



RAYMOND
ARON

O ÓPIO
DOS
INTELECTUAIS

★ TRÊS
ESTRELAS

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

O ópio dos intelectuais

Raymond Aron

O ópio dos intelectuais

Tradução Jorge Bastos

TRÊS ESTRELAS

Copyright © 1955 Calmann-Lévy

Copyright da tradução © 2016 Três Estrelas - selo editorial da Publifolha Editora Ltda.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio sem a permissão expressa e por escrito da Publifolha Editora Ltda., detentora do selo editorial Três Estrelas.

Título original L'Opium des intellectuels

EDITOR Alcino Leite Neto

EDITOR-ASSISTENTE Bruno Zeni

PRODUÇÃO GRÁFICA Íris Polachini

CAPA Thiago Lacaz

IMAGEM DA CAPA Pôster soviético em comemoração à Revolução de 1917 - foto:

Michael Nicholson/Corbis/Latinstock

PROJETO GRÁFICO DO MIOLO Mayumi Okuyama

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA Jussara Fino

PREPARAÇÃO Lucas Murtinho

REVISÃO Silvia Massimini Felix, Cacilda Guerra e Carmen T. S. Costa

ÍNDICE REMISSIVO Alvaro Machado

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Aron, Raymond, 1905-1983.

O ópio dos intelectuais / Raymond Aron

Tradução: Jorge Bastos

São Paulo: Três Estrelas, 2016

Título original: L'Opium des intellectuels

1ª reimpressão da 1ª ed. de 2016.

ISBN 978-85-68493-28-1

1. Comunismo e intelectuais
2. Direita e esquerda (Política)
3. França - Vida intelectual
4. Ideologia
5. Intelectuais I. Título.

16-01167 CDD-305.552

Índices para catálogo sistemático:

1.1. Intelectuais: Engajamento político: Sociologia 305.552

Este livro segue as regras do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990), em vigor desde 1º de janeiro de 2009.

TRÊS ESTRELAS

Al. Barão de Limeira, 401, 6ª andar

CEP 01202-900, São Paulo, SP

Tel: (11) 3224-2186/2187/2197

editora3estrelas@editora3estrelas.com.br

www.editora3estrelas.com.br

Sumário

Prefácio

PRIMEIRA PARTE Mitos políticos

O mito da esquerda

O mito da revolução

O mito do proletariado

Sobre o otimismo político

SEGUNDA PARTE Idolatria da história

Homens de igreja e homens de fé

O sentido da história

A ilusão da necessidade

Sobre o domínio da história

TERCEIRA PARTE A alienação dos intelectuais

Os intelectuais e a pátria

Os intelectuais e as suas ideologias

Os intelectuais em busca de uma religião

Destino dos intelectuais

Conclusão Fim da era ideológica?

Notas bibliográficas

A religião é o suspiro da criatura esmagada pela desgraça,
a alma de um mundo sem coração, assim como o espírito
de uma época sem espírito. É o ópio do povo.
KARL MARX

O marxismo é totalmente religião, no sentido mais impuro da
palavra. Antes de tudo, compartilha com todas as formas inferiores
da vida religiosa o fato de ter sido continuamente usado, segundo a
observação tão precisa de Marx, como um ópio para o povo.
SIMONE WEIL

Prefácio

Nos últimos anos tive a oportunidade de escrever diversos artigos visando não tanto aos comunistas, mas aos “comunizantes”, aqueles que, embora não fossem filiados ao partido, tinham afinidades com o universo soviético. Resolvi então reunir esses textos e tratei de escrever uma introdução. A compilação foi publicada com o título de *Polémiques*¹ e a introdução se tornou este livro.

Buscando explicar a atitude dos intelectuais - implacáveis com os deslizes das democracias e indulgentes com os crimes, por maiores que fossem, cometidos em nome das boas doutrinas -, antes de tudo me deparei com palavras sagradas: “esquerda”, “revolução”, “proletariado”. A crítica desses mitos me levou a refletir sobre o culto da história e depois a me interrogar a respeito de uma categoria social a que os sociólogos não deram ainda a devida atenção: a *intelligentsia*.

Assim, este livro trata tanto da atual situação das ideologias ditas de esquerda como do estado da *intelligentsia* na França e no mundo. Ele tenta responder a algumas perguntas que outros, além de mim, devem ter feito a si mesmos: por que o marxismo voltou à moda na França, onde a evolução econômica desmentiu os prognósticos marxistas? Por que as ideologias do proletariado e do partido têm tanto mais sucesso quanto mais a classe operária diminui? Quais circunstâncias comandam, nos diferentes países, as maneiras de pensar, de agir e de se expressar dos intelectuais?

No início de 1955, as controvérsias sobre direita e esquerda - a direita tradicional e a nova esquerda - voltaram à moda. Aqui e ali, as pessoas se perguntavam se deviam se situar na direita antiga ou na moderna. Recuso ambas as categorias. Na Assembleia, os campos se dividem de acordo com os problemas em discussão. Em certos casos até podemos distinguir esquerda e direita: os partidários de um acordo com os nacionalismos tunisiano e marroquino representam, *grosso modo*, a esquerda, enquanto os partidários da repressão ou do *status quo* representam a direita. Mas seriam de esquerda os que defendem a soberania nacional absoluta e de direita os que simpatizam com a Europa e aceitam organizações supranacionais? Os termos poderiam perfeitamente se inverter.

Percebe-se um “espírito de Munique” [Referência ao Acordo de Munique, de 1938, em que britânicos e franceses, para evitar o confronto, cederam terreno a Hitler e nem por isso evitaram a guerra, N.T.] com relação à União Soviética, tanto entre socialistas, saudosos da fraternidade marxista, quanto entre nacionalistas

obcecados pelo “perigo alemão” ou inconsoláveis pela grandeza perdida. A união dos gaullistas com os socialistas se concretiza em torno de um mote, o da independência nacional. Derivaria esse mote do nacionalismo integral de Maurras [Charles Maurras (1868-1952), poeta e jornalista, dirigiu o jornal *L’Action Française*, principal veículo da extrema direita francesa. Depois da Segunda Guerra foi condenado à prisão perpétua, perdendo inclusive o seu posto na Academia Francesa, N.T.] ou do patriotismo jacobino?

A modernização da França, assim como a expansão da economia, são tarefas que se impõem a toda a nação. As reformas a serem feitas esbarram em obstáculos erguidos não apenas pelos trustes ou pelos eleitores moderados. Nem todos que se apegam a formas de vida ou a modos de produção anacrônicos são gente “graúda”, e muitas vezes eles vêm do eleitorado de esquerda. Os métodos que devem ser empregados não correspondem necessariamente a um grupo ou a uma ideologia.

Pessoalmente, como keynesiano um tanto saudosos do liberalismo e favorável ao acordo com os nacionalismos tunisiano e marroquino, além de convencido de que a solidez da aliança atlântica é a melhor garantia para a paz, posso ser rotulado de esquerda ou de direita, dependendo de as referências serem a política econômica, o Norte da África ou as relações Leste-Oeste.

Só esclareceremos um pouco a confusão das discórdias francesas se rejeitarmos esses conceitos equivocados. Observemos a realidade, fixemos objetivos e logo vamos constatar o absurdo desses amálgamas político-ideológicos de que se servem revolucionários de coração generoso e cabeça oca ou jornalistas ávidos do sucesso.

Para além das controvérsias circunstanciais, para além das coalizões volúveis, talvez algumas famílias espirituais possam ser percebidas. Cada pessoa tem consciência, apesar de tudo, das suas afinidades eletivas... Tendo, porém, terminado de escrever este livro dedicado à minha família de origem, busco romper todos os laços, não pelo prazer da solidão e sim para escolher os meus companheiros entre os que sabem combater sem ódio e se negam a buscar, nas lutas em praça pública, o segredo do destino humano.

Saint-Sigismond, julho de 1954

Paris, janeiro de 1955

PRIMEIRA PARTE - Mitos políticos

O mito da esquerda

A alternativa entre esquerda e direita tem ainda algum significado? Quem fizer a pergunta se torna imediatamente suspeito. Por sinal, Alain escreveu: “Quando me perguntam se a divisão entre partidos de direita e de esquerda, entre homens de direita e homens de esquerda tem ainda algum sentido, a primeira ideia que me vem à cabeça é a de que a pessoa que faz a pergunta provavelmente não é de esquerda”.¹ Não vamos deixar que esse tipo de censura nos paralise, até porque ela demonstra mais um preconceito do que uma convicção racional.

A esquerda, segundo o dicionário Littré, é “o partido de oposição nas câmaras francesas, o partido que ocupa os assentos à esquerda do presidente”. A palavra, no entanto, não significa mais oposição. Os partidos se alternam no poder e o partido de esquerda continua sendo de esquerda, mesmo estando no governo.

Ao insistir no alcance dos dois termos - direita e esquerda -, não se constata apenas que, na mecânica das forças políticas, dois blocos tendem a se formar, separados por um centro constantemente invadido. Sugere-se também a existência de dois modelos de homem, com atitudes fundamentalmente contrárias; ou de duas concepções distintas, em um diálogo que prossegue, sempre o mesmo, com mudanças de vocabulário e de instituições; ou, ainda, de dois fronts, cuja luta preenche a crônica dos séculos. Será que existem de fato esses dois tipos de homens, de filosofias e de partidos fora da imaginação dos historiadores, obnubilados pela experiência do caso Dreyfus e por uma interpretação questionável da sociologia eleitoral?

Entre os diferentes grupos que se dizem de esquerda, jamais houve uma unidade profunda. A cada nova geração, os slogans e os programas políticos mudam. A esquerda que ontem lutava por um regime constitucional tem ainda algo em comum com esta que hoje se afirma nos regimes democráticos populares?

MITO RETROSPECTIVO

A França é supostamente a pátria do antagonismo entre esquerda e direita. Até a Segunda Guerra Mundial, esses termos mal apareciam na linguagem

política da Grã-Bretanha, mas já gozavam de plenos direitos de cidadania na França. A esquerda conta com um prestígio tão grande que partidos moderados e conservadores procuram se apossar de certos qualificativos tirados do vocabulário dos adversários. Entram em disputa convicções republicanas, democráticas, socialistas.

Duas circunstâncias, segundo a opinião corrente, conferem uma gravidade excepcional a esse antagonismo na França. A concepção de mundo em que se reconheciam os que sustentavam o Antigo Regime se inspirava nos preceitos católicos. A nova mentalidade, que preparou a explosão revolucionária, voltou-se contra o princípio de autoridade que parecia ser tanto o da Igreja como o da monarquia. O partido do movimento [Reunia, grosso modo, republicanos e *orleanistas*, favoráveis a uma monarquia constitucional N.T.], no final do século XVIII e ao longo da maior parte do XIX, combatia ao mesmo tempo o trono e o altar, tendendo ao anticlericalismo, já que a hierarquia eclesiástica favorecia, ou parecia favorecer, o partido da resistência [A resistência era o bloco dos legitimistas em torno da família Bourbon, favorável ao Antigo Regime e centrado na tradição católica e absolutista. N.T.]. Na Inglaterra, onde a liberdade religiosa foi pretexto e meta aparente da Grande Revolução do século XVII, os partidos mais progressistas guardaram a marca dos independentes, dos não conformistas, dos radicais e das seitas cristãs, mais do que do racionalismo ateu.

A passagem do Antigo Regime para a sociedade moderna se deu, na França, com uma brusquidão e brutalidade únicas. Do outro lado do Canal da Mancha, o regime constitucional foi progressivamente instaurado e as instituições representativas brotaram no parlamento, com origens que remetem aos costumes medievais. Nos séculos XVIII e XIX, a legitimidade democrática substituiu a legitimidade monárquica sem totalmente eliminar esta última, e a igualdade entre os cidadãos pouco a pouco apagou a distinção entre nobreza e plebe. As ideias que a Revolução Francesa lançou como um vendaval através da Europa - soberania do povo, exercício da autoridade dentro de regras, assembleia eleita e soberana, supressão das diferenças de status individual - se realizaram na Inglaterra, algumas até antes do que na França, sem que o povo, em uma convulsão prometeica, precisasse sacudir os seus grilhões. Lá, a “democratização” foi obra comum de partidos rivais.

Grandiosa ou horrível, a catástrofe ou epopeia revolucionária dividiu em duas a história da França. Parece ter criado duas Franças,

posicionando uma contra a outra, a primeira não querendo desaparecer e a segunda sem se cansar de dar prosseguimento a uma cruzada contra o passado. Cada uma delas supostamente encarna um tipo humano quase eterno. De um lado, evoca-se a família, a autoridade, a religião; de outro, a igualdade, a razão, a liberdade. Em uma se respeita a ordem que séculos e séculos lentamente elaboraram, em outra se coloca como bandeira a capacidade do homem para reconstruir a sociedade pelos dados da ciência. A direita, partido da tradição e dos privilégios, contra a esquerda, partido do futuro e da inteligência.

Essa interpretação clássica não está errada, mas representa, precisamente, meia verdade. Em várias áreas, os dois tipos de homem existem (ainda que nem todos os franceses pertençam a um deles): o sr. Homais contra o cura [Personagens do romance *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert. Homais é ridicularizado por suas ideias feitas cientificistas e anticlericais. N.T.], Alain e Jaurès contra Taine e Maurras, Clemenceau contra Foch. Em certas circunstâncias, quando os conflitos ganham um caráter principalmente ideológico - em relação às leis de ensino, ao caso Dreyfus ou à separação da Igreja e do Estado -, dois blocos tendem a se formar, cada um se filiando a uma ortodoxia. Por que, no entanto, não se sublinha com a mesma intensidade que a teoria dos dois blocos é essencialmente retrospectiva e tem como função camuflar disputas inconciliáveis que dilaceram cada um desses pretensos blocos? E a incapacidade que sucessivamente demonstram tanto *as* direitas quanto *as* esquerdas de governar juntas o que caracteriza a história política da França desde 1789. A mitologia *da* esquerda é a compensação imaginária dos repetidos fracassos de 1789 e 1848.

Até a consolidação da Terceira República [A chamada Terceira República na França teve início em 1870 e durou até 1940. Desde a quinta constituição republicana, em 1958, o país está na sua Quinta República. N.T.] com exceção de alguns meses entre a revolução de fevereiro de 1848 e as jornadas de junho do mesmo ano, a esquerda na França esteve sempre, ao longo do século XIX, na oposição (donde a confusão entre esquerda e oposição). Ela se opôs à Restauração por se considerar herdeira da Revolução, da qual empresta os seus títulos históricos, o sonho da glória passada e as esperanças de futuro, mas se mostra equívoca, assim como o enorme acontecimento ao qual se remete. É puramente mítica a unidade dessa esquerda saudosista. Nunca esteve unida entre 1789 e 1815, como tampouco o esteve em 1848, quando o desmoronamento da monarquia *orleanista* permitiu que a república

preenchesse o vazio constitucional. E a direita, como se sabe, era igualmente desunida. O partido monarquista, em 1815, estava dividido entre os ultras, que sonhavam com a volta do Antigo Regime, e os moderados, que aceitavam os fatos consumados. A subida ao poder de Luís Filipe lançou os legitimistas em emigração interna, e a ascensão de Luís Napoleão não bastou para reconciliar orleanistas e legitimistas, igualmente hostis ao usurpador.

As discórdias civis do século XIX reproduziram os conflitos que haviam dado aos acontecimentos revolucionários a sua conotação dramática. O fracasso da monarquia constitucional abriu caminho para a monarquia semiparlamentar, e o fracasso desta abriu caminho para a república, que pela segunda vez degenerou em império plebiscitário [Referência ao Segundo Império (1852-1870), de Napoleão III, constituído, após golpe de Estado, com o apoio de um plebiscito nacional, N.T.]. Da mesma maneira, constituintes, membros do Clube dos Feuillants, girondinos e jacobinos combateram uns aos outros implacavelmente para, no final, cederem o lugar ao general coroadado. Não que representassem apenas grupos rivais pela posse do poder; estavam em desacordo quanto à forma a dar ao governo da França, quanto aos meios a empregar e quanto à extensão das reformas. Os monarquistas, que desejavam dar ao país uma constituição copiada da inglesa, só na hostilidade contra o Antigo Regime concordavam com aqueles que sonhavam com alguma igualdade quanto às riquezas.

Não nos importa, nesse momento, mostrar por que a Revolução tomou o rumo da catástrofe. Nos seus últimos anos de vida, o historiador Guglielmo Ferrero gostava de fazer uma distinção entre as duas revoluções: a revolução construtiva, que buscou ampliar a representação e consagrar certas liberdades; e a revolução destrutiva, causada pela queda de um princípio de legitimidade e pela ausência de uma legitimidade substituta. A distinção é satisfatória para o espírito. A revolução construtiva mais ou menos se confunde com os resultados das ocorrências que consideramos boas - o sistema representativo, a igualdade social, as liberdades individuais e intelectuais -, e atribui-se à revolução destrutiva a responsabilidade pelo terror, pelas guerras, pela tirania. Não seria difícil imaginar a própria monarquia introduzindo, pouco a pouco, o essencial daquilo que nos parece, com o distanciamento, ter sido obra da Revolução. Mas as ideias que a inspiraram, mesmo que na verdade não fossem incompatíveis com a monarquia, abalaram o sistema de pensamento em que o trono se

sustentava, causando a crise de legitimidade que provocou o medo generalizado e o terror. De qualquer maneira, é indiscutível que o Antigo Regime de fato se desmanchou de uma só vez, quase sem se defender, e a França levou um século para encontrar outro regime que fosse aceito pela grande maioria da nação.

As consequências sociais da Revolução eram evidentes e irreversíveis desde o início do século XIX. Não se podia mais voltar atrás com relação à destruição das camadas privilegiadas da antiga hierarquia social nem com relação ao código civil e à igualdade dos indivíduos perante a lei. Mas a escolha entre república e monarquia se mantinha em suspenso. A aspiração democrática não estava ligada às instituições parlamentares, e os bonapartistas, por exemplo, suprimiram as liberdades políticas em nome de ideias democráticas. Nenhum escritor sério reconheceu, na França daquela época, uma esquerda unida em torno de uma única vontade que englobasse todos os herdeiros da Revolução contra os defensores da França antiga. O partido do movimento é um mito da oposição, sem ter a seu favor nem sequer uma realidade eleitoral.

Clemenceau decretou que “a Revolução é um bloco”, atropelando a evidência histórica, quando a sobrevivência da república estava assegurada. Essa declaração marcou o fim da disputa antiga entre as esquerdas. A democracia se reconciliara com o parlamentarismo e estava consagrado o princípio de que toda autoridade emana do povo, com o sufrágio universal ajudando na manutenção das liberdades e não na ascensão do tirano. Liberais e igualitários, moderados e extremistas não precisavam mais se exterminar nem se combater: os objetivos que os diversos partidos buscavam tinham sido, afinal, todos simultaneamente alcançados. A Terceira República, regime ao mesmo tempo constitucional e popular, que consagrava pelo sufrágio universal a igualdade legal entre os indivíduos, inventou para si um ancestral glorioso, o bloco da Revolução.

Porém, no momento em que a consolidação da Terceira República acabava com as querelas dentro da esquerda burguesa, um cisma - latente desde a conspiração de Babeuf [François “Gracchus” Babeuf foi um revolucionário de 1789, guilhotinado em 1797, com 36 anos de idade. Liderou a “conspiração dos iguais”, que prefigura o comunismo e o anarquismo, N.T.], ou talvez desde a origem do pensamento democrático - explodiu à luz do dia. Esquerda contra o capitalismo assumiu o lugar de esquerda contra o Antigo Regime. Será que essa nova esquerda, que reivindicava a propriedade pública dos meios de

produção e a organização da atividade econômica pelo Estado, se inspirava na mesma filosofia e visava aos mesmos objetivos que a esquerda anterior, armada contra a arbitrariedade real, as camadas privilegiadas e as organizações corporativas?

O marxismo havia criado a fórmula que, simultaneamente, garantia a continuidade e marcava a ruptura entre as esquerdas de ontem e de hoje. O Quarto Estado sucedia ao Terceiro, e o proletariado, à burguesia. Esta última havia rompido os grilhões do feudalismo, arrancado os homens dos laços comunitários locais, das fidelidades pessoais e da religião. Livres dos impedimentos e das proteções tradicionais, os indivíduos se viram entregues, sem defesa, à insensível mecânica do mercado e à onipotência dos capitalistas. O proletariado concluiria a libertação, restabelecendo uma ordem humana no lugar do caos da economia liberal.

Segundo os países, as escolas e as circunstâncias, sublinhava-se o aspecto libertador ou o aspecto organizador do socialismo. Insistia-se ora na ruptura com a burguesia, ora na continuidade da Grande Revolução. Na Alemanha, antes de 1914, a social-democracia preferia se mostrar indiferente aos valores propriamente políticos da democracia e não disfarçava sua desaprovação, acompanhada de certo desprezo, à atitude assumida pelos socialistas franceses, firmes defensores do sufrágio universal e do parlamentarismo.

O conflito entre democracia burguesa e socialismo proporciona, na França, o mesmo contraste que os conflitos entre as diversas famílias da esquerda burguesa: nega-se com veemência a gravidade do conflito na medida em que ele, na realidade, explode com maior violência. Até pouco tempo atrás, talvez até a Segunda Guerra Mundial, raramente os intelectuais de esquerda interpretavam o marxismo de forma literal e sequer admitiam haver uma oposição radical entre o proletariado e os adeptos do passado, em que se incluíam os democratas burgueses. A filosofia com a qual eles espontaneamente se alinhavam era a de Jean Jaurès [Importante político socialista francês, grande orador, foi assassinado em 1914, aos 54 anos, por sua campanha pacifista às vésperas da Primeira Guerra, N.T.], que combinava elementos marxistas com uma metafísica idealista e uma preferência pelas reformas. O Partido Comunista progrediu mais rapidamente nas fases de Frente Popular, ou de resistência patriótica, do que nas da tática “classe contra classe”. Muitos dos seus eleitores insistem em ver nele o herdeiro do Iluminismo, o partido que retoma a tarefa iniciada por outros movimentos de esquerda, só

que com maior sucesso.

História social de nenhum outro país da Europa, no entanto, apresenta episódios tão trágicos quanto as jornadas de junho de 1848 ou a Comuna. Socialistas e radicais triunfaram conjuntamente nas eleições de 1924 e 1936, mas foram incapazes de governar juntos. No dia em que o Partido Socialista se integrou em definitivo às coalizões governamentais, os comunistas já tinham se tornado o principal partido operário. Os períodos de união das esquerdas - a aliança entre laicos e socialistas à época do caso Dreyfus e das leis de separação entre a Igreja e o Estado, crises que marcaram decisivamente o pensamento de Alain - são menos característicos da França do que o cisma entre burguesia e classe operária revelado pelas explosões de 1848, 1871, 1936 e 1945. A unidade da esquerda é menos um reflexo do que uma camuflagem da realidade francesa.

Por ter sido incapaz de atingir seus objetivos sem 25 anos de perturbações, o partido do movimento inventou, *a posteriori*, a luta entre os dois princípios, o bem e o mal, o futuro e o passado. Por não ter conseguido integrar a classe operária à nação, a *intelligentsia* burguesa sonhou com uma esquerda que englobasse os representantes do Terceiro e do Quarto Estados. Essa esquerda não era totalmente mítica. Junto ao eleitor, ela às vezes formava um bloco, porém, da mesma maneira que os revolucionários de 1789 só foram unidos retrospectivamente - quando a Restauração lançou na oposição girondinos, jacobinos e bonapartistas radicais e socialistas só estiveram realmente unidos contra um inimigo inapreensível, a reação, e em batalhas pela laicidade, já anacrônicas quando foram travadas.

DISSOCIAÇÃO DOS VALORES

No momento atual, principalmente desde a grande crise de 1930, a ideia dominante da esquerda - e que jovens africanos e asiáticos, ao virem estudar em universidades da Europa ou dos Estados Unidos, levam na sua bagagem de volta - tem a marca do marxismo, aliás pouco doutrinário. A esquerda se pretende anticapitalista e combina, em uma síntese confusa, propriedade pública dos meios de produção, hostilidade à concentração de poder econômico em trustes e desconfiança com relação aos mecanismos de mercado. Manter a esquerda - *keep left* - na via de mão única é seguir pelas nacionalizações e controles, tendo como objetivo a igualdade de renda.

Na Grã-Bretanha, a expressão ganhou certa popularidade nas duas

últimas décadas. Pode ser que o marxismo, trazido a reboque pelo anticapitalismo, sugerisse a visão histórica de uma esquerda que, encarnando o futuro, substituísse o capitalismo. Pode ser que a chegada ao poder do Partido Trabalhista, em 1945, exprimisse o ressentimento acumulado em uma parcela dos não privilegiados contra a classe dirigente. A coincidência entre desejo de reformas sociais e revolta contra uma minoria governante cria o ambiente em que nasce e prospera o mito da esquerda.

Na Europa continental, a experiência decisiva do século foi evidentemente o duplo cisma, no interior da direita e no interior da esquerda, criado pelo fascismo, ou nacional-socialismo, e pelo comunismo. No restante do mundo, a experiência decisiva foi a dissociação entre os valores políticos e os valores sociais da esquerda. A aparência de caos ideológico vem do choque e da confusão entre o cisma propriamente europeu e a dissociação dos valores europeus nas sociedades externas à civilização ocidental.

É perigoso aplicar termos tirados do vocabulário político do Ocidente a conflitos internos de nações pertencentes a outras civilizações, mesmo - e principalmente - que os partidos em disputa se esforcem para se vincular a ideologias ocidentais. Em um ambiente diferente, ideologias podem tomar um significado oposto ao sentido original. As mesmas instituições parlamentares podem exercer uma função de movimento ou de conservação, segundo a classe social que as instaura e dirige.

Quando honestos oficiais, oriundos da pequena burguesia, dissolvem um parlamento manipulado por sultões e aceleram a valorização dos recursos nacionais, onde se situam a esquerda e a direita? Militares que suspendem as garantias constitucionais (em outras palavras, a ditadura da espada) não podem ser chamados de esquerdistas. Mas também os plutocratas que se serviam, antigamente, das instituições eleitorais ou representativas para manter os seus privilégios não merecem esse glorioso epíteto.

Nos países da América do Sul ou do Leste Europeu, a mesma combinação de meios autoritários e objetivos socialmente progressistas muitas vezes se repetiu. Imitando a Europa, foram criados parlamentos e foi introduzido o direito de voto, mas as massas eram iletradas e as classes médias, fracas: as instituições liberais foram inevitavelmente monopolizadas pelos “senhores feudais” ou “plutocratas”, os grandes

proprietários e os seus aliados no Estado. A ditadura de Perón, por exemplo, sustentada pelos *descamisados* e detestada pela grande burguesia agarrada aos seus privilégios e ao parlamento - por ela criado e defendido -, é de direita ou de esquerda? Valores políticos e valores socioeconômicos da esquerda, que marcaram as sucessivas etapas do desenvolvimento e estão em vias de finalmente se conciliar na Europa, permanecem radicalmente dissociados em outros lugares.

Tal dissociação foi obviamente ignorada pelos teóricos da política. Os autores gregos descreveram duas situações típicas para o surgimento de movimentos autoritários, que não podem ser atribuídas nem à direita aristocrática nem à esquerda liberal: a “tirania antiga” é contemporânea da transição das sociedades patriarcais para as sociedades urbanas e artesanais, enquanto a “tirania moderna” nasce das lutas de facções no interior das democracias, sendo a primeira frequentemente militar e a segunda, civil. Aquela se apoia em pelo menos parte das classes emergentes (a pequena burguesia urbana) e afasta as instituições dominadas e manipuladas pelas grandes famílias em interesse próprio. Esta, nas cidades antigas, reunia em uma coalizão instável os “ricos preocupados com a ameaça de leis espoliadoras” e os cidadãos mais pobres, que o regime das classes médias deixava sem recursos e à mercê dos credores. Nas sociedades industriais do século XX, uma coalizão comparável junta grandes capitalistas, aterrorizados com a invasão do socialismo; grupos intermediários, que se acham vítimas dos plutocratas e do proletariado protegido pelos sindicatos; elementos mais pobres da classe trabalhadora (operários agrícolas ou desempregados); e, enfim, nacionalistas e ativistas de todas as classes sociais, irritados com a lentidão da ação parlamentar.

No século XIX, a história da França deu vários exemplos de dissociações desse tipo. Napoleão confirmou as conquistas sociais da Revolução, mas substituiu a monarquia enfraquecida e tolerante por uma autoridade individual despótica e eficaz. Código civil e ditadura eram tão pouco incompatíveis no século da burguesia quanto planos quinquenais e tirania no século do socialismo.

Tentou-se, para dar aos conflitos da velha Europa uma espécie de pureza ideológica, interpretar as “revoluções fascistas” como formas extremas da reação. Contra toda evidência, negou-se que os demagogos camisas pardas fossem inimigos mortais tanto da burguesia liberal e da aristocracia quanto da social-democracia. As revoluções de direita - foi o

que obstinadamente se sustentou - deixam no poder a mesma classe capitalista, limitando-se a trocar pelo despotismo policial meios mais sutis da democracia parlamentar. Qualquer que fosse o papel representado pelo “grande capital” na emergência dos fascismos, é falsear o significado histórico das “revoluções nacionais” reduzi-las à mera modalidade da reação ou à superestrutura estatal do capitalismo monopolista.

É claro, se pusermos de um lado o bolchevismo e de outro o franquismo, ninguém hesita em chamar este de direita e aquele de esquerda. O primeiro se colocou no lugar do absolutismo tradicional, liquidou a antiga classe dirigente, generalizou a propriedade coletiva dos meios de produção, foi levado ao poder por operários, camponeses e soldados que queriam a paz, o pão e a posse da terra. O segundo substituiu um regime parlamentar, foi financiado e sustentado por privilegiados (latifundiários, industriais, Igreja, militares), venceu nos campos de batalha da guerra civil graças a tropas marroquinas, à participação dos carlistas e, enfim, à intervenção alemã e italiana. O primeiro evocava uma ideologia de esquerda, o racionalismo, o progresso, a liberdade; e o segundo, uma ideologia contrarrevolucionária, a família, a religião, a autoridade.

A antítese está longe de ser tão clara em todos os casos. O nacional-socialismo havia mobilizado massas não menos infelizes do que as que seguiram o apelo dos partidos socialista e comunista. Hitler recebia dinheiro dos banqueiros e dos industriais, vários chefes militares viam nele o único homem capaz de devolver à Alemanha a sua grandeza, mas milhões de pessoas acreditaram no *Führer* por não acreditarem mais nas eleições, nos partidos, no parlamento. Em um capitalismo maduro, a violência da crise, somada às consequências morais de uma guerra perdida, reconstituiu uma situação análoga àquela da industrialização primária: contraste entre a aparente impotência do parlamento e o marasmo econômico; disponibilidade para a revolta de camponeses endividados, operários desempregados e milhões de intelectuais sem colocação que detestavam liberais, plutocratas e sociais-democratas, todos, a seu ver, aproveitadores do *status quo*.

O forte atrativo dos partidos que se declaram totalitários se afirma, ou pode se afirmar, toda vez que uma conjuntura grave deixa surgir um desequilíbrio entre a capacidade dos regimes representativos e as necessidades do governo de sociedades industriais de massas. A tentação para o sacrifício das liberdades políticas em nome do vigor da ação não

morreu com Hitler e Mussolini.

O nacional-socialismo se tornou cada vez menos conservador à medida que o seu reinado se prolongava. Chefes militares e descendentes de grandes famílias foram depurados em ganchos de açougue, ao lado de líderes da social-democracia. A gestão da economia avançava progressivamente e o partido se esforçava para modelar a Alemanha - e, se tivesse conseguido, a Europa inteira - conforme à sua ideologia. A confusão entre partido e Estado, o entrave das organizações independentes, a transformação de uma doutrina partidária em ortodoxia nacional, a violência das ações e o poder desmedido da polícia não fazem o regime hitlerista se parecer bem mais com o regime bolchevique do que com os devaneios dos contrarrevolucionários? Direita e esquerda, ou pseudodireita fascista e pseudoesquerda comunista, não se encontram no totalitarismo?

É fácil dizer que o totalitarismo hitlerista é de direita e o totalitarismo stalinista de esquerda, a pretexto de que um se remete ao romantismo contrarrevolucionário e o outro, ao racionalismo revolucionário; um pretende-se essencialmente particular, nacional ou racial, e o outro, universal, a partir de uma classe eleita pela história. Mas, 35 anos depois da Revolução Soviética, o totalitarismo pretensamente de esquerda exalta a Grande Rússia, denuncia o cosmopolitismo e mantém os rigores da polícia e da ortodoxia, ou seja, continua a negar os valores liberais e individuais que o movimento do Iluminismo tentava promover contra a arbitrariedade dos poderes e o obscurantismo da Igreja.

Mais válido, aparentemente, seria o argumento que atribui ao paroxismo revolucionário e às necessidades da industrialização a ortodoxia de Estado e o terror. Os bolcheviques são jacobinos que deram certo e, contando com as circunstâncias, ampliaram o espaço submetido aos seus desígnios. Como a Rússia e os países conquistados pela nova fé estavam economicamente atrasados com relação ao Ocidente, a seita, convencida de encarnar a causa do progresso, teve que inaugurar o seu reinado impondo aos povos privações e esforços. Edmund Burke igualmente acreditava que o Estado jacobino por si só já constituía uma agressão contra os regimes tradicionais e que a guerra entre esses últimos e a ideia revolucionária era inevitável, inexpiável. O desgaste do entusiasmo comunista e a elevação do padrão de vida ajudariam, posteriormente, a superar o grande cisma. Vamos descobrir, *a posteriori*, que os métodos se diferenciavam mais do que a meta.

De forma retrospectiva, reconheceu-se que a esquerda, erguida contra o Antigo Regime, visava a objetivos múltiplos que não eram contraditórios nem solidários. Com a Revolução, a França alcançou a igualdade social no papel e nos textos das leis, antes dos outros países da Europa. Mas o desmoronamento da monarquia e a eliminação da função política das classes privilegiadas prolongaram por um século a instabilidade de todos os regimes franceses. Nem as liberdades individuais nem o caráter constitucional da autoridade foram tampouco respeitados constantemente entre 1789 e 1880, tanto na França quanto na Inglaterra. O partido dos liberais, mais preocupado com o *habeas corpus*, com o júri, com a liberdade de imprensa ou com as instituições representativas do que com a forma monárquica ou republicana do Estado, nunca representou mais do que uma minoria, sem grandes poderes. A Grã-Bretanha só adotou o sufrágio universal no final do século [xix], mas não passou por nada parecido com os cesarismos plebiscitários. Os seus cidadãos não tinham que temer a prisão arbitrária, nem os seus jornais, a censura e o confisco.

Um fenômeno equivalente não estaria acontecendo às nossas vistas? Um conflito de métodos não está sendo equivocadamente interpretado como conflito de princípios? O desenvolvimento da sociedade industrial e a integração das massas são fatos universais. Controle ou até mesmo gestão estatal da produção, participação dos sindicatos profissionais na vida pública e proteção legal dos trabalhadores constituem o programa mínimo do socialismo na nossa época. Nos lugares em que o desenvolvimento econômico atingiu um nível bastante elevado, em que a ideia e a prática democráticas estão profundamente arraigadas, o método do trabalhismo permite que se cumpra a integração das massas sem sacrifício da liberdade. Em contrapartida, nos lugares, como a Rússia, em que o desenvolvimento econômico estava atrasado e o Estado - paralisado no estágio do absolutismo - mostrava-se inadaptado às tarefas do século, o comitê revolucionário, uma vez no poder, teve que apressar a industrialização e forçar o povo, pela violência, a sacrifícios e à disciplina, ambos indispensáveis. O regime soviético traz a marca da mentalidade jacobina e da impaciência dos planejadores. Ele se aproximará do socialismo democrático à medida que progredirem o ceticismo ideológico e o aburguesamento.

Mesmo que concordássemos com essa perspectiva relativamente otimista, a reconciliação da esquerda comunista com a esquerda socialista

ficaria em suspenso até um futuro indeterminado. Quando os comunistas deixarão de acreditar na universalidade da sua vocação? Quando a expansão das forças produtivas permitirá que se afrouxe o rigor policial e ideológico? A pobreza aflige de tal maneira centenas de milhões de seres humanos que uma doutrina prometendo a abundância precisará, por alguns séculos ainda, contar com o monopólio das informações para cobrir o fosso entre o mito e a realidade. A reconciliação, enfim, entre as liberdades políticas e a planificação da economia é mais difícil do que a reconciliação, conseguida após um século, entre as conquistas sociais e os objetivos políticos da Revolução Francesa. O Estado parlamentar concordava, na teoria e na prática, com a sociedade burguesa; uma sociedade de economia planificada admite um Estado que não seja autoritário?

Com os seus avanços, a esquerda não traz consigo, dialeticamente, uma opressão pior do que aquela contra a qual lutou?

DIALÉTICA DOS REGIMES

A esquerda se formou na oposição, definida por ideias. Denunciava uma ordem social imperfeita, como toda realidade humana. Mas, uma vez vitoriosa a esquerda, e passando esta a ser responsável pela sociedade existente, a direita - tornada oposição ou contrarrevolução - sem dificuldade conseguiu demonstrar que a esquerda representava não a liberdade contra o poder, ou o povo contra os privilegiados, e sim um poder contra outro, uma classe privilegiada contra outra. Para entender a contrapartida ou o custo de uma revolução triunfante, basta atentar à polêmica dos porta-vozes do regime anterior, transfigurado na lembrança ou reabilitado pelo espetáculo das atuais desigualdades, à polêmica dos conservadores do início do século XIX e à dos capitalistas liberais de hoje.

Relações sociais elaboradas ao longo dos séculos em geral acabam se humanizando. A desigualdade de status entre membros dos diferentes *estados* não exclui certo reconhecimento recíproco, deixando espaço para autênticos intercâmbios. Retrospectivamente, canta-se a beleza dos laços individuais e exaltam-se as virtudes da fidelidade e da lealdade, em oposição à frieza das relações entre pessoas teoricamente iguais. Os vendeanos [A região da Vendéia, no oeste da França, se manteve monarquista e contrária à Revolução Francesa, dando início a uma violenta guerra civil camponesa, que durou de 1793 a 1796. N.T.] combatiam por seu universo e não por seus grilhões. À

medida que nos afastamos do acontecimento, facilmente acentuamos o contraste entre a felicidade dos súditos de ontem e o sofrimento dos cidadãos de hoje.

A polêmica contrarrevolucionária compara o Estado pós-revolucionário ao Estado monárquico, e o indivíduo - abandonado sem proteção à arbitrariedade dos ricos e do poder -, aos franceses do campo e das cidades que o Antigo Regime mantinha reunidos em comunidades, em uma escala humana. Que o Estado do Comitê de Salvação Pública, de Bonaparte ou de Napoleão [O Comitê de Salvação Pública foi o órgão formado pelo governo revolucionário francês, em 1793, para enfrentar invasões e a guerra civil que ameaçavam a república. “De Bonaparte ou de Napoleão”: do general ou do imperador, N.T.], ao assumir maiores encargos, pudesse exigir mais da nação do que o Estado de Luís XVI é uma obviedade. Nunca um soberano legítimo imaginaria, no século XVIII, uma revolta das massas. A supressão das desigualdades individuais trouxe consigo, juntos, o sufrágio e a conscrição, e o serviço militar se tornou universal bem antes do direito de voto. O revolucionário insiste na supressão do absolutismo, na participação dos representantes do povo na redação das leis, na constituição no lugar do arbítrio e, finalmente, na eleição indireta do próprio Executivo. O contrarrevolucionário lembra que o poder, antes absoluto por princípio, era, na prática, limitado pelos costumes, pelos privilégios dos muitos corpos intermediários e por leis não escritas. A Grande Revolução (e provavelmente o mesmo se dá com todas as revoluções) renovou o Estado no plano da ideia, mas também o rejuvenesceu de fato.

Os socialistas retomaram, em parte, a polêmica contrarrevolucionária. Ao eliminar as diversidades de status pessoal, uma só distinção entre os homens subsiste, a do dinheiro. A nobreza perdeu posições políticas, prestígio e, em ampla escala, os fundamentos econômicos da sua hierarquia social, a propriedade fundiária. Mas, a pretexto de igualdade, a burguesia monopolizou a fortuna e o Estado. Uma minoria privilegiada substituiu outra. E o povo, o que ganhou com isso? Na crítica ao individualismo, os socialistas tendem a estar muito mais de acordo com os contrarrevolucionários. Também ressaltam, horrorizados, a selva em que passaram a viver os indivíduos, perdidos no meio de milhões de outros indivíduos, em guerra uns contra os outros, todos igualmente vulneráveis às incertezas do mercado, aos sobressaltos imprevisíveis da conjectura. A palavra de ordem “organização” substitui ou se acrescenta à

palavra de ordem “libertação”, organização consciente da vida econômica pela coletividade, a fim de salvar os mais fracos do jugo dos fortes, os pobres do egoísmo dos ricos, e a própria economia da anarquia. Porém, a mesma dialética que marcou a passagem da França antiga para a sociedade burguesa se reproduz, com maior gravidade, na passagem do capitalismo para o socialismo.

Denunciar os trustes e as grandes concentrações dos meios de produção nas mãos de particulares é um dos temas favoritos da esquerda, que reivindica a sua origem popular e vitupera contra os tiranos. Os homens ligados aos trustes são a imagem moderna do senhor que oprime os simples mortais e faz pouco do interesse público. A solução aplicada pelos partidos de esquerda não foi a de desmanchar os trustes, e sim a de transferir ao Estado o controle de certos setores da indústria ou de certas empresas descomunais. Repetamos a objeção clássica: a nacionalização não suprime, mas frequentemente acentua os inconvenientes econômicos do gigantismo. A hierarquia técnico-burocrática em que se inserem os trabalhadores não se modifica com a mudança no estatuto da propriedade. Os diretores das Usines Nationales Renault ou dos Charbonnages de France [Na época, grandes empresas estatais francesas. A fábrica de automóveis Renault, criada em 1899, foi nacionalizada em 1945 e voltou a ser privatizada na década de 1990. A Charbonnages de France foi criada em 1946, nacionalizando a produção de carvão, e extinta em 2007. N.T.] podem perfeitamente sugerir ao governo decisões favoráveis às suas empresas. A nacionalização elimina, é verdade, a influência política que os magnatas da indústria eram acusados de exercer nos bastidores, e que de fato às vezes exerceram. Subtraídos aos dirigentes de trustes, os meios de ação passaram às mãos dos que controlam o Estado. As responsabilidades desses últimos tendem a crescer à medida que diminuem as dos detentores dos meios de produção. Permanecendo democrático, o Estado corre o risco de ficar maior e, ao mesmo tempo, enfraquecer. Quando um grupo assume o controle do Estado, ele reconstitui e conclui, em benefício próprio, a combinação entre poder econômico e poder político que a esquerda criticava nos trustes.

O moderno sistema produtivo implica uma hierarquia, que chamaremos técnico-burocrática. No topo se situa o administrador ou *manager*, em vez de um engenheiro ou técnico propriamente dito. As nacionalizações, tais como se fizeram na França, na Grã-Bretanha e na Rússia, não protegem dos seus chefes o trabalhador, nem dos trustes o

consumidor; apenas eliminam os acionistas, os membros dos conselhos de administração, os financistas, aqueles que tinham participação mais teórica do que real na propriedade ou que, por manipulação dos títulos, conseguiam ter influência no destino das empresas. Não procuramos fazer um balanço das vantagens e dos inconvenientes dessas nacionalizações e nos limitamos a constatar que, nesse caso, as reformas da esquerda modificam a divisão do poder entre os privilegiados, sem elevar os pobres ou fracos e sem rebaixar os ricos ou poderosos.

A hierarquia técnico-burocrática, nas sociedades ocidentais, se limita a um setor do sistema de produção. Conserva-se uma quantidade de empresas de tamanho pequeno ou médio, a agricultura mantém várias posições (camponês, arrendatário, meeiro) e o sistema de distribuição superpõe gigantes e anões, com grandes redes e pequenos comércios locais. A estrutura das sociedades ocidentais é complexa: descendentes da aristocracia pré-capitalista, famílias ricas há várias gerações, empreendedores particulares, camponeses proprietários, todos envolvidos em uma rica variedade de relações sociais e grupos independentes. Milhões de pessoas podem viver fora do Estado. A generalização da hierarquia técnico-burocrática significaria a liquidação dessa complexidade: indivíduo algum estaria submetido a outro, e todos estariam submetidos ao Estado. A esquerda se esforça para libertar o indivíduo das servidões imediatas, mas pode acabar levando-o à servidão - distante em teoria, mas onipresente na prática - da administração pública. Vê-se que, quanto maior a extensão da sociedade coberta pelo Estado, menos este pode ser democrático, isto é, objeto de competição pacífica entre grupos relativamente autônomos. No dia em que a sociedade inteira for comparável a uma única empresa gigantesca, não se tornará irresistível para os homens no topo se livrar da aprovação ou desaprovação das multidões de baixo?

Durante essa evolução, a sobrevivência de relações tradicionais e comunidades locais se torna não um freio para a democracia, e sim um obstáculo contra a absorção dos indivíduos pelas burocracias excessivas - monstros inumanos que surgiram com a civilização industrial. A partir de então, as hierarquias históricas, enfraquecidas e corroídas pelo tempo, não parecem mais o sustentáculo de velhas iniquidades, e sim uma defesa contra as tendências absolutistas do socialismo. Diante do despotismo anônimo do socialismo, o conservadorismo se torna aliado do liberalismo. Caso os freios herdados do passado falhem, nada mais se oporá ao estabelecimento

do Estado total.

A representação otimista de uma história, cuja libertação assinalaria o seu fim, é substituída então por uma representação pessimista, segundo a qual o totalitarismo, sujeição do corpo e da alma, seria o termo de um movimento que começa pela supressão dos *Estados* e termina com a supressão de toda a autonomia de pessoas e grupos. A experiência soviética reforça esse pessimismo, para o qual já se inclinavam, no século XIX, alguns espíritos lúcidos. Com insuperável clareza, Tocqueville demonstrou aonde nos levaria o impulso irresistível da democracia caso as instituições representativas fossem arrastadas pela impaciência das massas, caso o sentido de liberdade, aristocrático na origem, se apagasse. Historiadores como Jacob Burckhardt e Ernest Renan temeram a ameaça dos cesarismos fora de época, bem mais do que esperaram a reconciliação dos homens entre si.

Não concordamos com qualquer uma dessas visões. As transformações inevitáveis da técnica e das estruturas econômicas, assim como a expansão do Estado, não implicam libertação nem sujeição. Toda libertação, entretanto, traz em si o perigo de uma nova forma de sujeição. O mito da esquerda cria a ilusão de que o movimento histórico, orientado para um final feliz, acumula as conquistas de cada geração. As liberdades reais, graças ao socialismo, se acrescentariam às liberdades formais, fabricadas pela burguesia. A história, na verdade, é dialética. Não no sentido restrito que os comunistas hoje dão a essa palavra. Os regimes não são contraditórios, não somos obrigados a passar de um a outro por meio de ruptura e de violência. No interior de cada um, porém, são outras as ameaças que pesam sobre os homens, e por isso as mesmas instituições mudam de significado. Contra uma plutocracia, apela-se para o sufrágio universal ou para o Estado; contra uma tecnocracia invasiva, tenta-se manter as autonomias locais e profissionais.

Em determinado regime, o importante é chegar a um compromisso razoável entre exigências que no limite são incompatíveis. Tomemos, hipoteticamente, o esforço em prol da igualdade de renda. No capitalismo, o sistema tributário constitui um dos instrumentos para reduzir a distância entre ricos e pobres. É um instrumento que não deixa de ter a sua eficácia, desde que os impostos sejam corretamente coletados e repartidos e que o rendimento nacional per *capita* seja suficientemente elevado. Porém, a partir de certo ponto, variável de acordo com o país, a cobrança de impostos

leva à dissimulação e à fraude, e exaure a poupança espontânea. É preciso aceitar certa dose de desigualdade, inseparável do próprio princípio da concorrência. É preciso aceitar que o imposto sobre heranças acelera a dispersão das grandes fortunas, sem destruí-las radicalmente. Não se progride indefinidamente na direção da igualdade de renda.

Decepcionado com a resistência imposta pela realidade, o homem de esquerda haverá de querer uma economia totalmente planificada? Mas, em tal sociedade, outro tipo de desigualdade surgiria. Teoricamente, os planificadores seriam capazes de reduzir a desigualdade de renda até o ponto que lhes parecesse conveniente: qual ponto lhes pareceria mais de acordo com o interesse coletivo e com o seu próprio interesse? A experiência e a verossimilhança psicológica não sugerem uma resposta favorável à causa igualitária. Os planificadores podem tornar os salários mais díspares para incentivar o esforço de todos: não se deve criticá-los por isso. A esquerda pede igualdade enquanto está na oposição e enquanto os capitalistas produzem a riqueza, mas no dia em que chega ao poder passa também a precisar conciliar a necessidade de produção máxima com a preocupação igualitária. Os planificadores, por sua vez, provavelmente não estimariam o preço dos seus serviços abaixo daquele dos seus antecessores capitalistas.

A menos que haja um aumento maciço dos recursos coletivos, situado para além do horizonte histórico, cada tipo de regime tolera apenas certa dose de igualdade econômica. Pode-se suprimir uma forma de desigualdade, ligada a certo tipo de funcionamento da economia, mas automaticamente se reconstitui outra. O limite para a igualização dos rendimentos é definido pelo peso da matéria social e pelo egoísmo humano, mas também por exigências coletivas e morais, em nada menos legítimas do que o protesto contra a desigualdade. Recompensar os mais ativos, os mais aptos, é igualmente justo e provavelmente necessário para o crescimento da produção [Nem os rendimentos enormes nem as grandes fortunas são indispensáveis na nossa época. Aqueles vêm sendo assumidos pelo Estado nos países de democracia capitalista; estas subsistem, mas sua importância está em declínio. N.A.]. A igualdade absoluta, em um país como a Inglaterra, não garantiria à minoria que sustenta e enriquece a cultura as condições para uma existência criativa [Bertrand de Jouvenel calculou que, para elevar a 250 libras por ano os rendimentos inferiores a esse patamar, em 1947-8, seria preciso limitar a 500 libras por ano os rendimentos mais elevados, deduzidas as taxas. (The Ethics of Redistribution. Cambridge:

Cambridge University Press, 1951, p. 86.) N.A.].

Os programas sociais, que a esquerda aplaude e quase toda a opinião pública aprova, desde já implicam um passivo e não poderiam ser indefinidamente expandidos sem comprometer outros interesses, igualmente legítimos. As alocações familiares financiadas por um imposto aplicado aos salários, como na França, favorecem os pais de família e os idosos à custa dos jovens e dos solteiros, ou seja, à custa dos mais produtivos. A esquerda deve se preocupar mais em evitar o sofrimento do que em acelerar o progresso econômico? Se for este o caso, os comunistas não deveriam ser alinhados à esquerda. Em uma época, entretanto, obcecada por considerações sobre o nível de vida, a esquerda não comunista tem que se preocupar com o aumento do produto social tanto quanto se preocupavam os capitalistas. Esse crescimento a prazo é apropriado ao bem-estar dos indivíduos, assim como ao da coletividade. Mais uma vez, a matéria social resiste ao ideal erguido pela vontade, mas igualmente se revela a contradição entre diferentes palavras de ordem, como “a cada um segundo as suas necessidades” e “de cada qual segundo a sua capacidade”.

Na Inglaterra, os subsídios alimentares, acrescidos dos impostos indiretos, levavam a uma redistribuição de diversas despesas pelas famílias. Segundo uma estatística, citada pela revista *The Economist* de 1º de abril de 1950, as famílias com quatro pessoas e rendimentos inferiores a 500 libras por ano recebiam em média 57 xelins por semana e pagavam 67,80 xelins a título de diferentes impostos e contribuições sociais. Pagavam, em particular, 31,40 xelins de impostos sobre bebidas e tabaco. Quando chega a esse ponto, a política das leis sociais e do sistema tributário corre o risco de negar a si própria. A redução, tanto das despesas quanto dos impostos cobrados pelo Estado, talvez tenha, em 1955, um significado oposto ao que tinha em 1900. Em política, o “sentido único” é uma grande ilusão, e o monoideísmo é causa de desastres.

Os homens de esquerda cometem o erro de reivindicar, para certos mecanismos, um prestígio que, justamente, apenas as ideias têm: propriedade coletiva ou sistema de pleno emprego devem ser julgados pela sua eficácia e não pela inspiração moral dos defensores. Eles cometem o erro de imaginar uma continuidade fictícia, como se o futuro sempre valesse mais do que o passado, como se, tendo o partido da mudança sempre razão contra os conservadores, pudéssemos considerar assimilada a herança e nos preocupar apenas com novas conquistas.

Qualquer que seja o regime, tradicional, burguês ou socialista, nem a liberdade de espírito nem a solidariedade humana estão permanentemente garantidas. Somente a esquerda, na sua toada de sempre, evoca não a liberdade ou a igualdade, mas a fraternidade, ou seja, o amor.

PENSAMENTO E REALIDADE

Nos países ocidentais, os diversos sentidos da oposição direita/esquerda - que distinguimos por necessidade da análise - estão presentes, em maior ou menor grau. Em toda parte a esquerda conserva alguns traços característicos da luta contra o Antigo Regime; em toda parte ela é marcada pela preocupação com programas sociais, com o pleno emprego, com a nacionalização dos meios de produção. Em toda parte ela aparece comprometida com os rigores do totalitarismo stalinista, o qual se diz seu seguidor, uma afirmação que a própria esquerda não ousa negar totalmente. Em toda parte a lentidão da ação parlamentar e a impaciência das massas trazem o risco de dissociação entre valores políticos e valores sociais. Mas há diferenças extremas entre os países em que esses significados se misturam inextricavelmente e aqueles em que *um só* significado conduz os debates e a formação das frentes de combate. A Grã-Bretanha pertence a essa última categoria, e a França à primeira.

A Grã-Bretanha conseguiu, sem muito esforço, tornar ridículo o fascismo. William Joyce [Mais conhecido, durante a guerra, pelo nome de “lorde Haw-Haw”. Era o principal nome da rádio alemã em língua inglesa, N.A.] foi acuado, pelo curso dos acontecimentos, a optar entre as alternativas da integração ou da traição (preferiu a traição). Os dirigentes sindicais estão convencidos de pertencer à comunidade nacional e de poder melhorar a condição operária, sem renegar a tradição nem romper a continuidade da vida constitucional. Já o Partido Comunista, incapaz de eleger um único deputado, mantém, por articulação ou infiltração, algumas posições importantes nos sindicatos e conta com adesões ou simpatias de peso entre os intelectuais, mas sem exercer papéis mais relevantes na política ou na imprensa. Os semanários britânicos “esquerdistas” são influentes e generosamente reconhecem nos outros - do continente europeu ou asiático - as boas ações da Frente Popular [Na França, a Frente Popular reuniu os partidos de esquerda e uma quantidade de organizações simpatizantes. Comandou o governo parlamentar de 1936 a 1938. N.T.] ou da sovietação, mas não pensam em pleiteá-las para a velha Inglaterra.

Na ausência de um partido fascista e de um partido comunista, as discussões de ideias se mantêm nos conflitos atuais: no plano social, entre a aspiração igualitária e a hierarquia social herdada do passado; no plano econômico, entre a tendência coletivista (propriedade coletiva, pleno emprego, controle) e a preferência pelos mecanismos de mercado. De um lado, igualitarismo contra conservadorismo, de outro, socialismo contra liberalismo. O Partido Conservador quer congelar a redistribuição de renda no ponto a que ela chegou e o Partido Trabalhista, pelo menos os intelectuais neofabianos [Da então renovada Fabian Society, grupo político inglês de centro-esquerda. N.T.], gostaria de ir além. O Partido Conservador desmontou o aparelho de controle que o trabalhismo havia construído no período da guerra, e o Partido Trabalhista se pergunta se, voltando ao poder, vai querer ou não reconstituí-lo parcialmente.

A situação pareceria mais clara se houvesse três partidos, em vez de somente dois. O liberalismo dos *tories* dá margem à contestação. Entre as pessoas da esquerda moderada (como as chamaríamos na França), pessoas ponderadas e interessadas em reformas, é frequente o desagrado em apoiar os socialistas, que tendem ao estatismo. O espírito da esquerda não conformista, que não se confunde com o da esquerda socialista, permanece sem representação.

