrumental e pragmática. Dessa maneira, o voto de coação definiu-se como estratégia central. Foram distribuídas 140 mil cestas básicas – informação oficial do prefeito, proferida em debate no Conselho Municipal de Segurança Alimentar. A entrega das cestas básicas deu-se na presença do prefeito, com as famílias sendo informadas que, se ele perdesse as eleições, elas não mais teriam o benefício. O governo, para amedrontar os municípios, amparava-se artificialmente em ação movida pela oposição, que tentou obstaculizar a distribuição sem critério das cestas básicas, uma vez que, segundo vídeo constante nos autos, esse fornecimento era feito por integrantes do governo e pelo próprio prefeito que, nos atos de entrega, perguntavam aos cidadãos e às cidadãs que recebiam o auxílio qual era o nome do prefeito que concedia o benefício. O voto de coação também se estendeu ao funcionalismo. Tendo o maior número de funcionários e cargos de confiança de todas as cidades da mesorregião Vale dos Sinos – 6.506 funcionários em São Leopoldo, de 238 mil habitantes, e 5.706 em Canoas, de 344 mil habitantes, por exemplo –, o discurso petista investiu na coação, afirmando que cada setor seria “desmontado” pelo adversário em caso de vitória. Exemplo objetivo deu-se na Guarda Civil Municipal, em que, do total de 180 guardas no efetivo, 1/3 atua na gestão administrativa da secretaria de segurança e outro 1/3 na guarda do patrimônio, restando somente o último terço para a atuação nas ruas da cidade, prerrogativa formal da Guarda Municipal prevista na Lei Orgânica. O prefeito informava que os 2/3 que não atuavam nas ruas para oferecer segurança à população seriam designados, em caso de vitória do adversário, a atuar nos bairros da periferia, correndo riscos pessoais e profissionais sérios. O voto de coação, no âmbito do magistério, igualmente se estabeleceu à medida que o prefeito se comprometeu a não voltarem as aulas até que houvesse a vacina para o coronavírus. O magistério, temeroso com o retorno, recebia o adversário com desconfiança. O voto de coação ainda mais contundente se deu em áreas de habitações irregulares e ocupações. Segundo o último censo do IBGE (2020), São Leopoldo teve um crescimento demográfico de novos 22.700 habitantes em 10 anos, enquanto que a cidade vizinha, Novo Hamburgo, maior em tudo, teve um crescimento de 7.500 habitantes no mesmo

período. O prefeito, que já fora no passado Secretário Estadual de Habitação, sempre foi identificado com a causa popular da moradia. E, desde a sua primeira vitória, em 2004, estimula a vinda para São Leopoldo de pessoas vinculadas ao Movimento Nacional da Luta pela Moradia (MNLM). A coação, nesse caso, se dá pelo discurso simplificado: “se vocês não votarem em mim, o adversário, depois de vencer, vai retirá-los daqui”. Definitivamente, o voto de coação passou a ser a estratégia do Partido dos Trabalhadores nessas eleições municipais. Até mesmo os comerciantes informais e os camelôs foram coagidos. “Ou vocês pagam duas pessoas para me fazerem campanha e votam em mim, ou o próximo prefeito vai exigir alvará para deixá-los trabalhar aqui” – contou-nos, em uma sinaleira, na presença de testemunhas, o vendedor ambulante de mamões, recordando a contribuição exigida pelo secretário de Desenvolvimento. Não foi diferente o voto coagido, por exemplo, em relação a funcionários de terceirizadas e/ou organizações conveniadas com a prefeitura, como o caso da Associação Leopoldense dos Deficientes Físicos, que foi levada a demitir o seu motorista em virtude de ele estar posicionado politicamente a favor do candidato de oposição. Observe o quadro-síntese em que o discurso ameniza o ato de coagir, dando um verniz de política pública:

#### **Discurso e Coação:**

1. Pelo direito à alimentação, com base na merenda escolar obrigatória, 140 mil cestas básicas foram distribuídas;
2. Pela proteção a benefícios funcionais, dos 180 Guardas Civis Municipais, 2/3 foram beneficiados;
3. Pela saúde da comunidade escolar, 20 mil professores permaneceram 150 dias sem aulas;
4. Pela permanência em áreas irregulares, 14 mil pessoas, segundo cadastro da prefeitura, foram favorecidas com direito à propriedade;
5. Pela autorização do comércio ambulante e pelo direito ao trabalho;
6. Pela manutenção do emprego em terceirizadas e/ou entidades conveniadas em plena pandemia.

Como vemos mais uma vez no quadro, a Esquerda da Tradição não titubeou e fez valer o poder de indução do voto pela coação – ação de constranger o outro, física ou moralmente, devido a um fundado temor de dano iminente à pessoa ou à família. Diante disso, então, relacionar à esquerda política um pensamento de justiça é possível se não há equidade, a

considerar o olhar de John Rawls? Ou, mesmo, como se referir ao comunitarismo de Walzer, diante da distribuição de bens com a larga vantagem de quem detém o poder? A ordem das coisas não foi respeitada, sequer uma ordem foi limitada pela outra, e André Comte-Sponville nos alimenta mais uma vez. A ordem econômica e científica – a doação de cestas básicas sem critério, ultrapassando o número de *kits* de alimentação da merenda escolar – não foi limitada pela ordem jurídico-política. A Esquerda da Tradição no poder exacerba os seus direitos e repete, no sentido deleuziano, a série histórica e autoritária que se produziu em ambientes revolucionários do passado. Impõe uma posição com as armas que tem, não se importando com mais nada além da luta de poder pelo poder. São os porcos orwellianos, mais uma vez, que se erguem em duas patas e brindam com os “humanos” em jantares de acordos e negociatas escusas pela manutenção do poder instituído.

Impressiona, ainda, que, nesse contexto de anomia política, a esquerda deliberadamente se negue ao debate entre candidatos. O encontro organizado pelo Sindicato dos Médicos do Rio Grande do Sul (SIMERS) para tratar dos temas mais urgentes da cidade, a saúde pública e o futuro do Hospital Centenário, não teve a participação do prefeito candidato. Também, os debates da Vale TV, órgão de imprensa via *web* do Vale dos Sinos, e os da seção regional da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) não contaram com a presença do candidato à reeleição. O debate público e aberto foi negado à sociedade e o curso dos acontecimentos foi construindo a vitória da tutela e da imposição velada pelo poder vigente. Sem contraponto, sem diálogo, sem discussão, sem a presença do outro. O esforço, aliás, foi no sentido de eliminar o outro do processo eleitoral, promovendo a positividade do governo e da sociedade. É, na visão de Byung-Chul Han (2015, p. 9), o esquema imunológico vivido no período da Guerra Fria:

Neste dispositivo imunológico, que ultrapassou o campo biológico adentrando no campo e em todo o âmbito social, ali foi inscrita uma cegueira: pela defesa, afasta-se tudo que é estranho. O objeto da defesa imunológica é a estranheza como tal. Mesmo que o estranho não tenha nenhuma intenção hostil, mesmo que ele não represente nenhum perigo, é eliminado em virtude de sua alteridade.

A negação ao debate é a negação ao direito de interação, de ouvir o outro, é a tentativa de eliminação da alteridade, do desaparecimento da negatividade, instituindo uma sociedade positiva. Eis aqui um traço da Esquerda da Tradição a ser vencido pela Esquerda da Diferença, que se afasta da ditadura dos idênticos e se apresenta na cena pública para compreender e reconhecer o conflito e dialeticamente gerar o consenso em uma renovação permanente do contrato social, sem perder de vista o dissenso como instância produtora de política.