O desaparecimento do Partido Liberal como força política se deve, em parte, a circunstâncias históricas (a chamada crise Lloyd George [Líder do Partido Liberal britânico, David Lloyd George (1863-1945) promoveu várias reformas sociais e foi chamado de “o homem que ganhou a guerra” por sua atuação no conflito de 1914-18. Tornou-se primeiro-ministro em 1916, mas denúncias de corrupção, entre outros fatos, o levaram a renunciar em 1922. N.T.], depois da Primeira Guerra) e ao regime eleitoral, que elimina implacavelmente o terceiro partido. Mas há também um motivo histórico. O liberalismo essencial - o respeito pelas liberdades individuais e pelos métodos pacíficos de governo - deixou de ser monopólio de um partido e se tornou um bem comum. Quando não se põe mais em questão o direito à heresia religiosa ou ao dissentimento político, o não conformismo, por assim dizer, esgota a sua função, pois já ganhou a disputa. A inspiração moral da esquerda inglesa, vinda de um cristianismo secularizado, passou a ter como objeto e expressão as reformas sociais, das quais o Partido Trabalhista tomou a iniciativa ou a responsabilidade. Por um lado, a esquerda do século XIX conseguiu uma vitória completa demais: o liberalismo não é mais uma causa exclusivamente sua. Por outro, a esquerda

foi ultrapassada pelos acontecimentos: o partido operário aparece hoje como o intérprete das reivindicações dos não privilegiados.

Os trabalhistas alcançaram, em 1945, uma vitória cuja dimensão os surpreendeu. Por cinco anos tiveram liberdade para legislar à vontade e se serviram amplamente desse direito. A Inglaterra de :1950, com certeza, se diferencia profundamente daquela de 1900 ou de 1850. A desigualdade de renda, que há meio século era maior do que a de qualquer outro país do Ocidente, se tornou hoje menor do que a da Europa continental. A pátria da iniciativa privada agora oferece o modelo quase completo de legislação social. Se o serviço público de saúde tivesse sido implementado na França, veríamos a sua comprovação na teoria e na prática. Um setor da indústria está nacionalizado, os mercados agrícolas estão organizados. Quaisquer que sejam, entretanto, os méritos da obra social realizada, ainda se pode reconhecer a antiga Inglaterra. As condições de vida e de trabalho do proletariado melhoraram, mas não mudaram fundamentalmente. A diplomacia trabalhista, bem-sucedida na Índia, malsucedida no Oriente Médio, no fundo não difere daquela de um governo conservador. Seria então só isso o socialismo?

Os dois lados fazem a pergunta. Do lado trabalhista, sobretudo entre os intelectuais, procura-se o que mais fazer. Do lado conservador, recuperou-se a confiança e não se tem dúvida de que a velha Inglaterra, como no século XIX, importou o essencial das revoluções europeias sem derramamento de sangue e sem sacrificar o que conquistou nos séculos passados.

A *New Fabian Essays*² revelou que se procura agora lutar mais contra a riqueza, como tal, do que contra a pobreza. É viável eliminar a concentração de riqueza que permite a um indivíduo viver sem trabalhar. Procura-se ampliar o setor público de maneira a tornar possível a diminuição da disparidade salarial, pois, com o setor privado cobrindo a maior parte da economia, é ele que fixa o nível dos ganhos no topo: o Estado perderia os seus melhores servidores se remunerasse os dirigentes das empresas nacionalizadas de forma sensivelmente inferior às grandes empresas privadas. Acabar de pôr abaixo a antiga classe dirigente atenuaria o caráter aristocrático que a sociedade inglesa conservou.

Pesquisas como essas fazem parte do desenvolvimento normal de uma doutrina. Tendo realizado a maior parte do seu programa, os trabalhistas se perguntam se a fase atual deve ser de consolidação ou de

novo avanço. Sem dizê-lo abertamente, os moderados não estão longe de aceitar a tese da consolidação, juntando-se aos conservadores esclarecidos, que também se colocam questões econômicas de alcance histórico. Como evitar a inflação quando, em período de pleno emprego, os sindicatos negociam livremente com os patrões? Como garantir a flexibilidade da economia e a iniciativa dos empresários? Como limitar ou reduzir o volume de impostos? Onde encontrar capital para investir em empresas que não têm o seu futuro garantido? Resumindo, como uma sociedade livre consegue assimilar certa dose de socialismo e garantir a segurança de todos sem dificultar a ascensão dos mais capacitados nem diminuir a expansão da coletividade inteira?

Não é impossível o diálogo entre os que se sentem decepcionados com a insuficiência das reformas trabalhistas e os que temem os seus desdobramentos, entre os que desejam menor desigualdade e mais propriedade coletiva e os que se preocupam em incentivar o esforço e recompensar pelo rendimento obtido, entre os que confiam nos “controles físicos” e os que querem restaurar a função dos mecanismos de mercado. A classe dirigente aceitou, com tranquilidade, sacrificar parte das suas riquezas e de seu poder. Conserva um estilo aristocrático, mas continua em busca de um acordo com os que encarnam a “onda do futuro”. É possível que a direita não aprecie muito a nova Inglaterra, em que a esquerda se reconhece. Por sabedoria ou com entusiasmo, todos a aceitam. Quando Winston Churchill, aplicando *O caminho da servidão* [Livro do economista austríaco Friedrich von Hayek, que ganhou o Nobel de economia em 1974, lançado nos Estados Unidos em 1944. N.T.] em discursos, fez alusão à inevitabilidade de uma Gestapo em uma economia dirigida, não assustou ninguém e fez muitos dos seus eleitores rirem. Daqui a algumas décadas ou séculos talvez se veja como verdade profética o que hoje parece argumento eleitoral. O pensamento político, na Inglaterra, se mantém no plano da realidade. Não se pode dizer o mesmo do pensamento político na França.

O caos ideológico na França atual se deve à confusão dos diversos sentidos que pode assumir a oposição direita/esquerda, e, em grande medida, essa confusão deve ser imputada aos fatos. As estruturas pré-industriais se conservaram melhor na França do que nos países do tipo britânico ou escandinavo. O conflito entre o Antigo Regime e a Revolução continua, para nós, tão atual quanto aquele entre o liberalismo e o trabalhismo. O pensamento, entretanto, se antecipa ao futuro e já denuncia

os riscos de uma civilização técnica, e os franceses estão longe ainda de gozar das suas vantagens.

As regiões do oeste da França continuam dominadas pelo conflito entre o conservadorismo, ligado à religião, e o partido do movimento, laico, racionalista e de tendência igualitária. A direita é católica e não se separa dos privilegiados; a esquerda é sobretudo representada por políticos profissionais, da pequena e média burguesias. Os socialistas parecem assumir a continuidade dos radicais, como os próprios comunistas em certas partes do centro e do sul. Outras regiões da França apresentam o equivalente nacional dos países subdesenvolvidos. Ao sul do rio Loire, algumas áreas pouco industrializadas e de agricultura anacrônica preservaram uma estrutura individualista. A votação frequentemente favorece personalidades locais, da média burguesia. Os partidos Rassemblement des Gaúches Démocratiques e Indépendants conseguem aí eleger muitos candidatos, bem como os comunistas, seja devido à tradição de esquerda, seja por causa da lentidão do desenvolvimento econômico.

As regiões administrativas industrializadas e as grandes aglomerações urbanas constituem um terceiro tipo. Foi onde, de 1948 a 1951, o Rassemblement du Peuple Français (RPF) e os comunistas conseguiram os seus maiores efetivos, com os socialistas resistindo com dificuldade à concorrência comunista e com o Mouvement Républicain Populaire (MRP) perdendo a maioria dos seus votos para o RPF ou para os moderados [Rassemblement des Gauches Démocratiques (Reunião das Esquerdas Democráticas) e Indépendants (Independentes) eram partidos de esquerda moderada; Mouvement Républicain Populaire (Movimento Republicano Popular) era democrata-cristão; e o Rassemblement du Peuple Français (Reunião do Povo Francês) era o partido fundado pelo general Charles de Gaulle. N.T.].

A heterogeneidade das estruturas sociais se reflete na dos partidos. Segundo os resultados de uma pesquisa de opinião, os eleitores comunistas, em sua maioria, têm aspirações que, na Inglaterra, se exprimem nas posições de esquerda do trabalhismo. Mesmo que, na verdade, muitos dos eleitores comunistas sejam *bevanistas* [Adeptos de Aneurin Bevan (1897-1960), da ala mais à esquerda do Partido Trabalhista inglês. Bevan trabalhou em mina de carvão na infância, foi sindicalista e primeiro-ministro. N.T.] sem o saber, o fato mais pede explicação do que fornece uma. Por que os eleitores franceses caem em uma confusão que não atinge os eleitores britânicos, alemães e belgas? A justaposição de três estruturas - região oeste, áreas subdesenvolvidas,

idades modernas - já traz um início de explicação.

De forma mais plausível do que nos países protestantes, o comunismo se diz herdeiro da revolução burguesa e racionalista. Ele recruta uma clientela nas regiões de economia pouco dinâmica que, muitas vezes, por tradição têm também opiniões progressistas. Os motivos são comparáveis aos que garantem o seu sucesso na África ou na Ásia: ele atiza o conflito entre meeiros, arrendatários e proprietários, propaga as reivindicações dos mais desfavorecidos e explora o descontentamento criado pela estagnação. Nas partes industrializadas do país, as suas tropas vêm da classe operária, atraída pelo partido revolucionário por causa do fracasso dos sindicatos reformistas e do Partido Socialista. Tal fracasso, por sua vez, apresenta várias causas, entre as quais a persistência da fraca produtividade nas áreas mais atrasadas e a sobrevivência, mesmo em áreas mais dinâmicas, de elementos pré-capitalistas.

Essa mesma heterogeneidade social explica, com os milhões de eleitores comunistas, o limite da progressão do partido. Há um número grande demais de camponeses proprietários e de pequeno-burgueses hostis aos vermelhos para que, nos campos menos evoluídos, o partido dos descontentes consiga mais do que uma minoria significativa. A vontade de manter certo estilo de vida está enraizada demais em todas as classes da população para que as regiões de civilização industrial deem aos comunistas muito mais do que um terço dos votos.

As tropas do Rassemblement du Peuple Français eram também heterogêneas, como as do Partido Comunista, e pelo mesmo motivo. Ali onde sobrevive a lembrança da luta entre o Antigo Regime e a Revolução, entre a Igreja e a escola laica, elas se confundiam em grande parte com as dos partidos reacionários ou moderados, eram provenientes da clientela da direita clássica e do MRP. Nas cidades no norte do país, os eleitores do RPF eram de tipo diferente e passaram a apoiar a esquerda socialista, o MRP, os radicais ou os moderados. A combinação entre anticomunismo e nacionalismo tradicional lembra a ideologia dos partidos ditos “revolucionários de direita”, que buscam na esquerda os seus valores sociais e na direita, os seus valores políticos.

O Partido Socialista e parte do MRP sonhavam em constituir, logo depois da Segunda Guerra Mundial, uma espécie de trabalhismo, mas as suas tropas virtuais os desertaram. Somente em pequena escala os seus dirigentes tiveram culpa nesse fracasso: o passado de luta entre a Igreja e a

Revolução se mantém presente demais, a confusão entre o comunismo e um socialismo progressista engana muitos trabalhadores, o apego ao modo de vida habitual faz com que os pequeno-burgueses tendam ao conservadorismo. O “trabalhismo francês” estava fadado a não sair do mundo dos sonhos.

Em parte alguma a oposição entre direita e esquerda é tão prodigiosa quanto na França e em parte alguma é tão equívoca: o conservadorismo francês se exprime também em atos de ideologia. Gostamos de imaginar que a França viveu, em sua época áurea, o tema único de todas as batalhas do século. A esquerda reivindica, pelo pensamento, uma história unilinear em que São Jorge acaba vencendo o dragão. Mas os que não querem mais saber de direita nem de esquerda às vezes se transportam, pela imaginação, a uma sociedade racionalizada, da qual os planejadores teriam eliminado a miséria, mas também a fantasia e a liberdade. O pensamento político, na França, é retrospectivo ou utópico.

Também a ação política tende a se descolar do presente. O plano de assistência social aplicado na França está adiantado, e o setor comercial, atrasado, com relação ao desenvolvimento industrial. Paira sobre a França a ameaça dos erros de países cuja industrialização se desenvolve imitando modelos estrangeiros. Ao importar máquinas e fábricas, corre-se o risco de gerar confusão entre o ideal técnico, calculado por engenheiros, e o ideal econômico, variável segundo o meio. O sistema tributário moderno só se torna eficiente se os contribuintes forem do mesmo universo que os legisladores e os próprios fiscais. Em empresas sem contabilidade, sejam elas agrícolas, comerciais ou artesanais, talvez nenhum sistema de tributação possa ser plenamente bem-sucedido.

Gostamos, na França, de falar mal do capitalismo. Mas onde estão os capitalistas? Os fundadores de grandes fábricas ou de redes de comércio, os descendentes de Citroën, de Michelin, de Boussac? As famílias patronais de Lyon ou do Norte, católicas e bem pensantes? Os diretores executivos da indústria, os administradores públicos e privados? Os grandes bancos de negócios, alguns deles controlados pelo Estado? Os dirigentes de pequenas e médias empresas, algumas modelos de gestão inteligente e outras que sobrevivem artificialmente? O capitalismo de Marx, o de Wall Street ou o dos negócios coloniais são um alvo bem melhor para tais acusações do que esse capitalismo diverso e difuso, essa burguesia que engloba bem mais do que uma minoria da nação se acrescentarmos os que aspiravam a fazer parte

dela.

Não é absolutamente impossível definir, na França, uma esquerda anticapitalista ou uma esquerda keynesiana e antimalthusiana, mas sob uma condição: não se limitar ao esquema direita/esquerda nem aos esquemas marxistas e reconhecer as disputas que se mantêm atuais, a diversidade das estruturas que compõem a presente sociedade, a diversidade dos problemas que daí resultam e os métodos de ação necessários. A consciência histórica revela essa diversidade, que a ideologia dissimula, mesmo quando ela se cobre com os ouropéis da filosofia da história.

A esquerda é inspirada por três ideias, não necessariamente contraditórias, mas, em geral, divergentes: *liberdade* contra o caráter arbitrário dos poderes e em benefício da segurança das pessoas, *organização* para substituir a ordem espontânea da tradição e a anarquia das iniciativas individuais por uma ordem racional, *igualdade* contra os privilégios de berço ou de fortuna.

A esquerda *organizadora* se torna mais ou menos *autoritária*, porque os governos livres agem lentamente e são refreados pela resistência dos interesses ou dos preconceitos; torna-se *nacional*, quando não nacionalista, porque somente o Estado é capaz de realizar o seu programa; e às vezes se faz *imperialista*, porque os planejadores querem dispor de espaço e de imensos recursos. A esquerda *liberal* se ergue contra o socialismo por não poder deixar de constatar a expansão do Estado e a volta do seu aspecto arbitrário, agora tornado burocrático e anônimo. Contra os socialismos nacionais, mantém o ideal de um internacionalismo que não exija o triunfo, pelas armas, de uma fé. Já a esquerda *igualitária* parece condenada à constante oposição aos ricos e aos poderosos, ora em rivalidade, ora misturados. Qual delas é a verdadeira esquerda, a esquerda eterna?

Talvez os esquerdistas por excelência, os jornalistas da revista *Esprit*, sem querer tenham dado a resposta a essa pergunta. Dedicaram um número especial à “esquerda americana” e, com toda a honestidade, constataram a dificuldade de apreender a que, exatamente, corresponde esse termo europeu na realidade do outro lado do Atlântico. A sociedade americana não passou pelo equivalente da luta contra o Antigo Regime e não conta com nenhum partido operário ou socialista, uma vez que os dois partidos tradicionais sufocaram as tentativas de um terceiro partido progressista ou socialista. Os princípios da Constituição americana e do

sistema econômico nunca são seriamente questionados. As controvérsias políticas, em geral, se apresentam de forma mais técnica do que ideológica.

A partir disso, podemos raciocinar de duas maneiras. Ou dizemos, como Arnold M. Rose, um dos colaboradores americanos da revista: “Os Estados Unidos sempre foram uma nação socialista, visto que melhoraram as condições de vida das classes desfavorecidas e asseguraram a justiça social”.³ Ou podemos esperar, como bons socialistas europeus, “a criação de um partido trabalhista, condição primeira para qualquer transformação do mundo americano”, decretando que “a realização do socialismo” nos Estados Unidos é um “imperativo de urgência mundial”.⁴ Evidentemente, os jornalistas franceses tendem para essa última posição. Pertencem, no plano sindical, à “nova esquerda”, dos operários socializantes do Comitê por uma Internacional Operária. Um partido operário, de estilo europeu, seria o único capaz de cumprir os objetivos da esquerda. Os meios - partido operário ou planificação - se transfiguram em valores essenciais.

Depois, porém, de dar essa prova involuntária de prejulgamento, no momento da conclusão um dos jornalistas de repente se esquece do conformismo da *intelligentsia*:

Podemos nos perguntar se é ainda possível falar de esquerda onde não existem mais inquietações [...]. Pois o homem de esquerda - para nós franceses, pelo menos - é aquele que não concorda sempre com a política do seu país e sabe não existir garantia mística de que ela se mantenha justa no futuro; é alguém que protesta contra as expedições coloniais, alguém que não admite atrocidades, mesmo que exercidas contra o inimigo e mesmo que em represália [...] [Saltamos uma frase em que Domenach fala de guerra bacteriológica “que talvez já esteja acontecendo”. N.A.]. Pode-se ainda falar de “esquerda” onde se feriu o simples sentimento de solidariedade humana com relação aos oprimidos e miseráveis, sentimento que há algum tempo pôs de pé as multidões europeias e americanas em defesa de Sacco e Vanzetti?

5

Se é este o homem de esquerda, avesso a todas as ortodoxias e aberto a todos os sofrimentos, terá ele desaparecido apenas dos Estados Unidos? Será de esquerda o comunista para quem a União Soviética está sempre certa? Serão de esquerda os que pedem a liberdade para todos os

povos da Ásia e da África, mas não para os poloneses ou os alemães orientais? A linguagem da esquerda histórica triunfa, aparentemente, em nossa época: o espírito da esquerda eterna morre quando a própria piedade se desloca em sentido único.

O mito da revolução

O mito da esquerda contém implicitamente a ideia de progresso e sugere a visão de um movimento contínuo. O mito da revolução tem um significado complementar e oposto, alimentando a expectativa de uma ruptura com o ritmo ordinário das coisas humanas. Também ele nasce, acredito, de uma reflexão sobre o passado. Aqueles que *a posteriori* nos parecem ter preparado a Grande Revolução, propagando uma maneira de pensar incompatível com a do Antigo Regime, não anunciavam nem desejavam o desmoronamento apocalíptico do velho mundo. Quase todos, audaciosos na teoria, mantinham a mesma prudência que Jean-Jacques Rousseau no papel de conselheiro do príncipe ou de legislador. A maior parte deles tendia ao otimismo: uma vez afastados tradições, preconceitos e fanatismo, uma vez esclarecidos os homens, a ordem natural das sociedades seria alcançada. A partir de 1791 ou 1792, a Revolução foi percebida pelos seus contemporâneos, inclusive os filósofos, como uma catástrofe. Com o distanciamento, acabamos por perder a sensação de catástrofe e lembramos apenas a grandeza do acontecimento.

Dentre os que se mantinham ligados ao partido do movimento, uns se esforçaram para esquecer o terror, o despotismo, o ciclo das guerras e todas as peripécias sangrentas a que deram origem aqueles dias, heroicos e riosos, com a Tomada da Bastilha ou a Festa da Federação. As lutas civis, as glórias ou as derrotas militares não passaram de acompanhamentos, acidentais no fundo, da Revolução. O impulso irresistível que tende à libertação dos espíritos e dos homens, à organização racional das coletividades, interrompido pela reação monárquica ou religiosa, se mantém, pacificamente talvez, com o emprego limitado da força em caso de necessidade.

Outros, pelo contrário, sublinharam a tomada do poder e a subversão. Acreditavam na violência, única força capaz de fabricar o futuro. Os adeptos do mito revolucionário no mais das vezes apoiam o mesmo sistema de valores que os reformistas e esperam o mesmo resultado: uma

sociedade pacífica, liberal, adequada à razão. Mas o homem só cumpriria a sua vocação e só tomaria em suas mãos o seu destino pela façanha prometeica, vista como valor em si ou meio indispensável.

As revoluções merecem ser tão valorizadas? Os que assim pensam não são os mesmos que as fazem. Os que as começam raramente assistem ao seu epílogo, a não ser no exílio ou na prisão. Será a revolução verdadeiramente o símbolo de uma humanidade senhora de si, uma vez que ninguém se reconhece na obra resultante desse combate de todos contra todos?

REVOLUÇÃO E REVOLUÇÕES

Entende-se por revolução, na linguagem corrente da sociologia, a substituição brusca, pela violência, de um poder por outro. Se admitirmos essa definição, afastamos certas aplicações da palavra que criam equívoco ou confusão. Em uma expressão como “Revolução Industrial”, o que se evoca são simplesmente mudanças profundas e rápidas. Quando falamos de revolução trabalhista, sugerimos a importância, real ou suposta, das reformas levadas a termo pelo governo britânico entre 1945 e 1950, mas que não foram mudanças brutais nem acompanhadas de qualquer falta de legalidade, não constituindo um fenômeno histórico da mesma espécie que os acontecimentos de 1789 a 1797 na França, ou de 1917 a 1921 na Rússia. Em essência, a obra trabalhista *não é* revolucionária no mesmo sentido que se aplica o termo à obra dos jacobinos ou dos bolcheviques.

Mesmo que afastemos certos usos abusivos, algum equívoco ainda subsiste. Os conceitos nunca cobrem exatamente os fatos: os limites daqueles são demarcados com rigor e os destes são mais fluidos. Podemos enumerar vários casos em que se pode hesitar. A subida ao poder do nacional-socialismo foi legal, e a violência, ordenada pelo Estado. Seria cabível falar de revolução por causa da brusquidão das mudanças ocorridas na esfera governante e no estilo das instituições, apesar do caráter legal da transição? No outro extremo, mereceriam o qualificativo de revolução os *pronunciamientos* nas repúblicas sul-americanas, já que apenas substituem um militar por outro, no máximo um oficial por um civil ou vice-versa, sem marcar passagem real de uma classe dirigente para outra nem de um modo de governo para outro? À reviravolta legalmente provocada falta a característica da ruptura constitucional para que seja revolução. A

substituição brusca, com ou sem lutas sangrentas, de um indivíduo por outro, com idas e vindas entre o palácio e a prisão, faltam as transformações institucionais.

Não é necessário responder dogmaticamente a essas questões. As definições não são corretas nem erradas, e sim mais ou menos úteis ou convenientes. Não existe, a não ser em um universo desconhecido, uma essência eterna da revolução: o conceito nos serve para perceber certos fenômenos e organizar o raciocínio.

Parece-nos razoável reservar a expressão de golpe de Estado tanto para a mudança de constituição decretada ilegalmente pelo detentor do poder (Napoleão em 1851) quanto para a tomada do Estado por um grupo de homens armados, sem que esse assalto (sangrento ou não) provoque a chegada de uma outra classe dirigente, vinculada a outro regime. A revolução implica mais do que um “caia fora que eu quero o seu lugar”. A ascensão de Hitler, porém, foi revolucionária, mesmo que ele tenha sido legalmente nomeado chanceler pelo presidente Hindenburg. O emprego da violência ocorreu depois da ascensão e não antes, de modo que estão ausentes certas características jurídicas do fenômeno revolucionário. Sociologicamente, estão presentes os traços essenciais: o exercício do poder por uma minoria que elimina de modo implacável os adversários, cria um Estado novo e sonha transfigurar a nação.

Por si sós, têm significado bem medíocre essas brigas por causa de palavras, mas frequentemente a discussão em torno delas revela a essência do debate. Lembro que em Berlim, em 1933 [Graças a uma bolsa de estudos, Raymond Aron viveu em Berlim de 1930 a 1933. N.T.], a controvérsia favorita dos franceses era: trata-se ou não de uma revolução? Sensatamente, ninguém se perguntava se a aparência ou a camuflagem legal impedia ou não a referência aos precedentes de Cromwell e de Lênin. Na verdade, negava-se com veemência - como foi o caso de um dos meus interlocutores na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1938 - que o nobre termo “revolução” pudesse ser empregado para acontecimentos prosaicos como os que agitavam a Alemanha de 1933. No entanto, o que mais seria preciso, em termos de mudanças de indivíduos, de classe dirigente, de constituição, de ideologia?

Qual resposta davam os franceses de Berlim para esse tipo de questão, em 1933? Uns diziam que a legalidade da nomeação de 30 de janeiro e a ausência de tumultos na rua estabeleciam uma diferença

fundamental entre os eventos do Terceiro Reich e os da República de 1792 ou os do comunismo em 1917. Mas, afinal, pouco importa que se reconheçam duas espécies de um mesmo gênero ou dois gêneros diferentes.

Outros negavam a ideia de que o nacional-socialismo fosse uma revolução, porque o julgavam contrarrevolucionário. Podemos falar de contrarrevolução quando o antigo regime é restaurado, quando os homens do passado voltam ao poder, quando as ideias ou instituições que os revolucionários de hoje trazem são aquelas que os revolucionários de ontem eliminaram. Mesmo assim, são muitos os casos marginais. A contrarrevolução nunca é uma total restauração e qualquer revolução sempre nega parcialmente a que a precedeu, apresentando, com isso, algumas características contrarrevolucionárias. Mas nem o fascismo nem o nacional-socialismo foram total ou essencialmente contrarrevolucionários. Retomaram alguns bordões dos conservadores, sobretudo os argumentos utilizados contra as ideias de 1789. Os nacional-socialistas, porém, iam contra a tradição religiosa do cristianismo e a tradição social da aristocracia e do liberalismo burguês: a “fé alemã”, o controle das massas, o princípio da supremacia do líder têm um significado propriamente revolucionário. O nacional-socialismo não representava uma volta ao passado e rompeu com ele tão radicalmente quanto o comunismo.

Na verdade, quando se fala de revolução, quando nos perguntamos *se* determinada ascensão brusca e violenta ao poder é digna ou não de entrar no templo em que se encontram 1789, os “três gloriosos” dias de julho de 1848 e “os dez dias que abalaram o mundo”, referimo-nos mais ou menos conscientemente a duas ideias: as revoluções, tais como as observamos em diversos países - sangrentas, prosaicas, decepcionantes -, só se filiam à Revolução com a condição de terem uma ideologia de esquerda, humanitária, liberal, igualitária. Só se cumprem plenamente se conseguirem a derrubada das relações atuais de propriedade. No plano da história, essas duas ideias são simples preconceitos.

Toda mudança de regime súbita e brutal causa fortunas e falências, igualmente injustas, e acelera a circulação de bens e de elites, sem necessariamente trazer uma concepção nova do direito de propriedade. De acordo com o marxismo, a supressão da propriedade privada dos meios de produção constitui o fenômeno essencial da revolução. Mas nem no passado nem na nossa época a queda de tronos e de repúblicas, com a conquista do Estado por minorias ativas, coincidiu sempre com uma reviravolta das

normas jurídicas.

Não podemos considerar inseparáveis a violência e os valores de esquerda: o contrário estaria mais perto da verdade. Um poder revolucionário é, por definição, um poder tirânico. É exercido ignorando as leis, exprime a vontade de um grupo mais ou menos numeroso, não se preocupa e deve não se preocupar com os interesses de determinada parte do povo. A fase tirânica dura mais ou menos tempo, segundo as circunstâncias, mas nunca se chega a evitá-la - ou, mais exatamente, quando se consegue, trata-se de reforma e não de revolução. A tomada e o exercício do poder pela violência supõem conflitos que a negociação e o compromisso não conseguem resolver, ou seja, são o fracasso dos procedimentos democráticos. Revolução e democracia são noções contraditórias.

Com isso, é igualmente insensato condenar ou exaltar, por princípio, as revoluções. Sendo homens e grupos o que são - obstinados na defesa dos seus interesses, escravos do presente, raramente capazes de sacrifícios, mesmo ao visarem ao futuro, tendendo a oscilar entre a resistência e as concessões, em vez de decididamente escolher uma direção (Luís XVI não conseguiu se colocar à frente do seu exército nem atrair os ultraconservadores ou os partidários do compromisso) -, as revoluções provavelmente continuarão inseparáveis do caminhar das sociedades. Com frequência uma classe dirigente trai a coletividade da qual supostamente deve cuidar, recusando-se a compreender as exigências dos novos tempos. Os reformadores da era Meiji, no Japão, e o líder turco Kemal Atatürk expulsaram uma classe dirigente em decadência para renovar uma ordem política e social. Não poderiam ter levado a bom termo sua obra, em tão pouco tempo, se não tivessem destruído as oposições e imposto, pelo uso da força, uma concepção que a maioria da nação teria provavelmente recusado. Nem todos os governantes que rejeitam tradição e legalidade para renovar os seus países são tiranos. Pedro, o Grande, e o imperador do Japão eram soberanos legítimos quando assumiram uma tarefa comparável à de Kemal Atatürk e, de certa maneira, à dos bolcheviques.

A paralisia de um Estado, o desgaste de uma elite, o anacronismo das instituições tornam às vezes inevitável e outras vezes desejável o uso da violência por uma minoria. O homem sensato, sobretudo o homem de esquerda, deveria preferir a terapêutica à cirurgia e as reformas à revolução, como deve preferir a paz à guerra e a democracia ao despotismo. A

violência revolucionária pode, às vezes, parecer o acompanhamento ou a condição necessária para mudanças em conformidade com o seu ideal. Mas não pode ser um bem em si.

A experiência, que eventualmente desculpa o recurso à tirania, mostra também a dissociação entre a instabilidade do poder e a transformação da ordem social. A França do século XIX passou por um número maior de revoluções, mas teve uma evolução econômica menos rápida do que a Grã-Bretanha. Há um século, Prévost-Paradol deplorava que a França se desse ao luxo, vez por outra, de uma revolução e fosse incapaz de realizar as reformas com que concordavam os espíritos mais lúcidos. No atual momento, a palavra “revolução” está na moda e o país parece ter caído na rotina.

Os Estados Unidos, pelo contrário, há quase dois séculos mantêm intacta a sua Constituição. Com a ajuda do tempo, pouco a pouco deram a ela um prestígio quase sagrado. No entanto, a sociedade americana não parou de estar em constante e rápida transformação., O progresso econômico e a mistura social se inseriram, sem abalar o país, no âmbito de uma estrutura constitucional. As repúblicas agrárias se tornaram a maior potência industrial do mundo, sem atropelos à legalidade.

As civilizações coloniais com certeza seguem leis diferentes daquelas das civilizações decorrentes de uma longa história, em um solo limitado. A instabilidade constitucional é, ainda assim, sinal antes de doença do que de saúde. Os regimes vítimas de rebeliões populares ou de golpes de Estado demonstram, com a sua queda, não exatamente vícios morais - são frequentemente mais humanos do que os vencedores -, mas sim erros políticos. Foram incapazes de ceder lugar aos oponentes, de quebrar a resistência dos conservadores, de abrir a perspectiva de reformas passíveis de acalmar os descontentes ou de saciar os ambiciosos. Os regimes que, como o da Grã-Bretanha ou o dos Estados Unidos, sobreviveram à aceleração da história manifestaram a suprema virtude, feita simultaneamente de constância e flexibilidade. Salvaram a tradição ao renová-la.

Um intelectual de alto nível certamente admitiria que a multiplicação de golpes de Estado em certos países da América do Sul é um sintoma de crise e uma caricatura do espírito progressista. Ele talvez aceitasse, não sem algum desconforto, que a continuidade constitucional, desde o século XVIII, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos foi bem

vantajosa. Haveria também de reconhecer que a tomada do poder pelo fascismo ou pelo nacional-socialismo prova que os mesmos meios - a violência, a onipotência de um partido - não são em si elogiáveis, mas podem ser empregados para fins horríveis. Guardaria ainda a esperança, ou o desejo, de uma revolução, a única realmente autêntica, que não visasse substituir um poder por outro, e sim derrubar ou pelo menos humanizar todos os poderes.

Infelizmente, a experiência negou-se a apresentar o exemplo da Revolução em conformidade com a profecia marxista ou com as esperanças humanitárias. As revoluções que não fracassaram pertencem a espécies já identificadas: a primeira Revolução Russa, a de fevereiro, assinala o desmoronamento de uma dinastia desgastada pelas contradições entre o absolutismo tradicional e o progresso das ideias, desgastada também pela incapacidade do czar e pelas consequências de uma guerra interminável; a segunda Revolução Russa, a de novembro, é a tomada do poder por um partido minoritário decidido e armado, graças à desorganização do Estado e ao desejo de paz do povo. A classe operária, pouco numerosa, teve uma participação importante, sobretudo na segunda Revolução; na guerra civil, a hostilidade dos camponeses em relação aos contrarrevolucionários foi certamente decisiva. Na China, a classe operária, ainda menos numerosa em termos relativos, não forneceu o grosso das tropas do Partido Comunista, que se enraizou nos campos. Foi onde ele recrutou seus soldados e preparou suas vitórias; os intelectuais, bem mais do que os operários, assumiram a diretoria das empresas. A visão das classes sociais em procissão, passando a tocha uma à outra, sucessivamente, é apenas fantasia histórica para uso das crianças.

A revolução de tipo marxista não aconteceu, porque a própria concepção é mítica: nem o desenvolvimento das forças produtivas nem o amadurecimento da classe operária preparam a derrubada do capitalismo por trabalhadores conscientes da sua missão. As revoluções que reivindicam ter laços com o proletariado, como todas as revoluções do passado, marcam a substituição violenta de uma elite por outra. Não apresentam característica nenhuma que nos permita saudá-las como o fim da pré-história.

PRESTÍGIOS DA REVOLUÇÃO

A Grande Revolução faz parte, na França, da herança nacional. Os franceses

adoram a palavra “revolução”, que dá a impressão de prolongar ou reproduzir a grandeza passada.

O escritor [François Mauriac. N.A.] que evocou “a revolução cristã e socialista”, frustrada no período após a Libertação de 1944, evita as exigências de provas e de precisão. A expressão provoca emoções, traz lembranças ou sonhos: ninguém sabe como defini-la.

Uma reforma muda coisas. Uma revolução parece capaz de mudar tudo, já que se ignora o que ela vai mudar. Para o intelectual que busca na política uma diversão, um objeto de fé ou um tema de especulação, a reforma é tediosa e a revolução, excitante. Uma é prosaica e a outra, poética. Uma é supostamente obra de funcionários públicos e a outra, do povo, em revolta contra os exploradores. A revolução suspende a ordem costumeira e faz com que tudo pareça possível. A semirrevolução de 1944 deixou nos que estavam lá (do lado certo das barricadas) a lembrança de um momento de esperança.

Sente-se saudade daquela ilusão lírica; é difícil criticá-la. Os *outros* - pessoas, acontecimentos, União Soviética, Estados Unidos da América - são culpados pelas decepções.

Apaixonado por ideias e indiferente às instituições, crítico implacável da vida privada mas rebelde, em política, às considerações da razão, o francês é basicamente revolucionário em palavras e conservador em atos. O mito da revolução, porém, não se limita à França e aos intelectuais franceses. Ganhou prestígios diversos, em geral mais forjados do que autênticos.

Já de início, tirou partido do *prestígio do modernismo estético*. O artista acusa o filisteu, como o marxista acusa a burguesia. Poderiam se juntar no mesmo combate, contra o mesmo inimigo. Vanguarda artística e vanguarda política idealizaram às vezes uma aventura em comum, buscando a mesma libertação.

Na verdade, no século XIX a conjunção das duas vanguardas foi tão pouco frequente quanto o seu divórcio. Nenhuma das grandes escolas literárias aderiu, como tal, à esquerda política. Victor Hugo, com todos os seus anos e glória, acabou como arauto oficial da democracia e antes havia cantado o passado deixado para trás, sem nunca ter sido revolucionário no sentido moderno do termo. Dentre os maiores escritores, alguns foram reacionários (Balzac), outros arraigadamente conservadores (Flaubert). O “poeta maldito” era tudo, menos revolucionário. Os impressionistas, às

voltas com o academicismo, nunca pensaram em acusar a ordem social e desenhar pombas para os ativistas da grande noite.

Os socialistas, por sua vez, teóricos ou militantes, nem sempre aderiram ao sistema de valores da vanguarda literária ou artística. Féon Blum, por muitos anos, talvez durante toda a sua vida, viu Porto-Riche como um dos maiores escritores do nosso tempo. Na *Revue Blanche*, de vanguarda literária, Blum era um dos únicos a simpatizar com o partido da revolução. O criador do socialismo científico tinha, em matéria de arte, um gosto clássico.

Somente a partir da Primeira Guerra Mundial, tenho a impressão, se estabeleceu a aliança das duas vanguardas, da qual o surrealismo foi um símbolo na França. Na Alemanha, os cafés literários e os teatros experimentais e de criações originais tinham ligações com a extrema esquerda e, frequentemente, até com o bolchevismo. No mesmo grito eram denunciados convencionalismo artístico, conformismo ético e tirania do dinheiro. Detestava-se a ordem cristã tanto quanto a ordem capitalista. Mas essa união não durou muito.

Dez anos depois da Revolução Russa, deu-se preferência à ressurreição do estilo neoclássico contra os arquitetos modernistas, e posso ainda ouvir Jean-Richard Bloch declarar, com a fé do recém-convertido, que o retorno às colunas podia até representar uma regressão artística, mas era certamente um progresso dialético. Os melhores criadores da vanguarda literária ou artística, na União Soviética, foram eliminados antes de 1939. A pintura teve que se alinhar ao estilo do Salão dos Artistas Franceses de cinquenta anos atrás. Os músicos precisaram se desdobrar em confissões e autocríticas. Há 35 anos, elogiava-se a União Soviética pela audácia dos seus cineastas, poetas e diretores de teatro; hoje os ocidentais passam em revista os heróis da arte moderna - incluindo os que foram levados à miséria pela incompreensão do público - e citam a pátria da revolução como foco de uma ortodoxia reacionária.

Do lado de fora da União Soviética, Louis Aragon passou do surrealismo ao comunismo e se tornou o mais disciplinado dos militantes, dispondo-se, com a mesma facilidade, a “conspurcar” ou “enaltecer” o exército francês. André Breton se manteve fiel à sua juventude e à revolução total. Convertendo-se ao academicismo e aos valores burgueses, a União Soviética dissipou a confusão que se fazia entre libertação do espírito e onipotência do partido. Mas a qual movimento histórico se

vincular, quando duas “reações” parecem se opor? O escritor fica reduzido à solidão ou à seita. O pintor tem o recurso de aderir ao partido e ignorar o realismo socialista.

A aliança das duas vanguardas tinha se originado em um mal-entendido e sob circunstâncias excepcionais. Por horror ao conformismo, artistas se ligaram ao partido de todas as revoltas, mas os vencedores raramente são os que aproveitam a vitória. A classe dirigente que se instala em uma sociedade originada de uma grande perturbação é sedenta de estabilidade e respeito. Gosta de boas colunas e do classicismo, seja ele verdadeiro ou falso. Foram apontadas semelhanças entre o mau gosto da burguesia vitoriana e o mau gosto da burguesia soviética de hoje, ambas orgulhosas do seu sucesso material. A geração de capitalistas ou administradores que atravessou a etapa da industrialização primária quer móveis sólidos e fachadas imponentes.

A personalidade de Stálin explica também as formas extremas que ganhou, na União Soviética, o obscurantismo.

Daqui a alguns anos ou décadas, a União Soviética talvez venha a abrir caminho livre para as pesquisas das vanguardas de Paris. Por enquanto, denuncia a arte decadente e corrompida que Hitler também odiava. Uma verdadeira novidade talvez seja o caso de André Fougeron: abençoado pela graça política, é alguém da vanguarda artística que se esforça para criar um academicismo conforme a sua fé.

O *prestígio do não conformismo moral* se origina no mesmo mal-entendido. Parte da boêmia literária se sentia ligada à ação da extrema esquerda e os militantes socialistas recusavam a hipocrisia burguesa. No final do século XIX, as concepções libertárias - o amor livre, o direito ao aborto - circulavam nos meios politicamente progressistas. Casais tinham como ponto de honra não se apresentar às autoridades civis, e o termo “companheira” soava melhor do que “mulher” ou “esposa”, que deixavam transparecer o caráter burguês a uma légua de distância.

“Mudamos tudo isso.” O casamento e as virtudes da família são exaltados na pátria da revolução; o divórcio e o aborto permanecem legais em certas circunstâncias, mas a propaganda oficial os combate, lembrando que os indivíduos devem subordinar os seus prazeres e paixões a um interesse maior, que é o da própria sociedade. Os tradicionalistas não poderiam querer mais.

Muitas vezes os historiadores constataram a tendência para a virtude

por parte dos revolucionários, traço comum entre os puritanos e os jacobinos. Essa tendência caracteriza a espécie dos revolucionários otimistas, que exigem dos outros a pureza que lhes é própria. Também os bolcheviques gostam de vituperar os corrompidos. O devasso lhes parece suspeito, não por ignorar as regras admitidas, mas por se entregar ao vício, por dedicar tempo e energia demais a uma atividade sem importância.

A restauração da família é um fenômeno bem diferente, que assinala a volta à vida cotidiana, uma vez dissipada a obsessão da política. As instituições da família em geral persistem ao longo das reviravoltas do Estado ou da sociedade. Abaladas pelo desmoronamento da ordem antiga, elas se reconstituem à medida que a nova ordem dura e que a elite vitoriosa recupera a confiança em si e no futuro. A ruptura deixa às vezes uma herança de libertação. Na Europa, a estrutura autoritária da família esteve, em parte, historicamente ligada à estrutura autoritária do Estado. A mesma filosofia incita a que se reconheça ao cidadão o direito de voto e o direito à felicidade. Qualquer que seja o futuro do comunismo na China, a família numerosa não subsistirá da mesma forma como existiu por séculos. A libertação das mulheres chinesas é provavelmente um ganho definitivo.

A crítica à moral convencional serviu como traço de união entre a vanguarda política e a vanguarda literária, o ateísmo parece ter ficado ligado a *metafísica da revolta à política da revolução*. Mais uma vez, tenho a impressão de que esta última goza de um prestígio imerecido e é apresentada erradamente como a conclusão necessária do humanismo.

O marxismo se desenvolveu a partir de uma crítica da religião que Marx tirou de Feuerbach. O homem se aliena projetando em Deus as perfeições a que aspira. Longe de ser o criador da humanidade, Deus é apenas um ídolo da imaginação. Nesta Terra, os homens devem procurar realizar a perfeição que concebem e ainda lhes escapa. A crítica da religião leva à crítica da sociedade. Por que essa crítica conduziria necessariamente ao imperativo revolucionário?

A revolução não se confunde com a essência da ação, não sendo mais do que uma das suas modalidades. Toda ação, de fato, é negação do que havia, mas nesse sentido uma reforma, tanto quanto uma revolução, é ação. Os acontecimentos de 1789 sugeriram a Hegel um dos temas daquilo que se tornou o mito revolucionário: a violência a serviço da razão. Mas, a menos que se dê à luta de classes um valor intrínseco, o esforço para afastar os resquícios do regime anterior e construir um Estado conforme as normas

do espírito não exige ruptura brusca e guerra civil. A revolução não é fatalidade nem vocação, é um meio.

No próprio marxismo, encontram-se três concepções divergentes da revolução. Uma concepção blanquista [De Auguste Blanqui, socialista francês do século XIX, mas o termo passou para o vocabulário corrente francês com sentidos diversos. De modo geral, os marxistas viam o blanquismo negativamente. N.T.], de tomada do poder por um pequeno grupo armado que, conseguindo o controle do Estado, transforma as instituições; uma concepção evolutiva, com a sociedade futura devendo amadurecer dentro da sociedade atual, antes da crise final e salvadora; e, enfim, a concepção que se tornou a da revolução permanente, com o partido operário exercendo, em um crescendo, uma pressão constante sobre os partidos burgueses: utiliza-se das reformas que estes últimos permitem a fim de minar a ordem capitalista e simultaneamente preparar a vitória e o advento do socialismo. Essas três concepções deixam subsistir a necessidade da violência, mas a segunda, que é a menos afeita ao temperamento de Marx e que mais combina com a sociologia marxista, remete o momento de ruptura a um futuro indeterminado.

A cada época, uma sociedade concretamente considerada revela elementos de eras e estilos distintos, que facilmente podem ser declarados incompatíveis. Monarquia, parlamento, sindicatos, serviço público de saúde, serviço militar obrigatório, sociedades nacionais de carvoaria e Royal Navy coexistem na Grã-Bretanha atual. Se os regimes históricos coincidissem com as essências que lhes atribuímos, talvez uma revolução fosse inevitável para ir de um a outro. Do capitalismo imperfeito a um socialismo aproximativo, do parlamentarismo aristocrático e burguês às assembleias que reúnem representantes dos sindicatos e dos partidos de massas, a transição teoricamente não exige que os homens se matem uns aos outros. São as circunstâncias que decidem.

Um humanismo histórico - o homem em busca de si mesmo na sucessão de regimes e impérios - chega ao culto da revolução apenas por confusão dogmática entre aspirações permanentes e certa técnica de ação. A escolha dos métodos não vem da reflexão filosófica e sim da experiência e da sabedoria, a menos que a luta de classes precise acumular cadáveres para preencher a sua função na história. Por que a reconciliação de todos os homens deveria vir da vitória de uma só classe?

Marx foi do ateísmo à revolução por intermédio de uma dialética da

história. Muitos intelectuais que nem querem saber de dialética vão também do ateísmo à revolução, não por esta prometer reconciliar os homens ou resolver o mistério da história, mas por destruir um mundo medíocre ou odioso.

Entre a vanguarda literária e a vanguarda política, entra em ação a cumplicidade do ódio contra a ordem ou desordem estabelecida. A revolução se beneficia do *prestígio da revolta*.

A palavra “revolta”, como a palavra “niilismo”, está na moda. É empregada com tanta facilidade que acabamos sem saber o que significa exatamente. Podemos nos perguntar se a maior parte dos escritores não concorda com o que disse André Malraux: “É na acusação da vida que se encontra a dignidade fundamental do pensamento, e todo pensamento que realmente justifica o Universo se envilece assim que deixa de ser uma esperança”. No século XX, é certamente mais fácil condenar o mundo do que justificá-lo.

Metafísica, a revolta nega a existência de Deus e os fundamentos que a religião ou o espiritualismo tradicionalmente garantiam aos valores ou à moral. Ela denuncia o absurdo do mundo e da vida. Histórica, a revolta acusa a sociedade como tal ou a sociedade presente. Muitas vezes uma leva à outra, mas nenhuma leva inevitavelmente à revolução ou aos valores que a causa revolucionária pretende encarnar.

Aqueles que acusam o destino que reserva aos homens esse Universo sem significado se juntam às vezes aos revolucionários, movidos pela indignação ou pelo ódio que acabam suplantando qualquer outra consideração e fazendo com que somente a destruição possa, afinal, acalmar a consciência desesperada. Dentro da mesma lógica, porém, eles desmancham as ilusões apregoadas pelos otimistas que, incorrigíveis, teimam em combater os sintomas sociais da infelicidade humana para não medir o abismo. Alguns revoltados veem na própria ação, por si só, a finalidade de um destino sem meta, enquanto outros veem nisso apenas uma distração indigna, uma tentativa do homem de esconder de si mesmo a fatuidade da sua condição. O partido da revolução, agora triunfante, com seu desprezo condena a posteridade de Kierkegaard, de Nietzsche e de Kafka, exemplos de uma burguesia que não se reconforta com a morte de Deus, pois tem consciência da própria morte. O revolucionário, não o revoltado, tem a transcendência e o significado: o futuro histórico.

Os revoltados, é verdade, vão contra a ordem estabelecida. Veem

apenas convencionalismo e hipocrisia na maior parte das proibições e imperativos sociais. Mas alguns não deixam de confirmar os valores comumente aceitos pelo seu meio, enquanto outros se revoltam contra o seu tempo, mas não contra Deus ou contra o destino. Os niilistas russos, na metade do século XIX, em nome do materialismo e do egoísmo, se aproximavam, na prática, do movimento burguês e socialista. Nietzsche e Bernanos, este acreditando em Deus e aquele proclamando a sua morte, são autenticamente não conformistas. Ambos, um em nome de um futuro pressentido, o outro evocando uma imagem idealizada do Antigo Regime, dizem não à democracia, ao socialismo, ao regime de massas. São hostis ou indiferentes à elevação do nível de vida, à generalização da pequena burguesia, ao progresso da técnica. Têm horror à vulgaridade e à baixeza propagadas pelas práticas eleitorais e parlamentares. Bernanos lançava seus vitupérios contra o Estado pagão, o Leviatã falastrão.

Depois da derrota dos fascismos, a maioria dos intelectuais da revolta, e todos aqueles da revolução, dão provas de impecável conformismo. Não rompem com os valores das sociedades que condenam. Os colonos franceses da Argélia e os funcionários públicos corsos da Tunísia não respeitam os autóctones e não acreditam em igualdade das raças. Mas um intelectual de direita, na França, não se atreveria a desenvolver uma filosofia do colonialismo, como também o intelectual russo não desenvolve uma teoria do campo de concentração. Os seguidores de Hitler, Mussolini ou Franco provocaram indignação por se recusarem a se curvar às ideias modernas de democracia, de igualdade entre homens, classes e raças, de progresso econômico, de humanitarismo e de pacifismo. Os revolucionários de 1950 podem até assustar, mas nunca escandalizam.

Não há um cristão hoje em dia, mesmo reacionário, que ouse dizer ou pensar que o nível de vida das massas não tem importância. O cristão dito de esquerda não é o que demonstra audácia ou liberdade, e sim o que consente assimilar a maior quantidade de ideias em circulação no meio profano. No máximo, o cristão “progressista” vai considerar a mudança de regime ou a melhoria das condições materiais dos homens algo indispensável à propagação da verdade cristã. A mensagem de Simone Weil não é de esquerda, é não conformista, lembrando verdades que havíamos perdido o hábito de ouvir.

Em vão podemos procurar na França atual duas filosofias tão incompatíveis como as do Antigo Regime e do racionalismo. Os

combatentes de hoje - com exceção dos que insistem no fascismo - são irmãos inimigos. O socialismo retoma as ideias mestras da época burguesa: controle das forças naturais, preocupação dominante com o conforto e a segurança de todos, recusa das desigualdades de raça e de *classe*, a religião como assunto privado. Provavelmente a sociedade soviética implica, no fundo, um sistema de valores oposto ao dos ocidentais: de maneira explícita, esses dois mundos reciprocamente se criticam por violar os seus valores comuns. A controvérsia sobre o modo de propriedade e a planificação diz respeito mais a questões técnicas do que às finalidades.

Revoltados ou niilistas criticam o mundo moderno, uns por ele ser o que quer ser, outros por não ser fiel a si mesmo. Os últimos são mais numerosos, hoje em dia, do que os primeiros. As polêmicas mais vigorosas se armam não entre uns e outros, mas entre intelectuais que estão de acordo sobre o essencial. Para que se dilacerem, nem precisam se opor com relação à finalidade, basta divergir quanto à palavra sagrada: revolução.

REVOLTA E REVOLUÇÃO

A troca de cartas ou de artigos entre Albert Camus, Jean-Paul Sartre e Francis Jeanson¹ desde o início ganhou os contornos de uma querela ilustre [Uma crítica do filósofo Francis Jeanson ao livro *O homem revoltado*, de Camus, publicada em 1952 na revista *Les Temps Modernes*, dirigida por Sartre, deu margem à discussão que levou ao rompimento da amizade entre os dois escritores. N.T.]. Não pretendemos destacar os melhores golpes nem assinalar os equívocos; procuramos apenas apreender a situação do mito revolucionário na consciência dos grandes escritores, no decorrer do ano VII da Guerra Fria.

As posições metafísicas dos interlocutores não divergem muito. Deus está morto e o Universo não oferece sentido algum à aventura humana. A análise da nossa condição sem dúvida não é a mesma em *O ser e o nada* e em *O mito de Sísifo* ou *A peste* (como também não são comparáveis os livros). É igual, porém, a vontade com relação à verdade e a recusa de ilusões ou de falsas aparências. A mesma postura em relação ao mundo, uma espécie de estoicismo ativo, se afirma nesses três livros de estilos bem diferentes. A atitude de Sartre com relação aos problemas finais e a de Camus não deveriam se chocar.

Quando eles chegam a exprimir aprovação ou discordância - esta mais frequentemente do que aquela -, demonstram valores análogos. São

dois humanitários, desejam atenuar os sofrimentos, libertar os oprimidos, combater o colonialismo, o fascismo e o capitalismo. Com relação à Espanha, à Argélia ou ao Vietnã, Camus não cometeu crime algum de “leso-progressismo”. Quando a Espanha entrou na Unesco, ele escreveu uma admirável carta de protesto. Já a entrada da União Soviética ou da Tchecoslováquia soviética o manteve em silêncio. Em essência, ele também pertence à esquerda bem pensante.

A menos que o seu pensamento, desde *O ser e o nada*, tenha mudado profundamente, Sartre não interpreta a história como o futuro do espírito. Não reconhece em uma revolução, qualquer que seja, um significado ontológico. A sociedade sem classes não resolverá o mistério do nosso destino, não reconciliará nem a essência e a existência nem os homens entre si. O existencialismo de Sartre exclui a crença na totalidade histórica. Estamos todos mergulhados na história e cada um escolhe o seu projeto, os seus companheiros, correndo o risco de errar. De boa vontade, Camus assinaria embaixo de tais propostas.

Por que a ruptura? Ela parece ter a sua origem na questão única em relação à qual irmãos, camaradas e amigos, no mundo ocidental, se separam para sempre: qual atitude adotar com respeito à União Soviética e ao comunismo? O diálogo ganha uma intensidade patética não quando os interlocutores se opõem, uns aderindo ao partido de Lênin, Stálin ou Malenkov e outros dele se afastando. Basta que não comunistas justifiquem de forma diferente a sua recusa a se filiar ao partido, basta que uns se digam apenas não comunistas e outros anticomunistas, ou que uns condenem Lênin e Stálin em conjunto e outros guardem as suas críticas apenas para este último, e então homens que do outro lado da Cortina de Ferro seriam liquidados juntos tornam-se inimigos inconciliáveis.

Na época da polêmica, Jean-Paul Sartre ainda não havia viajado nem a Viena nem a Moscou. Era capaz ainda de escrever: “E, se eu sou um *submarino*, um cripto [Em francês, *sous-marin* e *crypto*, gírias da época que designam uma pessoa que se introduz em uma organização para espioná-la (a primeira) e uma pessoa que apoia secretamente um partido (a segunda) (itálicos nossos). N.T.] um simpatizante não declarado, por que é a mim que eles odeiam e não a vocês? Mas não vamos nos gabar do ódio que provocamos. Posso francamente dizer que lamento muito essa hostilidade e, às vezes, tenho inveja da profunda indiferença deles por vocês”.² De forma alguma ele negava as crueldades do regime soviético nem os campos de concentração. Não estava longe o

tempo do Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (RDR) [A Reunião Democrática Revolucionária, partido do qual Sartre foi um dos fundadores, durou menos de um ano (1947-48). De esquerda, rejeitava o stalinismo e a social-democracia. N.T.], contrário aos dois blocos e se esforçando para abrir uma terceira via. Tão claramente quanto Sartre, Camus criticava a opressão colonial e a vergonha do “franquismo”. Livres de qualquer filiação, ambos condenavam abertamente o que achavam condenável. Onde está a diferença? Em termos banais, a resposta seria: como última alternativa, Camus se inclinaria mais a Oeste e Sartre a Leste [A condição de viver no Oeste, é claro. N.A.]. Em termos nobres, no plano do pensamento político, Sartre critica Camus por se isolar na abstenção: “Você censura o proletariado europeu por não ter publicamente reprovado os soviéticos, mas censura também os governos da Europa por terem admitido a Espanha na Unesco; nesse caso, vejo apenas uma saída para você: as ilhas Galápagos”. Admitamos que a vontade de manter em equilíbrio a balança e de apontar com o mesmo rigor as injustiças que, de fato, se apresentam nos dois universos não desemboca em nenhuma ação propriamente política. Camus não é um político, nem Sartre, e ambos agem de pena em punho. Que possibilidade é essa das ilhas Galápagos, depois do fim do RDR? “É que acho, pelo contrário, que a única maneira de ajudar os escravos de lá é tomando o partido dos daqui.”

Esse raciocínio é exatamente o mesmo dos reacionários ou dos pacifistas, na França, entre 1933 e 1939, que criticavam os homens de esquerda por multiplicarem manifestos e reuniões públicas a favor dos judeus perseguidos. “Tratem dos seus problemas e limpem a sua própria casa. A melhor maneira de ajudar as vítimas do Terceiro Reich é atenuando o sofrimento das vítimas da crise, do colonialismo e do imperialismo”, é o que diziam. Na verdade, é um raciocínio errado. Nem o Terceiro Reich nem a União Soviética se mantêm totalmente indiferentes à opinião do mundo exterior. Os protestos das organizações judaicas no mundo provavelmente diminuiriam o ritmo da campanha antissionista e anticosmopolita, que serviu de disfarce para uma nova perseguição aos judeus do outro lado da Cortina de Ferro. A propaganda desencadeada na Europa e na Ásia contra a segregação nos Estados Unidos ajuda os que se esforçam para melhorar a condição dos negros, dando-lhes a igualdade de direitos prometida pela constituição.

Deixemos de lado as consequências práticas dessas duas atitudes. Por que levanta tanta polêmica uma diferença que aparentemente é de

simples nuances? Sartre e Camus não são, nenhum dos dois, comunistas nem “atlânticos” [Adeptos da política de cooperação entre a Europa e os Estados Unidos. N.T.]; ambos reconhecem a existência de iniquidades nos dois blocos. Camus quer denunciá-las globalmente, Sartre apenas as do lado ocidental, sem, contudo, negar a realidade das outras. Nuance, com certeza, mas que põe em questão toda uma filosofia.

Camus não se limita a um ou outro aspecto da realidade soviética. O regime comunista lhe parece uma total tirania, inspirada e justificada por uma filosofia. Critica nos revolucionários a negação de todo valor eterno, de toda moral transcendente à luta de classes e à diversidade das épocas. Acusa-os de sacrificar homens vivos por um bem pretensamente absoluto, um fim da história, cuja noção é contraditória e, em todo caso, incompatível com o existencialismo. Que um não negue e o outro *denuncie* os campos de concentração não teria tanta importância, se um não desse à sua denúncia o sentido de ruptura com o “projeto” revolucionário, enquanto o outro se nega a romper com um “projeto” ao qual não adere.

Em *O homem revoltado*, Camus analisou a evolução ideológica de Hegel a Marx e Lênin, e a distância entre certas previsões contidas nas obras de Marx e a evolução dos acontecimentos. A análise não trazia nenhuma novidade, mas era dificilmente contestável, em diversos pontos. O livro de Camus e, mais ainda, a sua “Carta ao diretor de *Temps Modernes*” eram vulneráveis. No livro, as principais linhas de argumentação se perdem em uma sucessão de estudos mal amarrados entre si. O estilo e o tom moralista não dão muito espaço ao rigor filosófico. A carta procurava confinar os existencialistas em alternativas simples demais. (Sartre ficou à vontade para responder que o marxismo não se esgota em um profetismo e um método, comportando igualmente uma filosofia.) De qualquer forma, Camus não deixou de colocar questões decisivas, que Sartre e Jeanson responderam com certo embaraço: “Reconhecem no regime soviético a realização do ‘projeto’ revolucionário? Sim ou não?”.

A resposta de Jeanson foi ao mesmo tempo direta e um tanto confusa:

Não é uma contradição subjetiva que faz com que eu não me pronuncie mais claramente sobre o stalinismo e sim uma dificuldade concreta, que creio poder formular da seguinte maneira: o movimento stalinista, ao redor do mundo, não nos parece

autenticamente revolucionário, mas é o único a se pretender revolucionário e reúne, particularmente aqui entre nós, a grande maioria do proletariado. Colocamo-nos então, ao mesmo tempo, *contra*, pois criticamos os seus métodos, e *a favor*; pois ignoramos se a revolução autêntica não é pura quimera e se não é preciso, justamente, que a realização revolucionária passe por tais caminhos antes de poder instituir uma ordem social mais humana, e se as imperfeições dessa realização não são, no contexto atual, preferíveis ao seu puro e simples aniquilamento.³

Não se imagina que Camus tenha querido “o puro e simples aniquilamento da realização” (supondo-se que a frase tenha algum sentido). A confissão de ignorância é elogiável, mas surpreendente, por parte de um filósofo do engajamento. A ação na história exige que se decida sem saber ou, pelo menos, que se afirme, na decisão, mais do que se sabe. Toda ação, nessa metade do século XX, pressupõe e implica uma tomada de posição diante da empreitada soviética. Eludir tal tomada de posição significa eludir as servidões da existência histórica, mesmo quando se evoca a história.

A única justificativa, escreveu Camus, para a tomada do poder, para a coletivização, para o terror, para o Estado total erguido em nome da revolução seria a certeza de se estar obedecendo à necessidade e apressando a realização do fim da história. Mas os existencialistas não tinham como subscrever a tal necessidade nem acreditar no fim da história. Ao que Sartre responde:

O senhor pergunta se a História tem um sentido, um fim. Para mim é a pergunta que não tem sentido, pois a História, sem o homem que a criou, é apenas um conceito abstrato e imóvel, do qual não se pode dizer que tenha um fim nem que não tenha. E o problema não é o de *conhecer* o seu fim, mas de lhe *dar um* [...]. Não se discute haver ou não valores transcendentos à História: simplesmente se observa que, *se houver*, eles se manifestam por ações humanas que são, por definição, históricas [...]. E Marx nunca disse que a História teria um fim; como poderia? E o mesmo que dizer que o homem, um dia, não teria metas. Ele falou apenas de fim da pré-história, isto é, de uma meta que se atinge no seio da própria História e se ultrapassa, como todas as metas.⁴

A resposta, Sartre sabe disso melhor do que ninguém, escapa um pouco às regras da discussão honesta. Não se duvida que, pela ação, se possa dar um sentido à história, mas como escolher esse sentido, se somos incapazes de determinar valores universais ou compreender o conjunto? Não é arbitrária qualquer decisão que não se refira a normas eternas nem à totalidade histórica? E ela não coloca homens e classes em guerra, sem que se possa, mesmo *a posteriori*, distinguir qual dos combatentes tem razão?

Hegel afirmava o paralelismo entre a dialética dos conceitos e a sequência dos impérios e dos regimes; Marx anunciava, com a sociedade sem classes, a solução do mistério da história. Sartre não pode nem quer retomar, no plano ontológico, a noção de fim da história, ligada ao espírito absoluto. Mas ele reintroduz, no plano político, o seu equivalente. Ora, se for mesmo o fim da pré-história, a revolução socialista deve apresentar uma originalidade fundamental com relação ao passado, marcar uma ruptura no curso do tempo, uma conversão das sociedades.

Entre o profetismo e o método, Sartre toma emprestado do marxismo, segundo ele, certas verdades propriamente filosóficas. Essas verdades, que aparecem nos textos do jovem Marx, me parecem ser, essencialmente, a crítica da democracia formal, a análise da alienação e a afirmação da urgência de derrubar a ordem capitalista. Tal filosofia contém, virtualmente, o profetismo: a revolução dos proletários será, em essência, diferente das revoluções do passado, sendo a única a permitir a humanização das sociedades. Essa versão sutil do profetismo não foi, como a versão vulgar que contava com a concentração das empresas e a pauperização das massas, refutada pelos acontecimentos do século XIX. Mas permanece abstrata, formal, indefinida. Em que sentido a tomada de poder por um partido marca o fim da pré-história?

Resumido em língua corrente, o pensamento de Camus talvez não apresente novidade. Nos pontos em que causa tanto furor na *Temps Modernes*, ele parece banal e ponderado. Se a revolta nos revela a solidariedade com os infelizes e os imperativos da comiseração, os revolucionários de tipo stalinista, de fato, não são fiéis ao espírito da revolta. Convencidos de seguir as leis da história e de trabalhar para um fim ao mesmo tempo inelutável e benéfico, eles se tornam, por sua vez, sem má consciência, carrascos e tiranos.

Dessas opiniões não se poderia tirar regra alguma de ação, mas a

crítica do fanatismo histórico nos leva a escolher em função de circunstâncias múltiplas, segundo a probabilidade e a experiência. O socialismo escandinavo não é um modelo universal nem pretende ser. Conceitos como vocação do proletariado, retomada das alienações e revolução sem dúvida demonstram maiores pretensões; temo que ajudem ainda menos a nossa orientação no universo do século XX.

Fora da França e de Saint-Germain-des-Prés, mal se pode entender uma polêmica como essa. As condições intelectuais e sociais para um debate assim não se apresentam na Grã-Bretanha nem nos Estados Unidos, lugares em que se discutem sem tanta paixão a sociologia e a economia de Marx como se discutem as obras importantes que marcam as etapas da ciência. Há uma indiferença com relação à filosofia de Marx, tanto a da juventude quanto a da maturidade, ainda hegeliana na sua crítica ao fetichismo da mercadoria, mais naturalista em outros textos e nos escritos de Engels. Assim que afastamos o hegelianismo, a dúvida quanto à conformidade da Revolução Soviética à revolução perde o seu significado. Revolucionários, em nome de uma ideologia, construíram determinado regime. E dele temos informações suficientes para não querer a sua extensão indefinida. Essa recusa não nos obriga a desejar o seu “aniquilamento puro e simples” nem a combater o proletariado ou a revolta dos oprimidos.

A adesão a um regime real, e conseqüentemente imperfeito, nos solidariza com as injustiças e crueldades das quais país nenhum, em época nenhuma, escapou. O verdadeiro comunista é aquele que aceita toda a realidade soviética, na linguagem que lhe é ditada. O autêntico ocidental é aquele que só aceita totalmente, da nossa civilização, a liberdade que lhe é dada para que a critique e a oportunidade que assim se oferece para aperfeiçoá-la. A adesão de uma parte do operariado francês ao Partido Comunista afeta profundamente a situação em que o intelectual francês deve escolher. O profetismo revolucionário, proclamado há um século por um jovem filósofo que se ergueu contra a Alemanha sonolenta e o horror das primeiras indústrias, nos ajuda a compreender a situação e a escolher de forma razoável? Sonhar com a revolução será uma maneira de mudar a França ou simples escapatória?

É REVOLUCIONÁRIA A SITUAÇÃO FRANCESA?

Os intelectuais franceses falam sem parar de revolução - cristã, socialista, gaullista, comunista, existencialista - porque, extraordinariamente sensíveis que são às trepidações da história, sentem se aproximar o tempo dos grandes cataclismos?

Nos dez anos anteriores à Segunda Guerra, fazia-se essa pergunta. Mas imediatamente se acrescentava que a ameaça hitlerista impedia os franceses não de discutir - nada nem ninguém consegue impedi-los -, e sim de acertar as suas contas de uma só vez e pela violência. A Libertação foi acompanhada de uma quase revolução que ambos os lados acharam melhor considerar abortada. Em 1950, uma vez mais, podíamos nos perguntar se a França, com quase 50% de eleitores comunistas ou gaullistas, teoricamente contrários ao regime, não estava às vésperas de uma explosão. Alguns anos depois, o conservadorismo parecia menos abalado do que sustentado pelas veleidades do extremismo ou declarações marciais.

A França teve pseudorrevoluções em 1940 e 1944, cujo resultado foi a volta às instituições, aos personagens e às práticas da Terceira República. A derrota obrigou o parlamento a assinar, em julho de 1940, um ato de abdicação. Uma equipe compósita - trãsfugas do pessoal republicano misturados a doutrinadores da direita ou a jovens sedentos de ação - tentou introduzir um regime autoritário, mas não totalitário. A Libertação liquidou essa tentativa e levou ao poder outra equipe, também compósita nos seus recrutamentos e ideias. Contra o regime de Vichy, esta última equipe se pretendia dentro da legalidade republicana, ora se remetendo ao último governo do regime de outrora, ora evocando a vontade nacional, encarnada pela Resistência. Frequentemente ela se proclamava revolucionária nas suas origens e no seu projeto: fundamentava sua legitimidade não em uma eleição, mas em uma espécie de delegação mística - o povo se identificava com um homem -, pretendendo renovar o Estado e não apenas restaurar a república.

A revolução se exauriu nessa depuração, nas reformas ditas estruturais (nacionalizações) que se arrastavam nos programas da Frente Popular e, enfim, em certas leis (seguridade social) que prolongavam uma evolução anterior e não exigiam grandes abalos. No referente aos textos e à prática constitucionais, a tradição ou, melhor dizendo, os maus hábitos facilmente superaram as veleidades de renovação. O parlamento e os partidos da Quarta República se revelaram tão apegados às suas prerrogativas e tão avessos a um Executivo forte quanto os da Terceira. Em

1946, os partidos, sobretudo os três grandes, eram acusados de monolitismo. Em 1946-47, radicais e moderados fizeram campanha contra eles, aproveitando tanto a popularidade do general De Gaulle quanto a impopularidade que, em consequência da inflação e do desconforto social, pesava sobre os ministros de então. Hoje, com exceção do Partido Comunista, os partidos são menos monolíticos do que nunca e todos, na maioria das eleições, se mostram diversificados. O monolitismo não era o verdadeiro mal, como não são hoje as divergências dentro dos partidos.

Por tradição, a democracia parlamentar se define, na França, pela pouca força do Executivo e pela capacidade da Assembleia, não de ter uma vontade própria, mas de manter governos instáveis e incoerentes. A derrota e a Libertação criaram uma chance de derrubar essa tradição. Quando o general De Gaulle tentou criar uma segunda oportunidade, fracassou. Aquilo que os acontecimentos externos permitiram, a política francesa, retomando as suas particularidades, não aceitou.

Pode-se dizer que o fracasso do Rassemblement du Peuple Français ocorreu, antes de tudo, por erros táticos. Se o “libertador” tivesse permanecido no poder em 1946 e tomado a frente do movimento contra a primeira Constituição, ou ainda se, alguns meses após seu afastamento, tivesse entrado na batalha antes do primeiro referendo, a vitória, conseguida sem ele contra o bloco socialista-comunista, teria sido sua [O autor se refere a Charles de Gaulle (1890-1970), que se tornou chefe do governo provisório da França em 1944, mas se retirou do poder em 20 de janeiro de 1946, antes do referendo que rejeitou o primeiro projeto de Constituição da França após a Segunda Guerra. A recusa representou uma derrota aos comunistas e socialistas, que eram a principal força da Assembleia Constituinte. Uma nova assembleia foi eleita, e uma nova Constituição criada e aprovada. N.T.]. Poderia ter imposto uma Constituição diferente daquela adotada no segundo referendo. Talvez, em 1947-48, depois das eleições municipais, ou ainda depois das eleições legislativas de junho de 1951, se tivesse aceitado as alianças eleitorais, ele teria conseguido não obter uma autoridade incondicional, mas constituir um ministério e introduzir reformas. Foi preciso uma inabilidade fora do comum para chegar à desagregação de 1952. O presidente do Rassemblement teria preferido, em seu íntimo, um fracasso indiscutível a um sucesso duvidoso? O poder limitado que teria obtido permitiria apenas medidas parciais, decepcionantes: o protesto, sem o teste da responsabilidade, possivelmente deixa lembranças mais fortes.

Desde o início, um mal-entendido comprometia a tentativa. Uma

vez desfeito o medo do comunismo, a maioria dos eleitores, dos militantes e até dos eleitos gaullistas queria um governo análogo ao de Raymond Poincaré [Poincaré (1860-1934), presidente entre 1913 e 1920, foi o homem que conduziu a França com mão firme e aplauso popular durante a Primeira Guerra até à vitória sobre os alemães. N.T.]. Os chefes eram mais ambiciosos do que as tropas. Recusaram compromissos que estas teriam aprovado.

Quaisquer que sejam as ocorrências que contribuíram para a falência das revoluções de 1940 e de 1944 e para a derrota do Rassemblement, o triunfo das forças conservadoras se explica. Os franceses estavam descontentes e sem vontade de se manifestar nas ruas. As dificuldades de abastecimento e a inflação, juntando-se à ameaça comunista de 1946 a 1948, aumentaram o descontentamento. Em 1949, a massa da população sonhava em reaver o modo de vida a que estava acostumada. Os trabalhadores da indústria, na sua maioria, eram hostis a um regime que lhes recusava o nível de vida e a participação moral na comunidade que reivindicavam. O enquadramento político dos trabalhadores e a adesão ao Partido Comunista por dirigentes sindicais contribuíram para manter um clima de luta de classes, mas não para provocar um irresistível levante.

As revoluções nascem do desespero ou da esperança mais do que da insatisfação. As pressões que a França sofre do exterior tornam a reviravolta ainda menos provável. No jogo parlamentar, a direita tira partido da força eleitoral do Partido Comunista. Se este não fosse subordinado a Moscou, se cooperasse sinceramente com o Partido Socialista, a Frente Popular mandaria pelos ares a república conservadora, que deve sua ressurreição, por aparente paradoxo, ao inimigo detestado.

Pelo menos em um futuro imediato, as duas táticas que os revolucionários podem escolher - tirar os trabalhadores do domínio comunista ou concretizar a frente comum (nacional ou popular) da esquerda, juntando comunistas e não comunistas - não apresentam, nem uma nem outra, possibilidades de sucesso. A força do Partido Comunista se mede pela fraqueza do Partido Socialista. Quando este perde o seu dinamismo e a sua clientela operária, aquele consegue atrair uma parte importante do proletariado. Os dois fenômenos têm uma relação solidária, mais do que de causa e efeito. Como sair desse círculo vicioso? Quais reformas espetaculares arrancariam milhões de eleitores de esquerda do partido em que investiram as suas esperanças? É duvidoso que baste *um* primeiro-ministro enérgico e uma expansão econômica para que o clima se

transforme rapidamente. Seria preciso, no mínimo, tempo.

Protegido pela “stalinização” do movimento operário contra uma revolução de esquerda, protegido pela fraqueza do Partido Socialista contra a impaciência das reformas, o conservadorismo francês foi também protegido, até o presente, pela solidariedade atlântica contra as consequências dos seus próprios erros. De 1946 a 1949, a ajuda americana permitiu que não fossem tomadas as medidas draconianas que a crise teria exigido sem o socorro externo. A integração em um sistema internacional, por mais necessária que seja, pode sufocar a vontade de reforma.

Para muitos observadores em 1946 (eu era um deles), o parlamentarismo, tal como praticado na França, parecia estranhamente inadaptado à Guerra Fria, à dissidência comunista, às exigências de uma economia semidirigida. Esquecia-se da situação da França no mundo. A partir da hegemonia macedônica, não houve mais preocupação em melhorar as instituições de Atenas. Integrada ao império de Alexandre ou ao Império Romano, a cidade gloriosa deixou de viver politicamente.

A comparação só parcialmente é válida. Os Estados Unidos não são dotados nem de talento nem de desejo para organizar a sua hegemonia. Na Europa e na África, a França conserva responsabilidades propriamente políticas. De forma que a chegada ao poder de Pierre Mendès France [Primeiro-ministro da França de junho de 1954 a fevereiro de 1955. N.T.] e as decisões espetaculares no Norte da África se seguiram à recusa americana em dar assistência aos franceses na Indochina. A derrota de Dien Bien Phu precipitou no parlamento a queda dos responsáveis.

Como se poderia, de 1930 a 1939, não se indignar com a fraqueza e a cegueira daqueles que governavam a França? Às vésperas da guerra, o nível da produção era cerca de 20% inferior ao de 1929. O exército francês, em 1940, teve que enfrentar quase sozinho o exército alemão. Em dez anos, por uma sucessão de erros quase inimaginável, os governantes provocaram ou se submeteram à decadência da economia e à desagregação do sistema de alianças.

Nada garante que a política externa da Quarta República seja superior à da Terceira em seu declínio. Investimos o melhor das nossas forças na Indochina, em uma região do mundo onde não temos mais interesses nem meios de ação, em uma guerra que, há anos, podíamos perder, mas não ganhar [A Indochina francesa compreendia os territórios que hoje constituem Vietnã, Camboja e Laos. Após uma guerra contra a França que durou de 1946 a

1954, os países obtiveram sua independência. N.T.].

Na Europa, até 1950, a nossa diplomacia fez de tudo para retardar a recuperação da Alemanha Ocidental, inevitável e previsível a partir do momento em que os russos deram início à sovietação do Leste Europeu, em vez de aproveitar as circunstâncias para selar uma reconciliação que a conjuntura impunha. A partir do Plano Schuman, a nossa diplomacia passou ao outro extremo [Ministro do Exterior da França, Robert Schuman (1886-1963) conduziu com sucesso no início da década de 1950 as primeiras propostas de integração econômica europeia.]. Temos a possibilidade de construir com a República Federal da Alemanha, a Itália e o Benelux uma espécie de Estado comum. A Federação dos Seis se torna o objetivo grandioso proclamado pelos nossos representantes. Como se construirá a Europa sem desconstruir a União Francesa? [Conforme a Constituição de 1946, “a União Francesa é formada, de um lado, pela República Francesa, que compreende a França metropolitana, os departamentos e território de além-mar, e, por outro lado, pelos territórios e Estados associados [ao país]”. Em 1958, a nova Constituição a substituiu pela Comunidade Francesa. N.T.] O projeto dos federalistas conseguiria obter maioria na França e no parlamento?

As grandes decisões das quais depende a paz ou a guerra não são tomadas no palácio do Ministério do Exterior, no Quai d’Orsay. A eventual falência da nossa diplomacia não provocaria catástrofes, como há vinte anos. Antes de 1939, os franceses compartilhavam dos mesmos motivos para reprovar os seus dirigentes, pois tinham ainda um objetivo preciso: evitar a guerra, sem perder a independência. Esse mínimo denominador comum deixou de existir. Uma ampla maioria se pronuncia a favor de uma Europa indeterminada nas suas fronteiras e em regime político. Assim que se trata de uma Europa definida - a dos Seis - ou de uma Europa federal ou pseudofederal, os franceses se dividem, como se dividem sobre o rearmamento da Alemanha Ocidental, a libertação do Leste Europeu ou as reformas na Tunísia e no Marrocos. Os franceses concordam, no máximo, em apontar a incapacidade do regime para definir uma política. Lamentam não ter uma vontade única; querem realmente isso?

No plano interior, a primeira década da Quarta República foi melhor do que a última da Terceira República. Essa opinião talvez choque os liberais, que ressaltam a deterioração da moeda e o avanço da burocracia estatal.

A expansão econômica, mesmo trazendo inflação, é preferível à estagnação, ainda que com uma moeda estável. Assim, a deflação de 1931-

36, forçada pelo esforço para manter a taxa de câmbio do franco, preparou a explosão social de 1936 e os erros econômicos da Frente Popular.

Tanto na agricultura quanto na indústria ou na legislação social, o país se encontra menos cristalizado do que antes. Não que se possa dizer que o malthusianismo dos industriais tenha sido definitivamente eliminado e que os camponeses tenham unanimemente reconhecido a necessidade de modernizar os procedimentos de plantio. O dirigismo conservador - a proteção que se concede a todos os direitos estabelecidos, o entrave a mecanismos liberais ou administrativos suscetíveis de levar empresas marginais à adaptação - ainda se mantém. De qualquer forma, a derrota, a Ocupação nazista e a quase revolução de 1944 abalaram os hábitos e tornaram os franceses menos rebeldes às mudanças, menos avessos aos riscos.

A nação está mais viva, mas o regime político não melhorou. Os governos estão mais divididos, mais frágeis ainda do que nos últimos anos da Terceira República. A menos que se considere a incapacidade de agir como a suprema virtude do Estado, ninguém pode aprovar a Quarta República. Seria errado falar de dissidência apenas dos intelectuais; deve-se falar da dissidência dos franceses com relação à França ou dos cidadãos com relação ao Estado. Sociedade paralisada e inteligência ideológica, apenas aparentemente esses dois fenômenos são contraditórios: na verdade, formam um sistema. Quanto menos a inteligência adere ao real, mais devaneia com revoluções. Quanto mais a realidade parece cristalizada, mais a inteligência identifica a sua missão como crítica e como recusa.

As forças da renovação que amadurecem sob a crosta do conservadorismo, o crescimento da natalidade e a modernização da indústria e da agricultura abrem uma perspectiva de futuro. Os intelectuais se reconciliarão com a França no dia em que ela for menos indigna da ideia que eles têm do país. Se essa reconciliação não acontecer, ou só acontecer lentamente, a explosão que os revolucionários, por vocação, desejam, e que os partidos políticos, no fundo, temem e preparam como podem, a explosão que bruscamente arrancaria as ataduras permanece improvável, mas possível. Por uma espécie de lei não escrita da república, a Assembleia transmite os seus poderes a um homem quando a crise atinge um grau em que o regime e o jogo parlamentar se veem ameaçados. Essa lei, que fez durar a Terceira República, ao que parece foi repassada à Quarta. A derrota na Indochina abriu o caminho para um ministério Mendès France.

Os franceses não são infelizes o bastante para se revoltar contra a sua sina. O rebaixamento nacional lhes parece ter sido causado mais pelos acontecimentos do que pelos homens. Incapazes de querer um futuro em comum, não têm a esperança que impele as multidões. Nunca tiveram a sabedoria de dispensar ideais. As tarefas a serem cumpridas não os empolgam se ideologia nenhuma as transfigurar. As ideologias os colocam uns contra os outros. Podem viver em comunidade, à condição de temperar com ceticismo as paixões contraditórias. E o ceticismo não é revolucionário, mesmo quando se exprime com a linguagem da revolução.

Assim como o conceito de esquerda, o conceito de revolução não cairá em desuso. Ele igualmente exprime uma nostalgia que vai durar enquanto as sociedades forem imperfeitas e os homens quiserem reformá-las.

Não que o desejo de melhoria social desemboque sempre, ou logicamente, no apelo à revolução. É preciso também certa dose de otimismo e de impaciência. Há revolucionários por ódio do mundo ou por aspirarem à catástrofe, mas, em geral, os revolucionários pecam por otimismo. Todos os regimes conhecidos são condenáveis se comparados a um ideal abstrato de igualdade ou de liberdade. Apenas a revolução, por ser uma aventura, ou um regime revolucionário, por consentir o uso permanente da violência, parece ser capaz de atingir a meta sublime. O mito da revolução serve de abrigo para o pensamento utópico, se torna o intercessor misterioso e imprevisível entre o real e o ideal.

A própria violência atrai e fascina mais do que causa aversão. O trabalhismo ou a “sociedade escandinava sem classes” nunca tiveram no meio da esquerda europeia, sobretudo a francesa, o mesmo prestígio que a Revolução Russa, apesar da guerra civil, dos horrores da coletivização e do Grande Expurgo. Deve-se dizer “apesar de” ou “graças a”? É como se o custo da revolução às vezes fosse colocado como crédito e não como débito do empreendimento.

Homem nenhum é insensato a ponto de preferir a guerra à paz. Essa observação de Heródoto devia se aplicar às guerras civis. O romantismo da guerra morreu no lamaçal da região de Flandres [O autor se refere às três sangrentas batalhas travadas durante a Primeira Guerra Mundial nessa região pantanosa da Bélgica], mas o romantismo da guerra civil sobreviveu aos porões de Lubianka. Podemos às vezes nos perguntar se o mito da revolução não se junta, afinal, ao culto fascista da violência. Nas últimas cenas da peça *O*

diabo e o bom Deus [Peça de Jean-Paul Sartre, encenada pela primeira vez em 1951. N.T.], Goetz exclama: “É o reino do homem que começa. Belo começo. Vamos lá, Nasty, serei carrasco e açougueiro [...]. Temos essa guerra a ser travada e a travarei”.

Será o reino do homem o da guerra?

O mito do proletariado

A escatologia marxista atribui ao proletariado o papel de salvador do coletivo. As expressões utilizadas pelo jovem Marx não deixam dúvida quanto às origens judaico-cristãs do mito da classe eleita pelo seu sofrimento para a redenção da humanidade. Missão do proletariado, fim da pré-história graças à revolução, reino da liberdade - é facilmente identificável a estrutura do pensamento milenarista: o Messias, a ruptura, o reino de Deus.

Tais comparações não desqualificam o marxismo. A ressurreição de crenças seculares sob uma forma aparentemente científica atrai os espíritos nutridos de fé. O mito pode parecer prefiguração da verdade tanto quanto a ideia moderna pode parecer a sobrevivência dos sonhos.

A exaltação do proletariado como tal não é um fenômeno universal. Pode-se antes ver nisso uma mostra do provincialismo francês. Nos redutos em que reina a “Nova Fé”, presta-se culto mais ao partido do que ao proletariado. Já nas áreas em que o trabalhismo é mais forte, os operários de fábricas, tendo se tornado pequeno-burgueses, deixam de interessar aos intelectuais e não se interessam mais por ideologias. A melhoria das suas condições de vida tira deles o prestígio da desgraça e os afasta da tentação da violência.

Significa isso que o raciocínio sobre o proletariado e a sua função se limitam, agora, apenas aos países do Ocidente que hesitam entre o fascínio pelo regime soviético e o apego às liberdades democráticas? As controvérsias sutis sobre o proletariado e o partido, com circulação livre nas colunas de *Temps Modernes* e *Esprit*, parecem aquelas que travavam, há meio século, militantes e teóricos da Rússia e da Alemanha. Na Rússia, tais debates passaram a ser decididos pela via autoritária, e na Alemanha eles se esgotaram por falta de combatentes. Mas, entre os países convertidos ao comunismo e os países ocidentais onde o desenvolvimento da produção transformou miseráveis em contribuintes de sindicatos sensatos, resta ainda

mais da metade da humanidade que inveja o nível de vida ocidental e volta o olhar para aqueles primeiros países.

DEFINIÇÃO DO PROLETARIADO

Discute-se com paixão a definição exata do conceito de classe, talvez o mais corrente da linguagem política. Não vamos aqui entrar nessa discussão que, em certo sentido, não chega a conclusão alguma. Nada comprova a existência, antecipadamente circunscrita, de uma realidade única que deva ser batizada como classe. A discussão se torna ainda menos necessária na medida em que ninguém ignora quem são, em uma sociedade moderna, aqueles que todos concordam em chamar proletários: os assalariados que trabalham com as próprias mãos em fábricas.

Por que a definição de classe operária tantas vezes é considerada difícil? Definição nenhuma delimita claramente uma categoria. A partir de qual escalão da hierarquia o trabalhador qualificado deixa de pertencer ao proletariado? O trabalhador braçal dos serviços públicos é um proletário, apesar de ter o salário pago pelo Estado e não por um empreendedor privado? Os assalariados do comércio, que manipulam objetos fabricados por outros, pertencem ao mesmo grupo dos assalariados da indústria? Não estamos interessados em responder dogmaticamente a essas perguntas: os diversos critérios não concordam uns com os outros. Dependendo de considerarmos a natureza da profissão, o estilo de vida ou o modo e o montante da remuneração, certos trabalhadores serão ou não incluídos no proletariado. O mecânico de oficina, assalariado e manual, não tem a mesma situação nem a mesma visão da sociedade que o empregado de uma cadeia de montagem das fábricas Renault. Não existe uma essência do proletariado na qual alguns assalariados se incluem, e sim uma categoria, com centro definido, mas margens indistintas.

Essa dificuldade de delimitação não teria, por si só, suscitado tanta controvérsia. A doutrina marxista dava ao proletariado uma missão única, a de mudar a história, dizem uns, ou de levar a humanidade à sua realização, dizem outros. Como milhões de operários de fábrica, espalhados em milhares de empresas, podem desempenhar tal feito? Donde a necessidade de uma segunda investigação, não das fronteiras, mas da unidade do proletariado.

Não é difícil constatar, entre os trabalhadores manuais da indústria,

alguns traços comuns, materiais e psicológicos: salários, repartição das despesas, estilo de vida, atitude com relação à profissão ou ao patrão, sentimentos dos valores etc. Esse traço de união, objetivamente perceptível, é parcial. Os proletários franceses, por alguns aspectos, diferem dos proletários ingleses e se parecem com os seus compatriotas. Os proletários que vivem em vilarejos ou cidades pequenas talvez tenham mais semelhanças com os seus vizinhos do que com os colegas das cidades grandes. Ou seja, a homogeneidade da categoria proletária, com toda evidência, é imperfeita, mesmo que provavelmente seja mais nítida do que em outras categorias.

Essas observações banais explicam por que, entre o proletariado que a sociologia estuda e o proletariado que tem a missão de mudar a história, inevitavelmente subsiste um hiato. Para preencher esse hiato, o método em moda atualmente consiste em retomar a fórmula marxista: “O proletariado é revolucionário ou não é proletariado”. “É recusando a sua alienação que o proletário se torna proletário” (Francis Jeanson).¹ “O que faz a unidade do proletariado é a sua relação com as outras classes da sociedade, quer dizer, a sua luta” (Jean-Paul Sartre).² A partir do momento em que ele é definido por uma vontade geral, o proletariado ganha uma unidade subjetiva. Pouco importa o número de proletários, em carne e osso, a participar dessa vontade: a minoria combatente encarna legitimamente o proletariado inteiro.

O uso que Toynbee faz dessa palavra provocou novos equívocos. O operário da indústria é apenas um exemplo, entre outros, desse gênero de pessoas, numerosas em períodos de desagregação, que sente um estranhamento com relação à cultura existente, se rebela contra a ordem estabelecida e é vulnerável ao apelo de profetas. No mundo antigo, foram os escravos e os deportados que ouviram a voz dos apóstolos. Entre os trabalhadores dos subúrbios industriais, a prédica marxista ganhou seguidores aos milhões. Os não integrados são proletários, como são proletários os povos semibárbaros situados na periferia da zona de civilização.

Deixaremos de lado essa última definição., segundo a qual os deportados, as pessoas em campos de concentração e as minorias nacionais mereceriam o qualificativo de proletariado mais do que os operários da indústria. Em contrapartida, a definição de Jean-Paul Sartre nos leva ao tema essencial. Por que o proletariado tem, na história, uma missão única?

A eleição do proletariado se exprimia, nos textos do jovem Marx, em frases célebres: “Uma classe com cadeias radicais, [...] uma classe da sociedade burguesa que não é uma classe da sociedade burguesa; [...] uma esfera que possui um caráter universal pelos seus sofrimentos universais”. A desumanização dos proletários, excluídos de todas as comunidades particulares, faz deles homens, exclusivamente homens e, por isso, universais.

É a mesma ideia que retomam, em formas infinitamente variadas, alguns filósofos existencialistas. Merleau-Ponty, por exemplo:

Se o marxismo privilegia o proletariado é porque, pela lógica interna da sua condição, pelo seu modo de existência de forma alguma deliberado, fora de qualquer ilusão messiânica, os proletários “que não são deuses” estão na condição, apenas eles, de realizar a humanidade [...]. O proletariado, a se considerar o seu papel na constelação histórica, ruma na direção de um reconhecimento do homem pelo homem [...].³

A condição do proletário é tão específica que o destaca das particularidades, não pelo pensamento ou por um processo de abstração, mas na realidade pelo próprio movimento da sua vida. Somente ele é a universalidade que ele pensa, somente ele realiza a consciência de si, da qual os filósofos, em sua reflexão, traçaram o esboço.⁴

O desprezo que frequentemente os intelectuais demonstram pelas profissões do comércio e da indústria sempre me pareceu ignóbil. Que eles, que olham de cima engenheiros e industriais, creiam identificar no operário, diante do seu torno ou na cadeia de montagem, o homem universal me parece simpático, mas surpreendente. Nem a divisão do trabalho nem a elevação do nível de vida contribuem para essa universalização.

Pode-se imaginar que os proletários observados por Marx, trabalhando doze horas por dia, sem proteção de sindicatos ou de leis sociais, sujeitos à lei de ferro dos salários, tenham parecido *desparticularizados* pela desgraça. Mas não é o caso do operário de Detroit, de Coventry, de Estocolmo, de Billancourt, do vale do Ruhr [Ou de Moscou. N.A.], que não se parece com um homem universal e sim com o cidadão de uma nação, o militante de um partido. É um direito do filósofo desejar que o proletário não se integre à ordem existente e se reserve para a ação revolucionária. Mas ele não pode, na metade do século XX, estabelecer como fato essa universalidade do trabalhador de indústria. Em que sentido o proletário francês, dividido entre organizações rivais, pode ser chamado de

“a única intersubjetividade autêntica”?

A etapa posterior do raciocínio, que tende a confirmar a escatologia marxista, não chega a ser mais convincente. Por que o proletariado *deve ser revolucionário*? Se tivermos em mente o sentido vago desta última palavra, podemos defender a ideia de que os operários de Manchester, em 1850, como os da Calcutá de hoje, reajam à própria situação por uma espécie de revolta. Têm consciência de serem vítimas de uma organização injusta. Nem todos os proletários guardam a sensação de serem explorados ou oprimidos. A extrema miséria ou a resignação ancestral sufocam essa sensação, e a elevação do nível de vida e a humanização das relações industriais a atenuam. Ela provavelmente nunca desaparece por completo, mesmo sob a propaganda obsessiva do Estado comunista, de tanto que está ligada à condição do assalariado e à estrutura das indústrias modernas.

Não se pode daí concluir que o proletariado espontaneamente seja, como tal, revolucionário. Lênin teve a clarividência de constatar a indiferença dos operários à própria vocação e a preocupação deles com reformas *hic et nunc*. A teoria do partido, vanguarda do proletariado, nasceu precisamente da reconhecida necessidade de arrastar as massas, que aspiram a uma melhor sorte, mas rejeitam o Apocalipse.

No marxismo do jovem Marx, a vocação revolucionária do proletariado decorre das exigências da dialética. O proletariado é o escravo que triunfará sobre o amo, não em benefício próprio, mas no de todos. É a testemunha da inumanidade que levará a humanidade à sua realização. Marx passou o resto da vida a buscar a confirmação, pela análise econômica e social, da veracidade dessa dialética.

O comunismo ortodoxo também não tem dificuldade de postular a vocação revolucionária do proletariado. Ela vem implicada na interpretação global da história, vista por ele como incontestável. A ênfase, de fato, é transferida para o partido. E nem a existência nem a vontade revolucionária deste último permitem dúvida. De início, aderiu-se ao partido porque ele encarnava a classe, promovida ao papel de salvador coletivo. Uma vez dentro do partido, são menores as interrogações quanto à classe, na medida em que os camaradas vêm de todas as classes.

Não é o que se passa com filósofos franceses que se dizem revolucionários, recusam-se a entrar para o Partido Comunista, mas afirmam não ser possível “combater a classe operária sem se tornar inimigo dos homens e de si mesmo”.⁵ O operário da indústria, na metade do século

XX, não está mais reduzido à nudez da condição humana, não é mais a dissolução de todas as classes e de todas as particularidades. Como esses pensadores conseguem justificar a missão que confiam a ele?

Se tirarmos as complicações de vocabulário, os temas parecem mais ou menos os seguintes. O operário de indústria não pode tomar consciência da sua situação sem se revoltar; a revolta é a única reação humana ao reconhecimento de uma condição inumana. O trabalhador não separa a sua sina da dos demais e vê, com toda evidência, que a sua miséria é coletiva, não individual, decorrente das estruturas das instituições e não das intenções dos capitalistas. Com isso, a revolta proletária tende a se organizar, a se tornar revolucionária sob a direção de um partido. O proletariado só se constitui como classe na medida em que adquire uma unidade, e esta resulta apenas da oposição às demais classes. O proletariado é a *sua própria* luta contra a sociedade.

Nos seus últimos escritos, Jean-Paul Sartre parte da ideia, autenticamente marxista, de que o proletariado só se une opondo-se às outras classes. Com isso, conclui a necessidade de uma organização, isto é, de um partido. Implicitamente, sub-repticiamente, ele confunde o partido proletário com o Partido Comunista, a tal ponto, que dirige em benefício deste último argumentos que demonstram haver a necessidade de um só partido que defenda os interesses operários. Não fica claro, aliás, se o argumento vale para o proletariado francês de 1955, para o proletariado francês dos dois últimos séculos ou para todos os proletariados de todos os países capitalistas.

Voltemos a considerações prosaicas. Se concordarmos em chamar proletários os operários de indústrias, contra quais aspectos da sua condição eles se revoltam? Quem são aqueles que uma revolução suprimiria? Em que, concretamente, consiste o advento de uma classe operária “desproletarizada”? Em que os trabalhadores, vitoriosos sobre a alienação de outrora, se diferenciam dos trabalhadores de hoje?

LIBERTAÇÃO IDEAL E LIBERTAÇÃO REAL

O proletário, nos dizem Marx e os escritores que o seguem, é “alienado”. Nada possui além da força de trabalho que ele aluga, no mercado, ao proprietário dos meios de produção. Fica preso a uma tarefa parcelar e só recebe, como pagamento pelo seu esforço, um salário suficiente apenas para

sustentar a si mesmo e à sua família. Por essa teoria, está na propriedade privada dos meios de produção a origem suprema tanto da opressão quanto da exploração. Espoliado da mais-valia acumulada exclusivamente pelos capitalistas, o operário é privado, por assim dizer, da sua humanidade.

Esses temas marxistas permanecem como pano de fundo do pensamento. E difícil reproduzi-los tais quais. O ponto-chave da demonstração, em *O capital*, é a concepção segundo a qual o salário, como qualquer mercadoria, tem um valor, determinado pelas necessidades do operário e da sua família. Ora, podemos aceitar essa concepção em um sentido rigoroso, e nesse caso a elevação dos salários no Ocidente a refuta de modo incontestável; ou podemos interpretá-la em um sentido mais amplo, com as necessidades irredutíveis dos operários dependendo da psicologia coletiva, e nesse caso a concepção em si não tem muito a nos dizer. Nessa metade do século XX, o salário operário, nos Estados Unidos, deve permitir a compra da máquina de lavar e do aparelho de televisão.

Na França, *O capital* não foi tão estudado, e os escritores raramente se referem a ele. Nem foi tanto por esquecimento dos teoremas econômicos de Marx que se enfraqueceu a análise da alienação operária, e sim pela constatação de um fato evidente: várias queixas dos operários nada têm a ver com o sistema de propriedade. Elas permanecem as mesmas quando os meios de produção pertencem ao Estado.

Enumeremos as queixas fundamentais: em primeiro lugar, remuneração insuficiente; em segundo, duração excessiva do trabalho; em terceiro, ameaça de desemprego total ou parcial; em quarto, desconforto ligado à técnica ou à organização administrativa da fábrica; em quinto, sensação de estar preso à condição operária sem perspectiva de avanço; em sexto, consciência de ser vítima de uma injustiça fundamental, seja por recusa do regime em lhe dar uma parte justa do produto nacional, seja por recusa de que participe da gestão da economia.

A propaganda marxista tende a realçar a consciência de uma injustiça fundamental e a confirmá-la pela teoria da exploração. Não é em todos os países que essa propaganda funciona. Naqueles em que as reivindicações imediatas se encontram, em boa parte, satisfeitas, acusar o regime se torna um radicalismo estéril. Em contrapartida, onde não estão sendo satisfeitas, ou acontecem apenas muito lentamente, a tentação de atacar o regime pode se tornar irresistível.

A interpretação marxista do infortúnio do proletariado não pode

deixar de parecer verdadeira aos proletários. Crueldades do regime salarial, da pobreza, da técnica, de uma vida sem perspectivas, do desemprego ameaçador: por que não colocar tudo na conta do capitalismo, uma vez que essa palavra vaga cobre, ao mesmo tempo, as relações de produção e o modo de distribuição? Mesmo em países em que o reformismo foi mais progressista, como os Estados Unidos, onde a iniciativa privada é, em geral, aceita, subsiste um preconceito hostil ao lucro, uma desconfiança, sempre prestes a despertar, de que o capitalista ou a sociedade anônima, como tais, exploram os seus empregados. A interpretação marxista se junta a essa perspectiva sobre a sociedade, para a qual espontaneamente tendem os trabalhadores.

Na prática, o nível dos salários no Ocidente depende, como se sabe, da produtividade; da divisão da renda nacional entre investimentos, despesas militares e consumo; e da distribuição de renda entre as classes. A repartição da renda é tão pouco igualitária em um regime de tipo soviético quanto em um regime de tipo capitalista ou misto. A parte dos investimentos é maior do outro lado da Cortina de Ferro. A expansão econômica ali serviu mais para o aumento do poder do que para a elevação do nível de vida. Nada comprova que a propriedade coletiva seja mais propícia à melhora da produtividade do que a propriedade privada.

A diminuição do número de horas de trabalho se revelou compatível com o capitalismo. A ameaça de desemprego, no entanto, permanece um dos males de todo regime, nem tanto por causa da propriedade privada, mas do mercado. A menos que se eliminem radicalmente as oscilações da conjuntura ou que se aceite uma inflação permanente, qualquer economia com liberdade de contratação implica um risco de desemprego, pelo menos temporário. Não se deve negar esse inconveniente: é preciso reduzi-lo ao máximo.

No que concerne ao desconforto do trabalho industrial, os psicotécnicos analisaram suas causas e suas modalidades múltiplas e sugeriram métodos capazes de atenuar o cansaço ou o tédio, de apaziguar as recriminações, de integrar os trabalhadores à seção da empresa ou à empresa como um todo. Regime nenhum, capitalista ou socialista, implica ou exclui a aplicação desses métodos. A inferioridade da propriedade privada nesse ponto é que o questionamento do regime incita muitos trabalhadores e intelectuais a denunciar a aplicação, para fins de conservação social, dos ensinamentos tirados das ciências humanas.

As chances de promoção dos operários de fato dependem do regime? A resposta é difícil: os estudos comparativos sobre a mobilidade são muito imperfeitos e não permitem um julgamento categórico. De maneira geral, a ascensão vai se tornando mais fácil à medida que a proporção das funções não manuais aumenta. O progresso econômico, por si só, é fator de mobilidade. A redução dos preconceitos de casta deveria, nos países de democracia burguesa, acelerar a renovação da elite. Na União Soviética, a liquidação da antiga aristocracia e a rapidez da edificação industrial multiplicaram as chances de promoção.

Para terminar, o protesto contra o regime, como tal, logicamente clama pela revolução. Se o capitalismo, definido pela propriedade privada dos meios de produção e pelos mecanismos de mercado, está na origem de todos os males, as reformas se tornam condenáveis, pois podem prolongar a duração de um sistema odioso.

A partir dessas observações sumárias e banais, sem dificuldade podemos distinguir duas formas de libertação operária ou de fim das alienações. A primeira, nunca concluída, se faz por medidas múltiplas e parciais: a remuneração operária se eleva concomitantemente à produtividade, leis sociais protegem as famílias e os idosos, sindicatos discutem livremente as condições de trabalho com os patrões, a ampliação do sistema de ensino aumenta as chances de promoção. Vamos denominar *real* essa libertação: ela se traduz em melhorias concretas da condição proletária e deixa subsistir queixas (desemprego, desconforto no interior da empresa) e, às vezes, em uma minoria mais ou menos forte, revolta contra os princípios do regime.

Uma revolução de tipo soviético dá o poder absoluto a uma minoria que se remete ao proletariado e transforma muitos operários ou filhos de operários em engenheiros e comissários. O proletariado propriamente, isto é, os milhões de homens que trabalham com as mãos nas fábricas, foi com isso libertado?

O nível de vida não progrediu subitamente nas democracias populares do Leste Europeu; antes diminuiu, com as novas classes dirigentes consumindo provavelmente uma parte do produto nacional igual à que consumiam as antigas. Onde existiam sindicatos livres, passaram a existir apenas organismos sujeitos ao Estado, com a função de estimular o esforço e não de fazer reivindicações. O risco de desemprego desapareceu, mas desapareceram também a livre escolha da profissão e do local de

trabalho, assim como a eleição dos dirigentes sindicais e dos governantes. O proletariado não é mais alienado, pois possui, segundo a ideologia, os meios de produção e até o Estado. Mas não está livre nem dos riscos de deportação, nem da carteira de trabalho, nem da autoridade dos administradores.

Isso quer dizer que essa libertação, que chamaremos *ideal*, é ilusória? Não vamos nos deixar levar pela polêmica. O proletariado, como dizíamos, se dispõe a interpretar o conjunto da sociedade segundo a filosofia marxista: acha-se vítima do patrão, mesmo quando é vítima, sobretudo, da insuficiência de produção. O julgamento pode estar errado, mas nem por isso deixa de ser autêntico. Com a supressão dos capitalistas, substituídos pelos administradores do Estado a partir da instauração de um plano, tudo fica claro. As desigualdades de remuneração correspondem à desigual importância das funções; a baixa do consumo, ao aumento dos investimentos. Os proletários, pelo menos bom número deles, toleram melhor o carro Zaz do administrador nomeado pelo Estado do que o Packard do patrão. Não protestam contra as privações, por considerá-las necessárias para o futuro. Os que acreditam na sociedade sem classes, no mais além da história, sentem-se associados a uma grande obra, nem que seja pelo sacrifício.

Chamamos *ideal* a libertação que os marxistas denominam *real* porque é uma ideologia que a define: a propriedade privada é a origem de toda alienação; o assalariado, em vez de ser particularizado pelo trabalho que presta a um empresário, no regime soviético é universalizado pela sua participação na comunidade; ele é livre, uma vez que se submete apenas às necessidades encarnadas pelos planos de industrialização, em conformidade com as exigências da história, comandada por leis inflexíveis.

Quem acusa o capitalismo como sistema prefere a planificação, com os seus rigores políticos, em vez dos mecanismos de mercado, com as suas imprevisíveis alternâncias. O soviétismo se situa na história. Quer ser julgado mais por aquilo que será do que pelo que é. A demora na elevação do nível de vida, ao longo dos primeiros planos quinquenais, se justifica não pela doutrina, mas pela necessidade de aumentar o poder econômico-militar da União Soviética ameaçada. A libertação ideal, para além da fase de edificação socialista, cada vez mais se parecerá com a libertação real.

Nenhum dos teóricos do bolchevismo tinha imaginado, antes da tomada do poder, que os sindicatos seriam enquadrados pelo Estado

socialista. Lênin havia percebido o perigo de que o Estado dito proletário repetisse os males do Estado burguês e tomou a dianteira, defendendo a causa da independência sindical. O desmantelamento da economia, depois da guerra civil, e o estilo militar de comando imposto por Trótski e os bolcheviques, para resistir aos inimigos, fizeram cair no esquecimento as ideias liberais apregoadas na véspera.

Provavelmente, hoje em dia, se proclama que as reivindicações, a greve e a oposição ao poder não fazem mais sentido, uma vez que o Estado é proletário. A crítica à burocracia permanece legítima, necessária. No âmbito privado, segundo a doutrina esotérica, será possível a ampliação do direito de crítica quando o progresso da edificação socialista permitir o afrouxamento da disciplina. Sem que o regime seja questionado, os sindicatos, como os britânicos ou americanos, poderão defender os interesses operários contra as exigências dos administradores. A função de reivindicação pouco a pouco se juntará à função de controle, estando os sindicatos de todas as sociedades industriais voltados à realização dessas duas tarefas.

Mesmo que admitíssemos esse otimismo a prazo, por que os países do Ocidente, que atravessaram, no século XIX, a fase de desenvolvimento que corresponde à dos primeiros planos quinquenais, sacrificariam a libertação real pelo mito da libertação ideal? Nos lugares em que o regime capitalista ou misto se encontra paralisado, evoca-se o mesmo argumento usado para as regiões subdesenvolvidas: apenas a autoridade incontestada de um grupo que domine o Estado permite quebrar as resistências dos senhores feudais ou dos latifundiários e impor a poupança coletiva. Nos países em que continua a expansão econômica, em que o nível de vida melhorou, por que sacrificar as liberdades reais dos proletários, por mais parciais que sejam, por uma libertação total que curiosamente se confunde com a onipotência do Estado? Talvez esta última dê uma impressão de progresso aos trabalhadores que não tiveram a experiência do sindicalismo ou do socialismo ocidental, mas para os trabalhadores alemães ou tchecos, que conhecem as liberdades reais, ela é uma mistificação.

SEDUÇÃO DA LIBERTAÇÃO IDEAL

Quando a maioria do proletariado segue líderes convencidos da libertação real, os intelectuais de esquerda ignoram as crises de consciência. Talvez

por inconscientemente se sentirem decepcionados com a atitude dos operários, mais interessados em vantagens imediatamente acessíveis do que em tarefas grandiosas. Os artistas e escritores agem corretamente ao meditarem tão pouco sobre o trabalhismo britânico ou o sindicalismo sueco, não desperdiçando tempo no estudo dos feitos de ambos, sob muitos aspectos admiráveis, mas que não apresentam atrativos para espíritos superiores. Na Grã-Bretanha, os dirigentes de origem operária do Partido Trabalhista demonstram em geral mais moderação do que os dirigentes vindos de profissões intelectuais. Aneurin Bevan é uma exceção: cerca-se de intelectuais, e os secretários de sindicatos são os seus primeiros adversários.

Tudo se passa de maneira bem diferente na França, onde uma importante parte dos operários dá os seus votos ao Partido Comunista, os sindicatos mais influentes têm como secretários membros do partido e o reformismo é visto como estéril. É onde surge a contradição que retalha e arrebatá existencialistas, cristãos de esquerda e progressistas: como se separar do partido que encarna o proletariado? Como aderir a um partido mais preocupado em servir aos interesses da União Soviética do que aos da classe operária francesa?

Colocado em termos ponderados, o problema comporta diversas soluções. Quem acha que a União Soviética representa, apesar de tudo, a causa do proletariado deve aderir ou colaborar com o partido. Quem, pelo contrário, acha que a libertação real tem melhores chances no campo ocidental - e estando a França geograficamente situada no lado das democracias burguesas e sendo a divisão do mundo a única possibilidade de paz - procura tirar os sindicatos do controle daqueles que honestamente se colocaram a serviço de Moscou. Pode-se buscar, por fim, uma linha intermediária, com progressismo no interior e neutralidade no exterior, sem ruptura com o Ocidente. Nenhuma dessas decisões exige raciocínios metafísicos, nenhuma transforma o intelectual em inimigo do proletariado. Sob uma condição, no entanto: a decisão deve ser tomada com referência à conjuntura histórica e não ao profetismo marxista. Existencialistas e cristãos progressistas querem enxergar a realidade apenas através desse profetismo.

A vontade de se solidarizar com o proletariado demonstra bom sentimento, mas em nada ajuda a se orientar no mundo. Não existe proletariado mundial na metade do século XX. Quem adere ao partido do

proletariado russo combate o do proletariado americano, a menos que se considerem os poucos milhares de comunistas e o lumpesinato negro ou mexicano como intérpretes da classe operária americana. Quem adere aos sindicatos franceses controlados pelos comunistas se opõe aos sindicatos alemães, quase unânimes contra o comunismo. Se nos referirmos aos votos da maioria, deveríamos, na França, ser socialistas nos anos 1930 e comunistas nos anos 1950; ser trabalhistas na Inglaterra e comunistas na França.

Os milhões de operários que trabalham arduamente em fábricas não têm espontaneamente *uma* opinião ou *uma* vontade. De acordo com o país e as circunstâncias, eles se inclinam para a violência ou para a resignação. O proletariado autêntico não se define pela experiência vivida dos trabalhadores das indústrias, e sim por uma doutrina da história.

Por que filósofos, preocupados em apreender o concreto, retomam, em plena metade do século XX, depois da Segunda Guerra Mundial, o profetismo marxista do proletariado, em uma França que conta mais com camponeses e pequeno-burgueses do que com proletários? O itinerário de Sartre na direção do paracomunismo parece dialético e comporta uma reviravolta das noções de “a favor” e “contra”. Sendo o homem uma “paixão vã”, tende-se a considerar, em última análise, os diversos “projetos” igualmente estéreis. A visão radiosa da sociedade sem classes sucede à descrição da sociedade viscosa, como, entre os romancistas naturalistas, o otimismo político facilmente se acordava com a descrição das baixezas humanas: a florzinha azul do futuro brotando na lama do presente.

A psicanálise existencial, como a crítica marxista das ideologias, desqualifica as doutrinas, desmascarando os interesses sórdidos que se escondem sob a generosidade verbal. Esse método pode levar a uma espécie de niilismo: por que as nossas próprias convicções seriam mais puras do que as dos outros? O recurso ao decreto da vontade, individual ou coletiva, no estilo fascista, oferece uma saída para essa universal negação. A “intersubjetividade vivida” do proletariado, ou a lei da história, oferece outra.