Assim, a estratégia da Esquerda da Tradição foi-se descortinando a cada dia que a campanha avançava. O voto da coação, respaldado por lei federal da pandemia, somado à neutralização da crítica nos debates em deliberada ausência, ainda seria amparado em uma aliança “branca” entre o petismo local e o bolsonarismo oportunista, predisposto a ser ativado, haja vista o resultado das eleições de 2018, em que Jair Bolsonaro havia alcançado 66% dos votos na cidade. Nessa aliança, as ações das duas candidaturas passaram a ser coordenadas por um centro de inteligência. Primeiro, ambas pactuaram que o adversário comum por razões diversas era o mesmo. A esquerda tinha claro que não poderia deixar crescer no cenário a candidatura do seu opositor histórico, o candidato 3. Desde 2016, quando as eleições municipais ungeram o candidato de centro-esquerda como a liderança a ser confrontada, o governo tratou de desconstruí-la. O PT, eleito, cooptou a força do PDT, então partido do segundo colocado, que perdera as eleições por menos de 3% dos votos. Lideranças do PDT inicialmente aceitaram ingressar no governo petista. As urnas, naquela oportunidade, haviam contemplado o PDT com três vereadores, depois de um mandato afastado e sem representação no Poder Legislativo. Na sequência, a disputa interna ao diretório municipal foi formalizada, assumindo a direção partidária e levando o partido à aliança com o governo de tais dirigentes, mais comprometidos com o PT e com os cargos do que com a história do trabalhismo. O objetivo imediato fora alcançado: conseguiram ter como resultado o enfraquecimento do poder da liderança que surgira no cenário municipal em 2016. Dando sequência à disposição de impedir o fortalecimento da única candidatura de oposição consistente, os próximos anos foram de cooptação da base trabalhista. No final do período da pré-campanha, o bolsonarismo também tratou de se apresentar como alternativa unificadora da oposição, apenas com a intenção de evitar a reedição da disputa de 2016. O bolsonarismo local, representado pelo DEM – partido que, na verdade, ora se opõe, ora sustenta o governo em nível nacional, de forma oportunista – , entra no cenário eleitoral não para disputar projeto político, mas, sobretudo, para dividir o campo da oposição, viabilizando a reeleição do governo municipal. A partir dessa articulação (que vai-se explicitando no processo, para a surpresa de muitos analistas), o governo, fazendo valer o acordo referido, orientou o curso da campanha em quatro direções: institucionalização do voto de coação, amparado ainda por meio do assistencialismo autorizado no período da pandemia; ausência deliberada e acordada em debates dos dois candidatos, o petista e o bolsonarista, esvaziando a apresentação de propostas e obstruindo a informação; promoção do confronto aberto entre a candidatura bolsonarista e a de oposição de centro-esquerda, tanto por via judicial quanto por produção de *fake news* – o “petista genérico”, assim nominado o candidato 3 simbolicamente, com o objetivo de diminuir a força deste adversário (segundo

colocado em todas as pesquisas), bem como com o intuito de deslocar a crítica ao antipetismo, evitando o desgaste à imagem do prefeito candidato; e estrutura de campanha com militância paga de “mercenários” articulados com lideranças do tráfico local. Considerando que tanto a primeira decisão, da ausência ao debate, quanto a que se refere ao voto de coação já tiveram aqui em nossa preocupação, cabe ainda melhor explicar as duas últimas.

A melhor hipótese, no cenário posto das candidaturas, é que a polarização fosse se anunciar autenticamente pelos dois protagonistas autodenominados e socialmente reconhecidos como representantes legítimos de suas vertentes ideológicas: o prefeito candidato petista *versus* o candidato delegado bolsonarista. No entanto, a hipótese não vingou do ponto de vista da *performance* de ambos na campanha. Tendo o prefeito ação de improbidade com condenação em segunda instância, a expectativa era de ver o candidato bolsonarista 2 questionar a legalidade da inscrição da candidatura adversária 1, solicitando a sua impugnação. Tanto o Ministério Público quanto a candidatura 3 entraram com pedido de impugnação, enquanto a candidatura bolsonarista 2 não o fez. Outra ação de campanha que demandaria natural recurso entre adversários seria a solicitação formal para impugnar pesquisa contratada de um e de outro. Em pelo menos quatro oportunidades, nem a campanha petista nem a campanha bolsonarista ofereceram denúncia às pesquisas encomendadas por ambos. Ao contrário, pesquisa anunciada pelo instituto de atuação nacional Real Time Big Data, que apresentava números satisfatórios à candidatura 3, colocando-a a dois pontos do prefeito, em empate técnico, foi decididamente questionada pela candidatura bolsonarista. Essas duas decisões de campanha da candidatura 2 começaram a explicitar a estratégia acordada entre as duas candidaturas, 1 e 2, em relação ao adversário comum escolhido. O que reforça a hipótese de acordo – para não dizer conluio – ainda se refere à campanha em si. Desde o espaço de bandeiraços, disputados palmo a palmo, passando por ações judiciais de toda ordem e publicações formais de ataques em propagandas pagas em jornais e impulsionadas em redes sociais, até alcançar o embate surdo, mas violento, das *fake news* e de panfletos apócrifos, o enfrentamento deu-se exclusivamente entre o candidato bolsonarista e o candidato 3, comprovadamente por iniciativa do primeiro. Para exemplificar, apresentamos a “carta de renúncia”, inverídica, da candidatura 3, um dia antes das eleições, veiculada pelo perfil *fake* do candidato e distribuída massivamente pelas redes e pelos grupos de WhatsApp:

*Tendo em vista as pesquisas eleitorais e meu compromisso com São Leopoldo, entendo que meu também adversário DELEGADO HELIOMAR está em percentuais próximos no confronto ao PT, com isso RENUNCIO ao pleito eleitoral como Candidato a Prefeito. Como prometido durante esta campanha, está foi minha última oportunidade na disputa ao Governo da cidade. Agradeço a todos a confiança, lealdade que depositaram a esta*

*Coligação, mas São Leopoldo precisa de um governo legítimo e desta forma lanço meu APOIO ao candidato ARY VANAZZI.*

*Assina: Ronaldo Teixeira da Silva*

Giuliano Da Empoli (2020), ex-secretário de cultura da cidade de Florença, escreve o livro *Os engenheiros do caos*, analisando a experiência da relação das redes sociais com a política. Na era do narcisismo de massa, observa que a raiva é o componente a ser trabalhado para mobilizar emoções no processo político. Cita, como exemplo, os “coletes amarelos” na França: em especial, por meio do Facebook, em um dia de intensa mobilização, eles apresentaram, via *fake news*, uma carta de renúncia do Presidente Macron em que, minutos antes de renunciar, informava que o chefe da nação teria “vendido a França” ao assinar o acordo em Marrakech. Em outra *fake news*, esta, talvez, mais verossímil – se é que podemos assim tratar tais mentiras virtuais –, circulava uma mensagem de Macron determinando o uso da violência em relação aos manifestantes. A página La France en Colère, assim, disparava com milhões de curtidas e interações, ampliando o engajamento, sobretudo, originário da raiva pelo sentido de traição das mensagens presidenciais. Empoli teoriza, recordando um episódio de uma série, disponível na Netflix, que tem como tema central o futuro e a tecnologia como sujeito:

O Waldo de *Black Mirror* não é nada mais que a tradução política das redes sociais. Uma máquina temível que se nutre de raiva e tem como único princípio o engajamento de seus partidários. O importante é alimentá-la permanentemente com conteúdos “quentes”, que suscitam emoções. (EMPOLI, 2020, p. 85).

No episódio referido, um urso azul, personagem do programa, torna-se o maior opositor político dos políticos; ele atua com uma postura agressiva, enunciando frases raivosas e constrangendo os líderes partidários nas diversas plataformas. Estudos, portanto, já começam sobre o tema; mas, decididamente, as leis e o trabalho do Tribunal Superior Eleitoral são risíveis e insuficientes para salvaguardar a democracia e os direitos políticos dos cidadãos.