Enfim, a filosofia dos existencialistas é de inspiração moral. Sartre é obcecado pela autenticidade, pela comunicação, pela liberdade. Qualquer situação que paralise o exercício da liberdade é contrária ao destino do homem. A subordinação de um indivíduo a outro falseia o diálogo entre consciências, que são iguais, uma vez que igualmente livres. O radicalismo

ético, reunido à ignorância das estruturas sociais, o predispunha ao revolucionarismo verbal. O ódio à burguesia o desvia das reformas prosaicas. O proletariado não deve pactuar com os “canalhas” [*Salauds*, no original, termo que em Sartre, sobretudo no romance *A náusea*, tem significado bem específico, designando quem acha que a sua vida tem alguma importância, que acredita ser útil; um “humanista”, N.T.], assentados nos seus direitos adquiridos. Com isso, o filósofo que exclui toda totalidade reintroduz a vocação da classe operária, sem tomar consciência de uma contradição, mais dissimulada do que superada.

A inspiração dos cristãos progressistas é outra, e a crise de consciência chega a ser comovente. É difícil, para quem não é católico, abordar o assunto sem ser tachado de hipocrisia ou fanatismo. As medidas tomadas contra os padres operários [O movimento católico dos padres operários contava com religiosos inseridos na vida profissional como trabalhadores assalariados. Foi condenado pelo papa Pio XII em 1954 e voltou a ser autorizado, em 1965, por Paulo VI. N.T.] abalaram muitos cristãos e foram igualmente exploradas por pessoas não ligadas à religião, que viram nelas uma ocasião para desacreditar a Igreja e, mais ainda, devolver algum prestígio ao companheirismo pró-comunista, evocando homens cuja clarividência, mas não a qualidade espiritual, pode ser contestada.

O fato básico, a partir do qual se compreende melhor a atitude dos cristãos progressistas, é o laço entre um grande número de proletários franceses e o Partido Comunista. Por exemplo, um autor da série *Jeunesse de l'Eglise* (Juventude da Igreja) [Revista católica progressista, fundada pelo padre dominicano Maurice Montuclard (1904-1988). N.T.] escreveu:

Não se pode esperar que a influência da Igreja se exerça utilmente para o bem de todos se tivermos do mundo operário, onde ela deve se implantar, apenas uma visão, cômoda, é verdade, mas abstrata e deformada. Assim sendo, custe o que custar, iremos até o fim. Até o fim, ou seja, até registrar como fato a *ligação orgânica* do comunismo com o conjunto do mundo operário.⁶

Por que essa ligação orgânica? O autor não evoca explicações históricas (fusão dos sindicatos na época da Frente Popular, Resistência, infiltração durante a Libertação); ele apresenta razões que, interpretadas literalmente, valeriam em qualquer lugar e sempre. O Partido Comunista

“de certa maneira descobriu cientificamente as causas da opressão que pesa sobre a classe operária”, ele organizou essa classe, que sem isso seria levada à violência, “para uma ação cujo sucesso longínquo conta mais do que os resultados parciais e imediatos”. O comunismo, enfim, deu à população operária “uma filosofia que Jean Lacroix, com grande penetração, descreveu como sendo a filosofia imanente do proletariado”.⁷

Lê-se ainda em Jeunesse de l'Église:

O que buscamos - mas buscamos apaixonadamente, pois sem isso cairíamos no desespero - é uma força histórica nova, sadia, preservada de todos os sujos arranjos do passado, capaz de cumprir o que outros se limitaram a pensar e a utilizar de forma egoísta. E, precisamente, essa força existe: descobrimos a sua densidade e as suas virtualidades à medida que os acontecimentos nos aproximaram do povo. O único mundo moderno digno da nossa esperança é o mundo operário [...]. Não, os operários não são super-homens nem santos. Mostram-se às vezes bem fracos diante das torpezas de que os grandes dão exemplo, alçando-as como virtudes. No entanto, mesmo assim, eles trazem em si a juventude do mundo novo - novo em comparação com aquele que se desagrega às nossas vistas, mas que, para além dos séculos e do espaço, se junta às civilizações em que o dinheiro e o capital não tinham ainda tudo dominado ou tudo pervertido.⁸

A população operária traz em si a juventude do mundo, o Partido Comunista é organicamente ligado a ela, mas “não há avanço operário possível senão conforme aos planos e através dos meios que as condições de existência e de luta que são próprias aos trabalhadores lhes sugerem”.⁹ Com isso, não se hesita em concluir: “A classe operária voltará a ser cristã - temos essa firme esperança -, mas provavelmente apenas depois de ter, pelos seus próprios meios e guiada pela filosofia imanente que ela carrega em si, conquistado a humanidade”.¹⁰ E também: “A humanidade está em vias de encontrar, através do movimento operário, uma nova juventude”.¹¹

Não me parece inútil apontar os erros propriamente *intelectuais* manifestados nesses textos, erros que não são de fulano ou de sicrano, mas que vêm se tornando correntes em certos meios. Aceitar que o marxismo, tal como divulgam os comunistas, traz uma explicação científica para a miséria

operária é como confundir a física de Aristóteles com a de Einstein, ou *A origem das espécies*, de Darwin, com a biologia moderna. O marxismo dos stalinistas, que os cristãos de esquerda ingenuamente adotam, atribui ao regime, como tal, a responsabilidade pela opressão e pela pobreza. Atribui ao estatuto da propriedade ou aos mecanismos de mercado a causa dos males de que sofre a classe operária. Essa pretensa ciência não passa de ideologia.

Tampouco o marxismo é “a filosofia imanente do proletariado”. Os assalariados das fábricas talvez tendam a ver a sociedade inteira como dominada e explorada pelos detentores dos meios de produção. Acusando a propriedade privada das fábricas, não discriminando as causas da pobreza e culpando o capitalismo por todos os crimes, os operários ficam às vezes à mercê dos julgamentos sumários que a propaganda comunista favorece. Mas a afirmação de que apenas a revolução permite libertar a classe operária está bem distante de exprimir o pensamento imanente do proletariado; ela é parte da doutrina da qual os comunistas nunca conseguem convencer totalmente as suas tropas.

O marxismo está longe de ser a ciência da infelicidade operária e o comunismo, a filosofia imanente do proletariado. O marxismo é uma filosofia de intelectuais que seduziu uma parte do proletariado, e o comunismo se serve dessa pseudociência para chegar ao seu objetivo específico, a tomada do poder. Os operários não acreditam espontaneamente que foram eleitos para a salvação da humanidade. Muito mais forte neles é o desejo de uma ascensão em direção à burguesia.

Desses dois erros surge um terceiro, referente à luta de classes e ao advento de um mundo novo. Não vamos discutir as virtudes que o cristão de esquerda vê nos operários: confessamos a nossa ignorância. Quando lemos que “a classe operária é um povo verdadeiro, que por amor à liberdade, um dia, consciente ou inconscientemente, se afastou, não exatamente da Igreja, mas das estruturas e aparências em que a burguesia a aprisionou”,¹² quando lemos que “a maior parte dos homens e das mulheres do povo [...] é fiel ao Sermão da Montanha”,¹³ não ficamos tentados nem a negar - a bondade das pessoas simples não é uma lenda - nem a concordar - o mito da classe eleita manifestamente tem a ver com essa descrição.

Um católico está no direito de crer que o regime de propriedade coletiva ou de planificação é mais favorável ao bem-estar da maioria do que o regime batizado de capitalista. É uma opinião sobre matéria profana, com

a qual se pode concordar ou não. Ele está no direito de crer que a história evoluirá na direção do regime da sua preferência e de reconhecer como fato a luta das classes sociais pela repartição da renda nacional e pela organização da sociedade. Mas, se ele considerar o advento do socialismo o *sentido da história*, se transfigurar o poder do Partido Comunista em libertação operária, se conferir um valor espiritual à luta de classes, ele então terá se tornado marxista e inutilmente se esforçará para combinar uma heresia cristã com a ortodoxia católica.

O que atrai o cristão no meio operário e na ideologia marxista, sem que ele tome consciência, são os resquícios, as ressonâncias de uma experiência religiosa: proletários e militantes, como os primeiros seguidores de Cristo, vivem na expectativa de um mundo novo; permaneceram puros, abertos à caridade, pois não exploraram os seus semelhantes; a classe que traz em si a juventude da humanidade se levanta contra a velha podridão. Os cristãos de esquerda permanecem intimamente católicos, mas remetem o fato religioso para depois da revolução.

Não temos medo: temos certeza da nossa fé e da nossa Igreja. E sabemos, além disso, que esta nunca se opôs por muito tempo a um real progresso humano [...]. Se operários viessem um dia falar conosco de religião, ou mesmo pedir batismo, nós começaríamos, creio, perguntando se pensaram bem nas causas da miséria operária e se participam do combate que os seus camaradas travam para o bem de todos.¹⁴

O último passo foi dado: subordina-se a evangelização à revolução. Os progressistas foram “marxizados”, quando acreditavam cristianizar os operários.

A fé católica não é incompatível com a simpatia pelos partidos de vanguarda, pelo movimento operário ou pela planificação; é incompatível com o profetismo marxista porque este vê, no devir histórico, o caminho para a salvação. A libertação a que tende a ação comunista se presta a uma descrição objetiva. Apesar do preço a ser pago, não é ilegítimo, em certos casos, preferir a violência revolucionária à lenta progressão das reformas. Mas a libertação ideal só parece ser condição para qualquer progresso e a primeira etapa da redenção em uma interpretação propriamente religiosa dos acontecimentos. Os comunistas, que se dizem ateus, são, com toda tranquilidade da alma, animados por uma fé: não visam apenas organizar racionalmente a exploração dos recursos naturais e a vida em comum, eles aspiram ao domínio das forças cósmicas e das sociedades, a fim de resolver

o mistério da história e de desviar da meditação sobre a transcendência uma humanidade satisfeita consigo mesma.

A libertação ideal seduz os católicos de esquerda na medida em que se exprime com termos tirados da tradição cristã. Seduz os existencialistas porque o proletariado parece oferecer uma comunidade mística a filósofos obcecados pela solidão das consciências. Seduz tanto a uns quanto a outros por guardar a poesia do desconhecido, do futuro, do absoluto.

PROSAÍSMO DA LIBERTAÇÃO REAL

São poucos, na França, no sentido estrito da expressão, os cristãos progressistas. Fora do país, quase não existem. Muitos católicos franceses são esquerdistas. Mas, também nesse caso, trata-se de um fenômeno francês. A fraseologia revolucionária dos filósofos existencialistas, por seu lado, não tem equivalente em país algum do Ocidente. Pode-se concluir que a nostalgia da libertação ideal e o desprezo pela libertação real caracterizam a atmosfera particular, não tanto da França, mas principalmente de Paris.

Não tenho certeza, porém, de que o fenômeno não tenha um significado que extrapole a área de Saint-Germain-des-Prés. A tentação da libertação ideal é a contrapartida da decepção com a libertação real. A tentação se limita a um círculo estreito; temo que a decepção esteja mais amplamente difundida. Os operários do Ocidente se incluem entre os pequeno-burgueses, não trouxeram uma renovação de civilização, e mais: na verdade, facilitaram a difusão de uma espécie de cultura rebaixada. A presente fase, talvez transitória, não pode deixar de irritar os intelectuais.

Os teóricos do movimento operário conceberam, no século **XIX**, três métodos que se poderia, simplificando, nomear assim: o da revolução, o da reforma e o do sindicalismo revolucionário. O primeiro deu certo na Rússia e na China; o segundo, na maioria dos países ocidentais; e o terceiro, em lugar nenhum. Este último, sob muitos aspectos o mais atraente, pressupunha a revolução, no local de trabalho, feita pelos próprios operários, conscientes e orgulhosos da sua classe, recusando-se a se submeter ao paternalismo dos capitalistas ou a se confundir com a pequena burguesia. Em lugar nenhum os operários assumiram a gestão da produção. Não poderia ser de outra forma.

O progresso da técnica amplia o papel dos escritórios de coordenação e de administração; exige dos engenheiros uma competência

superior; diminui o número da pura e simples mão de obra desqualificada, mas também o de profissionais; e aumenta o de operários especializados, para os quais algumas semanas de aprendizado bastam.

O que poderia significar a gestão da produção pelos próprios produtores? A eleição dos dirigentes? A consulta frequente aos comitês de fábrica ou à assembleia geral dos funcionários? Seriam absurdas ou derrisórias essas práticas. Pode-se conceber uma transformação progressiva da empresa, uma partilha dos lucros, modos equitativos de remuneração. A supressão do sistema salarial, de que falam de vez em quando os demagogos, só é possível em um sentido simbólico. Se concordamos que salário designa a remuneração fixa, por tempo de trabalho ou por número de peças fabricadas, paga por um empresário particular, o operário das fábricas Renault ou Gorki não seria mais um assalariado. Como a revolução não se aplica à empresa, ela é dirigida à política, aos sindicatos e aos partidos. Nos sindicatos britânicos, os operários são enquadrados por uma imensa e pacífica administração, cujos líderes frequentemente terminam a carreira na Câmara dos Lordes ou em comitês de direção da Carvoaria ou da Eletricidade. A libertação do proletariado inglês foi obra do próprio proletariado? Em certo sentido, sim. O Partido Trabalhista não se fez sem luta, ele foi e continua sendo financiado e sustentado pelas *trade unions*. E estas representam os trabalhadores, que na maioria não são atuantes, não desejando assumir responsabilidades nas companhias nacionais nem nas companhias privadas. Os operários, cujos líderes sindicais se tornaram ministros, não colocam vigor muito maior ao reivindicar aumento de salário sob um governo Attlee do que sob um governo Churchill. O ministério trabalhista é *deles*, como é, em certo sentido também, de sir Winston: nos dois casos, os trabalhadores se reconhecem no poder, pois não se separam moralmente do resto da comunidade.

A diluição das barreiras históricas entre as classes talvez tenha ido mais longe em outras nações. Referindo-se à Suécia, observadores falam de sociedade sem classes, de tanto que são próximas as maneiras de viver de todos e de tanto que a consciência de pertencer a *uma* classe se atenuou.

Seria uma insuportável hipocrisia, por parte daqueles que lamentam a miséria dos proletários, desprezar os resultados obtidos pelo socialismo sem doutrina. Em nosso século, talvez não se possa propor objetivo mais elevado. Porém, se assim for, não é de espantar que se mostrem reticentes os intelectuais que puseram as suas esperanças no movimento operário.

O que repetem incessantemente os jornalistas de *Esprit*? Que o proletariado tem em si valores universais e que a sua luta, por isso, é a de toda a humanidade. Donde tantas frases exprimindo confusamente impressões vagas. Podemos ser

agradecidos a Marx por nos ter feito compreender que o progresso da filosofia está ligado ao progresso de um proletariado que se comporta, por sua vez, como portador de valores que o ultrapassam [...]. Por tudo isso, que a promoção da classe operária é o acontecimento do qual é preciso, hoje em dia, participar para poder refletir.¹⁵

O proletário é o portador do futuro, exatamente na medida em que a sua libertação vai se apresentar como libertação de todos e não como derrubada de poder para substituir uma tirania do dinheiro pela ditadura do trabalho deificado.¹⁶

O que vem a ser a “promoção da classe operária” da qual o professor de filosofia nos garante, pessoalmente, participar? Elevação do nível de vida, reforço dos sindicatos operários, legislação social, humanização das relações industriais, sim. Essas reformas não elevam a classe operária ao primeiro escalão. O operário, em contato com a matéria, comprometido com a labuta cotidiana, talvez esteja protegido contra as torpezas daqueles que vivem no mundo da palavra. O progresso técnico não o “promove”, substituindo a mão pela máquina e o esforço físico pelo saber. O trabalhador manual desce na escala social não por culpa do capitalismo ou do socialismo, mas pelo determinismo da ciência aplicada à indústria.

Em certo sentido, a promoção da classe operária é real. O tempo em que os não privilegiados, excluídos do saber e isolados em pequenas comunidades sem comunicação, permaneciam longe do destino histórico já passou. Os homens sabem ler e escrever, vivem em grandes metrópoles, e os poderosos os cortejam para reinar em seu nome. Mas - não há como negar - a era das massas é também a dos impérios, das grandes feras e dos complôs. Os assassinatos de imperadores ou de chefes de polícia, na escuridão dos palácios, são da mesma época do desfile de Nuremberg ou das festas de Primeiro de Maio em Moscou. A força das organizações operárias acarreta a crescente passividade dos operários, tomados individualmente. De ambos os lados da cortina de ferro, a cultura

propriamente operária se empobrece à medida que os proletários se aburguesam e avidamente absorvem a péssima literatura da imprensa dita popular ou do “realismo socialista”.

Mais ainda do que a expressão “promoção da classe operária”, as expressões “tirania do dinheiro” e “civilização do trabalho” são equívocas. Pode-se adivinhar o que espera quem as utiliza. Por que os homens não dariam o melhor de si a serviço da coletividade, por um ideal? Correndo o risco de ser tratado de cínico, não acredito que ordem social alguma possa se fiar na virtude e no desinteresse dos cidadãos. Para obter rendimentos máximos, os planejadores há muito tempo restabeleceram a desigualdade dos salários e o lucro: o diretor soviético reserva para si a maior parte de um fundo em que se acumulam os excedentes da empresa.

As invectivas contra o dinheiro se arrastam nos escritos anticapitalistas e antiburgueses desde as famosas páginas do jovem Marx. Simultaneamente, a esquerda adotou o ideal do conforto universal, rejeitado pelos pensadores que ainda têm saudade das civilizações aristocráticas. Os inimigos do mundo moderno - os Léon Bloy, os Bernanos, as Simone Weil - têm o direito de acusar o dinheiro. Mas os progressistas, indignados com o fato de as máquinas não terem, em dois séculos, triunfado sobre a milenar pobreza, sem que as classes e as nações proletárias gozem de uma divisão igual das riquezas, qual milagre eles esperam? Se não contam com uma repentina conversão do velho ser humano, são obrigados a apostar em um prodigioso aumento dos bens disponíveis e, para isso, oferecer aos mais enérgicos, aos mais ambiciosos, a promessa de recompensas terrestres. A planificação e a propriedade coletiva suprimem certas formas de lucro, mas não a avidez dos bens desse mundo, ou seja, o desejo por dinheiro. Socialista ou capitalista, a economia moderna é inevitavelmente monetária.

Em toda sociedade, existe uma minoria indiferente ao dinheiro e disposta a se sacrificar, mais volumosa nos partidos revolucionários ou nos regimes recém-saídos de uma revolução do que em regimes estabilizados. Ela é particularmente fraca nas civilizações em que se coloca em primeiro plano o sucesso temporal, a vitória nos negócios. A natureza social vai contra os desejos dos ideólogos. A proibição, feita aos membros do Partido Comunista, de receber salários superiores aos dos operários não foi além da fase de entusiasmo. Durante os planos quinquenais, acrescentou-se à emulação socialista o velho refrão: “Enriqueçam”. Os comunistas tiveram direito de acumular satisfação e poder. A elite que se diz proletária, para

compensar os serviços que presta à comunidade, acha normal viver como a aristocracia de outrora. É possível, e inclusive provável, que os cidadãos soviéticos não se revoltam mais contra os privilégios dos seus diretores do que os cidadãos americanos contra os dos capitalistas.

Entretanto, dizem, na União Soviética o dinheiro não reina, pois os ricos não são os donos do poder. Os ricos, é verdade, não têm o poder por causa da riqueza: a classe dirigente está vinculada ao partido e à ideia. Do ponto de vista dos governados, a legitimidade alegada pelos governantes importa menos do que o modo de exercício da autoridade. Do outro lado da Cortina de Ferro, poder econômico e poder político estão nas mesmas mãos, enquanto do lado de cá eles se dividem entre grupos solidários e rivais. A divisão dos poderes é a condição da liberdade.

Os revolucionários por idealismo atribuem à classe operária a missão sobre-humana de acabar com os males, excessivamente reais, das sociedades industriais. Não têm coragem de confessar que o proletariado, enquanto ocorre seu inevitável aburguesamento, perde as virtudes que pareciam lhe conferir uma vocação.

A insatisfação deixada pela libertação real e a sabedoria prosaica do sindicalismo livre fazem com que intelectuais se sensibilizem com a sedução da libertação ideal. A libertação real do operário, na Grã-Bretanha ou na Suécia, é tediosa como um domingo inglês, e a libertação ideal do operário soviético é fascinante como um salto para o futuro ou para a catástrofe. Pode ser que os aparelhos de televisão roubem dos proletários libertados de Moscou a auréola de mártires.

Existencialistas e cristãos de esquerda parecem subscrever à frase de Francis Jeanson: “A vocação do proletariado não está na história, está em operar a mudança da história”.¹⁷ Também Claude Lefort decreta: “Por visar um objetivo essencial - a abolição da exploração -, a luta política dos operários, se não for vitoriosa, fracassa completamente”.¹⁸ A falta de uma definição precisa da exploração - a partir de qual momento a desigualdade de renda ou um contrato de trabalho entre um empresário e um assalariado implica uma exploração? -, essa última proposição é equívoca. Seja qual for o significado que se dê, está errada: os proletários conseguiram sucessos parciais, nunca foram completamente vitoriosos. Nada designa os operários da indústria para a tarefa de mudar a história.

O que os designava, no pensamento dos filósofos e dos cristãos para esse destino único? O sofrimento, que comprovava a injustiça social e a

infelicidade humana. Os sofrimentos dos proletários ocidentais ainda hoje devem pesar na consciência dos privilegiados. Mas o que são, comparados aos das “minorias leprosas”, vergonha e símbolo do nosso tempo, os judeus exterminados pelo Terceiro Reich, assim como os trotskistas, sionistas, cosmopolitas, bálticos e poloneses perseguidos pelo furor do secretário-geral do Partido Comunista? Ou comparados aos sofrimentos das pessoas em campos de concentração condenados a uma morte lenta, dos negros da África do Sul confinados em reservas, das populações deslocadas de uma região para outra, do lumpemproletariado nos Estados Unidos ou na França? Se a infelicidade confere a vocação, esta hoje cabe às vítimas das perseguições raciais, ideológicas e religiosas.

A “contradição” entre assalariados da indústria e empresários é a que, no século XX, o comunismo tem maior dificuldade de explorar: nos países subdesenvolvidos porque os proletários não são em número suficiente, e nos países do capitalismo porque não são mais suficientemente revolucionários. O seu sucesso é bem maior ao atizar as paixões nacionais ou as reivindicações dos povos antigamente dominados pelos brancos. O século XX é o das guerras de raças ou de nações, mais do que o da luta de classes, no sentido clássico da expressão.

Que os proletários, como tais, estejam menos dispostos à violência do que as nações privadas de independência ou as raças tratadas como inferiores é algo que se explica facilmente, assim que são deixadas de lado as doutrinas escolásticas. Os assalariados da indústria, de todo modo, estão presos à disciplina do trabalho. Eles eventualmente investem contra as máquinas ou contra os patrões, nos períodos de acumulação primitiva, de desemprego tecnológico ou de deflação. Essas explosões põem em perigo os Estados enfraquecidos ou os governantes prestes a capitular. Organizados, os trabalhadores se veem duplamente enquadrados, pelo aparelho de produção e pelo aparelho sindical. O rendimento de ambos aumenta simultaneamente, com um produzindo mais mercadorias e o outro disponibilizando uma fração crescente dos lucros aos assalariados. Inevitavelmente, estes últimos se resignam à sua condição. Os secretários de sindicatos aceitam sem muita dificuldade uma sociedade que não lhes recusa a participação no poder e nas suas vantagens.

Os camponeses, que não gostam dos grandes proprietários por quererem a posse das terras, são bem mais inclinados à violência. E no campo e na luta pela terra que o regime de propriedade tem realmente

importância decisiva. Quanto mais se desenvolve a indústria moderna, menos tem importância o estatuto da propriedade. Ninguém é proprietário das fábricas Kirov nem da General Motors. As diferenças se revelam no recrutamento dos administradores e na divisão do poder.

Supondo que “transformação da história” tenha algum significado, a classe menos apta a fazer isso me parece ser a classe operária. As revoluções, nas sociedades industriais, modificam a ideia que os trabalhadores têm da própria situação e a respeito dos seus superiores. Elas transformam as relações entre a dupla hierarquia burocrático-técnica, de um lado, e sindical-política, de outro. As grandes revoluções do século XX têm como resultado a subordinação desta última à primeira.

No Terceiro Reich e na Rússia soviética, os dirigentes das organizações operárias transmitem as ordens do Estado aos assalariados bem mais do que, no sentido inverso, levam ao Estado as reivindicações dos trabalhadores. Os donos do poder, é verdade, se dizem investidos pela comunidade de classe ou de raça. Os membros do Politburo são os eleitos da história. Tendo em vista que o secretário-geral do partido se apresenta como guia do proletariado, alguns filósofos do Ocidente acham, com isso, legítimas algumas práticas que criticavam nos capitalistas (poupança forçada, salários por produção etc.) e aprovam proibições que denunciariam, caso os democratas fossem os culpados. Os operários da Alemanha Oriental, em greve contra o aumento das metas, são traidores da classe. Se Grotewohl [Otto Grotewohl foi presidente do conselho de ministros da Alemanha Oriental de 1949 a 1964. N.T.] não se apoiasse em Marx, seria o carrasco do proletariado. Admirável virtude das palavras!

Os regimes totalitários restabelecem a unidade das hierarquias técnica e política. Pode-se aclamá-los ou amaldiçoá-los, mas somente à condição de ignorar a experiência dos séculos pode-se ver alguma novidade nisso. As sociedades livres do Ocidente, onde os poderes são divididos e o Estado é laico, constituem uma singularidade da história. Os revolucionários, que sonham com libertação total, trazem de volta velharias do despotismo.

Sobre o otimismo político

Esquerda, revolução, proletariado, esses conceitos em moda são réplicas tardias dos grandes mitos que outrora animaram o otimismo político:

progresso, razão, povo.

A esquerda, que engloba todos os partidos situados de um lado do hemicírculo e supostamente tem objetivos constantes e uma vocação eterna, existe desde que o futuro valha mais do que o presente e que a direção do devir das sociedades seja, de uma vez por todas, fixada. O mito da esquerda pressupõe o do progresso, do qual ele guarda a visão histórica sem demonstrar a mesma confiança: a esquerda jamais deixa de ter à sua frente, barrando o caminho, a direita, nunca vencida nem convertida.

Essa luta, de resultado incerto, o mito da revolução vê como fatalidade. Só pela força se pode quebrar a resistência dos interesses ou das classes, hostis aos “amanhãs que cantam” [Em francês, *lendemains qui chantent*. A expressão entrou para o uso corrente na França como “promessa de dias melhores” (mas frequentemente de forma irônica). Vem de um texto do jornalista e político comunista Paul Vaillant-Couturier, publicado no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, N.T.]. Tudo indica que revolução e razão são diametralmente opostas: esta evoca o diálogo, aquela a violência. Pode-se discutir e acabar por convencer o *outro* ou desistir de convencer e apelar para as armas. Mas a violência foi e continua sendo o último recurso de certa impaciência racionalista. Os que conhecem a forma que deveriam ter as instituições se irritam com a cegueira dos seus semelhantes, perdem esperança na palavra e esquecem que os mesmos obstáculos que hoje a natureza dos indivíduos e das coletividades levanta surgirão amanhã, encurralando os revolucionários, já senhores do poder, à alternativa entre o compromisso ou o despotismo.

A missão, atribuída ao proletariado, demonstra menos fé do que virtude, outrora atribuída ao povo. Acreditar no povo era acreditar na humanidade.

Acreditar no proletariado é acreditar nos eleitos pela infelicidade. A condição inumana estabeleceria a salvação de todos. Povo e proletariado simbolizam a verdade dos simples, mas o povo permanece, por direito, universal - concebe-se, no limite, que até os privilegiados sejam incluídos nessa comunhão -, e o proletariado é uma classe entre as demais, que triunfa liquidando outras classes e só se confundirá com o conjunto social após lutas sangrentas. Quem fala em nome do proletariado reencontra, através dos séculos, os escravos lutando contra os senhores e não espera mais o advento progressivo de uma ordem natural, mas conta com a suprema revolta para eliminar a escravidão.

Essas três noções exigem uma interpretação sensata. A esquerda é o

partido que não se resigna à injustiça e mantém, contra as justificativas do poder, os direitos da consciência. Uma revolução é um acontecimento lírico ou fascinante (sobretudo na lembrança), frequentemente inevitável, e seria tão deplorável desejá-la por si só quanto sempre condená-la: nada indica que as classes dirigentes tenham aprendido a lição ou que se possa afastar governantes indignos sem violar as leis e ter que apelar para os soldados. O proletariado, no sentido preciso de massa operária criada pela grande indústria, não recebeu de ninguém, a não ser de um intelectual originário da Alemanha e refugiado na Grã-Bretanha na metade do século XIX, a missão de “mudar a história”, mas representa, no século XX, nem tanto a classe imensa das vítimas como a multidão de trabalhadores que os administradores organizam e os demagogos controlam.

Essas noções deixam de ser razoáveis e se tornam míticas em consequência de um erro intelectual.

Para restabelecer a continuidade da esquerda através dos tempos, ou disfarçar a divisão das esquerdas a cada época, esquecem-se a dialética dos regimes, o desligamento dos valores de um partido para o outro, a retomada pela direita dos valores liberais contra a planificação e o centralismo e a necessidade de se estabelecer, entre objetivos contraditórios, um compromisso ponderado.

A experiência histórica do século XX revela a frequência e as causas das revoluções na era industrial. O erro consiste em dar à revolução uma lógica que ela não tem, nela enxergar a conclusão de um movimento em conformidade com a razão dela esperar benefícios incompatíveis com a essência do acontecimento. Há casos em que, após a explosão, a sociedade volta à paz e o balanço final é positivo. Mas o meio se mantém, como tal, contrário às finalidades visadas. A violência de uns contra outros é a negação, eventualmente necessária, e sempre evidente, do reconhecimento recíproco, que deve unir os membros de uma coletividade. Ao desenraizar respeitos e tradições, a violência pode destruir o fundamento da paz entre os cidadãos.

O proletariado não pode deixar de reivindicar e de obter um lugar nas comunidades do nosso tempo. Ele apareceu, no século XIX, como burro de carga das sociedades industriais: o progresso econômico fez do proletariado, no Ocidente, o escravo mais livre e bem remunerado da história. O prestígio da infelicidade devia ser transferido para as minorias, mais maltratadas do que ele. Servidor das máquinas, soldado da revolução,

o proletariado, como tal, nunca é o símbolo, nem o beneficiário, nem o dirigente de um regime, qualquer que seja. É a mistificação para uso dos intelectuais que leva a batizar de proletário o regime cujos poderes evocam a ideologia marxista.

Esses erros têm como origem comum o otimismo, no plano do sonho, e o pessimismo, no plano do real.

Confia-se em uma esquerda que está sempre a recrutar os mesmos homens, a serviço das mesmas causas. Não se cansa de odiar uma direita eterna, que defende interesses sórdidos ou é incapaz de decifrar os sinais dos tempos futuros. Os dirigentes da esquerda se situam no meio da hierarquia, mobilizam os que estão abaixo para afastar os que estão acima. São semiprivilegiados e representam os não privilegiados, até a vitória que os tornará privilegiados. Não é uma aula de cinismo que tiramos dessas banalidades: nem os regimes políticos nem os sistemas econômicos são equivalentes. Mas o bom senso manda que não se transfigure uma palavra dúbia ou um ajuntamento mal definido, concedendo-lhes uma glória que pertence apenas às ideias. Com tal frequência implantou-se o despotismo evocando a liberdade que a experiência aconselha que se compare a obra dos partidos mais do que o seu programa, evitando declarações de fé ou condenações sumárias, nesse combate incerto em que a linguagem disfarça o pensamento e em que os valores são constantemente traídos.

É um erro esperar de uma catástrofe triunfal a salvação, é um erro perder a esperança na vitória das lutas pacíficas. A violência ajuda a queimar etapas, liberta energias, favorece o surgimento de talentos, mas também derruba as tradições que limitavam a autoridade do Estado e dissemina o gosto, e o hábito, de buscar soluções por meio da força. É necessário tempo para curar os males deixados por uma revolução, mesmo quando esta cura os males do regime que foi abolido. Depois do naufrágio do poder legítimo, um grupo de pessoas, às vezes um só indivíduo, toma a seu encargo o destino comum para que, dizem os seus fiéis, a revolução não morra. É verdade que, na luta de todos contra todos, um chefe deve vencer para restabelecer o principal bem, a segurança. Por que um evento que, como a guerra, elimina o diálogo e abre todas as possibilidades, por negar todas as normas, traria em si a esperança da humanidade?

Otimismo delirante, a designação do proletariado para uma tarefa única; pessimismo excessivo, a indignidade das outras classes. Concebe-se que a cada época uma nação seja mais criativa do que as outras. Segundo

Hegel, o espírito do mundo se encarna sucessivamente em diferentes nações. A sequência Reforma, Revolução Burguesa e Revolução Social pode ser interpretada em termos tais que a Alemanha do século XVI, a França do XVIII e a Rússia do XX pareçam, uma de cada vez, os instrumentos da Razão. Mas essa filosofia não atribui a nenhuma coletividade uma virtude política e moral que a coloque acima das leis comuns. Há seres excepcionais, não há coletividade excepcional.

As classes se prestam ainda menos do que as nações à discriminação entre eleitos e reprovados. Ou as classes englobam conjuntos tão amplos quanto o dos operários da indústria e, nesse sentido, participam, mais pelos sofrimentos do que pela vontade, do destino histórico; ou se confundem com as minorias vencedoras, nobreza ou burguesia, e têm uma função a cumprir, uma obra a erguer, e não uma transformação a operar. O proletariado, submetido à dura disciplina das fábricas, não muda a sua natureza ao mudar de patrão, assim como não muda a natureza das sociedades.

É esse o centro do debate. O otimismo histórico, com nuances de pessimismo, exige uma reviravolta da ordem imemorial das coletividades. Ele considera escandaloso o que se apresenta e quer essencialmente diferente o que se apresentará. Por isso, conta com os partidos progressistas, com a violência, com uma classe particular para conduzir essa passagem, progressiva ou brusca, rumo ao reino da liberdade. Sempre decepcionado, ele se autocondena à decepção, pois as características da estrutura social contra as quais ele se ergue parecem imutáveis.

Pode-se confiar no sufrágio popular e não na hereditariedade para designar os líderes políticos, pode-se atribuir ao Estado, mais do que a pessoas físicas, a gestão dos meios de produção: a supressão de uma aristocracia de berço ou do capital não modifica a essência da ordem social, pois não modifica a essência do *homo politicus*.

A existência dos Estados a cada instante está ameaçada pela dissolução interna ou pela agressão vinda do exterior. Para se contrapor à agressão, os Estados devem ser fortes. Para resistir à desagregação, o poder deve manter a solidariedade, a disciplina dos cidadãos. Inevitavelmente, o teórico tende a uma visão, sem ilusões, da política. O homem lhe parece instável e glorioso, nunca considera o seu destino digno o bastante, aspira à força e ao prestígio. Modo de ver sumário e parcial, mas incontestável nos seus limites. Quem quer que entre na batalha política e cobice os seus bens

escassos tende a perturbar a república para saciar as suas ambições e se vingar de adversários bem-sucedidos.

Nem a ordem pública nem a força do Estado constituem o objetivo único da política. O homem é também um ser moral, e a coletividade só será humana à condição de oferecer uma participação a todos. Mas os imperativos fundamentais sobrevivem às alternâncias de regime: o *homo politicus* por milagre nenhum consegue a atenção exclusiva do bem público ou a sabedoria de se satisfazer com o lugar que o acaso ou o mérito lhe concedeu. A insatisfação, que impede que as sociedades se cristalizem em uma estrutura acidental, e o apetite por honrarias, que move tanto os grandes construtores quanto os vulgares intrigantes, continuarão a agitar o Estado transformado pela esquerda, depois de construída a revolução e conquistado o proletariado.

Esquerda, revolução e proletariado, se vitoriosos, suscitam tantos problemas quanto os que resolvem. Eliminados os privilégios dos nobres, só se deixa subsistir a autoridade do Estado e a daqueles que detêm as suas funções. Os direitos de nascimento, ao desaparecerem, deixam caminho livre para os do dinheiro. A destruição das comunidades locais reforça as prerrogativas do poder central. Duzentos funcionários públicos assumem o lugar de duzentas famílias. Quando a revolução sufoca o respeito pelas tradições e dissemina o ódio pelos privilegiados, as massas estão prontas a se curvar diante do sabre do chefe, esperando o dia em que o apaziguamento das paixões e o tempo terão restaurado a legitimidade e trazido de volta a ascendência dos conselhos da razão.

Esses três mitos da esquerda, da revolução e do proletariado caem mais pelo sucesso do que pelo fracasso. A esquerda se definiu contra o Antigo Regime postulando livre pensamento, a aplicação da ciência à organização da sociedade e a rejeição do status hereditário: manifestamente ganhou a briga. Não se trata mais, hoje, de seguir sempre no mesmo sentido, mas de equilibrar planificação e iniciativa, retribuições equitativas para todos e incentivo ao esforço, poder da burocracia, direitos dos indivíduos, centralização econômica e salvaguarda das liberdades intelectuais.

No mundo ocidental, a revolução está no passado e não futuro. Mesmo na Itália e na França, não temos mais Bastilha a derrubar nem aristocratas a enforcar. A revolução possível à nossa frente teria como tarefa reforçar o Estado, controlar os interesses, acelerar as mudanças sociais.

Contra o ideal antigo de uma sociedade estável nos seus costumes e leis, a esquerda e a direita da metade do século XX estão ambas entregues à revolução permanente de que se gaba a propaganda americana e que se atribui (em um outro sentido) à sociedade soviética. O conservadorismo, no estilo de Burke, limitado a um estreito círculo de intelectuais, busca frear não o progresso econômico, mas a decomposição da moral eterna.

Sem dúvida é imenso o intervalo a separar as realizações das antecipações. As sociedades, racionalizadas pela ciência, nem por isso são mais pacíficas nem parecem mais racionais do que as de antes. Se for verdade que uma única injustiça basta para marcar com a infâmia um regime, não sobra um, à nossa época, que não caia em desonra. Pode-se contar o percentual de rendas individuais inferiores ao mínimo decente e deve-se comparar a repartição da renda e os modos de dominação de um século atrás e de agora para constatar que o aumento dos recursos coletivos torna as sociedades menos desiguais, menos tirânicas. Nem por isso estão menos submetidas às antigas fatalidades do trabalho e do poder, donde, com isso e pela maneira de ver dos otimistas, se mantêm inaceitáveis.

Quando observamos o funcionamento de uma constituição ou de um sistema econômico, temos a impressão - provavelmente errada, certamente superficial - de que o acaso ou o passado ou a loucura continuam a reinar. Os modos da vida em comum dos homens parecem absurdos para quem toma como ideal o reino da razão tecnicista.

A essa decepção, os intelectuais respondem com a reflexão ou com a revolta. Esforçam-se para descobrir as causas da distância entre o sonho de ontem e a realidade, ou, senão, retomam esses sonhos e os projetam nas realidades completamente diferentes de hoje. Na Ásia, esses mitos continuam a formar o futuro, quaisquer que sejam as ilusões que mantêm. Na Europa, eles são ineficazes e justificam mais a indignação verbal do que a ação.

A Razão cumpriu tudo que prometia e ainda mais, mas não mudou a essência das coletividades. Em vez de limitar a parte do indivíduo rebelde ao progresso, atribui-se a um estranho demiurgo, a História, a força que nem partidos, nem as classes, nem a violência possuem. Juntos e com a ajuda do tempo, não irão eles concluir essa mudança que o racionalismo, saudosos das verdades religiosas, está sempre a esperar?

SEGUNDA PARTE - Idolatria da história

Homens de igreja e homens de fé

O marxismo não ocupa mais um grande espaço na cultura do Ocidente, nem mesmo na França e na Itália, onde uma parte importante da *intelligentsia* abertamente se filia ao stalinismo. Em vão se procuraria um economista digno desse nome que se possa qualificar de marxista no sentido estrito do termo. Em *O capital*, uns percebem o pressentimento das verdades keynesianas, outros, uma análise existencial da propriedade privada ou do regime capitalista. Nenhum deles prefere as categorias de Marx às da ciência burguesa quando se trata de explicar o mundo atual. Da mesma forma, em vão se procuraria um historiador importante cuja obra reivindicasse para si o materialismo dialético ou dele decorra.

Nenhum historiador, nenhum economista, é verdade, pensaria exatamente como pensa, caso Marx não tivesse existido. O economista ganhou consciência da exploração, ou ainda consciência do custo humano da economia capitalista, e pode-se merecidamente agradecer a Marx por isso. O historiador não se atreverá mais a fechar os olhos às realidades humildes que dirigem a vida de milhões de pessoas. Não se tem mais a ilusão de compreender uma sociedade ignorando-se a organização do trabalho, a técnica de produção e as relações entre as classes. Mas daí não resulta que se possa entender as modalidades da arte ou da filosofia com base em tais ferramentas.

Em sua forma original, o marxismo permanece atual no conflito ideológico do nosso tempo. Condenação da propriedade privada ou do imperialismo capitalista, convicção de que a economia de mercado e o reino da burguesia tendem, por conta própria, ao fim, rumo à planificação socialista e ao poder do proletariado, esses fragmentos soltos da doutrina são aceitos, não só pelos stalinistas e os seus simpatizantes, mas pela imensa maioria dos que se dizem progressistas. A *intelligentsia* dita de vanguarda - mesmo a dos países anglo-saxões, e que jamais leu *O capital* - adota quase espontaneamente esses preconceitos.

Ultrapassado no plano científico, e mais atual do que nunca no plano das ideologias, o marxismo, tal como é hoje em dia interpretado na França, impõe-se a qualquer interpretação da história. As pessoas não vivem catástrofes comparáveis às que sacudiram a Europa no século XX sem se interrogar sobre o sentido desses acontecimentos trágicos ou grandiosos. O

próprio Marx procurou as leis pelas quais funciona, se mantém e se transforma o regime capitalista. Nem as guerras nem as revoluções do século XX têm a ver com a teoria que Marx menos demonstrou do que sugeriu. Nada impede que se conservem as palavras - capitalismo, imperialismo, socialismo - para designar realidades que se tornaram outras. E as palavras permitem não explicar cientificamente o curso da história, mas dar a ela um significado previamente fixado. Dessa maneira, as catástrofes se transfiguram em meios de salvação.

Em busca de esperança em uma época desesperada, os filósofos se contentam com um otimismo catastrófico.

A INFALIBILIDADE DO PARTIDO

Por si só, o marxismo é uma síntese: ele combina os temas maiores do pensamento progressista. Diz originar-se na ciência, que garante a vitória final. Exalta a técnica, que perturba o ritmo imemorial das sociedades humanas. Declara-se possuidor do eterno desejo de justiça e anuncia a revanche dos infelizes. Afirma que um determinismo comanda o desdobrar do drama, mas tal necessidade é dialética, implicando a contradição entre os regimes que se sucedem, com ruptura violenta na passagem de um a outro e a reconciliação final entre exigências aparentemente contraditórias. Pessimista no imediato, otimista em longo prazo, espalha a fé romântica no terreno fértil dos tumultos. Cada temperamento, cada família de espíritos descobre um aspecto da doutrina que combina com as suas preferências próprias.

Essa síntese sempre foi mais sedutora do que rigorosa. Os não iluminados pela graça sempre tiveram dificuldade em admitir a compatibilidade entre o caráter inteligível da totalidade histórica e o materialismo. Enquanto a própria história era vista como o Progresso do Espírito compreendia-se a coincidência final entre o ideal e o real. O materialismo metafísico, tanto quanto o materialismo histórico, torna estranha, quando não contraditória, essa combinação entre necessidade e progresso. Por que essa ascensão em um mundo entregue às forças naturais? Por que a história, cuja estrutura é comandada pelas relações de produção, deveria desembocar em uma sociedade sem classes? Por que a matéria e a economia nos trariam a certeza quanto ao cumprimento da utopia?

O stalinismo agrava as dificuldades internas do marxismo ao insistir

em um materialismo vulgar e, mais ainda, ao eliminar qualquer esquema de evolução histórica. A história sagrada que o marxismo tira da mesmice dos fatos profanos vai do comunismo primitivo ao socialismo do futuro: a queda na propriedade privada, a exploração e a luta de classes foram indispensáveis para o desenvolvimento das forças produtivas e para a ascensão da humanidade a um grau superior de domínio e de consciência. O capitalismo precipita a sua própria ruína, ao acumular meios de produção e não repartir equitativamente as riquezas. A situação em que explodirá a revolução é sem precedentes: imensa maioria de vítimas, pequeno número de opressores, forças produtivas desmedidamente aumentadas etc. Para além dessa ruptura, a ideia de progresso se tornará válida. Depois da revolução proletária, o progresso social não haverá mais de exigir revolução política.

Na época da social-democracia alemã e da Segunda Internacional, a teoria da autodestruição do capitalismo era vista como essencial para o dogma. Eduard Bernstein foi condenado como revisionista pelos congressos/concílios da Internacional por ter posto em questão um dos argumentos-chave dessa teoria (a concentração de capital). Mas o dogmatismo não ia além da teoria e da estratégia que dela decorria (a revolução no final da dialética do capitalismo). Na ação cotidiana, as divergências de opinião no interior de cada partido, ou entre os partidos nacionais, permaneciam legítimas: a tática não se incluía na história sagrada. Não é mais o que acontece sob o stalinismo.

A Revolução de 1917 na Rússia e o fracasso da revolução no Ocidente criaram uma situação imprevista que tornou inevitável uma revisão da doutrina. As concepções relativas à estrutura da história foram mantidas. Mas, já que o partido proletário pela primeira vez triunfou onde as condições de maturidade capitalista não haviam sido preenchidas, reconhece-se que o desenvolvimento das forças produtivas não basta para determinar as chances de sucesso da revolução. Não se resigna a proclamar que as chances da revolução diminuem à medida que progride o capitalismo. É preciso suavizar a tese: a revolução acontece sob a forma de revoluções que estouram ao sabor de circunstâncias múltiplas. O movimento que vai do capitalismo ao socialismo se confunde com a história do partido bolchevique.

Em outras palavras, para reconciliar os acontecimentos de 1917 com a doutrina foi preciso abandonar a ideia de que a história percorre as

mesmas etapas em todos os países e decretar que o partido bolchevique russo é o representante qualificado do proletariado. A tomada do poder pelo partido (ou por um partido nacional que se relaciona com o partido russo) é a encarnação do ato prometeico através do qual os oprimidos rompem as suas cadeias. Toda vez que o partido conquista um Estado, a revolução progride, mesmo que os proletários em carne e osso não se reconheçam no seu partido e na revolução. Na Terceira Internacional, é a identificação do proletariado mundial com o partido bolchevique russo que constitui o objeto primário da fé. O comunista, stalinista ou malenkovista, é antes de tudo alguém que não faz distinção entre a causa da União Soviética e a causa da revolução.

A história do partido é a história sagrada que conduzirá à redenção da humanidade. Como o partido poderia participar das fraquezas inerentes às obras profanas? Todo indivíduo, mesmo bolchevique, pode se enganar. O partido, de certa maneira, não pode nem deve se enganar, uma vez que diz e cumpre a verdade da história. Ora, a ação do partido se adapta a circunstâncias imprevisíveis. Militantes, igualmente dedicados, se opõem quanto à decisão a tomar ou quanto à decisão que teria sido preciso tomar. Tais controvérsias dentro do partido são legítimas, à condição de não pôr em causa a delegação do proletariado ao partido. Mas, quando este último está dividido em torno de algum assunto de grande importância, como a coletivização da agricultura, uma das tendências representa o partido, isto é, o proletariado e a verdade da história, e a outra - a oposição vencida - trai a causa sagrada. Lênin nunca teve dúvidas quanto à sua missão, que para ele não se separava da vocação revolucionária da classe operária. A autoridade absoluta que um pequeno número, ou um só homem, garante para si sobre a “vanguarda do proletariado” resolve a contradição entre o valor absoluto que se atribuiu pouco a pouco ao partido e os desvios da ação engajada em uma história sem estrutura.

Um partido que sempre tem razão precisa, permanentemente, definir a linha justa entre o sectarismo e o oportunismo. Onde se situa essa linha? A igual distância de dois recifes, o do oportunismo e o do sectarismo. Só que esses dois recifes foram originalmente definidos em relação à linha justa. Só saímos desse círculo vicioso por um decreto da autoridade, que simultaneamente define a verdade e os erros. E esse decreto é forçosamente arbitrário, imposto por um indivíduo que soberanamente decide entre as pessoas e os grupos. A distância entre como o mundo seria, se a doutrina

original estivesse certa, e o mundo tal como se apresenta torna a verdade dependente das decisões equívocas e imprevisíveis de um intérprete qualificado pelo poder.

De início, cada sistema econômico era definido por um regime de propriedade. A exploração dos trabalhadores no capitalismo resultava da propriedade privada dos meios de produção, a pobreza acompanhava a exploração, e o desenvolvimento das forças produtivas eliminaria pouco a pouco os grupos intermediários. A revolução surgiria no final desse processo e o socialismo teria como tarefa distribuir equitativamente o fruto da acumulação capitalista. No entanto, a Revolução de 1917 teve como função impor o equivalente da acumulação capitalista, enquanto na Europa e nos Estados Unidos, apesar das previsões baseadas em um marxismo vulgar, o nível de vida das massas melhorou e novas classes médias logo preencheram os vazios abertos pelo progresso técnico nas classes médias anteriores.

Esses fatos bem conhecidos não refutam a interpretação comunista da história. Razões filosóficas podem ser evocadas para caracterizar os sistemas econômico-sociais pelo regime de propriedade, mesmo que o nível de vida dependa mais da produtividade do que do regime. Nem por isso esses fatos deixam de tornar obrigatória a distinção entre o sentido sutil ou esotérico e o sentido vulgar das palavras.

Vimos um exemplo dessa distinção ao tratarmos das duas modalidades, ideal e real, de libertação. O operário das fábricas Ford é explorado se a exploração, *por definição*, estiver ligada à apropriação privada dos meios de produção e dos lucros empresariais. O operário das fábricas Putilov é “livre” se, por trabalhar para a coletividade, deixar, *por definição*, de ser explorado. Entretanto a “exploração” do operário americano não exclui a livre eleição dos secretários de sindicatos, nem a discussão dos salários, nem uma alta retribuição. A “libertação” do operário russo não exclui o passaporte interno, nem a estatização dos sindicatos, nem os salários inferiores aos dos trabalhadores ocidentais. Os dirigentes soviéticos sabem que a exploração capitalista não implica a miséria dos trabalhadores nem a redução da parte que lhes cabe da renda nacional. Quanto maior a distância entre o sentido sutil e o sentido grosseiro das palavras, menos os dirigentes podem publicamente confessar a realidade dessa distinção. Ficam tentados, quando não obrigados, a oferecer às massas uma representação do mundo que faça coincidir os sentidos sutil e

grosseiro. Pela propaganda de Moscou, o operário de Detroit, de Coventry ou de Billancourt é miserável, enquanto o operário de Kharkov ou de Leningrado goza de um bem-estar que o Ocidente desconhece. Como o Estado soviético garantiu para si o monopólio da publicidade e proíbe aos proletários “livres” atravessar as fronteiras, a representação propositalmente errada do mundo pode ser imposta a milhões de pessoas com relativo sucesso.

A mesma discriminação entre sentido sutil e sentido grosseiro volta com relação a diversos termos. Toda vitória, mesmo militar, do Partido Comunista é uma vitória da paz. Um país socialista, por essência, é pacífico, uma vez que o imperialismo é o efeito das contradições capitalistas. Não se condena a guerra como tal, mas como injusta, quando não leva à vitória do socialismo, isto é, do Partido Comunista. Por outro lado, a paz, no sentido grosseiro, significa a ausência de guerra. Não se ignora, nem no Kremlin nem no birô político do Partido Comunista Francês, a doutrina esotérica da paz e da guerra. Na propaganda, porém, é a palavra “paz”, no sentido grosseiro, que se usa o mais frequentemente possível para agradar ao pacifismo das massas [A nosso ver, o imperialismo caracteriza o Estado que se esforça para dominar seus vizinhos e neles disseminar o seu sistema de instituições pela força. Para os comunistas, apenas os Estados capitalistas podem ser imperialistas: a difusão do socialismo soviético, mesmo que pelo exército russo, não é uma forma de imperialismo, N.A.].

Essa distinção entre os dois sentidos explica a curiosa condenação stalinista, nos últimos anos, da noção de objetividade. Comete um erro burguês quem considera os fatos em si, sem referência à doutrina. Entretanto, apesar de ser legítimo juntar dados individuais à totalidade, o mesmo não acontece quando se substituem os fatos por um significado que os contradiz, a pretexto de uma mais profunda compreensão. O reforço da polícia não anuncia um definhamento do Estado, como o controle dos sindicatos não indica a proximidade do socialismo. De forma que os que querem considerar os dados brutos, como a organização dos poderes e as relações entre patrões e empregados, estão na trilha da heresia.

Ninguém sabe até onde se estende a autoridade incondicional do partido. Na era Jdanov-Stálin, este último decidia as controvérsias relativas à hereditariedade, formulava a teoria da arte, envolvia-se em linguística e definia a verdade quanto ao passado e ao futuro. Mas nunca “a verdade histórica” foi tão rebelde à interpretação literal. O nome de Trótski foi

apagado dos anais da Revolução e o criador do Exército Vermelho se tornou retrospectivamente um não ser.

Os dialéticos, responsáveis pela linguagem repetida pelos diversos alto-falantes da propaganda, fazem uma distinção entre a autêntica doutrina e as ideologias usadas para atrair ou conquistar essa ou aquela nacionalidade. A doutrina, como tal, reza que toda religião é superstição, mas concede-se a liberdade de culto. No interior do país, usa-se o bispo local para a paz, buscando um apoio das igrejas ortodoxas. A doutrina recusa o nacionalismo e prevê uma sociedade universal sem classes. Quando se trata, porém, de derrotar a agressão hitlerista, apela-se para a lembrança de Alexandre Nevski ou até mesmo de Alexandre Suvorov, exaltando-se as virtudes do povo da Grande Rússia. As conquistas do exército czarista, há trinta anos, eram imperialistas, mas passaram a ser “progressistas”, tendo em vista a superioridade da civilização levada pelas tropas russas e o futuro revolucionário que se espera de Moscou. Essa missão única do povo da Grande Rússia seria uma ideologia manipulada pelos psicotécnicos por motivações oportunistas ou um elemento de doutrina?

Sem poder definir a ortodoxia, os fiéis se obrigam a uma estrita disciplina na maneira de falar e provavelmente uma boa liberdade na maneira de pensar. Czeslaw Milosz¹ analisou as motivações e os sistemas de justificativas dos intelectuais, cooptados ou hesitantes, nas democracias populares. Os intelectuais da Polônia ou da Alemanha Oriental têm experiência própria da realidade soviética. A escolha é se submeter, resistir sem esperança ou emigrar. Os intelectuais do Ocidente são livres.

Motivos para a adesão e conteúdo da crença variam de pessoa a pessoa: a verdadeira comunidade entre os fiéis é a da igreja, não a do pensamento nem a dos sentimentos. Os verdadeiros comunistas admitem que o partido bolchevique russo e os partidos que o seguem encarnam a causa do proletariado, que se confunde com o socialismo.

Tal ato de fé não exclui as mais diversas interpretações. Uns acham que o partido é o agente indispensável para a industrialização acelerada e definhará com a elevação do nível de vida, outros que o socialismo está fadado a uma difusão universal e que o Ocidente será inevitavelmente conquistado ou convertido, não por ser moral ou espiritualmente inferior, mas por estar historicamente condenado a isso. Uns consideram a acumulação socialista essencial e os delírios ideológicos, deplorável

acompanhamento de uma obra que a razão ordena. Outros, pelo contrário, veem a “logocracia” como anúncio dos novos tempos: as sociedades mecanicistas, tendo perdido a fé em Deus, se unirão sob o jugo de uma teologia secular.

Otimistas ou pessimistas, estimulados por uma expectativa infinita ou resignados a um destino inumano, todos esses fiéis se situam em uma aventura que não está à altura do indivíduo e da qual o partido assume a responsabilidade. Não ignoram a existência dos campos de concentração nem o controle da cultura, mas se negam a romper o juramento de aliança ao grandioso empreendimento. Que o homem, na história, tome, com relação à sua época, a distância que o passar do tempo garante ao historiador: se os nossos bisnetos se submeterão, talvez até agradecidos, por que então não imitar desde já a sabedoria dos nossos descendentes? Entre o militante que recebe ingenuamente do partido a verdade diária e aquele que conhece *objetivamente* o mundo, sem os véus da significação, existem todos os graus intermediários.

Inapreensível, essa ortodoxia nem por isso deixa de ser imperiosa, conquistadora. Ela faz crescer o prestígio das ideias marxistas pela força de um fato: o partido é senhor do Estado soviético e de um imenso império. Aqueles que evocam ideias, sem se inclinar perante o fato, vacilam na adesão, inclinados ora a vituperar o fato em nome da ideia, ora a justificar o fato pela ideia. O stalinista nem sempre sabe exatamente em que acredita, mas firmemente acredita que o partido bolchevique ou o comitê executivo foi investido de uma missão histórica. Essa crença poderia parecer burlesca em 1903, estranha em 1917 e duvidosa em 1939. Desde então, foi consagrada pelo deus das batalhas. Qual outro partido seria digno de encarnar a causa do proletariado mundial? [Bastaria compreender que não há proletariado mundial nem causa do proletariado mundial para desfazer a confusão. N.A.].

O IDEALISMO REVOLUCIONÁRIO

A vitória sempre põe à prova a consciência dos revolucionários que o idealismo ergueu contra a ordem estabelecida e que se tornam, por sua vez, privilegiados. A sociedade, após o intervalo de lirismo e violência, volta à vida cotidiana. Mesmo que não tivesse sido açambarcado por Stálin nem tivesse que construir um grande complexo industrial, o regime organizado pelos bolcheviques teria decepcionado os crentes.

Externa e internamente, hesita-se entre duas atitudes: sustentar que apesar de tudo o novo regime, fiel à sua inspiração, progride na direção da meta, ou apontar a defasagem entre o que os profetas anunciavam antes da tomada do poder e o Estado que os burocratas construíram. Do outro lado da Cortina de Ferro, a primeira atitude atrai mais do que a segunda: a decepção se exprime não pela recusa, mas por reservas mentais. Busca-se justificativa na necessidade; deixa-se de confundi-la com o ideal. Do lado de cá da Cortina de Ferro, pelo contrário, sobretudo na França, com frequência se encontra a segunda atitude entre os intelectuais.

Os revolucionários não stalinistas imaginam uma revolução que rompa com o capitalismo tão radicalmente quanto o stalinismo, mas evitando a degenerescência burocrática, o dogmatismo primário, os excessos policiais. Representam uma variação do trotskismo, se assim designarmos os marxistas que continuam a elogiar os acontecimentos de 1917 e criticam, com intensidade variável, certos aspectos do regime soviético. Os trotskistas tendem a tomar partido da União Soviética diante dos Estados capitalistas. Avessos ao universo burguês, que lhes dá liberdade de ação e de expressão, com nostalgia olham na direção do outro universo, que os eliminaria implacavelmente, mas, atraente e distante, carrega em si o sonho deles e o destino do proletariado.

Os revolucionários não stalinistas jamais tiveram, desde a consolidação da ditadura de Stálin, papel nenhum de relevância política. Nos círculos parisienses, eles ocupam o primeiro escalão, e os existencialistas (Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty) deram uma espécie de respeitabilidade filosófica a um idealismo revolucionário que a trágica existência de Trótski e o realismo de Stálin pareciam conjuntamente haver condenado.

Cristãos ou racionalistas, os revoltados em busca de uma revolução se remetem aos escritos de juventude de Marx, como os protestantes, cuja meta espiritual a Igreja não satisfazia mais, relembram os Evangelhos. *Manuscritos econômico-filosóficos*, *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* e *A ideologia alemã* contêm a mensagem original evocada pelos existencialistas e permitem que eles se mantenham distantes do regime soviético, sem nada abandonar da crítica ao capitalismo.

Humanismo e terror [Livro de Merleau-Ponty, publicado em 1947. N.T.] é a demonstração mais sistemática desse modo de pensamento. Os colaboradores das revistas *Esprit* e *Temps Modernes* em diversas ocasiões

retomaram argumentos que, em sua maioria, implicam as teses desenvolvidas por Merleau-Ponty. As especulações de Sartre sobre o proletariado constituem apenas um momento dessa demonstração.

Reduzida à essência, esta última diz mais ou menos o seguinte: a filosofia marxista é verdadeira, uma verdade que é duplamente definitiva. Ela definiu as condições indispensáveis para a “humanização” das sociedades. Ela traçou a via que abre uma possibilidade de se chegar à “solução radical do problema da coexistência”, a da revolução proletária. Única “intersubjetividade autêntica”, “classe universal”, o proletariado se constituirá como partido, abaterá o capitalismo e libertará todos os homens ao libertar a si mesmo.

Não há muito como retomar essa filosofia nem ultrapassá-la, mas pode-se perfeitamente perguntar se o proletariado, sob a proteção do Partido Comunista, está em vias de cumprir a missão que a filosofia lhe atribui. São fortes as razões para se pôr em dúvida a fidelidade da União Soviética, sob o reino de Stálin, ao humanismo proletário. Mas classe nenhuma, nem partido, nem indivíduo poderia se colocar no lugar do proletariado, cujo fracasso seria o fracasso da própria humanidade. Concede-se ao campo soviético um prazo de tolerância que se recusa às democracias burguesas e capitalistas, que reservam a uma minoria as vantagens das liberdades e camuflam as violências de fato - colonialismo, desemprego, salários - por baixo de ideologias hipócritas:

Visto de perto, o marxismo não é uma hipótese qualquer, que pode amanhã ser trocada por outra; é o simples enunciado das condições sem as quais não haverá humanidade, no sentido de relação recíproca entre os homens, nem racionalidade na história. Em certo sentido, não é uma filosofia da história, é a filosofia da história, e desistir dela significa abandonar a razão histórica. Sem o quê, restam apenas sonho e aventura.²

Esse texto, de extraordinários dogmatismo e ingenuidade, é revelador. Exprime a convicção de tantos intelectuais mundo afora: o marxismo se confunde com a filosofia da história, é definitivamente verdadeiro.

Em que consiste, segundo o nosso autor, essa verdade definitiva? Não inclui a primazia das relações de produção nem um esquema do

desenvolvimento histórico, comportando, porém, duas ideias essenciais: devemos nos referir às experiências vividas para apreciar os sistemas político-econômicos e o mútuo reconhecimento é característico da comunidade propriamente humana.

Essas duas ideias são aceitáveis à condição de se desfazer o equívoco da primeira e se assinalar a natureza formal da segunda. É verdade que a crítica das ideologias que pode se vincular a Marx é um ganho da consciência política. Seria vergonhoso justificar o capitalismo pelo modelo da concorrência perfeita, ou os regimes parlamentares pela ficção do autogoverno. Mas daí não resulta que a pessoa nada seja fora do seu papel social e que as relações inter-humanas absorvam a existência de todos e cada um. Sob o disfarce de uma crítica efetivamente válida, Merleau-Ponty infiltra a negação da transcendência e da vida interior.

Isolada de uma filosofia, a noção de reconhecimento não é mais precisa nem mais concreta do que a de liberdade. Quais são as exigências desse reconhecimento? Qual heterogeneidade é compatível com o reconhecimento? Não há resposta para nenhuma dessas perguntas em *Humanismo e terror*.

A ideia e a palavra “reconhecimento” vêm da filosofia de Hegel, mais do que dos escritos do jovem Marx. Nessa filosofia, o reconhecimento é definido a partir da dialética do senhor e do escravo, da guerra e do trabalho. Admitamos que Merleau-Ponty retome essa dialética e igualmente conte com o progresso técnico e o Estado universal para uma conclusão. Ao contrário de Marx, ele não dispõe de uma concepção global da história. A crítica marxista se desenvolvia em função de uma ideia da história e do homem, preconcebida como verdadeira: a realidade não está de acordo com a ideia que o homem, *na* filosofia - isto é, na de Hegel -, pode fazer sobre si mesmo. Indagamo-nos menos quanto à finalidade do que quanto ao caminho e aos meios. Marx dedicou a sua vida não a raciocinar sobre temas filosóficos, mas a analisar a economia e a sociedade para nelas discernir o percurso da razão na confusão dos acontecimentos. Uma doutrina fenomenológica, que descreve as experiências das pessoas e ignora se a sucessão das sociedades cumpre o progresso da humanidade, deve dar algum conteúdo à noção de reconhecimento. Sem isso, ela não permite que se julgue o presente nem que se tome decisão quanto ao futuro.

Todas as sociedades complexas apresentaram uma repartição desigual do poder e das riquezas, rivalidade entre indivíduos e grupos pela

posse dos bens escassos e, para citar o nosso autor, “a força de uns e a resignação de outros”. Se o que se pretende é eliminar radicalmente desigualdades e rivalidades, sem que a autoridade de alguns implique a resignação dos outros, o Estado pós-revolucionário precisa de uma transfiguração da condição social de todos. Era como o jovem Marx especulava sobre o fim da distinção entre o sujeito e o objeto, a existência e a essência, a natureza e o ser humano. Mas com isso saímos do pensamento racional e nos limitamos a traduzir, com um vocabulário filosófico, o sonho milenarista ou a expectativa religiosa do final dos tempos.

Em contrapartida, se mantivermos os pés no chão, temos que especificar a organização do Estado e da economia que garantiria esse recíproco reconhecimento. Marx escreveu há um século, em uma época em que nascia o proletariado moderno, em que as fábricas têxteis simbolizavam a indústria moderna, em que praticamente não havia ainda empresas de capital aberto. Ele podia culpar a propriedade privada e os mecanismos de mercado por todos os males e atribuir virtudes incomparáveis à propriedade pública e à planificação, sem considerar a experiência. Definir hoje a União Soviética pela vontade marxista de “solução radical do problema da coexistência” equivale a definir a colonização pela vontade de evangelizar os pagãos.

Como uma revolução mudaria de uma só vez a condição dos proletários? Como inauguraria a era do recíproco reconhecimento? Assim que passamos do plano filosófico ao plano sociológico, temos duas respostas a escolher. Podemos definir as instituições com relação a uma ideia: se o operário é “alienado” por trabalhar para um particular, a alienação desaparecerá a partir do dia em que todos os operários, graças à propriedade coletiva e à planificação, estiverem diretamente a serviço da coletividade, ou seja, da universalidade. Ou podemos considerar vulgarmente o destino dos homens nos diferentes regimes, o nível de vida que têm, os direitos, as obrigações, a disciplina a que estão submetidos, as perspectivas de promoção que se apresentam a eles. Essa alternativa nos leva de volta àquela entre libertação ideal e libertação real, ou àquela entre sentido esotérico e sentido vulgar. No sentido sutil, não há mais classes na Rússia, pois todos os trabalhadores são assalariados, inclusive Malenkov, e, por definição, não há exploração. No sentido vulgar, os regimes diferem em grau e não em natureza, com cada qual comportando algum tipo de desigualdade, algum tipo de poder, e nunca se acabará de humanizar a vida

em comum.

Qual dessas duas respostas Merleau-Ponty escolheu? Uma resposta de estilo sutil, mas utilizando três critérios e não um só: economia coletiva, espontaneidade das massas, internacionalismo. Infelizmente, dois deles são vagos demais para servir de base a qualquer julgamento. As massas nunca são totalmente passivas e sua ação nunca é totalmente espontânea. As massas que aclamavam Hitler, Mussolini ou Stálin estavam submetidas à propaganda, não à simples pressão. O domínio do Leste Europeu pelos partidos comunistas, graças à presença do Exército Vermelho, é uma fiel expressão ou uma caricatura do internacionalismo?

Aceitando sem crítica uma ideia feita que circula na *intelligentsia*, o filósofo postula que a propriedade privada dos meios de produção é incompatível com o recíproco reconhecimento dos homens. Como tantos pensadores progressistas, ele ingenuamente segue as audácias de ontem e ignora que a experiência não dotou de alcance ideológico a oposição dos dois modos de propriedade, tratando-se de enormes empreendimentos industriais. As *corporations* americanas não estão mais distantes que as fábricas soviéticas daquilo que Marx denunciava como propriedade privada.

Esses critérios, apesar de tudo, bastam para mostrar a distância entre o idealismo revolucionário e a realidade do stalinismo: a cristalização das desigualdades, o prolongamento do terror, a exaltação do nacionalismo não seguem no sentido dos valores que a revolução deveria promover. Com um novo decreto, o filósofo tira dessas dúvidas e inquietações uma conclusão paradoxal. Como condenar a União Soviética, já que o fracasso da sua empreitada seria também o do marxismo e, com isso, o da própria história? É admirável esse modo de pensar, tão típico da *intelligentsia*. Parte-se do reconhecimento do homem pelo homem, passa-se à revolução, atribui-se ao proletariado e apenas a ele uma capacidade revolucionária, apoia-se implicitamente a pretensão do Partido Comunista de ser o único representante do proletariado e quando, com decepção, observa-se a obra dos stalinistas, não se questiona nenhuma das iniciativas anteriores, não se fazem perguntas nem sobre o reconhecimento, nem sobre a missão do proletariado, nem sobre a técnica de ação bolchevique, nem sobre o poder que implica uma planificação total. Se uma revolução, feita em nome do marxismo, degenera em tirania, a culpa não é de Marx nem dos seus intérpretes. Lênin teve razão e também Merleau-Ponty, mas a história errou, ou melhor, não há história e o mundo é um tumulto louco.

Por que a prova suprema, tanto do marxismo quanto da história, se situaria na metade do século XX, confundindo-se com a experiência soviética? Se o proletariado não se coloca como classe universal e não toma a seu encargo o destino dos homens, por que, em vez de se desesperar quanto ao futuro, não admitir que os filósofos se enganaram ao atribuir aos operários de fábrica uma missão singular? Por que a “humanização” da sociedade não seria obra comum e nunca concluída da humanidade, incapaz de suprimir a distância entre o real e a ideia, mas incapaz também de se resignar com isso? Por que a tomada do poder por um partido, que reserva para si o monopólio do Estado, seria o prefácio indispensável para essa tarefa indefinida?

Volta-se, assim, ao erro que Marx teve o mérito definitivo de denunciar: julgar as sociedades pela sua ideologia e não pela vida que elas dão aos homens. “É um mérito definitivo do marxismo e um progresso da consciência ocidental ter aprendido a confrontar as ideias com o funcionamento social que elas supostamente devem animar, a nossa perspectiva com a do outro, a nossa moral com a nossa política.”³ Não se poderia falar mais acertadamente. Mas por que os revolucionários estariam isentos dessa confrontação?

PROCESSOS E CONFISSÕES

Os grandes processos que levaram, em 1936-38, à condenação dos companheiros de Lênin, e se reproduziram nos Estados-satélites após a dissidência de Tito, aparecem a muitos observadores ocidentais como símbolo do universo stalinista. Comparáveis aos processos da Inquisição, revelam a ortodoxia ao focalizar as heresias. Nessa religião histórica da ação, a ortodoxia concerne à interpretação dos acontecimentos passados e futuros, e as heresias se confundem com os desvios, falhas de disciplina ou erros de conduta. Uma vez que a religião desconhece a vida interior, a pureza da alma e as boas intenções, todo desvio é heresia, e ao mesmo tempo cisma.

Esses processos, apesar do que dizem, não são misteriosos. Diversos testemunhos nos revelaram como eram obtidas as confissões. O físico Weissberg-Cybulski, o membro da resistência polonesa Stypolski e o engenheiro americano Voegeler, entre outros, narraram em detalhes as suas desventuras. Descreveram os métodos pelos quais, durante o Grande

Expurgo de 1936-37, em Moscou no final da guerra ou em Budapeste sob a democracia popular húngara, comunistas ou não comunistas eram forçados a confessar crimes que não cometeram, crimes às vezes totalmente inventados, outras vezes enquadramentos criminais de atos reais, mas inocentes em si mesmos ou no concernente aos seus autores.

A técnica das confissões não pressupõe nos acusados um sentimento confuso de culpa nem solidariedade doutrinária entre a promotoria e os culpados. A técnica foi aplicada a não bolcheviques, a socialistas revolucionários e a engenheiros estrangeiros antes de ser imposta a opositores em desgraça. Ela se explica, de início, por considerações banais de oportunismo. A intenção é convencer as massas de que os partidos rivais são compostos por pessoas sem escrúpulos e dispostas a tudo, por ódio ou por ambição. Busca-se convencê-las de que as potências capitalistas conspiram contra a pátria dos trabalhadores e que as dificuldades da edificação socialista se devem aos inimigos e à sua maldade. O governo soviético não é o único a procurar bodes expiatórios, e todos os povos em perigo, ou tendo sofrido uma derrota, reclamaram aos gritos, se dizendo vítimas de traição. As confissões aperfeiçoaram essa prática secular. A vítima sobre a qual se deve concentrar a raiva das multidões proclama por conta própria a legitimidade do castigo que vai puni-la.

Essa explicação também é válida no caso dos Zinoviev, Kamenev, Bukharin. A causa da revolução e da pátria se torna inseparável do grupo stalinista a partir do momento em que os heróis de ontem confessam ter conspirado contra o partido, preparado ou executado atos de sabotagem e atentados terroristas, e se relacionado com a polícia do Terceiro Reich. Todos os processos comportam essa explicação pelo objetivo visado: as necessidades da propaganda governamental. Os meios pelos quais se obtêm as confissões são análogos nos diferentes casos, adaptados à personalidade dos acusados, às vezes mais psicológicos, outras vezes mais físicos. Nada impede que se dosem cientificamente ameaças e promessas. As torturas mais requintadas se reduzem a princípios elementares: arte simples, diria Napoleão, que só depende da execução.

Por que tantas elucubrações, no Ocidente, sobre esse assunto? Deixando de lado a função dos expurgos no regime soviético, dois temas exigem reflexão. Os que acusam não têm a sensação, como os inquisidores, de impor a confissão da verdade ao empregarem a violência? É essa verdade não reflete uma “surrealidade”, quando os fatos alegados não se

revelam materialmente exatos? Por outro lado, não têm os acusados um sentimento de culpa, não no sentido literal em que, por exemplo, Bukharin teria preparado o assassinato de Lênin ou Zinoviev encontrado representantes da Gestapo, mas no sentido sutil, em que a oposição seria de fato, tanto na perspectiva do juiz como na do acusado, equivalente à traição?

O que importa não é analisar a psicologia dos velhos bolcheviques, ou realçar a parte que cabe à imposição, à surda consciência de culpa ou até ao desejo de prestar um último favor ao partido (no estilo dos camisas japoneses). O que importa para nós é discernir, nesse exemplo excepcional, os equívocos da insaciável ortodoxia e do idealismo revolucionário, a representação do mundo histórico, comum aos homens de igreja e aos homens de fé, origem dos erros comparáveis de uns e outros.

O stalinista ortodoxo seria aquele que acredita em cada palavra do *mea culpa* dos acusados e do processo acusatório? Existe esse ortodoxo? Certamente não no alto da hierarquia. O próprio Stálin, os seus companheiros e os juizes não ignoram a não espontaneidade das confissões e a fabricação dos fatos. Os militantes do partido que passaram pela experiência dos expurgos, que assistiram à constituição de um processo contra eles próprios ou contra amigos, dificilmente alimentam ilusões quanto à veracidade dessas narrativas que se corroboram reciprocamente, mas que não apresentam prova material. Os fatos alegados são mais de natureza a despertar o ceticismo: estranhos terroristas que formaram células, mas não executaram atentados; sabotadores que dirigiam setores inteiros da indústria e agiram à maneira de guerrilheiros. Devemos crer que o russo médio, que não é bolchevique mas se submete ao poder estabelecido, aceita ao pé da letra tais romances policiais? Que ele admite serem os médicos do Kremlin assassinos de jaleco branco, já que injustamente se suspeitou deles? Não se pode excluir credulidade assim - ela é encontrada também em alguns franceses -, mas duvido que seja frequente. E mesmo que fosse, a técnica dos processos continuaria pouco compreensível. Se os russos acreditam nas confissões é por se disporem a acreditar realmente em qualquer coisa. É inútil se dar ao trabalho de fazê-los mudar de ideia.

De qualquer forma, a definição do ortodoxo não está em aceitar ao pé da letra as confissões: seguindo essa definição, nem o próprio Stálin seria um ortodoxo e os que têm acesso à verdade esotérica estariam excluídos da ortodoxia. A não ser que se incline ao puro cinismo, os

círculos internos do partido precisaram recorrer a uma interpretação semelhante àquela que Victor Serge [Victor Serge é o pseudônimo do belga Victor Lvovich Kibalchich, francófono filho de imigrantes russos. Membro do Partido Comunista russo em 1919, manteve-se trotskista; refugiou-se na França e, finalmente, no México, onde morreu em 1947. O seu livro mais conhecido é *Memórias de um revolucionário*, publicado na França em 1951 e no Brasil, pela Companhia das Letras, em 1987. N.T.] exprimiu em *O caso do camarada Tulayev*, que Arthur Koestler desenvolveu e popularizou em *O zero e o infinito* e que Merleau-Ponty retomou em linguagem fenomenológico-existencialista em *Humanismo e terror*, apesar de violentamente criticar Koestler [Merleau-Ponty acusa Koestler de ser mau marxista, de pensar o marxismo em termos mecanicistas em vez de reconhecer a intersubjetividade vivida como realidade única, absoluta, remetendo as perspectivas dos envolvidos a essa coexistência experimentada. Koestler poderia responder que os comunistas (com exceção de Lukács, que sempre esteve à margem) nunca pensaram o seu marxismo em termos tão sutis. Além disso, Merleau-Ponty comete ainda um erro comparável ao dos mecanicistas. Estes imaginam um socialismo final como algo inevitável, enquanto ele considera o reconhecimento recíproco como termo último, único capaz de justificar a história e para o qual apenas a revolução proletária pode levar. No concernente aos processos, a oposição entre a dialética existencial-marxista e o mecanicismo permanece inócua. N.A.].

Os princípios dessa interpretação são simples: a acusação não está errada em considerar o oponente um traidor. Este último, depois da derrota, pode se inclinar a dar razão ao vencedor. O raciocínio que leva à primeira proposta é o de todos os revolucionários, inevitável nos períodos de paroxismo. Quem se separa do partido e da pessoa que encarna a causa passa para o outro lado e trabalha a favor da contrarrevolução. Ao combater a coletivização agrária, Bukharin deu argumentos para os camponeses que se negavam a ingressar nos colcozes e auxiliou os que sabotavam o programa de governo, associando-se, com isso, aos inimigos que, do exterior, procuravam fragilizar a pátria da revolução. A lógica da oposição o levou a defender ou a restaurar o capitalismo nos campos. Ele agia *como* quem adere ao lado contrarrevolucionário e, já que os políticos devem prestar conta dos seus atos e não das suas intenções, objetivamente traiu o partido e, ao mesmo tempo, o socialismo. Esse método, chamado de “identificação em cadeia”, era usado pelos bolcheviques de bom grado, uma vez que, entre os revolucionários, eles se singularizavam pelo culto ao partido. O valor absoluto que se dava à meta final, que era a sociedade sem

classes, se transfere para o partido. Separar-se deste, mesmo que apenas por palavras ou atos e não por intenções, é cometer o erro supremo.

O companheiro de Lênin que sucumbiu na luta das facções não é incapaz de sinceramente concordar com tal raciocínio. Talvez continue achando que a coletivização poderia ter se passado de outra forma, mas não tem mais apoio nem perspectiva. Tornou-se impossível qualquer discriminação entre o partido e a sua direção atual. A menos de rever todo o seu sistema de pensamento - a identificação em cadeia que vai do socialismo a Stálin, passando pelo proletariado e pelo partido -, ele tem que aceitar o veredito da história, que se decidiu a favor daquele a quem ele continua a detestar do fundo do coração. “Capitulando”, ele talvez não se sinta como tendo abdicado da dignidade ou cedido por fraqueza. Não há vida interior, não há justiça divina, não há história sem revolução nem revolução fora do proletariado armado pelo partido, e não há mais partido fora da direção stalinista. Renegando a sua oposição, não está o revolucionário, no fundo, mantendo-se fiel ao seu passado?

Essa interpretação sutil, a partir da qual podemos facilmente multiplicar variações, é, no fundo, comum aos homens de igreja e aos homens de fé. Em que uns se diferenciam dos outros? Vejo três diferenças principais:

1. O ortodoxo, em geral, não ignora serem forjados os fatos, mas nunca tem o direito de publicamente confessá-lo. Ele se dobra e deve se dobrar a uma disciplina de linguagem. O idealista reserva para si o direito de qualificar os processos como “cerimônias de palavras” e mais ou menos claramente dizer que os fatos só existem nos processos acusatórios e nas confissões. Essa diferença tem um significado geral. O ortodoxo, no seu íntimo, sabe dos campos de concentração, mas pelas palavras conhece apenas campos de reeducação. Digamos ainda que um conhece apenas os fatos traduzidos no vocabulário da doutrina e o outro conhece os fatos brutos.

2. O ortodoxo tem tão pouca certeza quanto o idealista sobre os detalhes dos acontecimentos. Ele aceita da boca para fora o desaparecimento de Trótski dos anais da Revolução, expulso pelo rival vitorioso. Não tem dúvidas com relação às “grandes linhas” da interpretação histórica ensinada pelo partido. Segundo os militantes, “as grandes linhas” foram mais ou menos estabelecidas ou desenvolvidas, mas compreendem sempre os mesmos elementos essenciais: o papel do

proletariado - com o partido a encarná-lo -, a luta de classes, as contradições do capitalismo, a fase do imperialismo e a inevitável chegada à sociedade sem classes (cada um desses elementos se presta a múltiplas versões). A história do partido bolchevique russo e dos partidos irmãos é a autêntica história sagrada. Ao menino norte-coreano são religiosamente ensinados os conflitos de tendências no interior do Partido Comunista búlgaro [Contou-me esse detalhe um francês, por dois anos prisioneiro na Coreia do Norte. N.A.]. O partido eventualmente reconstrói episódios do passado para tornar mais claro, aos profanos, o seu significado, ou por tardiamente ter percebido o seu verdadeiro significado. A história que o partido conta é fundamentalmente verdadeira, uma verdade superior à verdade material dos fatos.

O idealista quer que essa história seja verdadeira, mas não se sente seguro quanto a isso. Concede então um prazo de tolerância à União Soviética, pois o país se remete à única doutrina a dar sentido à história. Como ele se permite considerar os fatos brutos, observa que não correspondem à sua expectativa. Não vê futuro para a humanidade se o partido estiver mentindo e não consegue ter certeza de que o partido diz a verdade. Talvez não haja verdade da história.

3. A dúvida do ortodoxo recai sobre detalhes, a do idealista abrange também o essencial. O ortodoxo tende a ampliar ao máximo o objeto da sua fé, a acrescentar incidentes e acidentes às grandes linhas da aventura. Ele gostaria que as iniciativas dos indivíduos, as ações dos grupos e as peripécias das batalhas passassem pela dialética das classes e das forças econômicas. Todos os acontecimentos deveriam ter o seu lugar na história sagrada, que tem como centro o partido. Os inimigos do partido, de fora ou de dentro, agiriam por motivos em conformidade com a lógica da luta, única e global. O acaso se dissiparia e Slansky [Rudolf Slansky, secretário-geral do Partido Comunista tcheco e principal acusado no chamado “processo de Praga”, de 1952. N.T.] teria optado pela traição por causa das suas origens burguesas.

O idealista implicitamente admite a distância entre as “grandes linhas” da história e a contingência dos acontecimentos. Em última análise, deve achar que a história terminará bem, senão ficaríamos à mercê de “um tumulto louco”. Esperando esse final feliz, o homem pode ser levado a tentações pelas circunstâncias. Qual é a linha correta, a cada instante? Ninguém saberia dizer com exatidão, e a decisão tomada hoje, com toda boa-fé, talvez futuramente se transforme em crime. Como as intenções pouco importam, posso amanhã me ver sem recursos diante de uma

condenação criada pela história.

Sincero ou verbal, o dogmatismo do ortodoxo ameaça o não comunista tanto quanto o desviacionista ou o renegado. Tendo o homem de igreja a verdade universal, por que não forçaria o pagão a aceitar a nova fé? Essa aceitação toma a forma de autobiografia, escrita pelo incrédulo a quem foram impostos as categorias e o vocabulário do crente (como a doutrina nega a vida interior, a aceitação se concentra na conduta). O engenheiro americano Voegeler, nas prisões de Budapeste, contou seu passado como os padres jesuítas contavam os deles nas prisões da China. Tanto um quanto os outros precisaram repensar sua existência segundo as categorias dos seus carcereiros, o que já é suficiente para torná-los culpados. Para que essa culpa não se preste a dúvida alguma, devem acrescentar fatos puros e simplesmente forjados: o engenheiro encontrou um coronel especialista em espionagem antes de sair dos Estados Unidos, os religiosos participaram de complôs imperialistas, as irmãs de caridade se convencerão “de ter matado crianças dos proletários chineses”.

O idealista não leva a esse horror absurdo a lógica do sistema. No entanto, a tese do idealista, apresentada por Merleau-Ponty, se mostrou mais inaceitável do que a do ortodoxo. Mesmo que a maioria dos críticos tenha entendido mal a argumentação do filósofo, a indignação (no sentido totalmente intelectual) me parece justificada.

SOBRE UMA PRETENSA JUSTIÇA REVOLUCIONÁRIA

É sempre espantoso ver um pensador parecer indulgente com um universo que não o toleraria e implacável com aquele que o honra. A defesa do fanatismo pelo não fanático e uma filosofia do engajamento que se limita a interpretar o engajamento dos outros, sem se engajar, deixam uma estranha impressão de dissonância. Só uma sociedade liberal tolera uma análise dos processos tal como Merleau-Ponty, depois de Victor Serge e Koestler, a pratica: a explícita indiferença com relação ao liberalismo, se não se remete às sublimes máximas de Cristo, equivale a uma espécie de denegação. Desconfia-se de pessoas que parecem não acreditar no valor do que fazem. Por que o filósofo raciocina como se a liberdade - sem a qual ele estaria condenado ao silêncio ou à obediência - não tivesse valor?

Toda a interpretação da história que Merleau-Ponty denomina marxista e que sugere a esperança de uma solução radical se apoia em certa

teoria do proletariado. Só que essa teoria do proletariado, já em si mesma abstrata, é evocada em prol de revoluções em países pré-capitalistas, onde o proletariado representa apenas uma pequena minoria da população. Em que a Revolução Chinesa, conduzida por intelectuais dirigindo as massas camponesas, oferece a promessa, semirrealizada no proletariado atual, de “coexistência humana”?

As comparações entre os dois tipos de regime parecem ter sido feitas com involuntária má-fé. Por princípio, como vimos, sob o pretexto de tender para uma “solução radical”, o regime soviético goza de certa indulgência. A atitude simbolizada pela expressão “dois pesos, duas medidas”, dificilmente aceitável quando se tem certeza de que um dos lados alcançará, um dia, a verdade, se torna insuportável quando se hesita em afirmar a fidelidade do Estado soviético à vocação revolucionária. Temos razão de relembrar os fatos violentos que percorrem a história do Ocidente, assim como a de *todas* as sociedades conhecidas, mas deve-se confrontar as maneiras de coerção empregadas na atualidade, ou que se revelam essencialmente implicadas em cada tipo de regime. De quais liberdades gozam os cidadãos soviéticos e os cidadãos ocidentais? Quais garantias são concedidas aos acusados, de cada lado da Cortina de Ferro?

Se a supressão das liberdades se justifica por outros méritos do regime soviético, como a rapidez do progresso econômico, isso precisa ser dito e demonstrado. Na prática, o filósofo se contenta com o argumento fácil: todas as sociedades comportam injustiças e violências, talvez as sociedades soviéticas as apresentem neste momento como medida suplementar, mas a grandiosidade da meta não permite que se as condene. É bem verdade que se pode e se deve perdoar, em uma revolução, crimes que não se desculpariam se cometidos por regimes estabilizados, mas por quanto tempo deve durar a desculpa da revolução? Se, trinta anos depois da tomada de poder, a Lei dos Suspeitos, no melhor estilo Robespierre, continua a ser aplicada, quando deixará de sê-lo? A prolongação do terror por várias décadas provoca pelo menos esta interrogação: até que ponto o terror está ligado, não à revolução propriamente dita, mas à ordem social que nela se originou?

O método de identificação em cadeia, através do qual a oposição pode se tornar traição, acarreta a permanência do terror. Merleau-Ponty dedica várias páginas a explicar o que Victor Serge e Koestler já haviam explicado e que não tem mistério algum: em certas circunstâncias, qualquer

opositor age como inimigo do partido e, conseqüentemente, aparece aos olhos dos dirigentes como traidor da causa. Mas essa assimilação do opositor ao traidor, no final das contas, impediria qualquer oposição. Georges Clemenceau enfraqueceu governos com os seus ataques, mas, uma vez no poder, conduziu a guerra até a vitória. Os bolcheviques sempre tiveram duas fórmulas, uma para exigir o monolitismo, outra para incentivar o conflito de ideias e tendências que mantém o vigor do partido (Lênin usava à vontade essa segunda fórmula quando corria o risco de ficar em minoria). Quando aplicar uma ou outra? Em 1917, nem Stálin, que até a chegada de Lênin adotara uma atitude de moderação, nem Zinoviev e Kamenev, que não eram a favor do golpe de Estado de outubro, foram, imediatamente ou logo depois, acusados de traição. Ninguém os obrigou a confessar que eram pagos por Kerensky ou pelos aliados. O sistema de identificações em cadeia só chega ao seu final lógico e absurdo no momento em que o conflito de tendências desaparece ou pelo menos se afunda nos arcanos da burocracia, onde um pequeno grupo, talvez um homem só, senhor do partido, da polícia e do Estado, passa a soberanamente dispor da vida e da honra de milhões de pessoas.

Independentemente do que pensou o filósofo, o que causa indignação não é ele ter expressado em linguagem fenomenológico-existencialista antigos chavões de seitas revolucionárias ou terroristas - “quem não está comigo está contra mim”, “toda oposição é traição”, “o menor desvio leva para o lado adversário” -, mas que pareça achar normal a duração desse terror, em um momento em que o sistema de pensamento, do qual os detentores do poder se apoderaram, continua a perseguir os vencidos e a exaltar os vitoriosos. A partir do instante em que o intérprete da história é também secretário-geral do partido e chefe da polícia, a nobreza do combate e do risco desaparece. Os poderosos querem, ao mesmo tempo, ser os arautos da verdade. No lugar do terror revolucionário, o cesaripapismo se estabeleceu: nessa religião sem alma, os opositores efetivamente se tornam heréticos piores do que criminosos [Nos campos de concentração, os criminosos “comuns” são mais bem tratados do que os “políticos”: o crime político é, de fato, mais grave, N.A.].

Admite-se que em período de revolução se recusem aos acusados as garantias dadas em épocas normais. Compreende-se que Robespierre elimine Danton, antes de ser ele próprio eliminado, e que nos dois casos os tribunais de exceção traduzam como julgamento a vontade de uma facção.

A forma jurídica dada a decisões tomadas fora do âmbito judiciário corresponde, tudo indica, à preocupação em manter aparências de continuidade legal ao longo de perturbações do Estado. Depois da Libertação os tribunais franceses foram forçados a esquecer que o governo de Vichy, em 1940-41, era legal e provavelmente legítimo. Para que a Corte Suprema se considerasse habilitada a julgar o marechal Pétain, precisava suprimir retrospectivamente a legalidade do regime de Vichy e repensar e requalificar as ações do marechal dentro do sistema jurídico-histórico do gaullismo vitorioso.

Incontestavelmente a legislação consagra certa repartição dos bens e do poder. Isso não quer dizer que a justiça liberal seja solidária com o capitalismo e que a iniquidade deste comprometa o valor daquela. O que o filósofo denomina justiça liberal é a justiça elaborada ao longo dos séculos, com definição rigorosa dos delitos, reconhecimento do direito de defesa dos suspeitos e não retroatividade das leis. Sem as formas liberais, a essência da justiça desaparece: a justiça revolucionária é uma caricatura dela. Talvez tenhamos que admitir que, em certos casos, tribunais de exceção são inevitáveis, mas não devemos apresentar os procedimentos de períodos excepcionais como se constituíssem outra justiça, uma vez que são a sua simples negação.

Se o Estado, uma vez estabelecido, se vale da justiça revolucionária, não resta mais segurança alguma para quem quer que seja e a dialética das confissões desemboca no Grande Expurgo, com milhões de suspeitos confessando crimes imaginários. A revolução e o terror não são incompatíveis com a intenção humanista, mas a revolução permanente e o terrorismo tornado sistema de governo o são. O objetivo da violência comunista tem menos importância do que o caráter orgânico, constante, totalitário que a violência adquire a serviço não dos proletários mas dos homens do partido, isto é, dos privilegiados.

Esse modo de pensar, que é o dos ortodoxos e também o dos idealistas, consagra o veredito da história. Que se imagine Trótski no lugar de Stálin: seriam invertidos os papéis de traidor e de juiz. Dentro do partido, apenas o acontecimento decide entre os rivais. O vencedor está convencido de que tem razão: que assim seja, mas por que o filósofo tem que subscrever a essa pretensão? Admitindo-se a mesma perspectiva de conjunto sobre a história, não teria sido possível coletivizar a agricultura, evitando deportações e carestias? Aquele que, em 1929, denunciava as

consequências, em seguida efetivamente ocorridas, do método que a direção do partido se preparava para empregar não foi contraditado pelo sucesso final da operação, a menos que se proclame, de uma vez por todas, que o custo humano do “sucesso” pouco importa [Merleau-Ponty não quer, por princípio, dar razão à história. Vencedor, Hitler continuaria sendo um miserável. A comunidade nacional do nazismo vai contra o humanismo, enquanto a comunidade proletária segue em conformidade a ele. O argumento é pouco convincente: a se supor que o proletariado seja, desde já, “intersubjetividade autêntica”, por que essa dignidade se estenderia ao Partido Comunista, onde é inútil procurar um proletário? O proletariado, é verdade, pode fracassar, e a história, então, deixar de ser, como tal, o tribunal supremo. Diferentemente do ortodoxo, o idealista não se dobra, desde o início, ao veredito do futuro, reservando-se o direito de condenar tanto as classes que se opõem àquela considerada encarnação da esperança humana quanto o próprio futuro, caso ele decepcione essa esperança. O idealista, apesar de tudo, não evita a idolatria da história, pois concede a mesma dignidade ao esquema histórico e à ideia do reconhecimento, já que assimila a causa da humanidade à de um partido, validando, mesmo que a título hipotético, o parecer do vencedor, N.A.]

Várias leituras das maneiras de agir humanas são, a cada momento, possíveis, caso nos refiramos às intenções dos agentes, às circunstâncias do passado ou às consequências dos atos. Se deixarmos de lado, como temos o direito em política, as intenções dos agentes, sobram ainda várias leituras, caso nos refiramos em pensamento ao momento da decisão ou, pelo contrário, interpretemos a decisão a partir de suas consequências futuras, ocorridas no entretanto. Grande homem é aquele que resiste ao julgamento do futuro ao qual não tem acesso. Mas ao historiador faltaria a ética da profissão se ele voltasse indefinidamente no curso do tempo. A obra de Bismarck não pode ser condenada pela tragédia do Terceiro Reich.

A fortiori, esse tipo de apreciação se torna escandaloso se um tribunal de homens do presente a ele recorre contra os seus contemporâneos. A interpretação do resultado pela perspectiva do vencedor resulta nas piores injustiças. Os erros se tornariam, retrospectivamente, traição [“O fato de os aliados terem vencido torna a colaboração com os alemães parecer uma iniciativa e a transforma, quaisquer que tenham sido os seus motivos, em vontade de trair.” (Merleau-Ponty, *ibidem*, p. 43.) N.A.]. Estaríamos bem distantes da verdade: a qualificação moral ou jurídica não se altera pelo decorrer dos acontecimentos posteriores. Os méritos ou deméritos daqueles que impuseram o armistício de 1940 não podem ser analisados em separado das

suas motivações. Se quisermos ignorar as intenções, temos que considerar os prós e os contras do armistício, os prós e os contras da decisão inversa, *tais como se mostravam em 1940*. Os que achavam que o armistício garantia melhores possibilidades para a França, sem prejudicar a causa aliada, talvez tenham se enganado. Esse erro não se transformou em traição com a vitória aliada.

Aquele que preferia o armistício para evitar maiores sofrimentos ao país ou para preparar a retomada do combate não era nem se tornou traidor. Aquele que viu no armistício a oportunidade de fazer o país mudar de lado foi traidor, desde esse momento, em relação à França de 1939 e de 1945.

Se a Alemanha tivesse sido vitoriosa, os gaullistas teriam sido traidores e os colaboradores do regime nazista teriam imposto a sua lei? De fato, é como teriam se passado as coisas. Colaboradores e gaullistas queriam duas França diferentes, incompatíveis, entre as quais se decidiria por meio de batalhas travadas principalmente por outros. O evento foi juiz [O que não significa que, em um plano superior, não se possa apreciar o valor das causas, N.A.]. Os dois lados aceitaram esse juiz que, aliás, dita o fato, mais do que segue o direito. Quando uma luta mortal tem início, não se fala mais em tribunal, e sim em decisão pelas armas.

Os combatentes sempre tiveram tendência a interpretar a conduta dos outros pelo seu próprio sistema de percepção. Se quem colaborou com os nazistas pensasse como o gaullista, ele seria evidentemente ignóbil. Reconhecer a incerteza das decisões tomadas e a pluralidade das perspectivas possíveis com relação ao futuro desconhecido não significa suprimir os conflitos inexpiáveis nem eludir os engajamentos e sim assumi-los sem ódio, sem negar a honradez do adversário.

Ortodoxos e idealistas começam por desvincular de quem age, das suas intenções e das circunstâncias, o próprio ato; eles o situam na *sua* leitura dos acontecimentos. Como postulam um valor absoluto para o *seu* objetivo, é ilimitada a condenação que recai sobre os outros ou sobre os derrotados. Quando nos remetemos, antes de mais nada, ao momento da decisão e consideramos a conjuntura, deixamos menos espaço para o arbitrário das interpretações. Quando admitimos a ignorância a respeito do que virá ao final e a legitimidade parcial das causas contraditórias, os rigores de um dogmatismo que decide em nome da verdade se atenuam.

Quem pretender formular um veredito definitivo é um charlatão. Ou a história é o tribunal supremo e só pronunciará uma sentença inapelável no

último dia, ou a consciência (ou Deus) julga a história e o futuro não tem maior autoridade do que o presente.

Há trinta anos, a escola dominante na União Soviética, em nome do marxismo, assumia como tarefa analisar a infraestrutura, o desenvolvimento das forças produtivas e a luta de classes. Ignorava heróis e batalhas, explicando-os pelas forças profundas, impessoais, inexoráveis. Depois disso, foram reintroduzidas as nações, as guerras, os generais. Em certo sentido, trata-se de uma reação salutar. A ressurreição integral do passado não deve menosprezar nem o determinismo das máquinas, nem as iniciativas das pessoas, nem a justaposição de eventos, nem os choques dos exércitos. Na representação comunista da história, entretanto, a retomada dos acontecimentos deságua em um estranho universo em que tudo se explica através de uma lógica implacável e irreal.

Em uma história dominada pelo determinismo das forças e das relações de produção, da luta de classes e das ambições nacionais e imperialistas, o detalhe dos acontecimentos deve ter o seu lugar próprio. Atribui-se a cada indivíduo um papel conforme a sua situação social e transforma-se cada episódio em expressão de um conflito ou de uma necessidade, previstos pela doutrina. Nada é acidental e tudo tem um significado. Os capitalistas, de uma vez por todas, obedecem à sua essência: Wall Street e a City conspiram contra a paz e contra o país do socialismo. O universo das confissões, caricatura do universo histórico dos comunistas, é o da luta de classes e dos serviços secretos.

Capitalismo e socialismo deixam de parecer abstrações. Encarnam-se em partidos, em indivíduos, em burocracias. Missionários ocidentais, na China, são considerados agentes do imperialismo. Os homens são aquilo que eles fazem. O significado dos seus atos aparece na versão dada pelo dono da verdade. Não se faz o mal involuntariamente, poderíamos dizer, invertendo a sentença socrática não por serem perversas as intenções dos não comunistas, mas por não terem importância alguma. Apenas o socialista, que conhece o futuro, sabe o sentido daquilo que faz o capitalista e constata que este, *objetivamente*, quer o mal que de fato causa. Nada impede, por fim, que se atribuam aos culpados os atos que ilustram a autêntica essência da sua maneira de ser: o terrorismo ou a sabotagem.

Partimos da dialética hegeliana e chegamos aos romances policiais: combinação que não desagrada tanto aos intelectuais, inclusive os maiores entre eles. O acaso, o ininteligível os irritam. A interpretação comunista

nunca falha. Em vão os lógicos poderiam lembrar que uma teoria que se esquiva das refutações escapa da categoria da verdade.

O sentido da história

Dois erros, aparentemente contrários, mas no fundo interligados, se encontram na origem da idolatria da história. Homens de igreja e homens de fé caem na armadilha do absolutismo e, em seguida, se entregam a um relativismo sem limites.

Em pensamento, eles imaginam um momento, final ou perfeitamente admissível, da história: uns o denominam sociedade sem classes; outros, reconhecimento do homem pelo homem. Uns e outros não colocam em dúvida o valor incondicional e a originalidade radical desse momento futuro com relação a tudo que o precedeu. Esse “estado privilegiado” dará sentido ao todo.

Seguros de conhecer antecipadamente o segredo da aventura inacabada, eles veem a confusão dos acontecimentos de ontem e de hoje com a pretensão do juiz que domina os conflitos e soberanamente distribui louvores e censuras. A existência histórica, tal como autenticamente vivida, opõe indivíduos, grupos e nações em confrontos pela defesa de interesses ou de ideias incompatíveis. Nem o homem contemporâneo nem o historiador podem, sem reservas, afirmar que a posição de uns e de outros é certa ou errada. Não que ignoremos o bem e o mal, mas ignoramos o futuro, e toda causa histórica carrega consigo iniquidades.

Os combatentes transfiguram a causa pela qual arriscam a vida e têm o direito de ignorar o que há de ambíguo em nossa condição. Os doutrinadores da igreja ou da fé que justificam essa transfiguração ao mesmo tempo justificam, apesar do que dizem, os delírios do fanatismo e do expurgo. Quem se acha em cruzada pelo socialismo interpreta a conduta dos outros segundo a sua própria ideia da história e, com isso, não vê mais adversário digno de si: só se erguem contra o futuro que ele encarna os incapazes ou os cínicos. Por proclamar a verdade universal a partir de *uma* perspectiva histórica, ele se considera no direito de interpretar o passado como bem entender.

Juntos, os erros do absolutismo e do relativismo são igualmente refutados pela lógica do conhecimento retrospectivo dos fatos humanos. O historiador, o sociólogo e o jurista extraem *os* sentidos dos atos, das

instituições e das leis. Não descobrem o sentido do todo. A história não é absurda, mas nenhum ser vivo pode apreender dela o sentido último.

PLURALIDADE DOS SIGNIFICADOS

Os atos humanos são sempre inteligíveis. Quando deixam de sê-lo, os seus autores são excluídos da humanidade, denominados alienados e vistos como estranhos à espécie. Mas a inteligibilidade não é de tipo único e não garante que o conjunto, com cada elemento sendo inteligível, pareça sensato ao observador.

Por que César atravessou o Rubicão? Por que Napoleão desguarneceu o flanco direito das suas tropas na batalha de Austerlitz? Por que Hitler atacou a Rússia em 1941? Por que o especulador vendeu a moeda francesa depois da eleição de 1936? Por que o governo soviético decretou a coletivização da agricultura em 1930? Em todos esses casos, a resposta que damos vem do fato de relacionarmos as decisões com os objetivos: tomar o poder em Roma, atrair o flanco esquerdo do exército austro-russo, destruir o regime soviético, tirar proveito da desvalorização, eliminar os *kulaks* e aumentar a porcentagem comercializada das colheitas. César aspirava à ditadura ou à realeza, Napoleão e Hitler à vitória, o especulador queria acumular lucros e o governo russo, reservas alimentares para o abastecimento das cidades. Mas esse último exemplo já revela a insuficiência da relação meios/finalidades. Pode-se, de certa maneira, dizer “uma só meta, a vitória” ou “uma só meta, o lucro”. O planejador tem sempre que escolher entre metas diversas: a mais alta produção talvez viesse, em curto prazo, por meio de camponeses proprietários, mas estes constituiriam uma classe hostil ao regime soviético e ficariam com um percentual elevado das colheitas.

Mesmo com a meta predeterminada, a interpretação nunca se limita apenas à consideração dos meios. Como entender o procedimento de um chefe militar sem esclarecer cada decisão sua por referência ao saber de que dispunha, às réplicas presumíveis do adversário, ao cálculo das chances de cada um, sem reconstituir a organização dos exércitos e a técnica dos combates? Passando da arte militar à política, a complexidade aumenta. Só compreende a decisão do político, como a do militar, quem decifrou a conjuntura: as aventuras de César, de Napoleão e de Hitler só revelam o seu significado se revistas em um conjunto que cobre uma época, uma nação,

talvez uma civilização.

A pesquisa pode tomar três direções, ou comporta três dimensões:

1. A determinação dos meios e das metas está relacionada aos conhecimentos do agente e à estrutura da sociedade. Uma meta nunca é mais do que uma etapa rumo a um objetivo futuro. Ainda que o poder, em política, fosse a única meta, seria preciso determinar a espécie de poder a que aspira o ambicioso. A técnica de acesso ao poder, em regime parlamentar, tem poucos traços em comum com a que é eficaz em regime totalitário. A ambição de César, Napoleão e Hitler, cada qual com as suas características particulares, só se explica dentro e pela crise da Roma republicana, da Revolução Francesa e da República de Weimar.

2. A determinação dos valores é indispensável para a compreensão da atitude humana, que nunca é exclusivamente utilitária. O cálculo racional dos especuladores caracteriza uma atividade, mais ou menos difundida conforme as civilizações, sempre limitada por uma concepção de existência boa. O guerreiro e o trabalhador, o *Homo politicus* e o *Homo economicus* obedecem também a crenças - religiosas, morais ou de costumes - e os seus atos igualmente exprimem uma escala de preferências. Um regime social é sempre reflexo de uma atitude com relação ao Cosmos, ao Estado ou a Deus. Coletividade alguma reduziu os valores a um denominador comum, riqueza ou poder. O prestígio dos homens ou das profissões nunca se mediu exclusivamente pelo dinheiro.

3. Julga-se desnecessário determinar as motivações de Napoleão em Austerlitz, mas evoca-se o cansaço ou a doença desse mesmo Napoleão nas batalhas de Borodino e de Waterloo. Assim que se observa o fracasso de um indivíduo, ou a série de atos de um personagem histórico, ou ainda a maneira de agir de um grupo, vai-se das atitudes ou atos ao sistema de *pulsões*, tal como resultante da educação recebida ou da existência vivida.

O historiador se engaja preferencialmente na primeira direção, o sociólogo na segunda, o antropólogo cultural na terceira, mas nenhum dos especialistas precisa do apoio dos demais. O historiador precisa se livrar de si mesmo, esforçando-se para descobrir o outro na sua alteridade. Mas essa descoberta pressupõe certa comunhão entre o historiador e o objeto histórico. Se o universo em que viveram os homens dos tempos passados nada tivesse em comum com esse em que vivo, se os dois universos não aparecessem, com certo grau de abstração, como variações sobre um mesmo tema, o universo do outro se tornaria, para mim, radicalmente

estranho, perdendo todo significado. Para que a história inteira me pareça inteligível, os seres vivos precisam descobrir algum parentesco com os mortos. A busca do sentido, nesse momento da análise, equivale à determinação dos elementos abstratos - pulsões, categorias, situações típicas, símbolos ou valores - que, constitutivos da comunidade humana, preenchem as condições necessárias à inteligibilidade dos atos para os espectadores e das civilizações desaparecidas para os historiadores.

A pluralidade das dimensões abertas à compreensão não estipula o fracasso do conhecimento e sim a riqueza da realidade. De certa maneira, cada fragmento de história é inesgotável. “Cada homem traz em si a forma inteira da condição humana.” [A frase é de Michel de Montaigne. N.T.]. Talvez uma só coletividade, à condição de ser plenamente compreendida, revele a essência de todas as coletividades. A análise exaustiva de uma só campanha de guerra bastaria, ao gênio, para fixar as regras da estratégia; o estudo de um só Estado, para entender as constantes de todas as constituições. Nunca se esgota o segredo do ser mais próximo e mais familiar.

Outra pluralidade aparece no interior de cada uma das dimensões humanas: a definição dos acontecimentos, iniciativa essencial para o entendimento, não tem limites definidos nem no elementar nem no global. Por isso, o sentido é equívoco, inapreensível, mudando de acordo com o conjunto considerado.

A decisão tomada por Hitler, no final de 1940, de atacar a União Soviética se explica por uma concepção estratégica - vencer o Exército Vermelho antes que a Grã-Bretanha estivesse em condição de desembarcar a oeste - e uma intenção política - destruir o regime bolchevique, reduzir os eslavos à categoria de povo inferior etc. Essa intenção, por sua vez, está relacionada à formação intelectual de Hitler, à literatura que ele superficialmente estudou e que narrava as peripécias dos conflitos, através dos séculos, entre eslavos e germânicos. A partir de um ato, voltamos atrás no curso da história europeia sem que tenhamos a obrigação nem o direito de parar. A oeste, a guerra franco-alemã de 1939 nos levaria até a partilha de Verdun, [Tratado assinado em 843 entre os três filhos de Luís I, rei dos francos, dividindo o Império Carolíngio em três partes. O tratado é considerado a “certidão de nascimento” de França, Alemanha e Itália, N.T.] do Império Carolíngio aos reinos galo-romanos e destes ao Império Romano etc.

Menos ainda se poderia compreender, por documentos ou pela experiência direta, um átomo da história. Uma batalha é travada por

milhares ou milhões de combatentes, e cada um a vive de maneira particular. O texto de um tratado é, fisicamente, *uma* coisa. Seu significado é múltiplo, diferente para quem o redigiu e para quem o aplicou, talvez diferente ainda para os adversários que o assinaram com segundas intenções contraditórias. Conjunto de significados, ele só ganha unidade, como a batalha, na mente que o repensa, na mente de um historiador ou de um personagem histórico.

A regressão indefinida, nos dois sentidos, não implica que a matéria seja originalmente informe. O caráter humano dos acontecimentos, que exclui os átomos, isolados em si mesmos, e nunca impõe um fim da investigação, se manifesta também pelos conjuntos esboçados no real. O historiador não aglomera grãos de poeira. Elemento e conjunto são noções complementares. Nada mais errado do que imaginar que aquele é matéria e este é forma, ou ainda que aquele é dado e este é construído. A batalha de Austerlitz é um conjunto em relação ao ato de um soldado ou à carga da cavalaria no centro do campo de batalha, e é um acontecimento em relação à campanha de 1805, assim como esta é um acontecimento em relação às guerras napoleônicas.

Não há diferença fundamental entre a batalha de Austerlitz, a campanha de 1805 e as guerras napoleônicas. Seria possível dizer que a batalha de Austerlitz pode ser apreendida num só golpe de vista, ou que foi apreendida pelo olhar de um só homem, mas não a campanha de 1805 ou as guerras napoleônicas? Nesse caso, a batalha do Marne pertenceria à mesma categoria que a campanha de 1805, mais do que à da batalha de Austerlitz. Na verdade, todo acontecimento diz respeito a uma duração e a uma extensão, exatamente como um conjunto. Para que se pudesse extrair uma oposição essencial, seria preciso que o acontecimento fosse instantâneo ou individual. E ele não é.

Essa homogeneidade das reconstruções históricas não exclui diferenças que parecem definitivas quando se observam os termos extremos. Na medida em que se ampliam os conjuntos, os limites ficam menos nítidos e a unidade interna, menos clara. A unidade espaçotemporal da batalha de Austerlitz, a solidariedade entre as seções englobadas a esse título, foram evidentes para os seus contemporâneos e assim se mantêm para o historiador. Em um nível superior, a unidade não foi apreendida pelos que a viveram; o laço entre os elementos é indireto, equívoco. Com a ampliação da distância entre a experiência dos homens e a

ressurreição promovida pelo historiador, cresce o risco do arbitrário.