É possível imaginar, então, a reação das pessoas recebendo a mensagem da renúncia da candidatura 3 na cidade? As *fake news* – houve outras tantas, dentre elas a que dizia que a Polícia Federal estava prestes a prender o candidato 3, devido à fraude em uma pesquisa, que sequer fora contratada por ele – caracterizaram a ação articulada das candidaturas adversárias. A campanha, dessa forma, se desenvolveu em uma armadilha inimaginável, até que começassem e fossem se descortinando as táticas e as estratégias. O Partido dos Trabalhadores e o DEM estavam acordados para impedir a vitória da candidatura autônoma e independente do

Cidadania, que não se vinculava às duas vertentes nacionais da polarização. Não há um só registro de confronto político entre o PT e o bolsonarismo ao longo da campanha, o que não faz restar dúvida sobre o acordo.

No que diz respeito ao último aspecto para o qual foi direcionada a campanha, a síntese deu-se na estratégia conhecida como “boca de urna”. Legalmente proibida, a boca de urna foi flagrantemente pactuada entre as duas candidaturas da inautêntica polarização. As candidaturas 1 e 2 tomaram as frentes das escolas inadvertidamente. Em experiência presencial, a imagem que se apresentou no palco da rua Jordânia, coração geográfico do bairro Cohab/Feitoria, consagrou na retina de todo e qualquer visitante a fotografia da falência da democracia brasileira e do Estado de Direito. Os 200 metros do muro da Escola Estadual de Ensino Fundamental Haydée Mello Rostirolla, divididos pelo portão central, propiciaram entre o muro propriamente e o limite do cordão da calçada a formação de um corredor humano, melhor comparado a um “corredor polonês” – expressão originária dos 150 km de estreito território que separava, por força do Tratado de Versalhes, duas regiões da Alemanha. A disposição de recuperar o território foi um dos motivos iniciais para Adolf Hitler desencadear a Segunda Grande Guerra em 1939. Mais tarde, o termo popularizar-se-ia com a retomada, em 1945, da região de Pomerânia, por parte da Polônia, que também ficaria com as duas regiões da Prússia que margeavam o corredor, eliminando geograficamente o assim chamado “corredor polonês” e tornando-o apenas uma metáfora, que a um só tempo reproduz a violência de expropriar o espaço do outro e o submete ao trânsito constrangido daquele espaço, tensionado pela presença física do adversário. Em plena Real Feitoria do Linho Cânhamo, região da chegada dos alemães no berço da imigração alemã no Brasil, um corredor polonês, então, é reeditado em uma ação deliberada, ainda que proibida, pela absoluta ausência de poder constituído do Estado brasileiro. Qualquer homem ou mulher, livre e soberano, que percorria o corredor, o fazia sob o constrangimento do olhar militante, induzido a retribuir a mão estendida com o “santinho” oferecido sem cerimônia e subserviente à atitude ostensiva de coação para inibir o livre exercício da cidadania. Os “boquistas”, contratados como mão de obra de diarista e recrutados na massa disforme desempregada e desassistida pelo Estado formal, além de insuflados pela disputa rebaixada, adornada por todo tipo de *fake news* e denúncias vazias, dedicavam-se à conquista do voto e reagiam como se cada voto conquistado fosse a certeza do alimento à mesa no dia seguinte. A tensão à qual cada transeunte cidadão eleitor era submetido ao passar pelo corredor reproduzia o ambiente autoritário articulado pelo poder constituído da Esquerda da Tradição. Repetiam-se, diante dos nossos olhos, as cenas de autoritarismo denunciadas pelos

filmes *A Vida dos Outros* e *Adeus, Lenin* e, diante da nossa imaginação, passagens de *A Revolução dos Bichos* eram reescritas, especialmente as que os cães vociferavam contra os animais da fazenda na defesa da liderança dos porcos. A Esquerda da Tradição recorre sempre a Lenin e renova-se com intelectuais que honestamente recuperam o seu discurso histórico. Slavo Žižek confronta Richard Rorty, por exemplo, ao justificar o sentido de verdade, construído pelo líder da revolução russa.

A premissa de Lenin – que hoje, em nossa era de relativismo pós-moderno, é mais pertinente que nunca – é que a verdade universal e o partidarismo, o gesto de defender um lado, não apenas não são mutuamente excludentes, como condicionam uma à outra: a verdade universal de uma situação concreta pode ser articulada apenas a partir de uma posição completamente partidária; a verdade é, por definição, unilateral. (ŽIŽEK, 2005, p. 185).

Enquanto Rorty convida à reflexão ao propor a substituição do que considera uma má pergunta – “o que é a verdade?” – por uma boa pergunta – “que usos fazemos das palavras verdade e verdadeiro?”, Žižek reitera a verdade leninista como a essência substantiva do horizonte da sociedade. Essa visão de mundo é paradoxal em si mesma, afinal foi por ele definida a verdade como universal e, simultaneamente, unilateral. Retomamos aqui os conceitos rortyanos, em contraste à visão leninista defendida por Žižek, para abstrair deles o argumento necessário para compreendermos que, em nome da verdade do partido – no caso, o Partido dos Trabalhadores de São Leopoldo –, todos os movimentos pela manutenção do poder estiveram, estão e estarão sempre autorizados, uma vez que o partido carrega consigo, ainda que unilateralmente, a verdade universal? Não! Entretanto, para responder sim a essa pergunta, é preciso admitir o materialismo histórico como o relato da verdade em relação ao qual não se pode divergir nem se afastar. Rorty, em seu pragmatismo filosófico, vê a verdade como contingente e deflaciona o seu conteúdo, não considerando respostas substantivas, essenciais à natureza da verdade, assim não inflacionando esta e se distanciando de uma visão fundacionista, peculiar à Esquerda da Tradição. Paulo Ghiraldelli Jr. e Alberto Tosi Rodrigues (2005, p. 34) escrevem sobre o pensamento de Rorty e elucidam sua visão sobre a verdade:

Ao deflacionar a verdade (adotando não uma teoria da verdade, mas simplesmente uma tipologia de usos da “verdade” e de “verdadeiro”) e ao tratar o universo como um conjunto de relações sem hierarquias prévias (um universo onde só há relações do tipo das relações que causam coisas no mundo), o filósofo finalmente permite ao filósofo político deixar de lado o cansativo trabalho de fundamentar metafísica ou epistemologicamente sua crença, permitindo que ele venha a gastar sua energia na busca de mudar seu comportamento linguístico, contagiando outros de modo que eles também mudem seu comportamento linguístico. Assim, se Marx quer que os filósofos

deixem de interpretar o mundo para mudá-lo, Rorty entende que devemos mudar o mundo interpretando-o constante e renovadamente.

As eleições de 2020 em São Leopoldo possibilitam formular a hipótese de que a consciência da Esquerda da Tradição, suas ações e estratégias continuam a ser informadas pelo século XIX. A verdade de Lenin é a verdade de Žižek, e a do filósofo esloveno é também a verdade dos dirigentes do PT em São Leopoldo. A conquista do poder já se dá no curso da própria vitória pela veia do autoritarismo. Que igualdade é essa em que a disputa se dá entre um governo aparelhado ao extremo contra uma candidatura sem estrutura material? Sequer a igualdade simples do socialismo, distinguida da igualdade complexa de Walzer, é admitida. Nas eleições, o sentido de liberdade, conceito caro ao discurso da esquerda, se tornou um arremedo de força, esta que fora debilitada diante de outra força, a empreendida pelo voto de coação, o qual antes é a castração da liberdade. É igualdade para alguns, liberdade vigiada para outros, eliminação do outro em uma sociedade positiva, no mundo dos idênticos, com direito de burlar a ordem das coisas, desde que isso signifique a manutenção do poder. No entanto, “quanto mais poderoso for o poder, mais silenciosamente ele atuará. Onde ele precise dar mostras de si, é porque já está enfraquecido” (HAN, 2019, p. 10). A esquerda que se pronunciou, em São Leopoldo, vitoriosa é um espasmo de memória da cultura de tradição socialista que se repete de forma reacionária, sempre renovada pela nostalgia melancólica de um pensamento sebastianista, que nega Stalin e afirma Lenin, como se voltar seduzido à Siracusa fizesse diferença a Dionísio.