No exército, os comportamentos humanos se ordenam pelo sistema de organização e disciplina, e eventualmente pelo projeto do chefe militar. Os comportamentos humanos no campo de batalha resultam do choque entre projetos: projetos dos chefes, que determinam os movimentos globais; projetos dos combatentes, que querem cada um a morte do outro. Os comportamentos do primeiro tipo ganham o seu sentido com referência a uma regulamentação ou legislação, por sua vez determinadas por crenças ou necessidades pragmáticas. Os comportamentos do segundo tipo não incluem apenas os choques de espada ou a troca de obuses. Pertencem, como os conflitos e os jogos, ao gênero de comportamentos de encontro, mas são também, em certos aspectos, “ordenados”. Raramente a batalha se subtrai a alguma convenção, e a organização sempre deixa espaço para as rivalidades. Uma constituição fixa os métodos pelos quais governantes e legisladores são escolhidos. Suscita competições entre indivíduos e grupos para a atribuição dos postos ou das funções, impondo regras em um esforço para prevenir a violência.

A distinção essencial não separa tanto as categorias de comportamento quanto os conjuntos ideais e os conjuntos reais. Ideal, o conjunto de uma constituição ou de uma doutrina; real, o conjunto criado pelos homens que se governam segundo essa constituição ou que vivem segundo essa doutrina. O historiador, como o sociólogo, visa ora o sentido específico de um texto no sistema ideal da constituição ou da doutrina, ora o sentido vivenciado pelas consciências. O jurista, como o filósofo, tende a abordar as obras no seu significado específico; e o historiador, a abordá-las no seu surgimento psíquico ou social.

Essas duas interpretações não são contraditórias nem exclusivas uma em relação à outra. O laço entre os momentos de uma dedução filosófica ou de uma argumentação jurídica é, por definição, heterogêneo às relações que o psicólogo ou o sociólogo estabelece. Ele só revela o seu significado àquele que consente penetrar no universo do metafísico ou do jurista.

Os sentidos específicos foram vividos por pessoas, em uma certa época, em coletividades que aderiam a certas crenças. Filósofo nenhum foi um espírito puro, nenhum se desligou do seu tempo e da sua pátria. A reflexão crítica não poderia antecipadamente restringir os direitos da interpretação histórica ou sociológica, senão relembrando a heterogeneidade irreduzível entre os sentidos específicos e os sentidos vividos. Por essência,

o estudo das origens não poderia atingir o significado propriamente filosófico ou a qualidade propriamente artística de uma obra. O estado das sociedades explica as múltiplas características das obras, nunca o segredo das obras-primas.

A pluralidade de significados, que resulta da indeterminação dos conjuntos e da discriminação entre sentidos específicos e sentidos vividos, acarreta a *renovação* da interpretação histórica, oferecendo, antes de tudo, uma proteção contra a pior forma de relativismo, aquela que se combina com o dogmatismo. Para começar, ignoram-se os sentidos específicos, tenta-se reduzir as obras filosóficas ao significado que elas ganham na consciência do não filósofo, interpretam-se os sentidos vividos por referência a um fato chamado dominante, como a luta de classes, e acaba-se atribuindo ao mundo humano, reduzido a uma só dimensão, um sentido único, decretado pelo historiador. A multiplicidade dos conjuntos, reais e ideais, impede o fanatismo, o qual ignoraria a diversidade dos papéis que os indivíduos representam em uma sociedade complexa e o entrecruzamento dos sistemas em que se inserem as atividades. A reconstituição histórica mantém um caráter inacabado, pois nunca destacou todas as relações nem esgotou todos os significados.

Essa renovação da interpretação implica uma espécie de relatividade: a curiosidade do intérprete influi na determinação dos conjuntos e dos sentidos específicos. O caráter dessa relatividade não permanece o mesmo, tratando-se de acontecimentos ou de obras. Os acontecimentos, remetidos aos que neles atuaram, se mantêm eternamente o que foram, mesmo que o progresso do saber sociológico, o enriquecimento das categorias ou uma experiência ampliada permitam uma compreensão original. A relatividade dos sentidos específicos depende da natureza das relações entre as obras, isto é, da historicidade própria a cada universo espiritual. É para além dessa multiplicidade, mas sem eliminá-la, que eventualmente a unidade do sentido se revelará.

UNIDADES HISTÓRICAS

“Uma filosofia da história pressupõe a história humana não como simples soma de fatos justapostos - decisões e aventuras individuais, ideias, interesses, instituições -, mas como, no momento e na sucessão, uma totalidade em movimento, na direção de um estado privilegiado, que dá

sentido ao conjunto.”¹ A história certamente não é “simples soma de fatos superpostos”, mas seria “totalidade no momento”? Os elementos de uma sociedade são solidários uns aos outros, influenciam-se reciprocamente, mas não constituem uma totalidade.

A separação entre fatos econômicos, fatos políticos e fatos religiosos se introduz pelos conceitos do estudioso ou pela necessidade da divisão do trabalho. O primeiro dado que chama a atenção do observador sem preconceitos é a interdependência. O historiador não começa pela justaposição nem pela totalidade, mas pelo entrelaçamento dos conjuntos e das relações. Ferramentas, organização do trabalho, formas jurídicas da propriedade e da troca, as instituições relacionadas à história econômica concernem de um lado à ciência, que lentamente se desvinculou da filosofia e da religião, e de outro, ao Estado, garantidor das leis. O homem que compra e vende, lavra a terra ou opera máquinas permanece, no fundo de si, aquele que crê, pensa e reza. A interdependência dos setores, que faz apelo à colaboração entre as disciplinas, permite entrever, na perspectiva do trabalho científico, uma espécie de unidade. É duvidoso que, mesmo com relação às sociedades simples, se consiga um dia estabelecer um princípio único, do qual derivem todas as maneiras de viver e de pensar. (A dúvida é a mesma quando se trata de uma existência humana.) As sociedades complexas parecem, ao mesmo tempo, coerentes e múltiplas: parte alguma se isola, conjunto algum constitui uma totalidade de significado univocamente definida.

Como se poderia ultrapassar a unidade de interdependência? A primeira hipótese é aquela pela qual um setor da realidade ou uma atividade do homem *determinaria* os outros setores da realidade ou as outras atividades. As relações de produção constituiriam a infraestrutura da qual dependeriam instituições políticas e ideologias.

No plano da crítica do conhecimento, tal teoria seria impensável se implicasse que a economia *determina* a política ou as ideias, sem ser por elas também influenciada. Ela seria, por assim dizer, contraditória ou, em todo caso, incompatível com a observação ingênua. Os fatos econômicos não podem ser isolados como tais, nem material nem conceitualmente. Eles englobam os meios de produção, entre os quais a ciência e a técnica, as relações de produção - ou seja, a organização do trabalho -, a legislação da propriedade, as distinções de classes (que são determinadas também pelo volume da população e pelas modalidades da hierarquia e do prestígio). A

interação dos elementos no interior do fato econômico não permite conceber que este possa ser determinante sem ser parcialmente determinado. A dependência recíproca dos setores sociais ou das atividades do homem é evidente.

A partir daí, não se pode mais vincular à distinção entre infraestrutura e superestrutura qualquer alcance filosófico. Onde se encontra o limite exato entre as duas? Pode ser cômodo tomar como ponto de partida, no estudo das coletividades, a organização do trabalho, mais do que as crenças religiosas. Como afirmar, *a priori* ou *a posteriori*, que o homem pensa o mundo segundo o estilo do seu trabalho, sem que este seja afetado pela ideia que ele tem do mundo?

O indivíduo ou o grupo devem, para sobreviver, lutar contra a natureza e dela tirar a subsistência. A função econômica, a esse título, ganha uma espécie de prioridade. Mas como as mais simples coletividades nunca cumprem essa função sem se organizar segundo crenças que não se reduzem à eficiência, essa prioridade não equivale a uma causalidade unilateral nem a um *primum movens*.

Qual é o alcance *empírico* dessa prioridade? Quais são os traços comuns das coletividades que chegaram a certa era técnico-econômica? Quais são as diferenças entre as sociedades anteriores e as sociedades posteriores à descoberta das máquinas a vapor, da eletricidade, da energia atômica? Tais interrogações são de competência da sociologia, não da filosofia.

Talvez não seja impossível determinar tipos sociais, segundo os meios de produção disponíveis. Os especialistas da proto-história ou da pré-história espontaneamente subscrevem a uma concepção dessa ordem, já que classificam as épocas e os agrupamentos a partir das ferramentas utilizadas e da atividade principal. No concernente às sociedades complexas, realçam-se as consequências inevitáveis de determinado estado da técnica e delimita-se, com isso, o âmbito no interior do qual se situam as variações políticas e ideológicas.

Não ficou demonstrado, diga-se, que o fato econômico seja, em todos os períodos, dominante. Max Scheler sugeriu que o primado do sangue, o primado da força e o primado da economia marcam os três grandes períodos da história humana. Os laços de sangue consolidaram as comunidades restritas, antes do advento das nações e dos impérios. Supondo-se os meios de produção mais ou menos constantes, os

acontecimentos são comandados principalmente pela política. A força alça ou derruba os Estados e escreve a crônica da glória e do sangue, em que os chefes militares se colocam no primeiro escalão. Na Idade Moderna, as considerações econômicas se tornaram decisivas, uma vez que a técnica, em perpétua mudança, mede a riqueza dos indivíduos e dos grupos.

Tais proposições não constituem verdades filosóficas e sim generalizações hipotéticas. Não são contraditórias com a ideia de que o volume dos recursos coletivos fixa o limite das variações possíveis da organização social.

A teoria relativa à eficácia dos diversos elementos na história gera apenas expressões bastante vagas, raramente demonstradas e nunca capazes de dar conta da complexidade das relações.

Não se poderia atribuir a um único tipo de fenômeno a origem das mudanças ou a responsabilidade pela estrutura social. Ninguém pode afirmar que a invenção das máquinas elétricas ou eletrônicas, assim como a utilização da energia atômica, não terão influência inclusive nas formas sutis da literatura ou da pintura. Mas ninguém, igualmente, poderia afirmar que o *essencial*, no que tange à literatura, à pintura ou às instituições políticas, é *determinado* pela técnica, pelo estatuto da propriedade ou pelas relações de classes. Não se impõem, de antemão, limites à ação de uma causa, não por esta ser exclusiva ou irresistível, mas por tudo se entrelaçar: uma sociedade se exprime na sua literatura tanto quanto na sua produtividade; o microcosmo reflete o todo. Mas este só será perceptível de pontos de vista múltiplos, e isso enquanto o homem não se definir inteiro por uma questão única, enquanto as sociedades não forem planificadas segundo um projeto global.

De forma que o historiador, diferentemente do sociólogo e do filósofo, busca a unidade menos em uma causa privilegiada do que na singularidade do indivíduo histórico, época, nação, cultura. Quais são os indivíduos históricos? Pode-se apreender a unidade ao longo do tempo e da originalidade do indivíduo?

Ninguém há de negar a realidade das nações europeias, no início do século XX. Mas essa realidade é equívoca. A homogeneidade de língua e de cultura na Grã-Bretanha, na França ou na Espanha está longe de ser total. Várias nacionalidades, definidas pela língua, pela maneira de viver ou pela cultura, não possuem, na metade do século XX, um Estado que lhes pertença propriamente. Nos Estados nacionais, com direitos soberanos, a

vida dos cidadãos e as decisões dos governantes são afetadas pelos acontecimentos externos. Falando à maneira de Arnold Toynbee, a nação não constitui um campo inteligível de estudos. O futuro da França não se separa do da Inglaterra ou do da Alemanha. Ele não é a expressão de uma alma única ou, pelo menos, essa alma se revela progressivamente no diálogo e no intercâmbio. Em termos abstratos, colocam-se, a respeito das unidades históricas, três questões relativas ao seu grau de *independência*, de *coerência* e de *originalidade*. As duas últimas interessam sobretudo às unidades de tipo nacional, com a primeira tendo um alcance decisivo quando nos remetemos aos campos inteligíveis de Toynbee.

A essas três questões, Oswald Spengler responde positivamente. Cada cultura seria comparável a um organismo que se desenvolve segundo a sua lei e inexoravelmente se encaminha ao seu fim, fechada em si mesma, incapaz de receber algo de fora que modifique a sua essência. Cada uma delas exprimiria a sua alma, incomparável a qualquer outra, desde o nascimento até a morte, nas suas obras múltiplas. Essas afirmações ultrapassam de longe os fatos. A comparação das culturas com um organismo, a menos que se limite a um grau bastante vago, denota má metafísica. Marcar a originalidade, em cada cultura, das ciências, inclusive matemáticas, e desconsiderar radicalmente a acumulação ou o progresso dos conhecimentos significa desprezar fatos evidentes. A negação da influência que as culturas exercem umas sobre as outras é totalmente arbitrária, visto que os empréstimos de ferramentas, de ideias e de instituições não podem ser contestados. Ao pé da letra, a tese central do livro nega a si mesma: tornaria impossível o esforço que a reivindica.

Arnold Toynbee nuança as respostas às três questões. No início de *Um estudo da história*, as civilizações são consideradas campos inteligíveis, diferentemente das nações. A medida que o livro progride, os contatos entre as civilizações se mostram tais que, afinal, entre nações e civilizações, pelo menos para a autonomia do desenvolvimento, a distinção parece ser de grau mais do que de natureza. A coerência interna das civilizações é mais afirmada do que demonstrada. Toynbee gosta de repetir que os diversos elementos de uma civilização concordam entre si e que não se poderia modificar um sem afetar os demais. Mas ele mostra mais a interdependência do que a harmonia. A cada época, alguma civilização retém elementos do passado, não contemporâneos do espírito atual. Cada civilização capta instituições ou obras criadas por outras. Onde se situa a fronteira entre a

civilização antiga e a do cristianismo ocidental ou do cristianismo oriental? Quais são os laços entre o cristianismo e a era técnica?

Toynbee tem dificuldade em expor a coerência interna das civilizações, pois não explica claramente a singularidade de cada uma. Em que se baseia, afinal, e o que define a originalidade das civilizações? Com base nos textos, a resposta é: a religião. Em certos casos, não se percebe essa religião singular: quais crenças transcendentais marcaram o Japão e o diferenciaram da China? Quando ela é claramente percebida, por exemplo, nas duas civilizações europeias do cristianismo ocidental e do cristianismo oriental, Toynbee nunca consegue isolar o espírito único da fé e daí deduzir os traços singulares do ser ou do destino do indivíduo histórico. Fica-se sem saber se o aparente primado da religião é de ordem causal ou se traduz a hierarquia de valor estabelecida pelo intérprete entre as diversas atividades humanas. Quando, no último volume da sua obra, Toynbee sugere, no horizonte da história, uma fusão das civilizações e uma igreja universal, o discípulo de Spengler se transforma em neto de Bossuet.

Assim que afastamos os dois postulados metafísicos de Spengler - a metafísica organicista das culturas, a negação dogmática da universalidade do espírito e da verdade -, não subsiste mais obstáculo no caminho da unidade humana. Autonomia de desenvolvimento, coerência interna e originalidade das civilizações subsistem, delineadas nos fatos, mas não a ponto de revelar um significado unívoco. As civilizações não se diferenciam, em natureza, dos outros indivíduos históricos; são mais autônomas e provavelmente menos coerentes do que os conjuntos de dimensões inferiores, são mais do que uma justaposição e menos do que uma totalidade.

Essa conclusão negativa se junta a uma proposição que poderia ter sido diretamente afirmada. As coisas se passam na história como na existência individual: não se apresenta uma unidade empiricamente observável, nem real nem significativa. Os atos do indivíduo se inserem em incontáveis conjuntos. Os nossos pensamentos, longe de serem fechados em si mesmos, contêm a herança dos séculos. De uma ponta a outra de qualquer existência se encontra um estilo único, insubstituível, mais fácil de apreender intuitivamente do que de se definir. As biografias, remetendo os acontecimentos à pessoa, sugerem a relativa constância de uma personalidade ou, em termos mais neutros, de um modo de reação, e dão a impressão estética de unidade, assim como psicólogos e psicanalistas

sugerem a unidade equívoca de um destino, que tanto é criado quanto se impõe a cada um. Que o pequeno-burguês de Aix-en-Provence tenha também sido o pintor Cézanne é um fato de experiência; a unidade entre o homem e o artista não é ilusória, mas é quase indecifrável.

Os elementos de uma história coletiva são, mesmo que em menor grau, ligados uns aos outros, da mesma maneira que os episódios de um destino individual. Compreende-se uma coletividade a partir da sua infraestrutura: da organização do trabalho ao edifício das crenças, o encaminhamento da compreensão talvez não encontre obstáculos insuperáveis, e também não descobre, de repente, consecução necessária.

Em outras palavras, não se concebe a unidade de sentido fora da determinação dos valores ou da hierarquia das atividades humanas. Ao imaginar que o “fator econômico” traz essa unificação, os marxistas confusamente misturam um primado causal e um primado de interesse; evocam implicitamente este toda vez que lhes mostram os limites daquele. Spengler imagina essa unidade de significado, tornando-a verossímil apenas por uma metafísica biológica. Toynbee, enfim, pela via do empirismo, pretende encontrar o equivalente da doutrina spengleriana; na verdade, a autonomia, a coerência, a originalidade das civilizações se dissolvem pouco a pouco durante a pesquisa. Se a história que ele retrata guarda, afinal, certa estrutura é porque o filósofo aos poucos substituiu o historiador e a dialética dos impérios e das igrejas, da cidade terrestre e da cidade de Deus, orienta e organiza a narrativa.

Para Deus, cada existência apresenta, de fato, uma unidade de significado, pois tudo - ou seja, aquilo só que importa - está em jogo no diálogo entre a criatura e o criador, no drama em que se aposta a salvação de uma alma. A psicanálise existencial postula uma unidade análoga na escolha que cada consciência faz para si mesma: a unidade não é a de um ato - a consciência sempre se mantém livre para voltar atrás - é a unidade do significado de uma existência inteira, repensada pelo observador em referência a um problema único, equivalente, em uma filosofia ateia, ao problema da salvação. A aventura dos homens através do tempo tem um sentido na medida em que todos, juntos, procuram coletivamente promover a salvação.

A lógica reencontra o que a sucessão de doutrinas sugere: as filosofias da história são a secularização das teologias.

SOBRE O FIM DA HISTÓRIA

As ciências sociais cumprem a intenção primeira da filosofia: substituir os fatos brutos, os inúmeros atos que se oferecem à observação direta ou por meio de documentos, por um aspecto da realidade definido por um problema, ele próprio constitutivo de certa atividade: econômica é a iniciativa que, às voltas com a natureza, tende a assegurar à coletividade os meios de subsistência e a superar a pobreza essencial; política é a iniciativa que tende à formação da coletividade, que se esforça para organizar a vida em comum dos homens, ou seja, para fixar regras de colaboração e de comando.

Tal distinção não é *real*. Toda atividade que visa criar ou aumentar os recursos do grupo comporta uma política, pois exige a cooperação dos indivíduos. Da mesma maneira, uma ordem política comporta um aspecto econômico, pois divide os bens entre os membros da coletividade e se harmoniza com um modo de trabalho em comum.

As tendências que os filósofos da história puseram na moda - domínio da natureza pelo homem e reconciliação dos homens entre si - levam aos problemas originais da economia e da política. Definido em termos políticos e econômicos, “o estado privilegiado que dá sentido ao conjunto” [Merleau-Ponty] se confunde com a solução radical do problema da comunidade, ou ainda com o fim da história.

As sociedades nunca são racionais no sentido em que a técnica, deduzida da ciência, é racional. A *cultura* dá aos comportamentos sociais e às instituições - família, trabalho, divisão do poder e do prestígio - inúmeras formas, solidárias a crenças metafísicas ou a costumes sancionados pela tradição. A distinção entre as espécies de fenômenos é introduzida, nas sociedades mais simples, pela filosofia do observador, mas é virtualmente dada, pois a família está sempre submetida a regras complexas e estritas, os hábitos cotidianos nunca são deixados ao arbitrário, e a hierarquia sempre se confirma por uma concepção de mundo.

No plano dos costumes, a diversidade se impõe como fato de experiência e não vemos como se definiria um *estado privilegiado*. As múltiplas formas da família não condenam a ideia do direito natural, mas fazem com que o situemos em um tal nível de abstração que a diversidade, empiricamente observada, pareça normal. O final da história não seria um estatuto concretamente definido da família, mas uma diversidade que não

contradiria as regras inseparáveis da humanidade essencial do homem.

As crenças relativas às plantas, aos animais e aos deuses, tanto quanto a estrutura da família e do Estado, influem sobre as forças e as relações de produção. O *estado privilegiado* que marcaria o fim da aventura econômica precisaria ser despido de todo traço “cultural”, de tudo que o liga a uma coletividade em particular. Da mesma maneira, a fé, universalmente verdadeira, se exprime em linguagem histórica e se mistura a elementos acidentais.

Em que consistiria esse *estado privilegiado* e como ele se diferenciaria dos valores abstratos que julgam as instituições, mas não representam uma ordem institucional determinada?

O fato novo que levou a se retomar, em uma aceitação racional, a noção teológica de fim da história foi o progresso técnico. Nem todos os filósofos evocam, à maneira de Trótski, o momento vindouro em que a abundância reinará, a ponto de, por si só, resolver o problema da distribuição, com a boa educação e a confiança no amanhã bastando para limitar as retiradas de cada um. Todos, porém, devem imaginar que o desenvolvimento da ciência e dos meios de produção modificará um dos dados essenciais da existência: a riqueza coletiva permitirá que se dê a um sem nada tirar de outro. A pobreza da maioria não será condição para o luxo de alguns. A humanidade, entenda-se, dos melhores não impedirá a extensão da humanidade a todos.

A abundância não é impensável nem absurda. O progresso econômico, tal como se observa há dois ou três séculos, é aproximadamente medido pelo crescimento da produtividade. Em uma hora de trabalho, o operário produz uma quantidade crescente de bens. Esse progresso é velocíssimo no setor secundário (industrial) e menos veloz no setor terciário (transportes, comércio, serviços). No setor primário, ele parece fadado a diminuir a partir de certo ponto, pelo menos se admitirmos que a lei do rendimento decrescente influencia a agricultura. A abundância exige então uma limitação do tamanho da população. Admitamos uma população estacionária e uma produção agrícola que responda a todas as necessidades: a abundância ainda exigiria que todos os desejos de produtos manufaturados fossem satisfeitos. Muitos ficarão tentados a responder que esses desejos são, pela sua própria natureza, ilimitados. Mas vamos supor que estejam enganados e que se possa atingir a saturação das necessidades secundárias. Nesse caso, a noção de desejos, por natureza ilimitados,

deveria se reservar ao terciário: nesse último setor, como os desejos poderiam se saturar, uma vez que eles compreendem o lazer?

Mesmo multiplicando as hipóteses - população estacionária, saturação das necessidades secundárias -, a maldição do trabalho nem por isso seria abolida. Restaria ainda dividir o trabalho indispensável e repartir equitativamente as rendas, que, em relação aos objetos de luxo, permaneceriam desiguais.

Voltemos à realidade e ao presente. A saturação das necessidades primárias e de uma parte importante das necessidades secundárias não aconteceu em sociedade alguma historicamente conhecida. Esse objetivo não existe além do horizonte histórico dos Estados Unidos, que, é verdade, dispõe de uma área cultivável, por habitante, maior do que a dos demais países: o subpovoamento facilita a sua relativa abundância. Ainda assim, a experiência americana permite que se dê uma dimensão provável às previsões.

A não ser que ocorram invenções revolucionárias ou catástrofes atômicas, o progresso técnico promete garantir a todos condições de vida decentes e, com isso, a possibilidade de participação na cultura. Que os químicos “fabriquem” os alimentos e os físicos as matérias-primas substitutas, que as máquinas eletrônicas tomem o lugar dos controladores das máquinas: também esse enriquecimento terá que ser pago. Dos lucros obtidos nas fábricas é preciso deduzir as sujeições e os serviços da sociedade industrial: tal como se observa no século XX, o progresso econômico, nos países adiantados, demanda proporcionalmente mais funcionários do que operários. Uma sociedade de funcionários não é, necessariamente, uma sociedade conciliada consigo mesma.

O estado estacionário evocado por alguns sociólogos [Jean Fourastié. N.A.] mais ou menos traduz o fim do progresso econômico, tal como podemos imaginá-lo a partir da experiência atual. Não se modifica a essência do “problema econômico” colocado às coletividades: necessidade de subtrair dos trabalhadores uma fração do produto do seu trabalho para investimento, necessidade de repartir empregos desigualmente interessantes e desigualmente remunerados, necessidade de manter estrita disciplina e o respeito à hierarquia burocrático-técnica. Levando um pouco mais adiante a utopia, pode-se conceber que o trabalho manual não seja imposto apenas a uma minoria e que cada um passe uma parte do seu dia, ou da sua vida, nas fábricas. Ultrapassamos com isso os limites do horizonte histórico, sem

ultrapassar os das possibilidades humanas. Mesmo nessa hipótese extrema, certas exigências às quais está hoje sujeita a vida econômica seriam atenuadas (em estado estacionário, não se trataria mais de acelerar o crescimento da produtividade, e sim apenas de manter o nível atingido), mas nenhuma delas seria eliminada.

Ao contrário do que se passaria no regime da abundância absoluta, o “problema econômico” não estaria resolvido radicalmente. As rendas em dinheiro seriam repartidas, mas não os bens retirados do abastecimento; a remuneração levaria em conta as necessidades, mas algum prêmio de produtividade se manteria indispensável; a ninguém se recusaria uma formação técnico-intelectual, mas a desigualdade subsistiria entre os indivíduos, segundo os seus dons e o emprego que recebessem na coletividade.

O estado estacionário não traria a solução radical do “problema político”, que se resume à conciliação entre a igualdade dos homens como homens e a desigualdade das suas funções na coletividade. A partir daí, a tarefa essencial não diferiria daquilo que ela é hoje: obter do subalterno que ele reconheça o superior, sem sofrer constrangimento nem alienar a sua dignidade. A atenuação da rivalidade entre os indivíduos e os grupos com a repartição da receita nacional contribuiria a diminuir a aspereza da batalha. Mas a experiência aconselha a reserva: as reivindicações dos semirricos frequentemente são as mais ardentes. Briga-se pelo luxo, pelo poder ou pela ideia com tanta paixão quanto pelo dinheiro. Interesses se conciliam, não filosofias.

Se supusermos garantida a subsistência de todos, as coletividades não pareceriam mais empresas de exploração, sempre ameaçadas pela concorrência. As desigualdades do nível de vida entre as nações, fato decisivo no século XX, se desfariam. Mas os postos de fronteiras teriam sido derrubados?

Os povos se sentiriam irmãos? É preciso supor, com uma segunda hipótese, uma humanidade não mais dividida em nações soberanas mas pacíficas, graças à morte dos Estados ou ao advento de um império universal. Essa hipótese não advém da primeira, aquela da abundância, relativa ou absoluta. As disputas de tribos, de nações ou de impérios estiveram, de múltiplas maneiras, ligadas às de classes, mas não foram apenas a sua simples expressão. Os ódios raciais sobreviverão às distinções das classes. As coletividades não deixarão de se afrontar no dia em que

forem indiferentes à expectativa de pilhagem. O desejo de poder não é menos original do que o de riqueza.

Concebe-se a “solução radical” do problema político como a solução radical do problema econômico. Pode-se até encontrar o equivalente da distinção entre “estado estacionário” e “abundância absoluta”. No estado estacionário político, no interior das coletividades, todos participariam da cidade, os governantes comandariam sem recorrer à força e os governados obedeceriam sem se sentir humilhados. Entre as coletividades, a paz desvalorizaria as fronteiras e garantiria os direitos dos indivíduos. À abundância absoluta responderia a universalidade do Estado e a homogeneidade dos cidadãos, conceitos que não são contraditórios, mas que se situam além do horizonte histórico. Eles partem do princípio de uma mudança fundamental nos dados da vida em comum.

O progresso técnico depende do desenvolvimento da ciência, isto é, da razão aplicada à descoberta da natureza. Ele não produziria a abundância relativa se não se acrescentasse, pelo pensamento, a constância da população, o que implica domínio da razão sobre o instinto. Também não garantiria a paz nem entre os indivíduos, nem entre as classes, nem entre as nações, se não se imaginasse o reconhecimento mútuo dos homens na sua essência comum e diversidade social, ou seja, o pleno domínio da razão em todos e em cada um de nós, sobre a tentação da revolta e da violência. A humanidade, nessa Terra, não pode estar reconciliada com ela própria enquanto o luxo de alguns insulta a pobreza de quase todos. Mas o aumento dos recursos e a redução das desigualdades deixam os homens e as sociedades semelhantes ao que são, aqueles instáveis e estas hierárquicas. A vitória sobre a natureza permite, mas não determina, o reino da razão sobre as paixões.

Assim definido, o conceito de fim da história não se confunde com um ideal abstrato (liberdade, igualdade) nem com uma ordem concreta. Os costumes, no sentido amplo da palavra, não colocam problema nem comportam solução. Qualquer regime sempre será marcado por contingências históricas. Entre a abstração dos valores isolados e formais e as características singulares de cada coletividade, o conceito de fim da história ajuda a precisar as condições sob as quais seria possível, simultaneamente, satisfazer às múltiplas exigências que formulamos com relação à sociedade. O fim da história é uma ideia da razão e caracteriza não o homem individual, mas o esforço dos homens em grupos, ao longo do

tempo. É o “projeto” da humanidade, na medida em que esta se pretende sensata.

HISTÓRIA E FANATISMO

Seguindo as etapas da interpretação histórica, chegamos ao conceito de fim da história (ou da pré-história), do qual expressões como “estado privilegiado que dá sentido ao conjunto” são o equivalente mais ou menos formalizado. A análise precedente nos permite aprofundar a crítica, que esboçamos no capítulo anterior, da filosofia dos homens de fé e dos homens de igreja.

Concebe-se a solução radical do problema da vida em comum, considere-se ou não a sua realização possível. Mas é permanente a tentação de substituir o conceito de contradições resolvidas por uma fórmula abstrata - igualdade, fraternidade - ou por uma realidade singular e prosaica.

Merleau-Ponty, como vimos, comete sucessivamente os dois erros. Tomada em si mesma, a ideia de reconhecimento é tão oca quanto as noções de liberdade e fraternidade, a menos que ela exija a homogeneidade social entre os que se reconhecem; nesse caso, o reconhecimento seria impossível entre soldados e oficiais, entre operários e administradores, e a sociedade seria, como tal, inumana.

Para dar algum conteúdo à noção de reconhecimento, o mesmo autor recorre² a critérios dentre os quais uns são concretos demais (propriedade pública) e outros indeterminados (espontaneidade das massas, internacionalismo).

Na filosofia stalinista, “o estado privilegiado” ou “final” não se dissolve em um ideal, ele se degrada em um acontecimento prosaico. Para o ortodoxo, assim que um partido comunista toma o poder a ruptura está feita, e entra-se na via da sociedade sem classes. No entanto, nada se resolve assim, e as mesmas necessidades de acumulação, de remuneração desigual, de incentivos ao esforço e de disciplina de trabalho subsistem depois da revolução. Mas, para o ortodoxo, todas essas servidões da civilização industrial mudaram de sentido, pois o proletariado reina e o socialismo está sendo edificado.

Ao confundir um ideal ou um episódio com um objetivo ao mesmo tempo próximo e sagrado, homens de igreja e homens de fé recusam, com indiferença ou desprezo, as regras de sabedoria que os homens de Estado

elaboraram para tornar úteis à sociedade o egoísmo e as paixões dos indivíduos. Limitação dos poderes, equilíbrio das forças, garantias da justiça: com a serenidade dos sonâmbulos, eles abatem a obra da civilização política, lentamente construída ao longo das eras e sempre inacabada. Admitem um Estado absoluto, supostamente a serviço da revolução, e desinteressam-se da pluralidade dos partidos e da autonomia das organizações operárias. Não se sentem indignados quando advogados investem contra os seus próprios clientes nem quando acusados confessam crimes imaginários. Não está a justiça revolucionária orientada para a “solução radical do problema da coexistência”, enquanto a “justiça liberal” aplica leis injustas?

Quem se move na história sem conhecimento da sua última palavra às vezes hesita diante de uma iniciativa desejável, mas cujo custo seria elevado demais. Homens de igreja e homens de fé ignoram tais escrúpulos. O fim sublime desculpa meios horríveis. Moralista contra o presente, o revolucionário é cínico na ação e se indigna contra as brutalidades policiais, as cadências inumanas de produção, a severidade dos tribunais burgueses, a execução de acusados cuja culpa não foi demonstrada a ponto de eliminar todas as dúvidas. Nada, além da “humanização” total, pode acalmar a sua sede de justiça. Mas, quando esse mesmo revolucionário decide aderir a um partido tão implacável quanto ele contra a desordem estabelecida, eis que, em nome da revolução, tudo o que até então era incansavelmente denunciado é perdoado. O mito revolucionário lança uma ponte entre a intransigência moral e o terrorismo.

Nada mais banal do que esse jogo duplo do rigor e da indulgência. Em nossa época, o idólatra da história é a sua encarnação, se não a sua origem intelectual. A pretexto de se atingir o sentido da história, são deixadas de lado as servidões do pensamento e da ação.

A pluralidade dos sentidos que atribuímos a um ato revela não a incapacidade, mas os limites do nosso saber e a complexidade do real. É explorando um mundo por essência equívoco que se pode atingir a verdade. O conhecimento não é inacabado por nos faltar onisciência, mas por estar a riqueza de significações inscrita no objeto.

A pluralidade dos valores aos quais devemos nos referir para julgar uma ordem social não demanda uma escolha radical. Os costumes são deixados à pura diversidade. Para os ideais, reivindica-se uma validade universal. Os sistemas econômicos e políticos se situam entre estes e

aqueles. Não são indefinidamente variados como os costumes nem subtraídos ao devir como os princípios de um direito humano. Eles impedem a aceitação do ceticismo anárquico - para o qual todas as sociedades são igualmente detestáveis e cada pessoa, afinal, decide como bem entende - e condenam também a pretensão de ter a posse do segredo único da sociedade humana.

Uma solução do “problema econômico” e do “problema político” é concebível por ser possível precisar os dados constantes de ambos. Mas essa constância não permite imaginar que possamos saltar de repente da ordem da necessidade para a da liberdade.

O fim da história, segundo a religião revelada, pode resultar de uma conversão das almas ou de um decreto de Deus. A abundância relativa ou absoluta, a pacificação das relações entre as coletividades, a submissão voluntária dos governados aos governantes não escapam de uma definição. Confrontamos as realidades que se oferecem a nós com esse fim quando medimos a distância entre o que é e o que devia ser. Graças a esse confronto, podemos escolher racionalmente, mas à condição de nunca assimilar o objeto da nossa escolha histórica à ideia da solução radical.

Essa ideia julga as ideologias, cínicas ou naturalistas, que veem o homem como um animal e ensinam a tratá-lo como tal. Ela autoriza a condenação das instituições que, por si mesmas, negam a humanidade dos homens. Ela nunca permite que se diga qual deve ser, concretamente e em determinada época, a ordem social, nem qual deve ser, em determinado momento, o nosso engajamento.

A historicidade essencial das escolhas políticas não se baseia nem na rejeição do direito natural, nem na oposição dos fatos e dos valores, nem no mútuo estranhamento das grandes civilizações, nem na impossibilidade de diálogo com quem recusa a discussão. Admitamos princípios de direito superiores no decorrer da história; afastemos do diálogo o interlocutor que só quer poder e pouco se importa em ser pego em flagrante delito de contradição; ignoremos a alma singular das culturas incapazes de comunicação. A escolha política, mesmo assim, seria inseparável das circunstâncias específicas, seria eventualmente razoável, mas nunca poderia ser demonstrada, nunca seria da mesma natureza que as verdades científicas ou os imperativos morais.

A impossibilidade de uma prova se deve às leis ingratas da existência social e à pluralidade dos valores. É preciso incentivar o esforço

para fazer crescer a produção e edificar um poder para levar à cooperação os indivíduos discordantes; essas necessidades inelutáveis marcam a distância entre a história que vivemos e o fim da história que concebemos. Não que o trabalho ou a obediência sejam, como tais, contrários ao destino humano, mas assim se tornam quando nascem da imposição. Ora, em sociedade nenhuma, em época nenhuma, a violência deixou de ter o seu papel. Nesse sentido, a política sempre foi o mal menor, e continuará sendo enquanto os homens continuarem a ser o que são.

O que passa como otimismo no mais das vezes é o resultado de um erro intelectual. É lícito preferir racionalmente a planificação ao mercado: quem espera da planificação a abundância se engana quanto à eficácia dos funcionários públicos e aos recursos disponíveis. Não é absurdo preferir a autoridade de um partido único à lentidão das deliberações parlamentares: quem conta com a ditadura do proletariado para alcançar a liberdade se engana quanto às reações dos homens e subestima as consequências inevitáveis da concentração do poder em poucas mãos. É possível transformar os escritores em engenheiros das almas e pôr os artistas a serviço da propaganda; quem se espanta que os filósofos prisioneiros do materialismo dialético ou os romancistas sujeitados ao realismo socialista careçam de genialidade se engana quanto à essência da criação. Nunca o sentido específico das grandes obras foi encomendado pelos chefes do Estado. Os idólatras da história multiplicam as devastações, não por serem animados por bons ou maus sentimentos, mas por terem ideias erradas.

A realidade humana em devir tem uma estrutura, os atos se inserem nos conjuntos, os indivíduos são ligados a regimes, as ideias se organizam como doutrina. Não se pode pressupor no comportamento ou no pensamento dos outros um significado arbitrariamente deduzido da *nossa* leitura dos acontecimentos. Nunca se diz a última palavra e não se deve julgar os adversários como se a nossa causa representasse a verdade última.

O conhecimento verdadeiro do passado nos remete ao dever da tolerância, a falsa filosofia da história dissemina o fanatismo.

O que significa então, em última análise, a questão tantas vezes colocada da existência de um sentido da história? Em uma primeira acepção, a resposta é imediata. A história é inteligível como os atos e as obras dos homens, enquanto nela houver um modo comum de pensar e de reagir.

Em uma segunda acepção, a história é também, com toda evidência,

significativa. Compreende-se o acontecimento como um posicionamento dentro de um conjunto, com uma obra transmitindo, para o espectador próximo ou distante, a inspiração do criador ou o alcance da criação. Os sentidos são múltiplos como as orientações da curiosidade, como as dimensões da realidade. A verdadeira questão se refere, no fundo, ao singular. Cada momento da história tem *sentidos*; a história inteira pode ter apenas um?

A pluralidade que seria preciso superar é tripla: a das civilizações, a dos regimes e a das atividades (arte, ciência, religião).

A pluralidade das civilizações será superada no dia em que todos os homens pertencerem a uma só e imensa sociedade; a pluralidade dos regimes, no dia em que se tiver organizado a ordem coletiva segundo o “projeto” da humanidade; a pluralidade das atividades, enfim, no dia em que uma filosofia universalmente válida tiver fixado o destino do homem.

Um Estado universal, conforme às exigências permanentes dos homens, será finalmente edificado? A interrogação se refere a acontecimentos vindouros e não podemos responder dogmaticamente nem sim nem não. Basta, para que o devir *político* tenha um sentido, que a humanidade tenha uma vocação; que as sociedades, longe de se sucederem, estranhas umas às outras, pareçam etapas sucessivas de uma busca.

Esse Estado universal resolverá o mistério da história? Sim, para aqueles que não enxergam outra meta senão a exploração racional do planeta. Não, para aqueles que se negam a confundir existência em sociedade e salvação da alma. Qualquer que seja a resposta, é a filosofia e não o conhecimento do passado que a formula.

A história tem, em última análise, o sentido que lhe atribuir a nossa filosofia: *museu imaginário*, se o homem, construtor de monumentos, se esgotar na criação de formas e imagens imprevisíveis, sublimes; *progresso*, se a exploração indefinida da natureza alçar o humano isoladamente acima da animalidade. O sentido dado pela filosofia à aventura histórica determina a estrutura do devir essencial; não determina o futuro.

O filósofo, não o historiador, sabe o que o homem busca. O historiador, não o filósofo, nos ensina o que o homem encontrou e aquilo que, quem sabe amanhã, ele encontrará.

A ilusão da necessidade

A história só tem um sentido se houver algo como uma lógica da coexistência humana que não torne impossível aventura alguma, mas que, pelo menos, como que por seleção natural, elimine aquelas que só nos distraem das exigências permanentes dos homens.

MERLEAU-PONTY¹

Até o momento afastamos a questão do determinismo ou da previsão, que se confunde com a do sentido último: supondo-se que tenhamos definido a existência conforme as exigências permanentes dos homens, teríamos então o direito de proclamar a sua realização necessária?

Não é nenhum absurdo admitir que o futuro seja previsível, antecipadamente fixado e no entanto contrário às “exigências permanentes dos homens”. Concebe-se também que possamos saber como deveriam ser as relações entre os homens, sem poder afirmar ou negar que os acontecimentos eliminarão por conta própria as “aventuras que nos distraem”.

A dupla acepção da palavra *sentido* contribui para a confusão, pois procuramos seja a *direção* em que evoluem as sociedades, seja o *estado privilegiado* que realizaria o nosso ideal. As teologias secularizadas da história postulam o acordo entre essa evolução e o nosso ideal. Devem o sucesso a esse postulado, por mais desarrazoado que ele seja.

Será possível encontrar pela observação o equivalente à *astúcia da razão* [A expressão é de Hegel, em *Filosofia da história*, N.T.] que se serve das paixões humanas para alcançar o seu fim? O determinismo dos interesses ou das forças econômicas tende irresistivelmente a um fim racional?

Voltemos aos exemplos que citamos no capítulo precedente. César atravessou o Rubicão, os ministros austríacos enviaram um ultimato a Belgrado, Hitler ordenou o início da Operação Barbarossa: cada um desses atos é inteligível, referindo-se ao projeto do agente e à situação em que ele se encontrava. A explicação corrente, tal como inserida na narrativa, realça as motivações e os intuítos, as circunstâncias que sugeriam ou impuseram a decisão. Às vezes o historiador tende a falar de causas, quando esclarece o acontecimento pela intenção do personagem responsável ou pela conjuntura. Seria melhor falar em linguagem compreensível.

Nada impede que se faça outra pergunta. As decisões de César, dos

ministros austríacos, de Hitler não poderiam ter sido outras? Não se trata de pôr em questão o princípio do determinismo. A afirmação de que o estado do mundo no instante A não permitia ao instante B ser diferente do que foi permanece fora do problema propriamente histórico. As decisões de César, dos ministros austríacos, de Hitler estavam implicadas nas circunstâncias? Se outros, no lugar deles, tivessem agido de forma distinta, o curso dos acontecimentos não teria sido diferente? Seria possível demonstrar que as consequências da decisão tomada pelos ministros ou por Hitler são limitadas no tempo, de tal maneira que, afinal, “tudo daria no mesmo”? Se a Guerra de 1914 tivesse estourado cinco ou dez anos mais tarde, teria tido a mesma conclusão? A revolução teria triunfado na Rússia sob a direção de Lênin e de Trótski?

Formulamos essas observações sob forma negativa (“não se pode demonstrar que...”). Poderíamos formular a mesma ideia em termos positivos. Um acontecimento, na medida em que resulta da ação de um homem, o exprime ao mesmo tempo que exprime a conjuntura. A psicologia daquele *que* age reflete a formação recebida e a influência do meio, mas a decisão, tomada em um dado instante, não é o efeito *necessário* da formação ou do meio. Como a chegada desse homem ao posto em que o seu comportamento afeta a sociedade inteira também não foi rigorosamente determinada pela situação, uma sequência indefinida tem como origem uma iniciativa individual.

A história política das guerras e dos Estados não é inteligível nem accidental. Não é mais difícil entender uma batalha do que as instituições militares ou os modos de produção. Os historiadores nunca atribuíram apenas à fortuna a grandeza e a decadência dos povos. Mas as derrotas militares nem sempre comprovam a corrupção dos impérios: a invasão estrangeira destruiu civilizações florescentes. Não há proporcionalidade entre a causa e o efeito. Os acontecimentos revelam apenas um determinismo aleatório, relacionado menos à imperfeição do nosso saber que à estrutura do mundo humano.

Sempre que se situa um ato em relação a uma situação, deve-se reservar uma margem de indeterminação. Se considerarmos uma longa duração e uma civilização global, a margem de indeterminação se confunde com a capacidade humana de escolher, querer, criar. O meio lança um desafio, e as sociedades afirmam ou não a força para aceitá-lo. A metafísica do impulso vital dos indivíduos ou das coletividades se limita a traduzir em

um conceito ou uma imagem o que constatamos. Explica-se o destino de uma sociedade pelas virtudes singulares do grupo humano. Se procurarmos medir a determinação desse destino, devemos nos perguntar qual é a probabilidade de que as aptidões necessárias para o sucesso da resposta se manifestem outra vez diante do mesmo desafio. Uma civilização, que nasce do encontro entre um meio e uma vontade, é comparável a um prêmio de loteria: raros foram os casos em que o meio deu chance ao homem, sendo ele capaz de aproveitar a chance dada.

O aspecto probabilista da explicação histórica se torna mais visível se nos pusermos em um nível menos elevado. A atitude de Luís XVI em relação à crise financeira e aos Estados Gerais [Assembleia na França do Antigo Regime, constituída por representantes das três ordens (ou estados) sociais - clero, nobreza e povo - para discutir os problemas do reino. Foi convocada em 1789, o que não ocorria desde 1614. A reação dos representantes do povo deu início à Revolução Francesa, N.T.], ou a atitude de Hitler em 1940 diante da Grã-Bretanha ainda em guerra e da União Soviética, misteriosa e temível, não estavam de antemão fixadas pela conjuntura. Outro rei poderia ter enfrentado a crise, usado as suas tropas contra a insurreição parisiense; outro chefe militar teria mantido, por vários anos, a não agressão a leste, multiplicando esforços para obrigar os ocidentais à paz. Nem o comportamento de Luís XVI nem o de Hitler são ininteligíveis. Ambos decorrem da maneira de pensar própria de um descendente de uma antiga monarquia ou de um demagogo que chegou ao poder supremo. No entanto, ninguém pode negar que bastaria que um rei com outra personalidade, criada pelos acasos da hereditariedade, fosse capaz de agir de outra forma para que as decisões de Luís XVI, com relação à situação, revelassem certa dose de contingência. Bastaria que a estratégia adotada finalmente por Hitler resultasse de cálculos que, com outro ditador ou com o mesmo ditador de outro modo informado ou influenciado, fossem diferentes para que a continuação da Segunda Guerra Mundial recupere o seu aspecto único, surpreendente.

O homem chamado a tomar uma decisão carregada de história exprime a sociedade ou a época, mas nunca o destino político ou militar desse homem foi rigorosamente determinado pela estrutura social, considerada nos seus aspectos gerais. A queda da monarquia e a Revolução abriram uma perspectiva sem limites para um oficial talentoso, de nascimento modesto. A carreira de Bonaparte é típica dos tempos em que ele viveu. Mas que o indivíduo conduzido ao topo fosse precisamente

Napoleão Bonaparte ninguém podia prever. O fato dependia de inúmeras causas, positivas ou permissivas, comparáveis às inúmeras causas que levam a bolinha a parar em determinado número da roleta e não em outro. A ascensão de Napoleão ao trono é como um sorteio, com outros resultados concebíveis, na grande loteria das revoluções. Que Napoleão, senhor da França, tenha levado adiante uma política que exprime a sua personalidade única e não as inclinações comuns a todos os aventureiros coroados faz com que as circunstâncias múltiplas que serviram à sua ambição pareçam desenvolver prosseguimentos indefinidamente, no mínimo enquanto a França e a Europa comportarem, nas suas instituições, a marca do seu gênio.

Os homens de ação gostam de evocar a sua boa estrela, como se fossem joguetes da Providência, de um gênio místico ou da força, anônima e misteriosa, chamada acaso. Eles sentem que a ação racional se contenta em calcular as oportunidades.

O chefe militar, o homem político, o especulador e o empresário raramente têm da conjuntura um saber que autorize a combinação rigorosa dos meios em vista a um fim. Apostam e não podem deixar de apostar. A resposta do adversário nunca é inteiramente previsível no momento em que se estabelece o plano da batalha. Os fatores de que depende o sucesso de uma manobra parlamentar são demasiados para que possam ser todos eles enumerados. O agente da Bolsa negligencia a intervenção dos poderes públicos ou os acontecimentos políticos que vão modificar o clima do mercado. O empresário que traça um programa de investimentos conta com uma fase de expansão. As características estruturais da ação humana - choque de vontades, complexidade indecifrável das conjunturas, fenômenos aberrantes, causas de desvios - não são mais ignoradas pelas teorias sociológicas. Como a compreensão histórica poderia menosprezá-las? Quando ela se volta para o momento da escolha, a fim de evocar as possibilidades, repete a deliberação dos agentes e restitui os acontecimentos tais como foram vividos, não como desenrolar de uma necessidade, mas como irrupção do real.

A probabilidade nem por isso é estritamente objetiva: as decisões se prendem às situações das quais elas se desprendem, os grandes homens “exprimem” o seu meio, as sequências de eventos nunca são radicalmente distintas. É o espírito humano que não consegue decifrar as conjunturas ou esgotar a enumeração das causas. Mas os cálculos retrospectivos de

probabilidade respondem aos cálculos prospectivos dos agentes. O mundo histórico esboça por si só a distinção das sequências de eventos, a discriminação entre dados maciços (tamanho das populações, meios de produzir, oposições das classes) e iniciativas das pessoas, entre o desenrolar de uma necessidade e os nós dos acontecimentos em que o destino hesita: as grandes datas que marcam o fim ou o início de uma era, os acidentes que desviam o destino de uma civilização. A estrutura da história se parece bastante com uma estrutura aleatória para que nela se aplique o mesmo tipo de pensamento.

Essas considerações formais não visam ampliar o papel dos grandes homens nem a responsabilidade dos acidentes. A negação dogmática desse papel ou dessa responsabilidade é impensável: em cada caso, devemos nos perguntar em qual medida o homem escolhido pela loteria política marcou com o seu selo o curso da sua época, se uma derrota consagrou ou provocou a decomposição do Estado, se o acontecimento refletiu ou deformou a relação das forças ou o movimento das ideias. Nunca a resposta será preto ou branco, necessidade ou acidente: a obra do herói tinha sido preparada pela história, mesmo que um outro lhe desse características diferentes.

Os historiadores tendem ou a reduzir ou a exagerar a importância das circunstâncias imprevisíveis ou dos fatos ocasionais. Essa tendência não pode ser vista como uma filosofia. Ela revela um preconceito ou uma orientação da curiosidade. Não se decide filosoficamente um problema que diz respeito à experiência e não comporta solução universalmente válida. Por que a margem de criação ou de eficácia, deixada aos indivíduos e aos acidentes, seria, em todas as épocas e em todos os setores, igualmente ampla ou igualmente estreita?

Os acontecimentos não deixam de ser inteligíveis quando os ligamos às intenções ou aos sentimentos de um pequeno número de pessoas, ou mesmo a uma só. Que se atribua uma vitória ao alcance superior dos canhões ou ao gênio do general, a explicação não se torna nem mais nem menos satisfatória para o espírito. Talvez, como afirmam certos escritores militares, 90% do sucesso da vitória se deva às armas e à organização dos combatentes, e 10% às virtudes morais das tropas e ao talento do estrategista. Trata-se de uma questão de fato, não de doutrina.

Teme-se que a intervenção de fatos parcelares - iniciativas individuais ou justaposições de eventos - apague a inteligibilidade do conjunto. Esse temor não tem fundamento. Que os fatos, no detalhe,

pudessem ser diferentes do que foram não impede que se entenda o conjunto. Haveríamos de compreender a vitória de Napoleão “se ele tivesse tido o apoio de De Grouchy” [O marechal De Grouchy comandava uma tropa de 30 mil homens e não se apresentou em Waterloo, deixando o flanco direito do exército napoleônico desprotegido, N.T.], haveríamos de compreender uma industrialização da Rússia com a ajuda do capital estrangeiro sob um regime czarista, progressivamente liberal, apoiado por uma classe de camponeses proprietários, se a Guerra de 1914 não houvesse estourado ou se o partido bolchevique tivesse sido eliminado. Qualquer que seja a probabilidade que se atribua retrospectivamente a essas hipóteses - em termos rigorosos, qualquer que seja a importância dos dados que devemos modificar em pensamento para tornar possível o curso não ocorrido dos acontecimentos -, a história efetiva permanece inteligível. A vitória de Lênin talvez tenha sido a consequência inevitável da guerra civil após a derrocada do czarismo e a continuação da guerra pelo governo provisório. Inevitável em uma conjuntura singular, a vitória dos bolcheviques talvez não trouxesse o que o povo russo esperava ou o que permitiria, com menos custos, a edificação de uma economia moderna.

O historiador que retraça uma aventura - a carreira de Napoleão entre 1798 e 1815, a de Hitler entre 1933 e 1945 - torna inteligível o conjunto. Ele não diz que a cada momento reinou um determinismo global. Fica tentado a buscar as causas profundas daquilo que afinal aconteceu. A tentativa imperial de Napoleão fracassou porque a base francesa era estreita demais, porque os meios de comunicação e de administração não estavam à altura de tal empreitada, porque despertava o patriotismo dos povos pelo contraste entre as ideias que o exército francês propagava e a ordem que impunha. A tentativa de Hitler estava condenada, já que provocou a coalizão da União Soviética com os Estados anglo-saxões. Válidas, tais explicações marcam as causas que tornaram provável o fracasso final, mas não determinavam antecipadamente nem o detalhe nem a duração da aventura, como também não excluía os acidentes. Uma dissociação da aliança anglo-austro-russa teria salvado Napoleão em 1813, uma ruptura entre a União Soviética e os anglo-saxões teria salvado a Alemanha de Hitler, como Frederico II foi salvo pela dissociação da aliança anglo-russa. (Por múltiplas razões, essas eventualidades eram improváveis em 1813 e em 1944.) Armas secretas e a finalização da bomba atômica poderiam ter revirado o destino (ainda aí, por outros motivos, a hipótese era improvável).

O encadeamento dos fatos importantes, que realçamos em certo nível acima do caos dos acontecimentos e dos indivíduos, não exclui o papel das pessoas ou dos encontros. A reconstituição inteligível do passado se apoia no real, negligencia por princípio as possibilidades e não se interroga sobre a necessidade. Se colocarmos a questão da causalidade, a resposta é sempre a mesma: dadas certas circunstâncias, a consequência que nesse meio-tempo ocorreu deveria se produzir com maior ou menor probabilidade. (Na roleta, se uma das casas numeradas for consideravelmente maior do que as outras, a bolinha cairá nela com mais frequência).

A interpretação determinista e a visão contingente do curso histórico são menos contraditórias do que complementares. Só se mostra a verdade parcial de uma considerando a outra. Por que o historiador negaria retrospectivamente a autenticidade dos dramas que vivemos? O homem, na história, não se pergunta se é escravo da hereditariedade ou da educação, e sim se será capaz de deixar a marca da sua passagem na Terra. Por que haveria de imaginar, posteriormente, uma fatalidade que os seres vivos ignoram?

PREVISÕES TEÓRICAS

Os fatos históricos são previsíveis na mesma medida em que são causalmente explicáveis. Futuro e passado são homogêneos: as proposições científicas não mudam de caráter quando se aplicam a um ou a outro. Por que tantos historiadores tendem a considerar o passado uma fatalidade e o futuro indeterminado?

Em geral não se pode prever a decisão que vai tomar um indivíduo, entre as muitas possíveis, mas tornamos inteligível a que foi efetivamente tomada, remetendo-a às circunstâncias, aos planos do seu autor, às exigências da política ou da estratégia. A interpretação retrospectiva se formula como constatação: “As coisas se passaram assim...”. Ou como hipótese: “Tal motivo deu origem ao comportamento”. Ela não permite saber o que se passará amanhã, a menos que seja suficientemente abstrata para ser aplicável a outras conjunturas: se o ato resultou de uma disposição durável do indivíduo ou do grupo, se foi imposto pelas circunstâncias, a previsão se torna imediatamente possível, porque a interpretação implicitamente encobria uma relação causal.

Quando essa relação aparece, a homogeneidade do passado e do futuro se reintroduz, mesmo que frequentemente se dissimule na linguagem empregada. Como o resultado é conhecido, não se pensa duas vezes para dar um acontecimento como efeito de *uma* causa, esquecendo que efeito e causa resultam de uma seleção e de um recorte. Damos pouca importância a fatores de desvio que poderiam ter intervindo, consideramos consequência necessária o que só valia caso “tudo o mais fosse constante”. A partir de 1942 ou 1943, previa-se a derrota de Hitler, assim como, olhando para trás, percebe-se que ela estava determinada: os dados fundamentais da situação tornavam o resultado do conflito previsível, uma vez que, segundo a probabilidade, necessário. Teria sido preciso um acidente - novas armas, dissociação da grande aliança - para que a guerra tomasse outro rumo. Olhando para o futuro, não se ousa excluir tais reviravoltas.