## 7 CONCLUSÃO

Não será este o último estudo nem o definitivo a considerar o comunismo derrotado em seus propósitos, generosos ou sórdidos; vencido, pois, e temporalizado. O ideal consolidado “cientificamente” por Karl Marx e Friedrich Engels e, pouco mais de 30 anos depois, levado à experiência por Lenin, na Revolução Russa de 1917, como projeto inspirador de sociedade igualitária, libertária e fraterna, frustrou até mesmo o poeta da revolução, Bertold Brecht, que, em 17 de junho 1953, perguntou em versos, fazendo alusão às perversas ações do Stalinismo, se “não seria mais fácil então/que o governo/dissolvesse o povo/e elege-se um outro?” (RUSSELL, 2001, p. 16). O Manifesto Comunista ou O Capital são obras que merecem um lugar na estante, na parte de trás, a serem consultadas apenas a fim de auxiliarem a elaboração de uma aula de história ou sociologia sobre o pensamento do século XIX. Os socialistas não têm como “reconciliar marxismo e ética”, como escreveu Albert Camus aos franceses em 1946. A Esquerda da Tradição sepultou sua própria utopia, que, depois de ir às ruas e fracassar, converteu-se em um espectro que ronda melancólica e nostalgicamente a esquerda no mundo.

A esquerda assentou o discurso nos valores da igualdade e da liberdade; a ação, contudo, na igualdade simples e na liberdade vigiada. Como refutar essa obviedade factual? E, ao mesmo tempo, como compreender que muitos ainda consideram as teses da Esquerda da Tradição propostas viáveis para um futuro redentor do ser humano? Muito antes de nós, nas origens da diáde direita e esquerda, Luís XVI foi submetido à guilhotina; Robespierre, também. Muito antes de nós e, depois deles, o Czar russo foi levado ao *paredón*; também Lenin, só que, simbolicamente, teve a cabeça decepada de sua estátua, que desfilou no Danúbio sob a lente do cineasta Theo Angelopoulos. O regime comunista na União Soviética, na Alemanha Oriental, na Iugoslávia, no leste europeu, em Cuba, por onde se instalou foi marcadamente autoritário, tolheu a liberdade de expressão e sequer conseguiu colocar de pé uma proposta econômica e política pautada pela igualdade de direitos e/ou oportunidades, quanto mais conquistar igualdade e liberdade substantivas. “Dos 139 membros que constituíam o Comitê Central, 70% haviam sido ‘detidos ou fuzilados’”, lembra Russel Jacoby (2001, p. 16) sobre a leitura do Relatório Krushev acerca do período stalinista. Em Cuba, em 2005, onde estivemos em missão oficial, tendo o Brasil como o país homenageado na Feira Internacional do Livro, ouvimos Fidel Castro, em jantar privado, enunciar com orgulho que chegara à Ilha com oito homens e sete fuzis para salvar o país da ditadura de Fulgêncio Batista. Antes, no entanto, o motorista designado a conduzir a comitiva brasileira até o encontro com o líder da revolução, nos proporcionou um diálogo que expõe e resume a concentração de poder da ditadura comunista:

- *José, eres del partido?*
- *Sí*
- *Por la curiosidad, quin fue el primer ministro del periodo parlamentario de la revolución?*
- *El comandante en jefe.*
- *Y quién es el presidente del Partido Comunista Cubano hoy?*
- *El comandante en jefe.*
- *Pero y el presidente da republica?*
- *El comandante en jefe!*

Assim nos respondeu, já demonstrando contrariedade, na última resposta, pelo nosso desconhecimento. O exemplo sintetiza a realidade do poder em Cuba: o comunismo foi e é um regime autoritário, que não pautou e não pauta a sua atuação pela conquista da liberdade e pela busca da igualdade de direito a todos. Essa conclusão importante nos leva a indagar se conseguimos ter consenso sobre o que resultou do comunismo em relação aos valores da “igualdade” e da “liberdade” – como podemos não ter consenso sobre a ilegitimidade de continuar defendendo o socialismo como um pensamento humanista?

A Esquerda da Tradição, desde a queda do Muro de Berlin – e, de certa maneira, a partir da Escola de Frankfurt –, iniciou a promoção da distinção “stalinismo e/ou socialismo real *versus* socialismo”. Para a memória, ficaram a revolução e as suas ideias generosas, inaugurando, então, um movimento nostálgico que, entretanto, mantém-se com relativo vigor. Mesmo sem ter mais a capacidade de encantar, ainda assim, permanece, para muitos, no horizonte da sociedade como a utopia dos naufragos, para adaptar Mark Lilla. No lugar de serem arregimentadores de forças capazes de mudanças, tornaram-se inertes repositórios da melancolia. Os “bancos de cólera” transformaram-se em “trens-fantasma”. Peter Sloterdijk (2006) afirma que há um sentimento represado daqueles que, em todas as sociedades, são lesados, discriminados ou excluídos. Esse sentimento pode se expressar politicamente. Depois da Igreja, foi a esquerda que acumulou energias dessa imensa raiva, no entanto, o que era um fator para despertar o revolucionário passou a servir para adormecê-lo e acordá-lo, mais tarde, reacionário. A Esquerda da Tradição tornou-se filiada ao reacionarismo. Mesmo se quisermos encontrar mérito e herança do materialismo científico, Rorty, com uma simples réplica, desfaz a pretensão. Quando instado a considerar a capacidade de organização dos trabalhadores e oprimidos a partir de Marx, expressa-se contundente:

Não se precisou de Marx para tanto. Cobbet sabia disso, e não estou certo de que a plebe romana não soubesse. Acho esdrúxula a ideia de que Marx teria causado uma surpresa avassaladora no mundo com a ideia de que os ricos estariam oprimindo os pobres. (RORTY, 2001, p. 99).



Norberto Bobbio (1996, p. 82) critica também dois temas “[...] *que necesariamente ponen en dificultad a la izquierda tradicional: la cuestión nacional y la cuestión religiosa*”. Com relação à questão nacional, os partidos socialistas propõem-se internacionalistas, e, no que se refere ao tema religioso, os socialistas advogam-se ateus. A contradição no primeiro ponto dá-se em virtude da primazia à luta de classes em detrimento à nação. Mas, então, “[...] *para um autêntico comunista la pátria autêntica no era aquella em que había nacido y de la que era ciudadano, sino la Unión Soviética*” (BOBBIO, 1996, p. 83). O autor segue e indaga: se houvesse guerra, os comunistas italianos seriam leais, por exemplo, à Itália? Na questão religiosa, os socialistas estão mais próximos de “*la doctrina del cristianismo social*” que os capitalistas, contudo, reiteradamente, “[...] *la izquierda siempre há sido arreligiosa, o incluso antirreligiosa*” (BOBBIO, 1996, p. 83). As contradições da Esquerda da Tradição, em síntese, são pronunciadas, menos pela compreensão dos ativistas da hora e das circunstâncias em que suas vozes enunciam o seu sofrimento e mais pela voz sussurrada da inconsciência adormecida e inculpada do metarrelato que encontra, nos novos tradicionais socialistas, a sua enunciação. A Esquerda da Tradição, em sua falência estrutural, rumou ao escapismo e alojou-se no plano do discurso, melancolicamente.

A esquerda, depois de experienciar a igualdade simples, apenas como referência em discurso e sem êxito na prática, não pode permanecer na também paradoxal relação originária do identitarismo, herança alternativa ao projeto político e econômico de sociedade não alcançado pelo marxismo-leninismo. Mark Lilla (2017, p. 69) cita o manifesto do Coletivo Combahee River, de 1977: “[...] a política mais profunda, e potencialmente mais radical, vem diretamente da nossa própria identidade, em oposição a trabalhar para pôr fim à opressão de outrem”. As feministas, muito claramente, referem no documento à individualidade como causa primeira, e isso contradiz Marx e esvazia o projeto da esquerda socialista. Mais do que isso, dá vitalidade aos grupos identitários e à “teoria da identidade”, desvalorizando o conceito de cidadania que, para Lilla (2017, p. 73),

[...] é o conceito central da política democrática, é um vínculo que liga todos os membros de uma sociedade política ao longo do tempo independentemente de suas características individuais, conferindo-lhes tanto direitos como deveres.

O pedido de Marx, ao final do Manifesto Comunista de 1848 – “uni-vos!” –, e a promessa de Lenin, em seu primeiro discurso como líder vitorioso da revolução – “pão, paz e liberdade” – não se realizaram como os dois líderes propugnaram, nem resultaram em uma transformação do mundo como o primeiro assegurara, orientando um novo rumo à filosofia.

Em um encontro de intelectuais, no Museu Nacional de Ciência e Tecnologia de Milão, em setembro de 1955, Raymond Aron, no discurso que profere a centenas de escritores e estudiosos, afirma que “a história desmentiu as esperanças exageradas depositadas na Revolução” (JACOBY, 2001, p. 15).

Convencidos da insuficiência teórica do marxismo e das malfadadas experiências socialistas desde Lenin, consolidamos a posição de que é preciso imaginar um outro começo de forma contingente e solidária. A resposta que tentamos formular nestas páginas deu-se a partir do conceito da diferença. Se o nascimento e a morte são instantes irrepetíveis e únicos, como exemplos anteriormente de Walter Benjamin e Maurice Blanchot sustentaram, no capítulo 3, a hipótese de que a diferença é a base sobre a qual se assenta a vida humana no contrato social ou, antes dele, na natureza é, pelo menos, pertinente. Partir da diferença para conformar uma visão de mundo que ostente vitalidade para ordenar a sociedade que queremos ter é a premissa necessária para darmos uma guinada na visão da esquerda, rompendo com a tradição materialista = no lugar da igualdade, a diferença. Deleuze (2006, p. 364), quando faz a crítica à representação, afirma que, “[...] de todo modo, a diferença em si mesma parece excluir toda relação do diferente, relação que a tornaria pensável”. Admitida como pressuposto, uma preliminar fundante, o que antecede o sistema e a vida humana, a diferença em si só poderá ser base de uma proposta da esquerda se for considerada pensável. Portanto, ratificando, se for tomada de forma relacional em sua representação, daí a submissão à quádrupla raiz da diferença: “[...] a identidade no conceito, a oposição no predicado, analogia no juízo, a semelhança na percepção” (DELEUZE, 2006, p. 365). Para vertebrar a Esquerda da Diferença, a partir do conceito deleuziano, reforçamos a sua compreensão com George Simmel (2014, p. 112): “todas as relações com os outros são, ao fim e ao cabo, apenas estações no caminho em busca de si mesmo”. Na primeira raiz, a identidade, no lugar de impor a igualdade de classe sobre o indivíduo, a Esquerda da Diferença propugna olhar o outro em suas particularidades, a fim de que estas sejam aproveitadas pelo coletivo. Também aí, a diferença se expressa na segunda raiz, a razão para Simmel (2014, p. 112), ao justificar “a busca de si mesmo”: “[...] os outros existem para permitir a cada indivíduo a comparação e a visão da própria singularidade e individualidade do próprio mundo”. Ao reconhecer o diferente, a esquerda não partirá do pressuposto que possamos ser iguais; a analogia, por si, compara a diferença. Não haverá sujeito que não possa expressar a sua vontade ou não possa se opor a postulados de um determinado sistema. Com isso, ferramentas serão pactuadas para impedir o que ocorreu, por exemplo, no leste europeu. Na União Soviética, o que se consagrou foi a substituição de uma classe dominante por outra repetidamente (emprego necessário dessa palavra para não usar a palavra

“igualmente”, porque igual não é, apenas se repete como simulacro na coexistência da série histórica) dominante. E o simulacro de classe é, também, exemplo da quarta raiz da diferença, a semelhança da percepção. Se é parecido, não é igual. A Esquerda da Diferença refuta a tese central da Esquerda da Tradição, que vê o sujeito-classe como sujeito revolucionário, e a igualdade econômica (simples, segundo Walzer) como base do sistema socialista. Em contraste, didático e conclusivo: a Esquerda da Diferença percebe o desejo comum construído entre pares, na comunidade, como o fator capaz de constituir o sujeito-indivíduo e, na diferença relacional, vê a igualdade (complexa, segundo Walzer) como base potencial para um “outro” experimento democrático. A diferença em si deve-se mover à condição da diferença relacional, mas deve ser conhecida como tal na validação do outro a partir de “si mesmo”. Simmel (2014, p. 112) considera, apresentando a segunda razão para conformar essa busca, que o indivíduo toma consciência e, no nosso entendimento, torna-se diferente, se “[...] se sente igual aos outros e sozinho com suas próprias forças”. Byung-Chul Han (2018c, p. 111) nos diz que: “a resistência e a rebeldia da alteridade ou do estranhamento perturbam”. É essa perturbação que a esquerda deve promover para sair do quietismo, denunciado por T.J. Clark, a fim de instigar a prática da liberdade. Assim, identificará o outro, por analogia, em oposição a si mesmo e como um semelhante. Eis a consumação da diferença relacional e de “o outro” como conceitos primordiais da Esquerda da Diferença.

Tais conceitos articulam-se com a noção de pluralidade e justiça. Segundo Michael Rustin (1996, p. 56) “[...] *la idea de la igualdad compleja, como un intento de reformular un concepto uniformista de igualdad para tomar en cuenta una forma más diferenciada de sociedad, puede significar en sí misma un cambio semejante de ethos*”. A mudança do conjunto de costumes e hábitos, da concepção mesma da cultura da sociedade, permanece sendo o desafio mais difícil a ser superado no mundo contemporâneo. E, no caso da esquerda, a passagem do *ethos* revolucionário tradicional e autoritário ao *ethos* reformador liberal e democrático sempre foi tomado como rendição, ainda que tão somente por nostalgia, como vimos com Enzo Traverso, localizando no plano do discurso a memória do “vir-a-ser” da utopia socialista. A pluralidade compreendida na sua contingência de comunidade, como quer Walzer, ou na distribuição com equidade de bens, como propõe Rawls, é o caminho da justiça. Essa que, em Rorty, será fortemente ampliada quanto maior a lealdade que o sistema abranger. Por isso, Rorty (2005, p. 132) nos lembra que “a tradição cultural [...] nunca permitirá qualquer desculpa pela desigualdade de oportunidades”. O pragmatismo filosófico, contingente e solidário, refratário à verdade absoluta, liberal e de esquerda, que defende a igualdade pela diferença, nos diz que “[...] *un sentido pragmático de los limites sólo nos exige pensar que hay*

*proyectos para los que nuestras herramientas actuales son inadecuadas y que tenemos la esperanza de que, em esse aspecto, el futuro sea mejor que el pasado” (RORTY, 1994, p. 50).*

Quando refuta a descrição grega que pressupõe uma natureza intrínseca ao ser humano que o diferencia do resto do universo, Rorty (1994, p. 50) quer desconstruir a ideia do essencialismo:

*El pragmatismo deja a un lado esa presuposición e insta a considerar que la noción de humanidad carece de límites fijos, que la palabra ‘humano’ nombra un proyecto impreciso pero prometedor, no una esencia.*

Se a filosofia estiver convencida de que não há uma essência humana a ser apreendida por estudos, que não é possível a partir do específico chegar ao universal, tratará, como diz Rorty (1994, p. 100) de:

*[...] una diferencia por vez: a diferencia entre cristianos y musulmanes em una aldea bosnia, la diferencia entre blancos y negros em una ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales em una congregación católica de Quebec.*

E Rorty só afirma essas diferenciações com a esperança de “[...] *unir a esos grupos mediante un millar de ‘puntadas’, invocando mil cosas menudas em común entre sus miembros, em lugar de especificar una cosa grande, su común humanidad*” (RORTY, 1994, p. 100). Rorty afasta, assim, a busca da verdade por meio de um metarrelato, como também não capitula ao identitarismo. De certa maneira, recupera o conceito de cidadania que Lilla considera o aspecto central da democracia.