Nunca se conseguirá prever o momento e as modalidades de determinada guerra. Talvez em 1905 ou em 1910 os homens clarividentes percebessem que uma crise estava amadurecendo, devendo desembocar em uma guerra europeia. Não poderiam dizer a data nem em consequência de quais circunstâncias ela explodiria. Os dados fundamentais da situação, em 1914, não implicavam a deflagração: não deixa de ser interessante, então, nos interrogarmos sobre os homens que realizaram, em agosto de 1914, um acontecimento que, naquele momento, não parecia mais determinado pela situação europeia do que teria sido nos anos anteriores ou do que poderia ser nos anos seguintes, se a explosão fosse evitada em agosto de 1914.

Para além dessa previsibilidade em termos vagos, ou dessa imprevisibilidade em termos precisos, é possível estabelecer as causas que tornam inevitáveis, com frequência variável, os conflitos armados entre Estados soberanos? Não se pode, no momento, afirmar ou negar dogmaticamente a possibilidade de uma teoria. A guerra parece estar ligada a um número grande demais de fenômenos sociais para que se possa enumerar *todos* dos quais ela depende. Fato global, ela reflete a natureza das relações internacionais. Provavelmente seria preciso modificar a essência destas para eliminar o risco daquela.

Os dados populacionais - natalidade, mortalidade, divisão por faixa etária - se prestam bem à previsão: as variáveis determinantes são em pequeno número, não mudam rapidamente de valor e não são tão afetadas por influências externas. Calcular a distribuição, daqui a dez ou vinte anos, das faixas etárias comporta poucas incertezas: a expressão “tudo o mais

constante” equivale a afastar a eventualidade de catástrofes militares, epidemias, carestias, ou seja, qualquer modificação brusca da “expectativa de vida”. As previsões demográficas de vinte ou cinquenta anos são mais aleatórias, pois a evolução nem sempre continua no mesmo sentido. A baixa da natalidade viu-se isso na França pode suceder uma repentina alta.

É no setor econômico que se fazem maiores esforços de previsão, sem que se possa dizer que algum método seja plenamente satisfatório ou chegue a resultados incontestáveis. A previsão em curtíssimo prazo, no âmbito nacional, requer o conhecimento das principais variáveis e dos intercâmbios no interior do sistema. Raramente ela apresenta erros graves, pois a tendência, exceto por circunstâncias excepcionais, não se modifica bruscamente. A previsão só alcançaria inteiro rigor uma vez conhecidos em detalhe os inúmeros circuitos pelos quais passam os produtos e determinadas as variáveis que podem afetar o movimento global. Mesmo assim, permaneceria incerta: por hipótese, ela não considera as perturbações de origem externa, e os comportamentos humanos, em particular os dos empresários, obedecem a movimentos coletivos e inesperados de confiança ou de desconfiança.

As previsões de conjuntura são, com relação à lógica, da mesma espécie. Em 1953, os especialistas não concordavam quanto ao desenvolvimento futuro da recessão americana e nem mesmo quanto às circunstâncias que a haviam provocado. Discutem-se a natureza e o alcance de uma teoria da conjuntura: admitida a vulnerabilidade, diante da crise, de uma economia em situação de pleno emprego, não está demonstrado que a variável que leva à derrubada da tendência é sempre a mesma, nem que um modelo matemático pode ser utilizado. É conhecido o mecanismo da bola de neve (ampliação automática da expansão e da recessão) e talvez ele dependa da psicologia dos consumidores, dos empresários, dos ministros aos quais uma recessão, de início limitada, vai progressivamente influenciando. Cada crise tem a sua história. A solidariedade recíproca entre todas as variáveis de um sistema econômico permite elaborar uma teoria, mas esta revela menos regularidades do que encadeamentos possíveis; são os acontecimentos que irão determinar, caso a caso, qual encadeamento será realizado.

Verificadas ou desmentidas, essas previsões em curto ou médio prazo não levantam questões de princípio. O ceticismo dos políticos é tão deplorável quanto o excesso de confiança dos especialistas. Pela

experiência, acabarão conhecidos os limites de precisão e de certeza das antecipações, limites que variarão segundo os regimes.

Essas observações elementares nos levam ao problema que nos interessa aqui: a evolução dos regimes econômicos e a passagem de um regime para outro são previsíveis? Pode-se demonstrar que o capitalismo se autodestrói e que o socialismo necessariamente o sucederá, mesmo sem que se saiba quando nem como?

A imprevisibilidade da conjuntura americana nos seis próximos meses não implica imprevisibilidade do devir histórico no longo prazo. Segundo os níveis, os acontecimentos parecem determinados por causas calculáveis ou submetidos a inúmeras influências. Talvez a estimação da renda nacional americana de daqui a vinte anos apresente menos dúvida do que o índice da produção de daqui a vinte meses (ainda que a previsão para vinte anos não conte com nenhuma perturbação, algo que, em período de guerra ou de revolução, se torna bastante improvável). Resta saber se as transformações internas ou a morte de um regime pertencem à espécie dos fatos previsíveis, isto é, determinados por poucas causas com efeitos apreensíveis.

Admitamos que um regime, comandado pela busca do lucro e por decisões tomadas por milhões de consumidores, seja instável. Nem por isso ele deixa de existir e de durar. Para demonstrar a sua autodestruição, seria necessário antes precisar as circunstâncias que o paralisarão e mostrar em seguida que tais circunstâncias decorrem irresistivelmente do funcionamento do regime. A lei dita da baixa tendencial da taxa de lucro representa uma tentativa desse tipo, mas ela atualmente não passa de uma curiosidade. De fato, ela presume o lucro como resultado apenas da mais-valia, ou seja, do percentual do valor que corresponde ao custo da mão de obra. Presume que se admita a lei do valor-trabalho, a concepção marxista do salário e da mais-valia, e ainda a tese segundo a qual a taxa de lucro diminui à medida que diminui a parte do capital variável. A formação de uma taxa de lucro média impediria que se reconhecesse que a substituição do operário pela máquina reduz as possibilidades de lucro. São tantas as hipóteses necessárias para conciliar a teoria e a experiência que ficamos propensos ao abandono da própria teoria.

A lei da baixa tendencial da taxa de lucro não autoriza afirmar que o capitalismo inevitavelmente destrói a si mesmo. Influências tendem, efetivamente, a retardar a baixa da taxa de lucro (por exemplo, a redução do

valor das mercadorias indispensáveis ao sustento do operário e da sua família). No quadro descrito em *O capital*, a massa da mais-valia aumenta com o número de trabalhadores. Não se sabe a qual velocidade diminui a taxa de lucro nem qual é a taxa mínima necessária para a sobrevivência do regime.

Que não haja uma teoria da morte fatal do capitalismo nada prova quanto às suas chances de futuro. Uma teoria, em geral, se utiliza de um modelo simplificado. Sem dificuldade podem ser construídos modelos de harmonia perpétua (os liberais incansavelmente fizeram isso). Os pessimistas nem tão facilmente constroem modelos que confirmam as suas sombrias perspectivas: se o capitalismo fosse essencialmente definido por um modelo contraditório, ele nunca teria existido. Os pessimistas não são teóricos, mas sim historiadores, e percebem adiante um declínio inevitável.

De forma que os economistas que falam de maturidade estimam que o desenvolvimento da economia americana produziu uma situação na qual o pleno emprego se tornou, se não impossível, no mínimo difícil. Marx havia imaginado que a busca do lucro, alma e princípio do sistema, tendia a esgotar a fonte do lucro. Alguns economistas, recentemente, observando o desaparecimento das fronteiras, o declínio do aumento da população e a redução do número de investimentos lucrativos à medida que o equipamento de trabalho progride, começaram a temer que a relação entre a utilidade marginal do capital e a taxa de juros fosse tal que permanentemente subsistiria uma margem de desemprego.

Há vinte anos, a doutrina da maturidade - versão moderna da autodestruição do capitalismo - estava na moda. Não está mais: a expansão da economia americana tende ao otimismo. Não é inconcebível que em determinado momento um regime de mercado seja refreado pela redução do número de investimentos lucrativos. As ocasiões para investimentos criadas pelo progresso técnico seriam menos frequentes, mais difíceis de explorar do que as oportunidades típicas das fases iniciais da industrialização, com a construção de estradas, de ferrovias ou de fábricas de automóveis. Mesmo nessa hipótese, os economistas que não pretendem profetizar não concluem nem pela derrocada apocalíptica do capitalismo nem pela fatalidade da planificação generalizada, mas apenas pela necessidade de intervenções dos poderes públicos (baixa das taxas de juros, investimentos do Estado) [Pessoalmente, considero a hipótese contrária mais provável. Dada a falta de progresso no setor terciário, a dificuldade, maior ou menor segundo as fases, me parece ser a da

transferência dos meios de produção, sobretudo da mão de obra. Não se vê razão decisiva para que o funcionamento do sistema se torne, em certo momento, impossível ou essencialmente diferente. As ocasiões de investimento, no secundário, não desaparecem a partir de certo nível de desenvolvimento. N.A.].

Sugere a experiência que os mecanismos de mercado são recalçados pela planificação à medida que os capitalismo envelhecem? A economia russa, que, em termos de renda *per capita* da população, de capital por operário ou de repartição da mão de obra entre os três setores, é cerca de meio século mais jovem do que a americana, é submetida a uma planificação central, enquanto esta última não. A repartição dos regimes no mundo, na metade do século XX, é um fato histórico, não estando em função da idade econômica [Nem mesmo a relação oposta à de Marx, com a planificação central sendo uma necessidade da industrialização primária, é verdadeira de maneira geral. N.A.]. No interior das economias que permanecem essencialmente capitalistas, o socialismo do funcionamento progride com a maturidade? Não faltam argumentos a favor dessa tese: o Estado assume a responsabilidade da prosperidade e do pleno emprego, a poupança forçada (excedente orçamentário e autofinanciamento) substitui a poupança individual e espontânea, os preços fixos, controlados ou garantidos pelos poderes públicos, são cada vez mais frequentes etc. Que a intervenção do Estado tenha progredido no século XX em todos os países capitalistas não resta dúvida, mas o papel do Estado não é proporcional à idade econômica dos países. As nacionalizações não são um efeito próprio do desenvolvimento técnico-econômico: a determinação passa pela intermediação da política e das instituições democráticas. A socialização da economia teve uma história diferente em cada nação, comandada por alguns fatos gerais, entre os quais o de que o sufrágio universal conta tanto quanto o crescimento da produtividade e a acumulação do capital fixo nas grandes empresas.

Também não se observa correspondência entre desenvolvimento técnico-econômico e modo de propriedade. Nada permite afirmar que as empresas gigantes impostas pela otimização técnica devam ser propriedade pública - a menos que se aceite considerar como tal o estatuto da General Motors. (Talvez, aliás, fosse a interpretação mais conforme ao pensamento profundo do Marx sociólogo, mas não do Marx profeta: a aparição das primeiras sociedades de capital aberto inspirou ao autor de *O capital* observações sobre um capitalismo novo.) O capitalismo dos barões da

indústria, característico das fábricas têxteis, na primeira metade do século XIX, e da siderurgia, na segunda metade, não foi eliminado, mas foi recalcado por outras formas que, todas, parecem socialmente coletivas. A política, e não a técnica, determinou a socialização das companhias de eletricidade e de gás da França.

Dito de outra forma, ou interpretamos as previsões da autodestruição do capitalismo em um sentido estrito, e nesse caso elas não se confirmaram com os acontecimentos, ou as interpretamos em um sentido amplo, e elas implicam apenas uma “socialização” progressiva (intervenção crescente do Estado ou empresas “desprivatizadas”, mesmo quando não se tornam estatais), e nesse caso elas são verdadeiras, mas não englobam os conflitos atuais.

Seria um erro aceitar sem reservas essa última interpretação, admitindo uma evolução indefinida em um único sentido. A concentração não é um fenômeno simples, impiedosamente acentuado pelas exigências técnicas ou pelas formas de concorrência. A ampliação das unidades de produção, em certos setores, resulta de considerações de produtividade; em outros setores, o movimento seria mais no sentido contrário. Que a energia elétrica traga possibilidades de dispersão é um argumento já banal. Porém, com relação às concentrações financeiras das grandes corporações, parece que elas derivam mais da vontade de poder do que da intenção de lucro. Nasceram da livre concorrência, alheias às decisões dos planejadores. Não condenam à *morte* um regime mais do que outro.

Hão de dizer que deixamos de lado o argumento central da tese, “as contradições do capitalismo”. A contradição mais frequentemente evocada opõe forças e relações de produção. O que se deve entender por forças de produção? O conjunto dos recursos de que dispõe uma coletividade, conhecimentos científicos, aparelhagem industrial, capacidade de organização, volume de mão de obra? Nesse caso, o desenvolvimento das forças produtivas pode designar vários fenômenos: aumento da quantidade das matérias-primas e do número de trabalhadores, elevação da produtividade graças a um progresso do saber ou à aplicação da ciência à indústria, crescimento da renda *per capita* do trabalhador ou da população graças à descoberta de riquezas minerais ou ao melhor rendimento do trabalho. As relações de produção englobam, ao que parece, simultaneamente, o estatuto legal da propriedade, as relações entre os agentes de produção, a repartição da renda e as oposições de classes que daí

resultam. O que significa a contradição entre esses dois termos equívocos?

Uma primeira interpretação diria que a legislação da propriedade, a partir de certo desenvolvimento da técnica, interrompe o progresso. Os fatos a refutam: a legislação capitalista é suficientemente flexível para permitir enormes concentrações, industriais ou financeiras. A legislação pôde eventualmente favorecer empresas tradicionais à custa de formas mais eficazes. Mas a legislação não é rígida: em parte alguma ela condena o capitalismo à morte.

Deve-se entender como relação de produção menos uma modalidade jurídica e mais a distribuição de renda, resultante da separação entre os proletários e os seus instrumentos de trabalho? Como se diz vulgarmente, a organização da produção é coletiva, a distribuição de renda é individual. Mais uma vez, a contradição se encontra apenas nas palavras.

Traduzida em termos comuns, ela equivale a uma modalidade da teoria, que economistas burgueses não desconhecem, do subconsumo. Buscando lucro, os empresários reduzem os salários dos operários e, na ausência de mercado para os seus produtos, acumulam meios de produção à custa dos bens de consumo e do nível de vida das massas.⁵¹ Historicamente, a distribuição desigual de renda, em alguns países, criou uma poupança excessiva, investida no exterior, e freou indiretamente a expansão das forças produtivas. No momento atual, os regimes ditos capitalistas sabem como modificar, pelo sistema tributário, a distribuição espontânea da renda. Os salários reais, [Essa descrição melhor se aplica ao socialismo soviético do que ao capitalismo ocidental, N.A.] em longo prazo, não evoluem separadamente da produtividade do trabalho. Não se percebe motivo algum para que a tensão entre o sistema industrial e a distribuição de renda se agrave.

Não que queiramos sugerir a visão otimista de um capitalismo evoluindo pacificamente rumo ao mais alto nível de prosperidade para todos. Um regime de propriedade privada e de mercado é, por essência, instável. Ele comporta riscos de depressão, e as reações diante das crises levam a mudanças estruturais, muitas vezes irreversíveis. O progresso técnico modifica irresistivelmente dimensões e organizações de empresas, além de, a reboque disso, certos modos de funcionamento. Um capitalismo maduro enseja o surgimento não de hordas de miseráveis que nada têm a perder além da servidão, mas de multidões de pequeno-burgueses, operários ou funcionários, que frequentemente se revoltam contra o custo da competição. Não excluimos que o devir se oriente para uma economia

menos capitalista, apenas afirmamos que esse devir não está sujeito a um determinismo inflexível, ele próprio comandado pela contradição entre algumas variáveis elementares. Mesmo nas suas grandes linhas, esse devir é uma história complexa e não uma necessidade simples. Longe de se poder evocar as contradições do capitalismo para anunciar a vitória fatal de determinado partido que reclama para si o socialismo, não se pode sequer prever o advento de um socialismo (no sentido vago do termo).

As características do regime futuro que se prestam à previsão não se revelam mais incompatíveis com os regimes que denominamos capitalistas do que com os que denominamos socialistas.

PREVISÕES HISTÓRICAS

As “contradições” entre Estados capitalistas, e entre Estados capitalistas e países coloniais, são indubitáveis, quando traduzimos o termo falsamente rigoroso “contradição” pelo termo neutro “conflito”. E pode-se daí concluir que as guerras entre Estados capitalistas são inevitáveis?

Em certo sentido, a afirmação é quase evidente: século nenhum evitou a calamidade da guerra. Se suprimirmos o adjetivo “capitalista” e nos limitarmos a “guerras entre Estados são inevitáveis”, não corremos grande risco de erro. O futuro próximo não se anuncia mais pacífico do que o passado. O erro começa com a ênfase dada ao caráter capitalista dos Estados, como se isso levasse fatalmente aos embates sangrentos.

Não que as buscas de mercados para os produtos, de lucros maiores e de investimentos mais vantajosos não possam armar as grandes companhias ou as nações umas contra as outras. A liberdade do comércio implica a concorrência, e esta é uma espécie de conflito, mas que se resolve através de compromissos, mais do que pelas armas. Esses conflitos se tornam perigosos para a paz a partir do momento em que os Estados se encarregam dos interesses das sociedades privadas ou reservam para si um monopólio em colônias ou zonas de influência. Quem utiliza a força para excluir os outros países da legítima competição se torna efetivamente culpado de agressão. As modalidades extremas desse tipo de agressão tendem a desaparecer - ainda que, na África, usando diversas técnicas administrativas, as metrópoles garantam para si vantagens ilegítimas. Nunca a vida e a morte das economias capitalistas dependeram dessas fricções marginais, e a solidariedade (essas economias eram os melhores clientes

umas das outras) sempre deveria, por bom senso, se impor à rivalidade. Além disso, todo regime, inclusive o da propriedade coletiva e o da planificação, suscita motivos de conflito entre unidades políticas soberanas: a manipulação, pela União Soviética, das condições de troca pareceu aos iugoslavos “exploração socialista”. Que o mundo seja capitalista ou socialista, o mais forte sempre terá diversos meios para influenciar os preços em proveito próprio ou manter suas prerrogativas. Nenhum regime econômico garante a paz; nenhum, sozinho, torna inevitáveis as guerras.

A contradição entre países capitalistas e países da Ásia e da África é de ordem histórica. Os impérios europeus da Ásia desmoronaram, os da África enfraqueceram, a era da dominação europeia está no fim. Disso resulta, inexoravelmente, a morte do capitalismo?

Na leitura da história que agrada aos marxistas de tendência stalinista, o capitalismo não é mais definido como um regime, caracterizado pela propriedade privada dos meios de produção ou pelos mecanismos de mercado, mas como um conjunto concreto de países cujas economias apresentam alguns traços desse regime, conjunto que compreende a Europa Ocidental, os Estados Unidos e o Canadá, além da parte branca das colônias britânicas. A América do Sul e os países que alcançaram recentemente a independência na Ásia, nessa perspectiva, ou estão sujeitos a restos de feudalismo, ou são vítimas do imperialismo (mesmo sendo formalmente soberanos), ou já se tornaram capitalistas. Depois da Primeira Guerra Mundial, a Rússia passou para o campo socialista; depois da Segunda Guerra, o Leste Europeu e a China se juntaram a ela. Esse campo conta agora com 800 milhões de pessoas. Na Ásia e no Oriente Médio, a revolta contra o imperialismo ganha terreno e as burguesias locais a ela se associam. Sem “superlucros” coloniais, o capitalismo está condenado à morte lenta, se a coexistência durar bastante tempo, e à morte trágica, se uma terceira guerra mundial eclodir.

Sobre as principais características da presente conjuntura, nenhuma contestação se ergue entre os stalinistas e os seus adversários, mas os dois lados não empregam o mesmo vocabulário e não veem o futuro da mesma maneira.

Se nos recusarmos a cair na armadilha das palavras, começaremos por distinguir entre o declínio de um conjunto histórico, cuja força, absoluta ou relativa, diminui, e o declínio de um regime, mais ou menos imperfeitamente realizado no interior desse conjunto. Nunca o nível de vida

da classe operária foi tão alto quanto na Grã-Bretanha “decadente”. Apesar de duas guerras mundiais, a Europa Ocidental se aproxima mais dos seus objetivos econômicos do que jamais conseguira antes [Pode-se levantar a objeção de que o capitalismo europeu se transformou profundamente, o que é incontestável. Mas essa capacidade de transformação é um sintoma de vitalidade. N.A.].

Para deduzir a crise do capitalismo como regime econômico do fim da dominação europeia, é preciso confundir capitalismo e imperialismo, afirmar que o regime fundado sobre a propriedade privada e sobre os mecanismos de mercado *não pode* funcionar se não dispuser de territórios a explorar. Junto com as suas colônias, a Europa burguesa teria perdido os seus meios de existência. Ninguém apresentou uma demonstração desse tipo. A Indonésia contribuía com um percentual excepcionalmente elevado da renda nacional da Holanda (mais de 15%); a Indonésia hoje é independente, e a Holanda continua próspera. A classe operária britânica tem um nível de vida mais elevado do que antes da guerra, e, no entanto, o Império da Índia não existe mais.

Essas observações não pretendem resolver rapidamente questões controversas. A exploração da Ásia ajudou, no século XIX, a industrialização da Europa (é discutível, porém, a dimensão dessa ajuda). O funcionamento de um sistema internacional, baseado no comércio privado, comporta crescentes dificuldades, à medida que se amplia o espaço subtraído à economia mundial. A retomada das trocas entre Leste e Oeste não eliminaria os efeitos do corte: quanto mais um país dependesse de alternativas situadas do outro lado da Cortina de Ferro, mais ele seria vulnerável a uma decisão tomada, com intenções políticas, em Moscou ou em outra capital da democracia popular. Para que se pudesse anunciar com certeza a destruição das sociedades capitalistas ou a sua conversão ao socialismo seria preciso demonstrar que a conjuntura atual oferece apenas duas alternativas: a vitória do campo socialista ou a conversão ao socialismo dos países capitalistas.

A falta de alimentos ou de matérias-primas seria fatal para as sociedades capitalistas. Talvez a Europa pague mais caro, nos séculos XX e XXI, pelas matérias-primas compradas de países independentes e não mais de colônias (mesmo que a deterioração da “taxa de câmbio” pouco se deva à libertação da Ásia e da África). Nem a Europa nem, *a fortiori*, os Estados Unidos estão na penúria por causa da recusa dos governos soviéticos de lhes fornecer matérias-primas. Caso a expansão comunista tenha

prosseguimento, caso a área da economia mundial encolha ainda mais, caso se agrave a ameaça de uma guerra mundial, pode-se conceber que os governos ocidentais se sintam forçados a diminuir a participação da livre-iniciativa, sobretudo no concernente às relações econômicas internacionais. E tal evolução não chega a ser irresistível: em 1954, talvez provisoriamente, a evolução das relações entre países, no interior das nações ocidentais, seguia no sentido de afrouxamento dos métodos dirigistas.

Para os stalinistas, o conjunto histórico por eles denominado capitalista é caracterizado pela propriedade privada dos meios de produção e pelos mecanismos de mercado. Os ocidentais, por sua vez, veem a originalidade da sua civilização na pluralidade dos partidos, nas instituições representativas, no diálogo dos grupos e nas controvérsias das ideias, e não em um estatuto da propriedade com as suas múltiplas modalidades, nem nos mecanismos de mercado, simples técnica que pode ser útil ou perigosa dependendo do caso. Que as circunstâncias obriguem a restringir a participação dessa técnica e a ampliar o papel da administração pública, nisso só verão uma blasfêmia os economistas que consideram a economia em conformidade com o modelo da concorrência perfeita como o supremo valor do Ocidente, ou que vislumbram a sombra da Gestapo por trás do controle fiscal ou da repartição de rendas.

As circunstâncias históricas põem em perigo as sociedades chamadas capitalistas: basta olhar o mapa para se dar conta disso. As Forças Armadas russas estão em Weimar, a China se associou à grande cruzada do “proletariado”, avanços futuros do comunismo na Ásia são prováveis. A revolta contra o Ocidente, contra povos mais ricos, antigamente tirânicos, leva países a se inclinarem para o comunismo, menos por simpatia pelo regime que pouco se conhece do que pela comunidade de inimigos. Ninguém sabe dizer onde se interromperá a difusão de uma crença que conta com fanáticos e com o apoio de um imenso exército. Assim formulada, a previsão ganha certa verossimilhança, mas não um valor científico. Trata-se de uma suposição, comparável à que se fazia tempos atrás sobre as chances respectivas do Terceiro Reich e dos seus adversários. A previsão, em 1954, é bem mais incerta do que a de 1942 ou mesmo do que a de 1940. A rivalidade dos dois blocos é capaz de continuar por anos, por décadas, sem que a terceira guerra, no sentido convencional do termo, seja deflagrada. Não se pode declarar inevitável a guerra total entre os dois campos, como não se pode prever a guerra total entre Estados capitalistas.

São limitações do nosso saber, talvez, mas causadas pela estrutura da realidade histórica.

O que significaria, em termos lógicos, a afirmação de que a terceira guerra mundial explodirá nos próximos dez ou vinte anos? Que certos fatos importantes - interesses opostos da União Soviética e dos Estados Unidos, o caráter das classes dirigentes de ambos os lados, rivalidades dos regimes econômicos etc. -, quaisquer que sejam as pessoas no poder, os incidentes imprevisíveis, as boas ou más circunstâncias, provocarão com certeza a guerra.

Nada comprova que seja essa a estrutura da conjuntura atual. É possível que as probabilidades estejam mais ou menos equilibradas.

Imaginemos a terceira guerra mundial ou a prolongação da Guerra Fria; saber quem vencerá é algo que está igualmente além das nossas possibilidades. É pueril inferir do potencial superior da indústria americana a *necessidade* da vitória ocidental, tanto quanto fundamentar a *necessidade* da vitória comunista na mais rápida expansão da economia soviética. Ou o conflito pela dominação planetária será decidido pela violência, e tantas circunstâncias imprevisíveis (quem tomou a iniciativa, quem tem os melhores aparelhos teleguiados ou os melhores aviões?) podem intervir que ninguém, afora os adivinhos de borra de café, declarará ter decifrado o segredo do futuro; ou o conflito só se decidirá em longo prazo, talvez nunca decisivamente, com um novo equilíbrio surgindo pouco a pouco, através de batalhas marginais e de transformações nos dois universos. Também nesse caso, o resultado nos escapa: cada universo conhece as suas próprias fraquezas melhor que as do outro. Uma das fraquezas do Ocidente é a de dar crédito à previsão da inevitabilidade do socialismo, proporcionando ao inimigo a convicção de certa cumplicidade com o destino.

O destino histórico, já comprovado pelo passado, é apenas a cristalização, para todo o sempre, de nossos atos; em relação ao que virá, ele nunca está fixado. Não que a nossa liberdade seja plena: a herança do passado, as paixões humanas e as servidões coletivas fixam demarcações. A limitação da nossa liberdade não nos obriga a nos curvamos de antemão diante de uma ordem detestável. Não há fatalidade global. A transcendência do futuro é, para o homem, ao longo do tempo, um incentivo ao querer e uma garantia de que, aconteça o que acontecer, a esperança não morrerá.

SOBRE A DIALÉTICA

O termo “dialética” é ambíguo, carregado de ressonâncias misteriosas. Aplicado ao conjunto do devir, ele encobre duas acepções. Podemos entender como dialética histórica o encadeamento, por ação recíproca, de causas e efeitos que, no final, geram um sistema diferente do sistema precedente. Ou podemos designar, com a mesma palavra, a sucessão de totalidades, elas próprias significativas, com a passagem de uma totalidade a outra conforme uma necessidade inteligível.

O primeiro termo da alternativa é esclarecido pela referência aos temas marxistas. O desenvolvimento das forças produtivas se faria com a concentração do poder econômico, gerando o crescimento de um proletariado cada vez mais pobre, que se organizaria como partido irresistivelmente voltado para a revolução. Nessa representação, o movimento histórico resulta da interação entre causas, cujas relações recíprocas são tais que inevitavelmente nos levam de um regime de propriedade privada a um sistema socialista.

Uma dialética causal não coloca problema algum que não tenhamos examinado nas páginas precedentes. Não é impensável que uma economia baseada na propriedade privada e nos mecanismos de mercado tenda a produzir resultados que paralisem o seu funcionamento. De fato, nenhuma das versões correntes dessa teoria resiste à crítica. O capitalismo se modifica ao durar, não se autodestrói. A democracia política e a ideologia, mais do que a técnica ou a indústria, pouco a pouco restringem o papel da concorrência e ampliam o da administração estatal. Nada garante que a evolução continue indefinidamente no mesmo sentido nem que um partido, ou um país, deva ser o único a se beneficiar dessa tendência histórica.

A segunda acepção da dialética coloca, por outro lado, problemas bem diferentes, que se resumem a uma só interrogação: qual é a natureza do laço existente entre dois momentos da história? Duas épocas, dois estilos, duas civilizações estão ligados um ao outro por uma relação significativa ou, no máximo, por relações equívocas de um determinismo aleatório? Fica-se tentado a responder que essa interrogação tem menos a ver com a filosofia ou com a crítica do que com a experiência. Não se poderia determinar antecipadamente a natureza dos encadeamentos: observemos o passado e a interrogação encontrará por si só a resposta. Na prática, a busca empírica pressupõe uma teoria: a natureza dos encadeamentos resulta das características intrínsecas do real.

Todo ato humano é escolha entre possibilidades, é resposta solicitada por uma conjuntura, mas não limitada a ela: a sequência dos atos é inteligível, sem ser necessária. Se nos aplicamos, então, a reconstituir o *acontecimento* como tal, a história, por essência, é diversidade que se alinha ao longo do tempo. Ela não é, como tal, nem progresso, nem decadência, nem repetição indefinida dos mesmos conjuntos. Apenas a experiência é capaz de mostrar em que medida, ou em quais setores, os acontecimentos se organizam, seja em progressão, seja em ciclos.

Nessa perspectiva, previsões do mesmo caráter probabilista que as explicações são possíveis e legítimas. Se várias vezes observamos a corrupção de um regime e analisamos as suas causas, e se encontrarmos, em um regime da mesma espécie, os sinais do mesmo mal, podemos arriscar, sem precisão de data, prever um processo análogo e um resultado semelhante, ou ainda prolongar por pensamento sequências incompletas, cujas causas, imagina-se, continuarão a agir. Essas previsões, trate-se de um movimento orientado ou de um ciclo, carregam um coeficiente de incerteza. Uma tendência pode se reverter: a estatização da economia a que assistimos no século XX talvez não continue no século XXI. O progresso da produtividade talvez se interrompa, após alguma catástrofe militar ou pela expansão ilimitada da burocracia. A democracia britânica apresenta suficientes características originais para que a sua corrupção não seja de antemão determinada.

A sucessão das *obras*, diferentemente da sucessão dos *atos*, comporta um significado, suscetível de ser evidenciado por uma teoria: a relação das obras umas com as outras de fato depende do fim iminente da atividade da qual elas são a expressão.

As conquistas da ciência se organizam em um todo atual, no qual encontram lugar, modificadas e especificadas, as conquistas anteriores. A verdade científica é, aproximadamente, tão atual hoje como no dia em que foi pensada pela primeira vez. Com qual termo se deve designar essa história da ciência enquanto ciência? Acumulação, progresso, elaboração? A resposta, em todo caso, depende do sentido específico do universo científico e não das circunstâncias em que este se desenvolveu.

Apenas a exploração do passado permite determinar como a ciência matemática ou física de fato se desenvolveu, em que data e por obra de quem uma teoria foi formulada pela primeira vez, uma demonstração foi feita, uma lei foi matematicamente expressa. A história da ciência, como

sucessão de atos, não goza de nenhum privilégio em relação à história de outros atos. Mas a relação entre as verdades descobertas anteriormente e o sistema atual deve ser abordada pela análise filosófica e não pela pesquisa histórica.

A relação entre homens de ciência e instituições, entre ideias e estruturas econômicas, pode contribuir para a recíproca elucidação das consciências e dos atos cristalizados em matéria social. No que se refere à ciência, a direção das pesquisas, a interpretação filosófica dos resultados e os erros se tornam inteligíveis pelas influências ou pelo meio. Mas explicações assim jamais poderiam dar conta do significado da obra enquanto obra. As circunstâncias explicam que se buscou ou que não se encontrou a solução certa, mas não determinam a descoberta da verdade, não da maneira como a superioridade do armamento determina a vitória de um exército. Elas não estão ligadas a essa descoberta como a situação militar de 1941 se unia à decisão hitleriana de dar início à Operação Barbarossa. A solução certa de um problema ou a formulação de uma lei não é efeito de uma causa nem reação a uma conjuntura, ela deriva de uma capacidade de julgamento, presente no historiador como na pessoa histórica, que os acontecimentos favorecem ou paralisam, orientam ou desviam, mas não coagem [O julgamento igualmente intervém nos atos do político ou do estrategista. Mas são vistos como escolhas entre possibilidades. Já o homem de ciência quer evidenciar uma necessidade inteligível que não seja criação arbitrária do seu espírito e nem mesmo do espírito humano, N.A.].

Em cada universo específico, a distinção entre atos e obras ganha outro alcance. O equivalente da *verdade*, em arte, é a *qualidade*. Dá-se conta das particularidades de uma arte pelo meio, não se explica uma obra-prima como tal. A sua atualidade pode ser comparada à do verdadeiro, que tem um significado para todos os séculos, pois possui, de certa maneira, um significado único, definitivamente adquirido. A obra-prima tem um significado para todos os séculos por ter um sentido inesgotável, por revelar de si, a cada humanidade, um outro aspecto.

As obras-primas não se integram em um todo à maneira das proposições científicas, e talvez cada uma seja, em seu mais autêntico significado, a expressão de um indivíduo - artista, escola ou sociedade. Apesar da singularidade, as obras nem por isso deixam de se ligar umas às outras: o técnico percebe as soluções dadas a problemas que se colocaram a todos os arquitetos. As proporções, a forma e a composição do Partenon

oferecem lições constantes, mesmo que cada geração interprete de maneira diferente a mensagem espiritual. A identidade da pesquisa e dos meios cria entre os momentos da pintura ou da arquitetura um parentesco profundo que consagra a unidade do universo específico, mas também o significado incomparável de cada criação e os laços equívocos entre as diversas criações.

As obras, em seu sentido específico, aparecem, ao ver do historiador especializado, como expressão de uma comunidade que tem como lei não a imitação ou a luta, mas o diálogo. Um criador dá continuidade aos que o precederam, mesmo quando declaradamente se opõe a eles. A comunidade dos cientistas, dos artistas ou dos filósofos nunca está desvinculada da sociedade da qual ela reflete as aspirações e os conflitos, o ideal ou o ser real. Também não se confunde com ela, mesmo quando os pensadores ou os construtores se acham a serviço exclusivo da coletividade. Não que as convicções religiosas ou políticas do artista não inspirem, frequentemente, o esforço criador: este, quando atinge a qualidade, se inscreve no universo específico do qual participam aqueles mesmos que não tinham consciência da sua especificidade. Os escultores das catedrais não tinham necessidade nenhuma, para pertencer à comunidade dos artistas, de pensar o conceito da arte.

Que se trate de ciência ou de arte, a história das obras apresenta, então, em relação à história dos acontecimentos, uma diferença fundamental: o próprio significado da história resulta das características do universo específico.

A relação entre dois momentos da história da ciência pode ser apreendida no plano dos acontecimentos: uma descoberta aparece como acidental ou necessária, atribuída a um gênio solitário ou preparada por um trabalho coletivo. Mas também pode sê-lo no plano dos conteúdos significativos: a descoberta toma retrospectivamente uma aparência de racionalidade. Não se pode demonstrar que Newton devesse inevitavelmente formular ou inventar a lei da gravidade naquela época e da maneira como o fez. Posteriormente, o historiador tende a reconstituir um desenvolvimento racional dos fatos conhecidos, segundo a lei que os comanda.

A progressão da ciência não depende de categorias do determinismo aleatório: ela é inteligível em si, sem ser preciso deduzi-la de uma relação geral nem integrá-la a um conjunto significativo. A sucessão dos estilos

artísticos ou das escolas filosóficas se presta a uma compreensão que não tem o caráter de necessidade de uma demonstração matemática, mas que ultrapassa a contingência da decisão. Pode a previsão do futuro evocar a racionalidade dos universos inteligíveis? De qual universo inteligível?

Nem o devir da ciência nem o da arte são previsíveis. Mesmo que supuséssemos a história global comparável à de um dos universos específicos, nem assim se legitimariam as antecipações. Mas não é só isso. Mostramos, no capítulo anterior, as ambiguidades da totalidade histórica. A referência a um fator único se basearia em uma determinação unilateral que não é concebível. A totalidade existencial é aproximativa e arbitrária. A única interpretação legítima da totalidade, que não suprime nem o caráter aleatório do determinismo nem a pluralidade dos significados, é a que se vincula a *um* problema considerado constitutivo do destino humano. Se esse problema comporta soluções, sendo cada solução a condição necessária para a seguinte, e se, enfim, situarmos, no fim do movimento, uma solução *radical*, a história se tornará totalidade na sucessão: o estado privilegiado dará sentido ao conjunto.

É essa, de fato, a ideia central do sistema hegeliano. O paralelismo que se aceita entre a dialética das categorias e a das sociedades confere à sucessão dos regimes uma necessidade análoga à que une as categorias umas às outras. A história da filosofia é, como tal, filosofia da história. As ideias que os homens tiveram a respeito do mundo e de si mesmos representam momentos do devir do espírito. O espírito, finalmente, terá tomado consciência da natureza e de si mesmo.

As filosofias da história diferem segundo o universo específico que tomam como modelo. Comparáveis a obras de arte, as diversas civilizações estão enclausuradas cada uma em sua originalidade, tendo como comunicação apenas um diálogo sem fim. Comparáveis às etapas da ciência, elas se encadeiam em uma lógica inexorável. Pela dialética, são comparáveis à sucessão das filosofias.

Como vimos, pode-se determinar no máximo formalmente o estado final, sendo preciso, ainda, tomar como hipótese a vocação do homem para a racionalidade. Esse estado final não nos revela, retrospectivamente, na sequência das sociedades, uma ordem necessária. A ordem aproximativa que se extrai da acumulação de documentos e de fatos se explica adequadamente pelo determinismo aleatório, pelos encontros imprevisíveis entre as situações e as pessoas, pelo ambiente natural, pelo peso das

coletividades e pela iniciativa de alguns.

Ao se resumir o longo aprendizado da humanidade a esforços visando à abundância relativa, empobrece-se a aventura das coletividades. Por longos séculos, os meios de produção pouco mudaram: será que vamos lançar no vazio a edificação e o desmoronamento de cidades, os palácios erguidos por príncipes bem-sucedidos e os túmulos que prestam testemunho da vã fidelidade do conquistador à mulher amada? Se deixarmos de lado as monótonas alternâncias entre guerras e paz, entre Estados rivais e impérios triunfantes, estaremos esquecendo o que jamais será visto duas vezes - o legislador, o artesão de sonhos petrificados? Reduzida a antecedente do socialismo, a história sagrada quase nada guardaria das obras e das aventuras que foram, para tantos milhões de homens, a justificativa da sua passagem pela Terra.

Que se fixe a atenção apenas na sucessão de regimes sociais: pode-se compreendê-la, mas não se a julgará necessária. De civilização em civilização, encontram-se analogias, passavelmente grosseiras. A duração das fases, pretensamente homólogas, varia de uma para outra [Quer nos refiramos a Marx, a Spengler ou a Toynbee. N.A.]. Os impérios surgem com alguns séculos de atraso ou de antecedência (se chamarmos império todas as unidades políticas impostas, em vastas áreas, a vários povos). Nem todas as nações que pertencem a um mesmo conjunto passam pelas mesmas etapas. Há as que saltam algumas: a Rússia saltou a etapa da democracia burguesa; a Europa Ocidental, a do stalinismo.

A pretensa dialética da história social resulta de uma metamorfose da realidade em pensamento. Endurece-se cada regime, atribui-se a ele um princípio único, opõe-se o princípio do capitalismo ao do feudalismo ou ao do socialismo. Faz-se, enfim, como se os regimes fossem contraditórios, sendo a passagem de um para outro comparável à de uma tese à sua antítese. É um duplo erro que se comete. Os regimes são diferentes, não contraditórios, e as formas ditas intermediárias são mais frequentes e mais duráveis do que as formas puras. Caso se suponha que o princípio do capitalismo esteja ligado ao do feudalismo como o nada ao ser ou o espinosismo ao cartesianismo, nada garante que o determinismo aleatório cumprirá essa necessidade inteligível. Caso se suponha que o socialismo reconcilie feudalismo e capitalismo, como o devir reconcilia o ser e o nada, o advento da síntese não é previsível como uma explosão nuclear ou a conjuntura econômica.

Pela ordem dos acontecimentos, não há seleção automática, conforme às nossas exigências morais. A busca de uma inteligibilidade superior à do determinismo aleatório e à pluralidade dos imperativos atualmente contraditórios é legítima. Mas essa busca não implica o ato de fé pelo qual o futuro haverá de se dobrar aos decretos da razão. A humanidade pode amanhã ser arrastada por uma catástrofe cósmica, como a nossa caneta pode cair das nossas mãos a qualquer momento. O cristão espera a salvação pela misericórdia divina. De quem a humanidade sem Deus exigiria a segurança da salvação coletiva?

Os revolucionários tendem a exagerar tanto a margem da sua liberdade quanto o poder do destino. Imaginam que com eles termina a pré-história. O proletariado, transfigurado pela luta, dará às sociedades humanas uma nova face. Tocados pela fé, acima das lições da sabedoria, eles esperam a paz perpétua da violência ilimitada. Proclamam a fatalidade do triunfo que virá, pois a causa que carrega consigo tanta esperança não pode morrer. À medida que o tempo passa, que eles assumem, por sua vez, os encargos do poder e que a natureza imemorial das coletividades se afirma através das grandes mudanças, a decepção corrói a confiança. Acredita-se menos na sociedade sem classes; busca-se ainda mais acreditar na necessidade que zomba dos homens e das suas vãs resistências. Evocar o destino foi de início o recurso do otimista, mas acabará se tornando o álibi da resignação.

Fanáticos por esperança ou por desespero, os revolucionários continuam a raciocinar sobre um futuro inevitável, um futuro que eles são incapazes de descrever e que pretendem anunciar.

Lei nenhuma, humana ou inumana, organiza o caos rumo a um resultado, radioso ou horrível.

Sobre o domínio da história

History is again on the move: essa frase de Toynbee, de difícil tradução, responde a uma sensação forte, estranha, que afeta todos nós em algum momento da vida. Para mim foi na primavera de 1930, quando, visitando a Alemanha, assisti às primeiras demonstrações de força do nacional-socialismo. Tudo se repunha em questão, a estrutura dos Estados e o equilíbrio dos poderes no mundo: a imprevisibilidade do futuro me pareceu tão evidente quanto a impossibilidade de manutenção do *status quo*.

Não é com as catástrofes do nosso tempo que nasce a consciência

histórica. A Europa burguesa, confiante no seu destino, praticava, no final do século XIX, os métodos críticos com tanto rigor quanto a Europa dilacerada de hoje. Não conhecia todas as metrópoles que exumamos das areias, não tinha terminado a revisão dos deuses mortos e das civilizações enterradas não ignorava mais do que nós a particularidade de cada sociedade e o destino fatal que sucessivamente se abatera sobre Atenas, Roma e Bizâncio.

Esse saber permanecia, muitas vezes, em suspenso. Os historiadores ocidentais, há cinquenta anos, não teriam afirmado que os Estados nacionais ou os regimes parlamentares fossem escapar da corrupção que rói os edifícios erguidos pelo orgulho dos homens, desafiando a lei do devir. Acreditavam na singularidade de uma aventura pela primeira vez fundamentada na ciência ou na distância de possíveis declínios. É fácil dizer que nenhuma cidade temporal tem a garantia da eternidade; é difícil viver o desmoronamento.

A boa sorte dos filósofos da história, neste nosso século, se deve a acontecimentos dos quais fomos testemunhas. Não se pode presenciar a Guerra dos Trinta Anos, a do Peloponeso ou a que engloba os dois conflitos de 1914 e de 1939 sem se questionar sobre as suas causas e conseqüências. Procura-se surdamente descobrir nelas um sentido, mas não na acepção positiva desse termo, de fatos importantes que permitam compreender o que efetivamente se passou. O sentido que responderia à nossa expectativa permitiria à consciência desculpar os horrores acumulados. As guerras revoltam menos ao observador que conseguir se convencer de que, nascidas com o capitalismo, elas haverão de, com o capitalismo, desaparecer. Os massacres que acompanham as lutas dos Estados e das classes não terão sido em vão se abrirem caminho para a sociedade sem classes. A idolatria da história nasce dessa nostalgia inconfessa de um futuro que justifique o injustificável. A queda de Roma levou Santo Agostinho a não esperar das cidades mortais o que apenas à cidade de Deus pertence. A queda da Europa leva os nossos contemporâneos a retomar as predições marxistas, adaptadas ao nosso tempo pela técnica de ação de Lênin e Stálin. A menos que, à maneira de Toynbee, eles comecem a seguir o caminho de Spengler para chegar, com vários desvios, à esperança de Santo Agostinho: o sentido último dessas civilizações singulares, mas fraternais, se situa além delas mesmas. Cada uma deixa como herança uma igreja universal, cuja mensagem repercute através dos séculos e cujo diálogo com as demais

igrejas revela a destinação derradeira de uma humanidade consagrada à adoração de Deus.

A história é feita por homens que agem em circunstâncias que não escolheram, seguindo os seus apetites ou ideais, com conhecimentos imperfeitos, ora padecendo pelas imposições do meio, ora triunfando, dobrados pelo peso de costumes imemoriais ou impulsionados por um elã espiritual. À primeira vista, ela parece ao mesmo tempo um caos de acontecimentos e um conjunto tirânico, sendo cada fragmento significativo e o conjunto, despido de significado. Ciência e filosofia da história, mesmo que com estilos diferentes, tentam igualmente superar a contradição entre o caráter intencional do fato elementar, relacionado aos agentes, e o aparente absurdo de tudo; entre a desordem inteligível em um plano microscópico e a ordem cega do destino.

As filosofias da história do tipo marxista ordenam o caos dos acontecimentos vinculando-o a alguns princípios simples de explicações. Situam no final de um movimento inevitável o cumprimento do destino humano. As classes obedecem aos seus interesses próprios, os indivíduos às suas paixões, mas as forças e as relações de produção fazem surgir, dessa mistura confusa, a procissão dos regimes, inexorável, mas também salutar, pois a sociedade sem classes marcará a sua conclusão.

Nesse momento surge o que chamamos idolatria da história, caricatura da consciência histórica. Esta nos ensina o respeito por fatos inúmeros, incoerentes, com a multiplicidade de significados que têm ou que lhes podem ser imputados, conforme os remetamos aos atores ocasionais, às tradições cristalizadas ou às consequências que foram desenvolvidas. A idolatria da história se dá o direito de pouco a pouco substituir os fatos brutos por significados ligados a um sistema de interpretação pretensamente definitivo. Mesmo sem chegar ao universo paranoico dos processos, corre-se o risco de erigir os vencedores em juizes dos vencidos e o Estado em testemunha da verdade. O Ocidente, por sua vez, se contagia com esse frenesi: convencidos da perversidade radical do comunismo, os legisladores americanos condenam os comunistas dos anos 1930 segundo os seus juízos dos anos 1950. Nas prisões soviéticas ou chinesas, os acusados têm que escrever a sua autobiografia, e os candidatos ao visto de entrada nos Estados Unidos têm que contar sumariamente a sua vida. Nos Estados Unidos, as respostas dizem respeito aos fatos, enquanto a autobiografia dos “capitalistas”, do outro lado da Cortina de Ferro, deve qualificar os fatos de

acordo com o valor que lhes dão os seus carrascos.

A consciência histórica realça os limites do nosso saber. Quer nossa atenção se volte para o passado, quer tente adivinhar o futuro, nós não poderemos chegar a uma certeza - incompatível com as lacunas dos nossos conhecimentos e, mais ainda, com a essência do devir. Os movimentos globais que destacamos do embaralhado das causas e dos efeitos realmente se deram, mas não se pode dizer que as causas maciças os determinavam com antecedência. *A posteriori*, facilmente se esquece o caráter aleatório do determinismo. Não pode esquecer-lo quem se situa antes do acontecimento.

A consciência histórica ensina o respeito pelo *outro*, mesmo quando o combatemos. A qualidade das causas não se mede pela das almas, ignoramos o resultado das nossas lutas, cada regime realiza uma ordem de valores, a conciliação de todos os valores é somente uma ideia e não um objetivo próximo. O idólatra da história, pelo contrário, certo de agir com vistas ao único futuro válido, não vê nem quer ver no *outro* senão um inimigo a ser eliminado, desprezível pois incapaz de querer o bem ou de reconhecê-lo.

O sentido derradeiro da história nunca decorre exclusivamente da consideração do passado. Nem a beleza do Cosmos nem as tragédias das civilizações oferecem resposta à questão que dirigimos ao céu. Não se conhece o homem se não se seguir o avanço das suas lentas conquistas, e o amanhã nos dará uma lição inédita. Talvez seja preciso ter visto as estátuas das grutas de Elefanta para compreender, na sua singularidade, a estatuária da catedral de Reims. É certamente preciso ter visto o Ocidente a partir de Tóquio ou de Bombaim para escapar do encantamento das nossas pseudoevidências. Por falta de diálogos com o outro, deixamos de tomar consciência de nós mesmos, em nosso ser histórico. Havendo interrogações últimas, o diálogo nos deixa na mesma incerteza que o monólogo. A ressurreição do passado inteiro nada nos revela a mais sobre o nosso destino, além do exame da nossa simples consciência. Metrópolis desertas, engolidas pela floresta; heroísmo de guerreiros que nunca morriam em vão, já que se afirmavam diante da morte; vozes dos profetas anunciadores de castigos divinos ou da boa-nova; furor das multidões, pureza dos santos, fervor dos crentes, nada daquilo que o conhecimento histórico nos fornece resolve a alternativa entre o reino de Deus e o das cidades terrestres. Spengler e Toynbee sabiam de antemão: um que o homem é um animal predador, outro que ele foi feito para adorar a Deus e se unir a ele.

Se nos decidirmos a favor das cidades terrestres, a confusão entre o fim que desejamos e o fim inevitável cai por si só, já que postula uma espécie de providência. Abstratamente se imaginam as condições sob as quais o respeito devido a cada um não se tornaria incompatível com a prosperidade do todo. Ignora-se se o futuro satisfará essa expectativa.

Cada geração tende a acreditar que o seu projeto, sem precedente, representa o projeto derradeiro da humanidade. Mais vale essa vaidade do que a indiferença com relação às tarefas diárias, que nasceria da convicção de serem todos os projetos igualmente inócuos. Ela também se mostra, em épocas como a nossa, carregada de virtualidades de fanatismo.

A conclusão de uma luta entre dois imensos impérios é comandada por um determinismo aleatório, cujos detalhes nos escapam. Suponhamos que a propriedade privada esteja condenada pela técnica de produção e que os mecanismos de mercado fiquem, um dia, paralisados pelo montante dos capitais a acumular ou pela revolta das massas: o socialismo previsível não se identificaria com as práticas, nem atuais nem futuras, do soviétismo. A propriedade privada, negada pelo desenvolvimento das forças produtivas, é efetivamente refutada tanto em Detroit como em Kharkov. O que constitui o objetivo das lutas históricas frequentemente escapa da antecipação. A compreensão retrospectiva das decisões, cristalizadas em destino, adquire um determinismo aleatório, pois sequer a própria realidade está submetida a outra necessidade. A ação, voltada para o futuro, pertence também à ordem da probabilidade.

As leis segundo as quais os regimes deveriam se suceder uns aos outros não mantêm sequer a menor verossimilhança na versão stalinista do marxismo. Essa versão, de fato, admite que nem todas as sociedades percorrem as mesmas fases e que a edificação do socialismo não intervém no mesmo ponto do desenvolvimento econômico, começando após a tomada do poder, também sujeita a inúmeras possibilidades. O stalinismo, que se proclama vinculado a uma história universal, se reduz afinal à história do partido bolchevique.

À medida que o conceito de sociedade sem classes se empobrece, que a dialética perde tanto a racionalidade de contradições sucessivas e sucessivamente superadas quanto a necessidade de uma sequência causal, outra ideia se introduz no sistema de pensamento, a da ação humana que triunfa sobre os acidentes históricos, como sobre as forças cósmicas. Depois de captar a energia atômica e, futuramente, a energia solar, por que a

inteligência não conseguiria afastar os acasos que tantas vezes desviaram o curso dos acontecimentos e as tolices que desfiguram a imagem das sociedades? Dois tipos de espírito são sensíveis à mensagem marxista, os cristãos e os engenheiros: aqueles pelas ressonâncias de profetismo e estes pela afirmação de um orgulho prometeico. O futuro realizará o destino humano porque o próprio homem o construirá.

O conceito de ação já estava presente no marxismo do jovem Marx. Pela ação, o homem criou a si mesmo, transformando a natureza. Pela ação, o proletário se tornará digno da sua missão, abatendo o capitalismo. A ação do proletariado se insere na dialética dos regimes: produto do capitalismo, a classe operária se ergue contra as condições sociais da exploração. Mas a vitória não se confirmará sem que as formas da sociedade futura tenham amadurecido no seio da antiga sociedade. Dependendo dos intérpretes, sublinhava-se o determinismo que comanda a transformação das estruturas ou a revolta da classe operária.

A substituição da classe pelo partido, virtualmente realizada por Lênin antes de 1917, romperia o equilíbrio de forma favorável à ação. A partir do momento em que não há proporcionalidade entre o desenvolvimento da classe e a força do partido, as chances da revolução dependem bem mais deste do que daquela.

As pessoas continuam evocando as leis da história e se exprimindo como se o partido devesse a clarividência e o sucesso à sua ciência da história. Os dirigentes bolcheviques, como todos os homens de Estado, muitas vezes se enganaram nas previsões mais importantes: por anos, depois de 1917, acreditaram na revolução na Alemanha; não acreditaram na volta de Chiang Kai-shek, em 1926; não previram, em 1941, o ataque alemão, nem, em 1945, a proximidade da vitória dos comunistas chineses. Sem dúvida os seus adversários foram ainda mais cegos e o balanço desse meio século não deixa de ser impressionante. Independentemente do mérito ou das circunstâncias, os comunistas não dispuseram, para prever e agir, de nenhuma ciência que os burgueses desconhecêssem. As leis da evolução necessária servem mais para justificar a ação empreendida do que para orientá-la.

Não era preciso ter lido *O capital* nem *O imperialismo, fase superior do capitalismo* para constatar, a partir de 1918, o entrecruzamento dos conflitos entre as classes nos países ocidentais, as rivalidades entre as grandes potências e a revolta dos territórios colonizados na Ásia e na África

contra a Europa. A doutrina ensina que esses conflitos levam ao socialismo, mas não precisa quando nem como. Limita-se a descrever uma conjuntura à qual a ação humana tenta impor uma conclusão que lei objetiva nenhuma impõe ou exclui. A teoria traduz, em termos de destino, a obra da vontade, miraculosa ou diabólica, ajudada pela Fortuna.

O partido se encarregou da revolução que a dialética do capitalismo demorava a desencadear e que o reformismo dos sindicatos ameaçava evitar.

Da mesma maneira, o Estado decidiu coletivizar a agricultura que, abandonada à própria sorte, fomentava *kulaks* aos milhões. Com seus ministros da Educação e da Propaganda, os marxistas ficaram irresistivelmente tentados a decidir por decretos o que, pela versão deles do materialismo histórico, deveria acontecer espontaneamente. Decidiram *engendrar* a literatura e a filosofia que, segundo a doutrina, viriam à tona espontaneamente em uma sociedade socialista emergente. Da proposta aparentemente científica - arte e pensamento existem em função do meio histórico - passa-se ao princípio do despotismo: a sociedade, na expressão dada pelo Estado, impõe uma ortodoxia aos economistas, aos romancistas e até aos músicos. Como foi corrompida pela civilização burguesa, a arte seria salva pelo realismo socialista.