Richard Rorty, ao inspirar a redescritção do mundo, nos oportuniza pensar no glossário como exemplo de uma nova linguagem da esquerda, haja vista a experiência da nossa Siracusa. O “amor combatente” será decisivo para construir uma nova “cultura da solidariedade” em um “meio técnico-científico informacional e digital” que não se torne totalitária e que se aproxime e interaja na “zona opaca” com o objetivo de inaugurar o “terceiro iluminismo”. Essa frase redigida de forma militante sintetiza a pretensão do glossário: dar forma e conteúdo a um outro discurso, porque é nele que se dá a disputa de poder como nos ensina Foucault. O exercício dessa linguagem, ainda não banalizada como gostaríamos e como determina Rorty, teve uma primeira oportunidade nas eleições de 2020, encontrando eco e acolhimento de parcela significativa da comunidade. Não há a pretensão de esgotar o número de vocábulos, termos ou expressões, mesmo porque tanto o pensamento quanto a linguagem são inesgotáveis. E não há disposição de emudecermos no debate público, silenciando o nosso pensamento. Seguiremos, portanto, experimentando. Vemo-nos, assim, instigados pelos nossos estudos sobre a esquerda,

a que nominamos de Esquerda da Tradição, a agir como seres políticos, cidadãos de direitos e deveres, e a dedicar a nossa contribuição, a um só tempo, à formulação e à militância do pensamento que queremos ainda ver se erigir como a Esquerda da Diferença.

Ao final desta travessia, banalizando o léxico e com imaginação, mais uma vez voltamos simbolicamente à ilha de Cuba e à Alemanha unificada. Recordando o jantar com Fidel Castro na missão diplomática já informada, ouvimos o primeiro mandatário cubano ser indagado por um membro da nossa delegação sobre quantos filhos ele tinha. Naquele momento, após um silêncio quase constrangedor e um meneio de cabeça para o lado, o líder carismático respondeu com dedo em riste: “*esto es secreto de estado!*”. Na resposta, o privado tornou-se público, e a nação metamorfoseou-se, metonimicamente, em seu líder.

Da Havana socialista, tendo sido “regalados” por Fidel, não nos restaram *cohibas esplendidos*. No entanto, de Berlim oriental, ainda guardamos um pedaço de pedra do Muro. Terminado o texto, contudo, o *souvenir* nos será útil para escorar, na estante da biblioteca, estes novos escritos, ao lado do espelho riscado em que nos vemos na Esquerda da Tradição para que, com eles, ao substituir a superfície arranhada, possamos perceber a imagem da Esquerda da Diferença.

## REFERÊNCIAS

- ADEUS, LÊNIN. Direção: Wolfgang Bercker. Adlershof, 2015.
- AFFICHARD, J.; FOUCAULD, J. B. **Pluralismo y equidad: la justicia social em las democracias**. Buenos Aires: Nueva Vision, 1997.
- ANOMALISA. Direção: Charlie Kaufman, Duke Johnson. Paramount Pictures, 2015.
- ARCARY, V. Kautsky e as origens históricas do centrismo na esquerda. **Revista Outubro**, n. 7, p. 77-101, 2002.
- A VIDA DOS OUTROS. Direção: Florian Henckel Von Donnersmarck. 1 vídeo (2h17min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yAimyCLfdp8>. Acesso em: 11 jul. 2019.
- BABEUF, G. **Manifesto dos Iguais**. 1796. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/babeuf/1796/mes/manifesto.htm>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- BADIOU, A.; TRUONG, N. **Elogio ao amor**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BAKUNIN, M. **Catecismo Revolucionário**. São Paulo: Imaginário, 2009.
- BANDEIRA, M. **Brizola e o Trabalhismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- BARSOZZI, P. D. Apresentação: sobre Marx, Engels e o cartismo. **Novos Rumos**, UNESP, v. 49, n. 2, jul./dez. 2012.
- BAUDRILLARD, J. **A transparência do mal: ensaio sobre fenômenos extremos**. Campinas: Papirus, 1990.
- BELL, D. **O fim da ideologia**. Brasília: Ed. UNB, 1980.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BIGNOTTO, N. **Pensar a República**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- BLANCHOT, M. **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BOBBIO, N. **Dicionário de política**. 13. ed. Brasília: Ed. UNB, 2010.
- BOBBIO, N. **Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: UNESP, 1995.
- BOBBIO, N. **Igualdade e liberdade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- BOBBIO, N. La izquierda y sus dudas. In: BOSETTI, G. (org.). **Izquierda punto cero**. Buenos Aires: Paidós, 1996. p. 77-92.

- BOBBIO, N. **Nem com Marx, nem contra Marx**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.
- BOBBIO, N. **Qual Socialismo?** Debate sobre uma alternativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- BOSETTI, G. (org.). **Izquierda punto cero**. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- BRASIL. **Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979**. Brasília: Presidência da República, 1979. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6683.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6683.htm). Acesso em: 20 fev. 2021.
- BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução na França**. São Paulo: Edipro, 2014.
- CABET, M. **Voyage em Icarie**. Paris: Au Bureau du Populaire, 1848.
- CALAME, P. **A questão do Estado no coração do futuro: o mecano da governança**. Petrópolis: Vozes; Montevideu: Ediciones Trilce, 2001.
- CALLEJA, E. G. **Socialismos y Comunismos: claves históricas de movimientos políticos**. Coimbra: Paraninfo, 2017.
- CLARK, T. J. **Por uma esquerda sem futuro**. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- CLAUDÍN, F. **A oposição no “Socialismo Real”**: União Soviética, Ungria, Tcheco-Eslováquia, Polônia: 1953-1980. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- CLAUDÍN, F. Comunismo e social-democracia. **Novos Rumos**, v. 5, n. 18/19, p. 110-113, 1990.
- COMTE-SPONVILLE, A. **O capitalismo é moral?** Sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- COSTA, S. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, n. 60, p. 117-134, 2006.
- COUTINHO, C. N. **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- DAHRENDORF, R. Si se imponen los particularismos. *In*: BOSETTI, G. (org.). **Izquierda punto cero**. Buenos Aires: Paidós, 1996. p. 93-98.
- DARWIN, C. **A origem das espécies**. Rio de Janeiro: Escala Educacional, 2008.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Petrópolis: Paz e Terra, 2018.
- DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, J. **Cartão Postal: de Sócrates a Freud e além**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papirus, 1991.

DOSTOIÉVSKI, F. **O Jogador**. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DOSTOIÉVSKI, F. **Os demônios**. São Paulo: Ed. 34, 2013.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

EMPOLI, G. D. **Os engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2020.

ENGELS, F. **Anti-Dühhing**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2015.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1985.

ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2010.

ENGELS, F. **As guerras polonesas na Alemanha**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

ENGELS, F. Esboço para uma crítica da economia política. **Verinotio**, v. 26, n. 2, p. 263-287, 2020.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA (EUA). **Constituição dos Estados Unidos da América**. 1787. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/constituicao-dos-estados-unidos-da-america-1787.html>. Acesso em: 20 fev. 2021.

FERREIRA, J. Nacionalismo, democracia e reformas: as ideias políticas de Leonel Brizola (1961-1964) *In*: FREIRE, A. (org.). **A razão indignada: Leonel Brizola em dois tempos (1961-1964 e 1979-2004)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p. 23-51.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 20. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

FRANÇA. **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**. Paris: Assembleia Nacional, 1789. Disponível em: [http://pfdc.pgr.mpf.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar\\_dir\\_homem\\_cidadao.pdf](http://pfdc.pgr.mpf.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf). Acesso em: 19 fev. 2021.

FRANK, J. **Dostoiévski: os anos milagrosos**. São Paulo: Ed. USP, 2013.

FREIRE, A. (org.). **A razão indignada: Leonel Brizola em dois tempos (1961-1964 e 1979-2004)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.



- FREUD, S. **Obras completas, volume 17: “Inibição, sintonia, angústia”, “O futuro de uma ilusão” e outros textos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FROMM, E. **Dogmas de Cristo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- GADEA, G. A. Ernesto Laclau e a “razão populista”. **IHU on-line**, n. 508, a. 7, p. 14-17, 2017.
- GENRO, T. F. H. **Utopia Possível.** 2. ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.
- GENRO, T. F. H. Uma nova cultura de solidariedade. **Folha de São Paulo**, Ponto Crítico, jan. 1997. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs120103.htm>. Acesso em: 11 jul. 2019.
- GHIRALDELLI JÚNIOR, P. Prefácio. *In*: RORTY, R. **Pragmatismo e Política.** São Paulo: Martins, 2005. p. 7-42.
- GIDDENS, A. Estruturalismo, Pós-Estruturalismo e a Produção Cultural. *In*: GIDDENS, A.; TURNER, J. (org.). **Teoria social hoje.** São Paulo: UNESP, 1999. p. 281-319.
- GIRARD, R. **A violência e o sagrado.** São Paulo: UNESP, 1990.
- GOMES, C. **Projeto Nacional: o dever da esperança.** Rio de Janeiro: Leya, 2020.
- GRAMSCI, A. **Escritos políticos: volume 1.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere: volume 3.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- HAN, B. C. **A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje.** Lisboa: Relógio D'Água, 2018a.
- HAN, B. C. **No exame: perspectivas digitais.** Petrópolis: Vozes, 2018b.
- HAN, B. C. **O que é o poder?** Petrópolis: Vozes, 2019.
- HAN, B. C. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder.** Belo Horizonte; Veneza: Áyiné, 2018c.
- HAN, B. C. **Sociedade da transparência.** Petrópolis: Vozes, 2017.
- HAN, B. C. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis: Vozes, 2015.
- HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão: guerra e democracia na era do império.** Rio de Janeiro: Record, 2014.
- HELLER, A. **A condição política pós-moderna.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- HOBBS, T. **Leviatã.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOBBSAWN, E. **A Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HOBBSAWN, E. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. **Dicionário Houaiss**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUZINGA, J. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Cidades: São Leopoldo**. Brasília: IBGE, 2020. Disponível em: [cidades.ibge.gov.br](http://cidades.ibge.gov.br). Acesso em: 1 fev. 2021.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). **IDEP: Resultados Educação Básica**. Brasília: INEP, 2020. Disponível em: <http://inep.gov.br/educacao-basica/ideb/resultados>. Acesso em: 1 fev. 2021.

JANINE, R. *Democracia versus República*. In: BIGNOTTO, N. **Pensar a República**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 13-26.

KOSELLECK, R. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contramonto, 2014.

KRIEGER, M. G.; FINATTO, M. J. B. **Introdução à terminologia: teoria e prática**. São Paulo: Contexto, 2004.

KRUSCHEV, N. **Discurso aos 20º Congresso do PCUS**. 1956a. Disponível em: <https://cdn.jornalgrandebahia.com.br/2015/11/Discurso-aos-20%C2%BA-Congresso-do-PCUS-Sobre-o-culto-%C3%A0-personalidade-e-suas-consequ%C3%A0ncias.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2021.

KRUSCHEV, N. **“Informe Secreto” de Krushev al XX Congreso del PCUS Febrero de 1956**. 1956b. Disponível em: <http://www.historiasiglo20.org/TEXT/xxcongresopcus.htm?fbclid=IwAR2GoP7wdKZNpaXI82eEoPMrBeRh51hzNqR3PzfVyz0QI3sG75W0vt28Kk0>. Acesso em: 10 fev. 2021.

KYMLICKA, W. **Ciudadania Multicultural**. Barcelona: Paidós, 1996.

JACOBY, R. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LACAN, J. **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LACAN, J. **Escritos – Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACLAU, E. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LAZZARI, S. G. **Capitalismo de Laços**. 3. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

LENIN, V. I. **O desenvolvimento do Capitalismo na Rússia**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

LENIN, V. I. **O que é marxismo?** Porto Alegre: Movimento, 1987.

LENIN, V. I. **Últimos Escritos e Diário das Secretarias**. São Paulo: José Luis e Rosa Sudermann, 2012.

LENIN, V. I. **Um passo à frente, outro atrás**. 1904. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/index.htm>. Acesso em: 8 fev. 2021.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Totemismo hoje**. São Paulo: Edições 70, 1986.

LILLA, M. **La Mente Naufragada**. Barcelona: Penguin, 2017.

LILLA, M. **O progressista de hoje e o de amanhã: desafios da democracia liberal no mundo pós-políticas identitárias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LO PIPARO, F. **L'egigma del quaderno: la caccia ai manoscritti dopo la morte di Gramsci**. Firenze: Saggine, 2013.

LOVETT. **Petição Cartista**. Inglaterra, 1838. Disponível em: [https://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/cartism.PDF?fbclid=IwAR3-kRu9-ImSMvZh6ytb-Qvek1iKo616TDKMQ3RCT6zZyY4\\_y5em0TdkYY](https://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/cartism.PDF?fbclid=IwAR3-kRu9-ImSMvZh6ytb-Qvek1iKo616TDKMQ3RCT6zZyY4_y5em0TdkYY). Acesso em: 19 fev. 2021.

LUKÁCS, G. Carta sobre o stalinismo. **Revista Temas**, São Paulo, 1977. Disponível em: <https://www.kilombagem.net.br/wp-content/uploads/2013/01/cartas-sobre-o-stalinismo-do-lukacs3.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2021.

LUKÁCS, G. **Marxismo e teoria da literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MAFFESOLI, M. **O conformismo dos intelectuais**. Porto Alegre: Sullina, 2015.

MARTINS, A. V. Corpo, espírito e coração em Blaise Pascal. **Philosophia**, v. 77, n. 1, p. 83-109, 2017.

MARX, K. **A ideologia alemã: crítica novíssima à filosofia alemã nas pessoas de seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner e do socialismo alemão nos seus diferentes profetas**. São Paulo: Martins Claret, 2008.

MARX, K. **As lutas de classe na França**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2012.

MARX, K. **Ensaio geral: Marx e a Crítica da Economia Política (1857-1858)**. São Paulo: Autêntica, 2010.

MARX, K. **Grundisse**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2011a.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. 7. ed. São Paulo: Difel, 1982.

MARX, K. **Os 18 Brumários de Bonaparte**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2011b.

MARX, K. **Teses sobre Feuerbach**. 1845. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em: 20 fev. 2021.

MELLO, L. I. A. John Locke e o individualismo liberal. *In*: WEFFORT, F. C. **Os clássicos da política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O federalista”. São Paulo: Ática: 2005. p. 64-71.

MELLO, T. **Faz escuro, mas eu canto**. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

MENDEL, E. **La formation de la pensée économique de Karl Marx**. Paris: Paule-Painleve, 1967.

MICHELET, J. **História da Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MILLER, D.; WALZER, M. (orgs.). **Pluralismo, justicia e igualdad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1996.

MORIN, E.; BAUDRILLARD, J.; MAFFESSOLI, M. **A decadência do futuro e a construção do presente**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1993.

NABAIS, N. Sema. *In*: CEIA, C. **E-Dicionário de Termos Literários**. 2018. Disponível em: [http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/sema/?fbclid=IwAR2H6G10nNF4GPHOp4-FXdRm\\_2n2Yxi6qtI8IYfGYJLbNsKIT8gjeLgck0](http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/sema/?fbclid=IwAR2H6G10nNF4GPHOp4-FXdRm_2n2Yxi6qtI8IYfGYJLbNsKIT8gjeLgck0). Acesso em: 11 jul. 2019.

NASCIMENTO, M. M. Rousseau: da servidão à liberdade. *In*: WEFFORT, F. C. **Os clássicos da política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O federalista”. São Paulo: Ática: 2005. p. 187-242.

NEGRI, A. **Marx além de Marx**: ciência da crise e da subversão: cadernos de trabalho sobre os Grundrisse. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

NICOLAEVSKY, B.; MAENCHEN-HELFEN, O. **Karl Marx**: Eine biographie. Berlin: Dietz, 1976.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NOYES, J. H. **History of American Socialism**. New York: Hillary House Publishers, 1961.

OBAMA, B. **A origem dos meus sonhos**. São Paulo: Gente, 2008.

ORWELL, G. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ORWELL, G. **A revolução dos bichos**. São Paulo: Globo, 1991.

ORWELL, G. **Why I Write**. Harmondsworth: Penguin, 2001.

PASQUALINI, A. **Bases e sugestões para uma Política Social**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1948.

PAULA, J. A. Roman Rosdolsky (1898-1967): um intelectual em tempos extremos. **Nova Economia**, v. 17, n. 2, p. 309-320, maio/ago. 2007.

PEREIRA, L. C. B. Integração e desintegração na América Latina. **Lua Nova**, n. 21, p. 41-54, 1990.

POE, E. A. **A carta roubada e outras histórias de crime & mistério**. Porto Alegre: LP&M, 2013.

POLLOCK, F. State capitalism: its possibilities and limitations. **Studies in Philosophy and Social Science**, Nova York, The Institute of Social Research, v. 9, n. 2, p. 200-225, 1941.

PRADO, C. *O novo curso*: Trotski e a crítica à degeneração burocrática do partido. **Ελευθερία**, Campo Grande, v. 2, n. 3, p. 88-103, dez. 2017/maio 2018.

PEREIRA FILHO, A. J. Rousseau e Vico: linguagem, retórica, sociedade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 21, p. 167-182, 2013.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REESE-SCHÄFER, W. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2012.

REIS FILHO, D. A.; COUTINHO, C. N. **O Manifesto Comunista**: 150 anos depois. São Paulo: Perseu Abramo; Contraponto, 1998.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, J. R. Hobbes: o medo e a esperança. *In*: WEFFORT, F. C. **Os clássicos da política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O federalista”. São Paulo: Ática: 2005. p. 42-63.

RICCI, F. **Gramsci traído 1**: sobre o caderno perdido: oitenta anos de falsificações estalinistas, reformistas e liberais. 2014. [e-book]. Disponível em: <https://silo.tips/download/gramsci-traido-1-sobre-o-caderno-perdido-oitenta-anos-de-falsificacoes-stalinista>. Acesso em: 28 jan. 2021.

RICKS, T. E. **Churchil & Orwell**: a luta pela liberdade. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

RORTY, R. **Contra os chefes, contra as oligarquias**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

RORTY, R. **¿Esperanza o conocimiento?** Uma introducción ao pragmatismo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1997.

RORTY, R. ¿Cantaremos nuevas canciones? *In*: BOSETTI, G. (org.). **Izquierda punto cero**. Buenos Aires: Paidós, 1996. p. 57-76.

RORTY, R. **Pragmatismo e Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RUSSELL, J. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ROSDOLSKY, R. **Gênese e estrutura de *O capital* de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

RUSTIN, M. La igualdad en los tiempos pós-modernos. *In*: MILLER, D.; WALZER, M. (org.). **Pluralismo, justicia e igualdad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1996. p. 29-63.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, M. **Natureza do Espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, M. O intelectual anônimo. **Revista Expresso Vida**, São Francisco, n. 73, ano 2, jun. 2001.

SARDINHA, T. B. Linguística de Corpus: histórico e problemática. **DELTA**, v. 16, n. 2, p. 323-367, 2000.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHILLING, V. **A revolução na China: colonialismo-maoísmo-revisionismo**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.

SENTO-SÉ, J. T. Prefácio. *In*: FREIRE, A. (org.). **A razão indignada: Leonel Brizola em dois tempos (1961-1964 e 1979-2004)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p. 7-15.

SERGE, V. **O Ano I da Revolução Francesa**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SERVICE, R. **Lênin: a biografia definitiva**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

SIMMEL, G. O indivíguo e a liberdade. *In*: SOUZA, J.; ÖELZE, B. **Simmel e a modernidade**. 2. ed. Brasília: Ed. UNB, 2014. p. 109-127.

SINGER, A. Raízes sociais e ideológicas do lulismo. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 88, p. 83-102, 2009.

SILVA, R. T. **O sagrado no romance O Jogador de Fiodor Dostoiévski: um roteiro para leitura**. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

SLATER, P. **Origem e significado da Escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

SMITH, A. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SØRENSE, A. B. Fundamentos de uma análise de classe com base na renda. *In*: WRIGHT, E. O. **Análise de classe**: abordagens. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 133-166.

SOUSA, B. S. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

TOGLIATTI, P. **Socialismo e democracia**: escritos escolhidos do período 1944-1964. Rio de Janeiro: Ilha, 1980.

TRAVERSO, E. **Melancolia de Esquerda**: Marxismo, História e Memória. Veneza: Âyine, 2018.

VATTIMO, G. **A sociedade transparente**. Lisboa: Edições 70, 1989.

VIRILIO, P. **Velocidade e Política**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

VIOLI, C. **Introdução**. *In*: BOBBIO, N. **Nem com Marx, nem contra Marx**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006. p. 11-40.

VIZENTINI, P. G. F. **Os dez anos que abalaram o século 20**: a política internacional de 1989 a 1999. Porto Alegre: Novo Século, 1999.

WALZER, M. La izquierda que existe. *In*: BOSETTI, G. (org.). **Izquierda punto cero**. Buenos Aires: Paidós, 1996. p. 123-130.

WALZER, M. **Esferas da justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

WALLERSTEIN, I. Análise dos Sistemas Mundiais. *In*: GIDDENS, A.; TURNER, J. (org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999. p. 447-470.

WASSERMAN, C. A esquerda na América Latina durante o século XX e XXI: periodização e debates. **Diálogos**, v. 14, n. 1, p. 19-38, 2017.

WEFFORT, F. C. **Os clássicos da política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O federalista”. São Paulo: Ática: 2005.

WILSON, E. **Rumo à estação Finlândia**: escritores e atores da história. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

WRIGHT, E. O. **Análise de classe**: abordagens. Petrópolis: Vozes, 2015.

XAVIER, L. Das Brizoletas aos Brizolões: a educação pública nos governos de Leonel Brizola. *In*: FREIRE, A. (org.). **A razão indignada**: Leonel Brizola em dois tempos (1961-1964 e 1979-2004). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p. 273-298.

ŽIŽEK, S. **Às portas da revolução**: seleção dos escritos de Lênin de fevereiro a outubro de 1917. São Paulo: Boitempo, 2005.