Não basta só isso. O próprio homem, diziam eles, se regeneraria com a mudança das suas condições de existência. Porém, o uso de procedimentos tipicamente capitalistas, adaptados ao perene egoísmo, como salários por produção e distribuição de lucros para os administradores, não sugere que o novo homem possa nascer por conta própria. Uma vez mais, os governantes ajudaram a natureza histórica e os engenheiros das almas trataram de acelerar o desdobrar da dialética. Educação, propaganda, formação ideológica, campanha contra a religião, por todos os meios se tenta modelar os indivíduos conforme a ideia que se tem do homem e da sua situação na Terra. Pavlov assume o posto de Marx, e a teoria dos reflexos condicionados o lugar do materialismo histórico. Imaginava-se que o sentimento religioso morreria sozinho, à medida que se reduzisse a distância entre a sociedade tal como ela deveria ser e a sociedade tal como é. Na verdade, a “reflexologia” não resolve a questão da existência, como a sociologia materialista não dá conta da permanência ou do despertar da fé entre os proletários libertos e os burgueses satisfeitos. Uma vez mais, o fracasso da ciência prepara a ação despótica. Ministros, comissários,

teóricos, promotores públicos, armados com os métodos pavlovianos, tentarão fazer com que os homens sejam da maneira que eles naturalmente seriam, se a filosofia oficial fosse verdadeira.

Os processos ilustram essa passagem da falsa ciência à ação tirânica. Pode-se reconstruir o universo histórico dos acusados e dos juízes, como já se fez aqui, segundo uma concepção ao mesmo tempo absolutista e relativista: valor incondicional da meta final, verdade dos conceitos explicativos, compreensão dos atos, independentes das intenções dos agentes e das circunstâncias, sob a perspectiva do vencedor. Mas essa interpretação, levada a seu termo, é alienada, e as vítimas a aceitam sem nela acreditar. Os acusados não representam por vontade própria o papel que lhes é atribuído: são submetidos a ameaças, a chantagens. Só se consegue a capitulação privando-os de alimentação e de sono. Fazem-nos confessar como fazem salivar os cães. Para os filósofos, o conteúdo das confissões evoca Hegel; para os psicólogos, as experiências de reflexos condicionados. Não se sabe em qual medida se confundem, na mente dos inquisidores-experimentadores, a vontade de que os pagãos ou hereges confessem a verdade e a convicção de que, em última análise, os réus acabam capitulando por serem macacos mais ou menos amestrados.

Estamos longe da providência histórica, das leis inflexíveis que comandariam o desdobramento da aventura. Mas são lógicas as etapas pelas quais se passa da ilusão orgulhosa, que acredita ter o segredo do futuro, à ambição de fabricá-lo segundo a verdade. Uma classe é o instrumento da salvação comum, e o punhado de homens autoproclamados os seus autênticos representantes trata o resto da humanidade como um meio, vendo nas circunstâncias apenas ocasiões, favoráveis ou não, ao seu projeto. Tendo passado da oposição ao poder, colocam o mesmo ardor intransigente a serviço da construção socialista. A liquidação dos *kulaks* ou a deportação das minorias se tornam episódios tristes, mas sem importância, de uma política voltada à realização da Razão na História.

Entre os que evocam o domínio da história, ao que parece, uns sonham com eliminar a intervenção dos acidentes - grandes homens ou encontros -, outros com reconstruir a sociedade seguindo um plano global que afaste a herança de injustificáveis tradições, e outros ainda com dar um ponto-final aos conflitos que dilaceram a humanidade e a abandonam à ironia trágica das armas. A lição da razão diz exatamente o contrário: a política continuará sendo a arte da decisão sem volta, em conjunturas

imprevisíveis, a partir de um conhecimento incompleto. A pluralidade dos universos espirituais e a autonomia das atividades predestinam à tirania qualquer veleidade de planificação global.

A manipulação dos fenômenos físicos, graças à técnica, pouco a pouco dissipou a representação de um *cosmos*. Bem ao contrário, a esperança de manipulação da história parece ter nascido da representação de certa ordem social ou de certa ordem do devir determinada por leis inacessíveis aos desejos ou às revoltas dos indivíduos. Os revolucionários imaginavam que comandariam não alguns elementos, mas o todo.

Essa ambição prometeica é uma das origens intelectuais do totalitarismo. A paz voltará ao mundo quando, com a experiência de governo, o enfraquecimento do fanatismo e a tomada de consciência de insuperáveis resistências, os revolucionários reconhecerem que não se pode nem refazer a sociedade de acordo com um plano, nem fixar um objetivo único para a humanidade inteira, nem negar à consciência o direito de se realizar na recusa das cidades terrestres.

A política não descobriu ainda o segredo para evitar a violência. Mas a violência se torna ainda mais inumana quando acredita estar a serviço de uma verdade ao mesmo tempo histórica e absoluta.

TERCEIRA PARTE - A alienação dos intelectuais

Os intelectuais e a pátria

Todas as sociedades tiveram os seus *escribas*, que ocupavam as administrações públicas e privadas; os seus *letrados* ou *artistas*, que transmitiam ou enriqueciam a herança da cultura; os seus *especialistas*, legistas que punham à disposição dos príncipes ou dos ricos o conhecimento dos textos e a arte da disputa, estudiosos que decifravam os segredos da natureza e ensinavam aos homens a cura das doenças ou a vitória no campo de batalha. Nenhuma dessas três espécies pertence especificamente à civilização moderna. Mesmo assim, esta apresenta traços singulares que afetam o número e a condição dos intelectuais.

A divisão da mão de obra entre as diferentes profissões se modifica com o desenvolvimento econômico: o percentual de mão de obra empregado na indústria cresce, o aplicado na agricultura diminui, enquanto infla o volume do setor dito terciário, que engloba várias ocupações, de diferente prestígio, desde o borra-papéis em um escritório até o pesquisador no seu laboratório. As sociedades industriais compreendem trabalhadores não manuais em maior quantidade, absoluta e relativa, do que todas as demais sociedades conhecidas. Organização, técnica e administração se tornam mais complexas, como querendo reduzir à perfeita simplicidade os gestos dos operários.

A economia moderna exige também proletários que saibam ler e escrever. À medida que ficam menos pobres, as coletividades dirigem somas maiores à educação dos jovens: a formação secundária é mais demorada e beneficia uma parcela crescente a cada geração.

As três espécies não manuais, isto é, *escribas*, *especialistas* e *letrados*, progridem simultaneamente ou até no mesmo ritmo. As burocracias oferecem alternativas aos *escribas* de baixa qualificação. O enquadramento dos trabalhadores e a organização da indústria exigem *especialistas* em quantidade e cada vez mais especializados. As escolas, universidades e os meios de entretenimento ou de comunicação (cinema, rádio) contratam *letrados*, *artistas* e *técnicos* da fala ou da escrita, simples vulgarizadores. Às vezes a integração nessas empresas degrada o letrado ao nível de medíocre especialista: o escritor se torna um *rewriter*. A multiplicação dos postos permanece um fato crucial, que ninguém ignora, mas cujas consequências nem sempre são totalmente consideradas.

Especialistas e letrados nem sempre constituíram espécies de repúblicas, preocupadas com a própria independência. Por séculos, pensadores e artistas não se distinguiam espiritualmente dos *clérigos*, aqueles que tinham como função manter ou comentar as crenças da Igreja e da cidade. Socialmente, eles dependiam daqueles que lhes asseguravam os meios de vida: a Igreja, os poderosos ou ricos, o Estado. O significado da arte, e não só a situação do artista, mudava com a origem da encomenda ou as características da classe cultivada. Seria possível opor as artes *de e para* fiéis da religião às artes para uso dos guerreiros ou dos comerciantes.

Os homens de saber, na nossa época, gozam de autoridade e prestígio que os colocam ao abrigo da pressão das igrejas (as exceções são raras e, tudo somado, insignificantes). O direito de livre pesquisa, mesmo em matérias que abordam o dogma - origem do homem, nascimento do cristianismo -, não é mais contestado. À medida que se amplia o público e que desaparecem os mecenas, os escritores e artistas ganham em liberdade o que podem perder em segurança (e muitos têm a possibilidade de ganhar a vida com uma profissão à margem da atividade criativa). Nem os empregadores privados nem o Estado pagam sem exigir contrapartida. Mas as companhias cinematográficas e as universidades não impõem ortodoxia fora dos estúdios de gravação e das salas de aula.

Enfim, todos os regimes políticos oferecem chances a quem tem talento para manejar palavras e ideias. Não é mais o chefe militar, apoiado na coragem ou na sorte, que sobe ao trono, mas o orador, aquele que soube convencer as multidões, os eleitores ou os congressos; o doutrinário que elaborou um sistema de pensamento. Clérigos e letrados nunca se negaram a legitimar o poder, mas, na nossa época, este precisa de especialistas na arte da palavra. O teórico e o propagandista se encontram: o secretário-geral do partido elabora a doutrina, ao mesmo tempo que guia a revolução.

SOBRE A INTELLIGENTSIA

Em maior número, mais livre, mais prestigiosa, mais próxima do poder é como nos parece, no nosso século, a categoria social que designamos vagamente com a expressão “profissionais da inteligência”. As definições dadas são, de certa maneira, reveladoras e ajudam a delinear os diversos traços da categoria.

A noção mais ampla é a de trabalhador não manual. Na França,

ninguém chamará de intelectual o funcionário de escritório, mesmo que ele tenha feito uma faculdade e obtido um diploma. Integrado em uma empresa coletiva, reduzido à tarefa de executante, o diplomado é um trabalhador braçal que tem a máquina de escrever como ferramenta. A qualificação exigida para merecer o título de intelectual aumenta com o número de trabalhadores não manuais, ou seja, com o desenvolvimento econômico. Em países subdesenvolvidos, qualquer diplomado passa por intelectual; o que não deixa de ter a sua verdade. Um jovem que, vindo de algum país árabe, estudou na França de fato assume, com relação à sua pátria, maneiras típicas dos homens de letras. O “ruritaniano” [A Ruritânia é o país imaginário criado por Anthony Hope (1863-1933) em *O prisioneiro de Zenda* (1894), um reino perdido no Leste Europeu. Em inglês, a palavra “ruritaniar” passou a designar também uma pessoa oriunda de um país remoto ou imaginário, N.T.] diplomado se parece muito com o escritor do Ocidente.

Uma segunda noção, menos ampla, englobaria os *especialistas* e os *letrados*. A fronteira é incerta entre os escribas e os especialistas: passa-se progressivamente de uma categoria a outra. Alguns especialistas, como os médicos, se mantêm independentes, membros das assim chamadas profissões liberais. A distinção entre “independentes” e “assalariados”, que pode às vezes influenciar as maneiras de pensar, se mantêm secundária: os médicos da Previdência Social não deixam de ser intelectuais (se porventura o eram) só por receberem um salário. A oposição decisiva concerniria à natureza do trabalho não manual? O engenheiro e o médico têm em mãos a natureza inorgânica ou os fenômenos vitais; o escritor e o artista, as palavras, uma matéria que moldam segundo a ideia. Nesse caso, os juristas e dirigentes de organizações, que lidam com palavras e pessoas, pertencem à mesma espécie que os escritores e os artistas, quando, no entanto, estão mais próximos dos especialistas, engenheiros ou médicos.

Essas ambiguidades se devem à conjunção, no conceito de intelectual, de várias características que nem sempre ocorrem simultaneamente. Para tornar mais clara a noção, o melhor método consiste em partir dos casos puros, para depois chegar aos duvidosos.

Romancistas, pintores, escultores e filósofos constituem o círculo interno: vivem para e pelo exercício da inteligência. Se o valor da atividade for tomado como critério, pouco a pouco descemos de Balzac a Eugène Sue, de Proust aos autores de romances água com açúcar ou policiais, aos redatores da seção de cachorros atropelados dos matutinos. Artistas que

trabalham sem renovar, sem trazer ideias ou formas novas, professores nas suas cátedras e pesquisadores nos seus laboratórios povoam a comunidade do saber e da cultura. Abaixo deles estariam os que trabalham na imprensa e no rádio, os que divulgam os resultados obtidos, os que mantêm a comunicação entre os eleitos e o grande público. Nessa perspectiva, a categoria teria como centro os criadores e como fronteira a zona mal definida em que os vulgarizadores param de traduzir e começam a trair: preocupados com sucesso ou dinheiro, escravos do gosto presumido do público, tornam-se indiferentes aos valores a que deviam servir.

Essa análise tem o inconveniente de ignorar duas considerações: a situação social e a origem da renda, de um lado, e o objetivo, teórico ou prático, da atividade profissional, de outro. É lícito, *a posteriori*, chamar de intelectuais Pascal e Descartes, um da grande burguesia e de família parlamentar, o outro da pequena nobreza. Não se pensaria, no século XVII, colocá-los naquela categoria, pois não eram “profissionais da inteligência”. Não eram menos intelectuais do que esses profissionais, se considerarmos a qualidade do espírito ou a natureza da atividade, mas não se definiam socialmente por tal atividade [No século XVIII francês, facilmente se reconhece a categoria dos intelectuais. Diderot, os enciclopedistas e os filósofos são intelectuais. N.A.]. Nas sociedades modernas, o número de profissionais aumenta e o de amadores diminui.

Um professor de direito, por outro lado, parece merecer o qualificativo de intelectual mais do que um advogado, e um professor de economia política mais do que um jornalista que comenta os movimentos da conjuntura. E isso por ser, este último, em geral, um assalariado a serviço de empresas capitalistas, enquanto aquele é um funcionário público? Aparentemente não, pois no outro exemplo o advogado é membro de uma profissão liberal, enquanto o professor é funcionário público. Este último nos parece mais intelectual, pois não tem outro objetivo além da manutenção, transmissão e ampliação do saber por si só [Esses dois critérios não são contraditórios, mas visivelmente divergem. Os profissionais da inteligência foram crescentemente levados ao serviço da prática administrativa ou industrial. Entre os puros estudiosos ou letrados é que a espécie dos amadores sobreviveu. N.A.].

Essas análises não permitem a escolha dogmática de uma definição, mostrando diversas definições possíveis. Pode-se ou considerar o número de especialistas uma das principais marcas das sociedades industriais - e nesse caso chama-se *intelligentsia* a categoria dos indivíduos que

receberam, nas universidades ou nas escolas técnicas, a qualificação necessária ao exercício dessas profissões voltadas para a organização -, ou posicionar escritores, estudiosos e artistas criadores no primeiro escalão, professores e críticos no segundo, vulgarizadores e jornalistas no terceiro, enquanto os que exercem função prática, como juristas e engenheiros, deixam a categoria à medida que se entregam ao desejo de eficácia e perdem a preocupação cultural.

Na União Soviética, tende-se para a primeira definição: a *intelligentsia* técnica é considerada representativa, e os próprios escritores são engenheiros da alma. No Ocidente, tende-se em geral para a segunda, que se poderia reduzir ainda mais, limitando-a àqueles que têm como “principal atividade escrever, ensinar, pregar, apresentar-se no palco ou praticar artes ou letras”.¹

O termo *intelligentsia*, ao que parece, foi empregado pela primeira vez na Rússia, no século XIX em referência àqueles que tinham passado por uma universidade e adquirido alguma cultura, sobretudo de origem ocidental, constituindo um grupo pouco numeroso, fora dos quadros tradicionais. Eram principalmente caçulas de famílias aristocráticas, filhos da pequena burguesia ou até mesmo camponeses abastados. Desligados da antiga sociedade, sentiam-se unidos pelos conhecimentos obtidos e pela atitude que adotavam diante da ordem estabelecida. O espírito científico e as ideias liberais igualmente contribuía a tornar propensa à revolução a *intelligentsia*, que se sentia isolada, hostil à herança nacional e como que forçada à violência.

Nas sociedades em que a cultura moderna vem espontânea e progressivamente do contexto histórico nacional, a ruptura com o passado não teve essa brusquidão. Os universitários não se distinguiam tão nitidamente das outras categorias sociais. Não rejeitavam tão incondicionalmente a estrutura secular da vida em comum. Mesmo assim foram e continuam a ser acusados de fomentar as revoluções, acusação que o intelectual de esquerda aceita como homenagem: sem os revolucionários, decididos a transcender o presente, os velhos abusos perdurariam.

Em certo sentido, a acusação não tem cabimento. Não é verdade que os intelectuais sejam, como tais, hostis a todas as sociedades. Os letrados chineses defenderam e glorificaram a doutrina, mais moral do que religiosa, que reservava a eles o primeiro escalão e consagrava a hierarquia. Reis e príncipes, heróis coroados ou negociantes ricos sempre tiveram poetas (não

necessariamente ruins) que cantassem a sua glória. Nem em Atenas nem em Paris, no século V antes da nossa era ou no século XIX depois de Cristo, o escritor ou filósofo se inclinava espontaneamente na direção do povo, da liberdade, do progresso. Eram muitos os admiradores de Esparta no interior das muralhas de Atenas, como os do Terceiro Reich ou da União Soviética nos salões ou cafés da *rive gaúche* [É evidente que a defesa de Esparta ou de Hitler, em Atenas e em Paris, era, para o intelectual, uma maneira de se colocar na oposição. N.A.].

Todas as doutrinas, todos os partidos - tradicionalismo, liberalismo, democracia, nacionalismo, fascismo, comunismo - tiveram e continuam a ter os seus arautos ou pensadores. Em cada campo, os intelectuais são aqueles que transfiguram opiniões ou interesses em teoria. Por definição, a eles não basta viver; eles querem pensar a existência.

Porém não deixa de haver um fundo de verdade na representação banal que os sociólogos [Joseph Schumpeter, N.A.] retomaram, de forma mais sutil, dos intelectuais revolucionários pelo conjunto de características profissionais.

A *intelligentsia* nunca está estabelecida; ela raras vezes, na verdade, se mostra rigorosamente delimitada. Toda classe privilegiada que se define pelo saber ou pelas virtudes da inteligência permite, mesmo contra a vontade, a ascensão dos mais capazes. Platão era do partido aristocrático e mesmo assim dizia ser o escravo capaz de aprender as verdades matemáticas. Aristóteles concordava com a necessidade social da escravidão, mas minava a sua sustentação, ao negar que cada pessoa ocupava um lugar de acordo com a sua própria natureza. Antes de morrer, libertou os seus escravos, que talvez não tivessem nascido para a escravidão. Nesse sentido, o profissional da inteligência dificilmente diz não a uma democracia de direito, mesmo que com isso reforce o aristocratismo de fundo: somente uma minoria tem acesso ao universo em que ele se move.

Em cada sociedade, o recrutamento da *intelligentsia* varia. O sistema de provas parece ter possibilitado, na China, a promoção de filhos de camponeses, mesmo que ainda se discuta a frequência desses casos. O concedido a pensadores no primeiro escalão não foi incompatível na Índia com o regime de castas, mantendo-se cada pessoa na sua condição de nascimento. Nas sociedades modernas, a universidade facilita a promoção social. Em certos países da América do Sul ou do Oriente Médio, as escolas

militares e as Forças Armadas oferecem alternativa semelhante de ascensão. Mesmo que a origem dos universitários seja diferente, em cada país do Ocidente - os estudantes de Oxford e de Cambridge provinham, até a guerra de 1939, de um meio restrito; os alunos das melhores universidades francesas raramente vinham de famílias operárias ou camponesas e sim da pequena burguesia, ou seja, estavam separados por duas gerações dos meios populares -, a *intelligentsia* é sempre socialmente maior e mais aberta do que a classe dirigente, e essa democratização tende a se acentuar, pois as sociedades industriais têm uma crescente necessidade de administradores e técnicos. Essa ampliação da *intelligentsia* favoreceu, na União Soviética, as pessoas no poder, que puderam atribuir ao socialismo resultados que se deviam ao desenvolvimento econômico. O mesmo fenômeno pode abalar os regimes democráticos, se os filhos da pequena burguesia que passaram por universidades, em vez de aderir ao sistema de valores e de governo criados pela antiga classe dirigente, guardarem uma nostalgia das agitações. O risco se torna maior na medida em que a tendência à crítica faz parte, por assim dizer, das características profissionais dos intelectuais, que frequentemente julgam o seu país e as suas instituições confrontando a realidade atual com ideias mais do que com outras realidades, a França de hoje com a ideia que fazem da França mais do que com a França de ontem. Nenhuma obra humana consegue passar incólume por uma provação desse tipo.

Escritor ou artista, o intelectual é o homem das ideias, cientista ou engenheiro, é o homem da ciência. Participa da crença no ser humano e na razão. A cultura que as universidades difundem é otimista, racionalista: as formas da vida em comum que se oferecem à observação parecem gratuitas, obra dos séculos e não expressão de uma vontade clarividente ou de um plano elaborado. O intelectual, cuja atividade profissional não exige a reflexão sobre a história, facilmente condena sem apelação “a desordem estabelecida”.

A dificuldade começa assim que deixamos de apenas condenar o real. Percebem-se logicamente três alternativas. Pela *crítica técnica*, o intelectual se põe no lugar daqueles que governam ou administram, sugerindo medidas que atenuariam os males denunciados e aceitando as sujeições da ação, a estrutura imemorial das coletividades, eventualmente inclusive as leis do regime existente. A referência não é uma organização ideal, um futuro radioso, e sim resultados que se podem alcançar com mais bom senso ou boa vontade. A *crítica moral* contrapõe a ideia, vaga mas

imperativa, do que deveria ser àquilo que é. Recusam-se as crueldades do colonialismo, a alienação capitalista, a oposição entre senhores e escravos, o escândalo da miséria ao lado do luxo ostensivo. Mesmo que se ignorem as consequências dessa recusa e os meios de traduzida em atos, não se consegue deixar de proclamá-la como denúncia ou como um chamado, diante da humanidade indigna de si mesma. A *crítica ideológica ou histórica*, enfim, vai contra a sociedade presente, em nome de uma sociedade futura, atribui as injustiças cuja visão ofende a boa consciência ao princípio da ordem atual - o capitalismo e a propriedade privada carregam no seu bojo a fatalidade da exploração, do imperialismo, da guerra - e traça o esboço de uma ordem radicalmente diferente, em que o homem cumpriria a sua vocação.

Cada uma dessas críticas tem a sua função, a sua nobreza própria, e cada uma também está ameaçada por uma espécie de degradação. Os técnicos estão sujeitos ao conservadorismo: os homens não mudam, nem as ingratas necessidades da vida em comum. Os moralistas oscilam entre a resignação de fato e a intransigência verbal: dizer não a tudo é, afinal, tudo aceitar. Onde fixar o limite entre as injustiças relacionadas à sociedade atual, ou a qualquer sociedade, e os abusos cometidos por indivíduos, passíveis de um julgamento ético? Já a crítica ideológica joga nos dois times. É moralista contra uma metade do mundo, mesmo que se disponha a conceder ao movimento revolucionário uma indulgência bem realista. Nunca a demonstração da culpa é satisfatória quando o tribunal se encontra nos Estados Unidos. Nunca a repressão é excessiva quando atinge os contrarrevolucionários. É um percurso em conformidade com a lógica das paixões. Muitos intelectuais se aproximaram do partido revolucionário por indignação moral e aderiram por fim ao terrorismo e à razão de Estado!

Cada país tende em maior ou menor proporção a uma ou outra dessas críticas. Britânicos e americanos misturam crítica técnica e crítica moral; os franceses oscilam entre a crítica moral e a crítica ideológica (o diálogo entre revoltados e revolucionários é a expressão típica dessa hesitação). Talvez a crítica moral esteja, no mais das vezes, na origem profunda de toda crítica, pelo menos entre os intelectuais, o que vale a eles tanto o título de “paladinos da justiça”, aqueles que sempre dizem não, quanto a fama, menos lisonjeira, de profissionais da palavra, que ignoram as rudes sujeições da ação.

Já há algum tempo, a crítica não é mais prova de coragem, pelo

menos nas nossas sociedades livres do Ocidente. O público prefere encontrar, nos jornais, argumentos que justifiquem os seus ressentimentos ou reivindicações, mais do que motivos para reconhecer que, dadas as circunstâncias, a ação do governo não poderia ter sido muito diferente do que foi. Com a crítica, escapa-se da responsabilidade das consequências desagradáveis de alguma medida, mesmo que bem-sucedida no todo; evita-se a impureza das causas históricas. Aquele que se opõe, não importa a violência das suas polêmicas, é pouco afetado pelas consequências de suas pretensas heresias. Participar de abaixo-assinados a favor dos Rosenberg [Membros do Partido Comunista americano, Julius e Ethel Rosenberg foram executados, em 1953, acusados de terem passado segredos sobre a bomba atômica ao vice-cônsul soviético em Nova York. A culpa foi por muito tempo contestada, porém mais tarde comprovada, N.T.] ou contra o rearmamento da Alemanha Ocidental, tratar a burguesia de bando de gângsteres ou tomar regularmente posição a favor daqueles contra os quais a França prepara a sua defesa não prejudica a carreira nem mesmo de funcionários do Estado. Quantas vezes os privilegiados aclamaram escritores que os fustigam! Os Babbits americanos são em boa parte responsáveis pelo sucesso de Sinclair Lewis [Babbit é o protagonista do romance homônimo publicado em 1922 e encarna o conformismo da classe média americana. Sinclair Lewis foi o primeiro romancista americano a receber o Nobel de literatura, em 1930. N.T.]. Os burgueses e os seus filhos, tratados ontem pelos homens de letras de filisteus e hoje de capitalistas, garantiram a fortuna dos revoltados e dos revolucionários. O sucesso brinda os que transfiguram o passado ou o futuro; é duvidosa a possibilidade, nos tempos atuais, de defender sem prejuízo a opinião moderada de que o presente, sob muitos aspectos, não é pior nem melhor do que outras épocas.

A INTELLIGENTSIA E A POLÍTICA

Quando observamos as atitudes dos intelectuais em política, a primeira impressão é a de que elas se parecem com as dos não intelectuais. A mesma miscelânea de informações incompletas, preconceitos tradicionais e preferências mais estéticas do que racionais se manifesta tanto nas opiniões de professores ou escritores quanto nas de comerciantes ou industriais. Certo romancista célebre persegue com o seu ódio a burguesia bem pensante, da qual ele provém; outro, apesar de sua filosofia ser incompatível com o materialismo dialético, se sente atraído, com quinze

anos de atraso, pelo soviétismo, como foi o caso, em um momento ou outro, de quase todos da esquerda.

Quando se trata de seus interesses profissionais, os sindicatos de médicos, professores ou escritores não reivindicam em estilo muito diferente do dos sindicatos operários. Os quadros defendem a hierarquia, os diretores executivos da indústria frequentemente se opõem aos capitalistas e aos banqueiros. Os intelectuais que trabalham no setor público consideram excessivos os recursos dados a outras categorias sociais. Empregados do Estado, com salários prefixados, eles tendem a condenar a ambição do lucro.

As atitudes dos intelectuais se explicam também pela origem social de cada um. Na França, basta comparar o clima nas faculdades - tanto entre os professores quanto entre os estudantes - para se convencer de tal fato. A Ecole Normale Supérieure [Escola Normal Superior] é de esquerda ou de extrema esquerda, o Institut d'Études Politiques [Instituto de Estudos Políticos], com exceção de uma minoria, conservador ou moderado (os moderados de 1954 são eventualmente socialistas, partidários do MRP ou "revolucionários mendesianos") ["Mendesianos", seguidores do primeiro-ministro Pierre Mendès France (ver nota à p. 73). Sobre o MRP (Mouvement Républicain Populaire), ver nota à p. 40. N.T.]. O recrutamento dos estudantes tem certamente alguma influência nisso. Nas universidades fora de Paris, cada faculdade tem a sua reputação própria e, em geral, as de medicina e de direito passam como sendo "mais à direita" do que as de letras e de ciências: nessas e naquelas, o meio no qual se originam os professores e o nível de vida que têm, guardam alguma relação com as opiniões políticas de uns e outros.

Quem sabe as características profissionais intervenham ao mesmo tempo que as condições sociais. Os alunos da Ecole Normale Supérieure pensam os problemas políticos, em 1954, em termos de filosofia marxista ou existencialista. Hostis ao capitalismo como tal, ansiosos para "libertar" os proletários, pouco conhecem do capitalismo e da condição operária. O estudante do Institut d'Études Politiques sabe menos da "alienação" e mais do funcionamento dos regimes (guardadas as devidas proporções, aos professores também se aplicam as mesmas observações).

Inevitavelmente, o profissional da inteligência transfere para a ordem política os hábitos de pensamento adquiridos na profissão. Os ex-alunos da École Polytechnique [Escola Politécnica], na França, deram, tanto ao liberalismo quanto à planificação, a sua mais plena expressão, como se,

obcecados pelos modelos, exigissem da realidade uma impossível conformidade aos esquemas da razão. O exercício da medicina não induz a uma visão otimista da natureza humana. Muitas vezes humanitários, os médicos têm também a preocupação de manter o seu estatuto de profissão liberal [Nos Estados Unidos, as associações profissionais de médicos são decididamente contrárias à Previdência Social. N.A.] e veem com certo ceticismo as ambições dos reformadores.

Semelhantes análises, que deveriam ser prolongadas comparando as mesmas profissões de país em país, ou os diferentes especialistas do mesmo país, pouco a pouco nos levariam a uma sociologia dos intelectuais. Ainda que nos faltem resultados de estudos desse tipo, é possível assinalar as circunstâncias que influem decisivamente na atitude dos intelectuais e sublinhar particularidades nacionais.

A situação da *intelligentsia* se define por uma dupla relação, com a Igreja e com as classes dirigentes. A causa distante da oposição entre o clima ideológico nos países anglo-saxões e nos países latinos é manifestamente o sucesso da Reforma e a multiplicidade de credos cristãos, de um lado, e a derrota da Reforma e a força do catolicismo, de outro.

A Europa medieval contava mais com *clérigos* do que com *intelectuais*. Os letrados estavam, em sua maioria, ligados às instituições eclesiásticas, entre as quais figuravam as universidades. Mesmo que fossem leigos, os professores de universidade não competiam com os servidores do poder espiritual, estabelecido e reconhecido. As diversas categorias da *intelligentsia* moderna se constituíram pouco a pouco: legistas e funcionários dependiam da monarquia; cientistas tiveram que defender, contra o saber erguido como dogma, o direito de livre pesquisa; poetas e escritores, oriundos da burguesia, procuraram a proteção dos grandes e puderam viver do que escreviam e da aceitação do público. Em alguns séculos, as diversas espécies de intelectuais - escribas, especialistas, letrados, professores - evoluíram para a laicidade, que hoje é total. A união, em um só indivíduo, de um físico, ou filósofo, e um padre se tomou uma curiosidade. O conflito entre clérigos e intelectuais, ou entre o poder espiritual da fé e o da razão, atinge uma espécie de reconciliação nos países em que a Reforma foi vitoriosa. O humanitarismo, as reformas sociais e as liberdades políticas não pareciam contradizer a mensagem cristã. O congresso anual do Partido Trabalhista começa com uma oração. Na França, na Itália e na Espanha, apesar dos movimentos de democracia cristã, os

partidos que se remetem ao Iluminismo ou às ideias socialistas têm, em geral, o sentimento de combater a Igreja.

A relação dos intelectuais com as classes dirigentes se estabelece, em geral, em função dos interesses dos dois lados. Quanto mais os intelectuais parecem afastados das preocupações dos que governam, administram, criam riquezas, mais os profissionais do dinheiro ou da eficiência dão livre curso ao desprezo ou à antipatia que lhes inspiram os profissionais da palavra. Quanto mais os privilegiados se mostram rebeldes às exigências das ideias modernas e incapazes de garantir a força da coletividade ou o progresso econômico, mais os intelectuais tendem à dissidência. O prestígio que a sociedade concede aos homens de ideias influencia o julgamento destes sobre os homens da prática.

Graças ao duplo sucesso da Reforma e da Revolução, nos séculos XVI e XVII, a *intelligentsia* britânica não se viu em luta permanente nem com a Igreja nem com a classe dirigente. Forneceu regularmente um contingente de não conformistas, sem os quais a ortodoxia sufocaria o questionamento dos valores e das instituições. Mas esteve, nas suas controvérsias, mais próxima da experiência, menos inclinada à metafísica do que as classes intelectuais do continente, sobretudo a francesa. Os homens de negócios ou os políticos tinham suficiente confiança em si mesmos para evitar, em relação aos escritores e professores, um sentimento de inferioridade ou de forte hostilidade. Estes últimos, por sua vez, não ficavam isolados dos ricos e dos poderosos; conseguiam um lugar - que não era no primeiro escalão - na elite e raramente pensavam em total subversão. Muitas vezes pertenciam à classe que exercia o governo. As reformas seguiam de perto as reivindicações, o bastante para que o sistema político-econômico propriamente dito não ficasse à mercê das polêmicas.

Na França, até o fim do século XIX, a forma do Estado nunca foi unanimemente aceita, e o diálogo entre a tradição e a Revolução se manteve interminável. Os intelectuais se habituaram a uma espécie de permanente oposição - quando as instituições parlamentares estavam comprometidas pela monarquia, quando os princípios democráticos eram explorados por um Bonaparte, ou quando a república parecia por demais favorável ou hostil aos socialistas.

Qualquer crise, como a de 1934 ou de 1940, bastava para reacender as querelas extintas. Até a Grã-Bretanha foi abalada no decorrer dos anos 1930. Sensíveis aos acontecimentos, tão incapazes quanto o resto do mundo

de escapar do feitiço da atualidade, os intelectuais britânicos ou americanos, diante da crise econômica, sofreram a tentação da dissidência, com a miragem do paraíso soviético. Esquerdismo e fascismo permaneceram fenômenos marginais. Já na França, estiveram no centro das discussões. Uma vez mais, o país e os seus humildes problemas foram esquecidos, trocados pelo delírio ideológico.

Os termos com os quais é pensada a política vêm de uma tradição própria de cada nação. Em todos os países do Ocidente se encontram as mesmas doutrinas ou os mesmos conglomerados ideológicos: conservadorismo, liberalismo, catolicismo social, socialismo. Mas a distribuição das ideias entre os partidos varia [Muitas vezes, aliás, as ideias passam de um partido para outro. Os partidos de direita foram pacifistas, hostis ao “ir até o fim” em 1815, em 1840 e em 1870. O patriotismo revolucionário era grandiloquente e belicoso. A esquerda só se tornou pacifista e a direita nacionalista no final do século XIX. As posições da direita e da esquerda, em política externa, frequentemente se invertem. Diante do hitlerismo, a tendência à omissão e à colaboração esteve com a direita; diante do stalinismo, está com a esquerda. N.A.], as metas políticas e os fundamentos filosóficos não são os mesmos. O liberalismo econômico - livre-comércio, não intervenção do Estado na produção e no comércio - esteve mais ligado ao conservadorismo social na França do que na Inglaterra e serviu mais para paralisar a legislação social do que para liquidar as empresas industriais ou agrícolas mal adaptadas. Ignorava-se, do outro lado do Canal da Mancha, a dissociação da democracia e do liberalismo, do parlamento e da república. Ideias, talvez análogas nas suas consequências, eram elaboradas na Inglaterra em um vocabulário derivado de uma filosofia utilitarista, na França em termos de um racionalismo abstrato, com uma interpretação jacobina dos direitos humanos e, enfim, em uma linguagem de tradição hegeliana ou marxista.

Há ainda outro viés pelo qual os intelectuais se ligam à comunidade nacional: eles vivem com particular acuidade o destino da pátria. A *intelligentsia* alemã do Império Guilhermino era, na sua imensa maioria, leal ao regime. Os universitários, que ocupavam lugar elevado na hierarquia do prestígio mais ainda do que na do dinheiro, não eram nada revolucionários. Salvo algumas exceções, mantinham-se indiferentes à questão do regime, se monárquico ou republicano, que tanto apaixonava os seus colegas franceses. Conscientes dos problemas sociais que a rapidez da

industrialização tornava mais agudos na Alemanha do que na França, buscavam soluções reformistas no âmbito imperial e capitalista. Os marxistas eram pouco numerosos na universidade, sendo recrutados entre os intelectuais à margem - provavelmente escritores e artistas que, ao contrário do que ocorria na França, gozavam de um status inferior ao dos professores e eram menos integrados ao regime do que esses últimos. Particularmente típica do contraste entre os dois países era a tendência nacionalista da maioria dos professores primários alemães e a tendência à esquerda da maioria dos seus colegas franceses.

Mais tarde, a dissidência de grande parte da *intelligentsia*, durante a República de Weimar, teve como origem uma hostilidade quase estética com relação a um regime sem brilho, dirigido por homens do povo e da pequena burguesia, e principalmente a humilhação que causava o rebaixamento do país. O operário e o homem do campo sentem os golpes dados contra a independência e a prosperidade; o intelectual, as oscilações do prestígio nacional. Este último pode se imaginar indiferente à riqueza, à força (mas quantos continuariam stalinistas na França se a União Soviética tivesse apenas um décimo do poderio militar que tem?), mas nunca à glória nacional, pois dela depende, em parte, o brilho da sua própria obra. Enquanto a pátria dispuser de poderosos batalhões, ele fingirá ignorar essa relação, mas terá dificuldade de se resignar quando o espírito da história, com o seu poder, emigrar rumo a outros firmamentos. Os intelectuais sofrem mais com a hegemonia dos Estados Unidos do que os simples mortais.

A influência do destino nacional sobre a atitude dos intelectuais se exerce, às vezes, por intermédio da situação econômica. Por causa do desemprego, da lentidão do avanço na carreira, da resistência das velhas gerações ou dos mestres estrangeiros, a *intelligentsia* inteira reage com paixão maior do que as demais categorias sociais, pois alimenta ambições mais altas e dispõe de mais meios de ação. Ela sinceramente se indigna contra as injustiças, a pobreza e a opressão de que são vítimas os outros seres humanos: por que não ergueria a voz quando diretamente atingida?

Basta enumerar as situações em que os bacharéis e doutores se sentem frustrados para encontrar as conjunturas revolucionárias do século XX. Com a Grande Depressão se impondo dez anos após a derrota [em 1918], saíram às ruas, na Alemanha, dezenas de milhares de candidatos a funções semi-intelectuais: a revolução parecia ser a única saída. A tomada

dos postos de trabalho por franceses na Tunísia e no Marrocos causa a amargura dos nativos com diploma de nível superior, formados em universidades francesas, e os leva irresistivelmente à revolta.

Onde antigas classes dirigentes - proprietários fundiários, comerciantes ricos, chefes de tribos - mantêm o quase monopólio do poder e das riquezas, a desproporção entre o que a cultura racionalista do Ocidente promete e o que a realidade oferece, entre as aspirações dos doutores e as suas chances reais, suscita progressivamente paixões que as circunstâncias orientam contra a dominação colonial ou contra a reação, indo na direção de uma revolução nacional ou de uma revolução marxista.

Mesmo as sociedades industriais do Ocidente não estão livres do perigo representado pela conjunção de especialistas decepcionados e letrados amargurados. Uns buscando eficiência, outros a continuidade de uma Ideia, todos se unem contra um regime culpado de não inspirar nem o orgulho pelo poder coletivo nem a satisfação íntima de participar de uma grande obra. Talvez o acontecimento não venha a responder à expectativa nem de engenheiros nem de ideólogos. Estes procurarão uma relativa segurança tecendo elogios ao poder, aqueles se consolarão construindo barragens.

O PARAÍSO DOS INTELECTUAIS

A França é supostamente o paraíso dos intelectuais e os intelectuais franceses passam por revolucionários: são dois fatos cuja conjunção parece paradoxal.

Um escritor inglês de vanguarda, cujo nome os membros do parlamento desconhecem, após desembarcar em Paris, fica entusiasmadíssimo ao ir morar em Saint-Germain-des-Prés. Imediatamente se apaixona pela política, que no seu país, de tão bem-comportada, não atraía a sua atenção. As controvérsias são elaboradas com tanta sutileza que não podem deixar indiferente um profissional da inteligência. O último artigo de Jean-Paul Sartre é um acontecimento político ou, pelo menos, é recebido como tal por um grupo pequeno, mas certo da sua importância. As ambições políticas dos romancistas de sucesso se chocam com as ambições literárias dos homens de Estado. Estes sonham em escrever um romance e aqueles, em se tornar ministros.

Pode-se dizer que se trata de uma impressão superficial e que esse

paraíso é reservado aos turistas. Poucos são os literatos que vivem dos seus livros. Mestres-escolas e professores do secundário e das faculdades vegetam com os seus salários medíocres (embora os modelos populares da Citroen ou da Peugeot são acessíveis para um casal de universitários, juntando os ganhos da família) e os pesquisadores trabalham em laboratórios mal equipados. Especula-se sobre o caso do intelectual, rico de glória e de direitos autorais, que mesmo assim põe a sua escrita a serviço de uma revolução mal definida, enquanto são esquecidos tantos outros, irritados com a diferença entre os ganhos (não declarados) dos comerciantes, cirurgiões ou advogados e a modéstia da sua condição.

Os intelectuais não são menos sensíveis do que os demais franceses às preocupações de ordem econômica. Há quem imagine que em edições feitas pelo Estado seus livros teriam maior tiragem e que um poder soviético lhes ofereceria, sem medir gastos, os instrumentos de trabalho com os quais a república se mostra parcimoniosa. Do outro lado do Atlântico, especialistas da palavra escrita, que hesitamos duas vezes antes de qualificar como intelectuais, chegam a ter remunerações consideráveis [Certo redator do New York Times tem uma remuneração de 30 mil dólares. N.A.]. A generosidade das grandes empresas, que transformam em mercadoria apreciada um talento da escrita sem qualidade espiritual, e a generosidade do Estado, patrão único das ciências e das artes, talvez inspirem inveja a intelectuais de algum país pequeno demais para que os capitalistas ou o Tesouro Nacional distribuam dinheiro com tanta prodigalidade.

Não tenho, porém, certeza de que esse tipo de explicação vá ao essencial. A distância entre o salário de um operário qualificado e o de um professor de faculdade é pelo menos tão grande na França quanto nos Estados Unidos, provavelmente maior. Que atividades nobres (livros científicos ou filosóficos) rendam menos do que atividades inferiores (jornalismo) não é um fenômeno especificamente francês. Os que se dedicam a atividades nobres - cientistas, filósofos, romancistas de público reduzido - gozam de prestígio e de uma liberdade quase total. Por que tantos intelectuais detestam - ou se exprimem como se detestassem - uma sociedade que lhes oferece um nível de vida honroso, considerados os recursos coletivos, não coloca entraves à sua atividade e considera as obras da inteligência representantes dos supremos valores?

A tradição ideológica da esquerda racionalista e revolucionária explica os termos em que se exprime a dissidência dos intelectuais. Essa

mesma dissidência se deve à situação. Os intelectuais que se interessam por política, na sua maioria, são amargurados por se sentirem privados daquilo que lhes caberia por direito. Revoltados ou comportados, todos têm a sensação de pregar no deserto. A Quarta República, presa às veleidades de uma equipe parlamentar sem doutrina comum e às demandas contraditórias dos grupos de interesse, desencoraja tanto os conselheiros do Príncipe quanto os profetas da subversão. Ela é farta em virtudes negativas, conservadora diante de um universo em mutação.

O regime não é o único responsável pelo aparente divórcio entre a inteligência e a ação. Os intelectuais parecem mais integrados do que em outros lugares à ordem social porque se tem em mente os meios parisienses, onde o romancista ocupa um lugar igual ou superior ao do homem de Estado. O escritor sem competência obtém ampla audiência, mesmo quando trata daquilo de que se gaba ignorar, fenômeno inconcebível nos Estados Unidos, na Alemanha ou na Grã-Bretanha. A tradição dos salões, em que reinam mulheres e tagarelas, sobrevive em pleno século da técnica. A cultura geral permite ainda que se disserte sobre política de forma agradável, mas não protege contra as besteiras nem sugere reformas precisas. Em certo sentido, a *intelligentsia* está menos voltada para a ação na França do que em outros países.

Nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e até na Alemanha, entre economistas e as diretorias de bancos e indústrias, entre estes e os altos funcionários, entre a imprensa séria e a universidade ou a administração pública, as ideias e as pessoas não param de circular. O patronato francês mal conhece os economistas e até data bem recente estava mais propenso a menosprezá-los - sem pensar duas vezes. Os funcionários públicos não se sensibilizam com os conselhos dos estudiosos. Os jornalistas têm pouco contato com uns e outros. Nada é mais importante para a prosperidade de uma nação do que o intercâmbio dos saberes e das experiências entre as universidades, as salas de redação, a administração pública e o parlamento. Políticos, dirigentes sindicais, diretores de empresas, professores ou jornalistas não devem ser nem controlados por um partido que reserva para si o monopólio do poder nem separados uns dos outros por preconceitos e ignorância. Nessa perspectiva, classe dirigente nenhuma é tão mal organizada quanto a da França.

O escritor não critica os nossos governantes por estes ignorarem os ensinamentos da ciência política ou econômica. Prefere, em vez disso,

criticar a civilização americana por seu menosprezo pelo letrado ou o pensador e por ela empregar intelectuais como especialistas. Em contrapartida, o economista ou o demógrafo deploram que parlamentares e ministros sejam mais sensíveis aos apelos dos grupos de interesse do que às opiniões imparciais. Todos acabam por se juntar, disponíveis, sem responsabilidade, embriagados de crítica, seduzidos por uma revolução que, para uns, significa um grande esforço de produtividade e, para outros, adquire o sentido mais amplo de transformação da história. A equipe de Mendès France juntou especialistas e letrados, funcionários do Tribunal de Contas da nação e o escritor François Mauriac. Quem sabe a participação no poder não acalme a nostalgia de uns e outros.

A perda de poder, de riqueza e de prestígio é comum a todas as nações do Velho Continente. França e Grã-Bretanha saíram vencidas das duas guerras mundiais, tanto quanto a Alemanha, duas vezes esmagada. A superioridade da renda *per capita* da população e a superioridade da capacidade de mobilização nos Estados Unidos de qualquer forma se acrescentariam à superioridade natural garantida pela dimensão do país. Sem as duas guerras do século XX, porém, a França e a Grã-Bretanha teriam continuado a fazer boa figura no mundo, a financiar sem dificuldade as suas importações graças aos recursos dos investimentos externos. No atual momento, ameaçadas nas suas fronteiras por um império continental, elas têm dificuldade de viver sem ajuda vinda de fora e se sentem incapazes de se defender sozinhas, e a distância entre a produtividade *americana* e a produtividade europeia mais parece se ampliar do que diminuir. Como os europeus poderiam perdoar as consequências das suas próprias loucuras àqueles que delas tiraram bom proveito, se, antes de mais nada, a hegemonia é uma conquista? Mesmo que não houvesse de que reclamar dos americanos, os europeus teriam dificuldade para não ver com maus olhos uma ascensão que foi a contrapartida da sua própria decadência. Ainda bem que há de que reclamar.

É normal falar mal do líder. A Grã-Bretanha nunca foi bem-vista na época em que dominava o mundo. A diplomacia britânica recuperou algum prestígio depois do fim da Segunda Guerra Mundial, desde o dia em que deixou de tomar as grandes decisões e passou ao papel de crítica. Ela se manifesta, exerce uma espécie de direito de veto e tira vantagem, nas negociações com o campo soviético, do respeito inspirado pela força americana em Moscou ou em Pequim. A distância entre a ação dos Estados

Unidos, tal como de fato ocorreu, e a imagem que os europeus têm dela requer outra explicação. De modo geral, a diplomacia americana esteve em conformidade com os desejos e rejeições dos europeus. Ela contribuiu para a recuperação econômica do Velho Continente com volumosas doações; não tomou nenhuma iniciativa para libertar os países do Leste Europeu; reagiu à agressão da Coreia do Norte, mas não aceitou nem os riscos nem os sacrifícios que uma vitória militar teria implicado; não tentou salvar a Indochina. As duas únicas reclamações precisas se limitam à ultrapassagem do paralelo 38 (decisão que se pode, ainda hoje, justificar) e o não reconhecimento do governo de Pequim, erro sem grandes consequências.

Fundamentalmente, a estratégia dos Estados Unidos não foi muito diferente, em *atos*, daquilo que deseja, no fundo, a maioria dos europeus, inclusive intelectuais. Quais são então as queixas ou os motivos profundos das queixas? Percebo três, de importância crescente. Obcecados em resistir ao comunismo, os Estados Unidos acabam às vezes apoiando governos “feudais ou reacionários” (aliás, uma propaganda bem orquestrada trata de “fantoche” ou de “reacionário” qualquer anticomunista militante). Donos de um estoque de bombas atômicas, os Estados Unidos se tornam simbolicamente responsáveis por uma possível guerra que, justamente, causa horror à humanidade. Em Praga, há poucos meses, Nikita Krushev se vangloriava de a União Soviética ter sido a primeira a dispor da bomba de hidrogênio: a frase não foi reproduzida pelas agências de notícias. A União Soviética não trabalha menos (talvez até trabalhe mais) do que os Estados Unidos na produção de armas nucleares, só que não fala tanto disso. Para terminar - e essa razão nos parece decisiva critica-se os dirigentes de Washington por admitirem a divisão do mundo em dois blocos, tornando ainda mais rígida essa divisão ao reconhecê-la. Tal interpretação, é claro, coloca inevitavelmente as nações da Europa em segundo plano.

Em Paris ou em Londres, antigamente, olhava-se de cima o nacionalismo dos intelectuais da Europa Central ou Oriental, acusado, de forma não totalmente errada, de querer a balcanização do Velho Continente; o nacionalismo que se estabeleceu agora nos círculos franceses de esquerda chega a ser diferente? As nações consideradas grandes não reagem de maneira mais razoável ao seu rebaixamento do que as nações ditas pequenas reagiram anteriormente à sua súbita ressurreição. Expressão nenhuma faz mais sucesso do que a de “independência nacional”, lançada

pelos comunistas. No entanto, não é necessária nem uma clarividência fora do comum para observar o destino da Polônia ou da Tchecoslováquia, nem uma inteligência superior para comparar os recursos militares da França com as necessidades de defesa da Europa. O intelectual francês que recusa todo tipo de organização coletiva da diplomacia ou das forças militares do Ocidente é tão anacrônico quanto o intelectual da Polônia que, entre 1919 e 1939, reivindicava ciumentamente para a sua pátria a liberdade de ação diplomática. E este último, até 1933, tinha a desculpa da fraqueza dos dois grandes vizinhos, a Rússia e a Alemanha.

Não estamos sugerindo uma “defesa e ilustração” da Comunidade Europeia de Defesa [Plano de integração militar e defensiva da Europa, firmado em 1952 por seis países: França, República Federal da Alemanha, Bélgica, Itália, Países Baixos e Luxemburgo. Um veto da Assembleia Nacional Francesa, em 1954, abortou o projeto, então em fase de ratificação, N.T.], cujas intenções eram melhores do que as instituições. Um Estado Federal dos Seis causa múltiplas e fortes objeções. Pode-se até imaginar um sensato discurso em defesa de uma Europa protegida pela forças americanas contra a invasão soviética, sem que um tratado de aliança formal seja assinado e sem que contingentes americanos se estabeleçam no Reno ou no Elba. Mas os intelectuais não são movidos por esses argumentos complexos - se os Estados Unidos são indispensáveis para o equilíbrio, o pacto do Atlântico representa a fórmula mais simples eles são sensíveis à representação de uma Europa que tivesse, aparentemente, voltado a ter autonomia de ação.

São as mesmas emoções dos seus compatriotas. O homem da rua não está alheio nem ao ressentimento contra o aliado poderoso, nem à amargura com a debilidade nacional, nem à nostalgia da grandeza passada, nem à aspiração por um universo transformado. Mas os intelectuais deveriam acalmar tais emoções, mostrar motivos para uma solidariedade permanente. Em vez de preencher essa tarefa de guia, preferem, principalmente na França [Refiro-me aos que não são comunistas nem simpatizantes. Os comunistas cumprem honestamente o seu dever, a serviço da União Soviética, N.A.], trair a missão que têm e atizar os sentimentos medíocres da multidão, oferecendo supostas justificações para eles. Na verdade, têm contra os Estados Unidos um rancor pessoal.

Na maioria dos países, eles são mais antiamericanos do que os simples mortais. Alguns textos de Jean-Paul Sartre [“Em um ponto, vocês terão ganho de causa: não queremos mal a ninguém. O desprezo e o horror que nos inspiram nós

nos recusamos a transformar em ódio. Mas não vão conseguir que aceitemos a execução dos Rosenberg como ‘incidente lamentável’ nem como erro judiciário. Trata-se de um linchamento legal que cobre de sangue todo um povo e demonstra, de uma vez por todas, e de forma tão forte, a falência do pacto do Atlântico e a incapacidade de vocês assumirem a liderança do mundo ocidental.

“[...] Mas, se cederem à loucura criminosa, essa mesma loucura pode, amanhã, nos lançar, a todos, indistintamente, em uma guerra de extermínio. Ninguém, na Europa, se enganou: com a vida ou a morte que eventualmente deem aos Rosenberg, estão preparando a paz ou a guerra mundial.

“[...] E que país é esse, cujos chefes são forçados a cometer assassinatos rituais para que lhes perdoem por parar uma guerra?

“[...] E não venham dizer se tratar de alguns agitadores, de elementos irresponsáveis: são eles os senhores desse seu país, pois foi por eles que o governo cedeu. Lembrem-se de Nuremberg e da teoria que tinham sobre a responsabilidade coletiva? Pois é a vocês agora que ela deve ser aplicada. Vocês são coletivamente responsáveis pela morte dos Rosenberg, uns por terem provocado o assassinato, outros por terem deixado que fosse cometido. Toleraram que os Estados Unidos se tornassem o berço de um novo fascismo. Em vão poderão responder que essa simples morte não é comparável às hecatombes hitleristas: o fascismo não se define pelo número de vítimas, mas pela maneira como são mortas.

“[...] Matando os Rosenberg, vocês simplesmente tentaram parar o progresso da ciência com um sacrifício humano. Feitiçaria, caça às bruxas, auto de fé, sacrifícios: chegamos a isso, > ou do caso Rosenberg, lembrem os dos antissemitas contra os judeus. Os Estados Unidos se tornam a encarnação daquilo que se detesta, e, em seguida, concentra-se nessa realidade simbólica o ódio desmedido que cada um acumula no fundo de si, em época de catástrofes.

A atitude quase unânime dos intelectuais franceses a respeito dos Rosenberg nos parece característica e, ainda hoje, estranha. Após os tribunais de Estado da Ocupação alemã e aqueles da Libertação, não se pode atribuir aos franceses um senso aguçado de justiça. Os intelectuais de coração generoso, das revistas Temps Modernes ou Esprit, não se comoveram com os excessos dos expurgos e mais se colocaram entre os que criticavam o governo provisório pela falta de vigor na repressão. Demonstraram, diante de processos de

tipo soviético, uma compreensão solidária. Por que, no caso Rosenberg, alardear uma indignação como a que seus avós, com sinceridade, tiveram à época do caso Dreyfus? Estes últimos, que tinham horror à razão de Estado e à “justiça militar”, hesitariam em tomar partido na campanha.* Devia-se lamentar que o juiz tivesse condenado à morte por atos cometidos em uma data em que a União Soviética era um país aliado e não inimigo. O longo período de prisão tornava a execução mais cruel e abalava a sensibilidade. Mas a sentença do juiz, incontestavelmente legal, podia ser causa de comiseração ou desaprovação (caso se concordasse com o veredito do júri), e não da denúncia virulenta do moralista. Diga-se, a culpa dos Rosenberg era, no mínimo, extremamente provável. A propaganda comunista só se interessou pelo caso vários meses depois do processo, quando os dirigentes do partido se convenceram de que, pela primeira vez, militantes, acusados de espionagem atômica, negariam até o fim terem realizado atos que qualquer bom stalinista considera legítimos.

- o país de vocês está doente de medo. Vocês têm medo de tudo: dos soviéticos, dos chineses, dos europeus; têm medo uns dos outros, temem a sombra da própria bomba de vocês.

“[...] Enquanto isso, não se espantem que gritemos, de uma ponta a outra da Europa: ‘Cuidado, a América tem raiva; rompamos todos os laços que nos prendem a ela ou seremos mordidos e contagiados’.” (“Les animaux malades de rage” [Os animais doentes de raiva], artigo publicado no jornal Libération, em 22 de junho de 1953.)

Nada falta para uma comparação com os textos antisemitas, nem mesmo a acusação de mortes rituais. N.A.], ao longo da Guerra da Coreia [Na Grã-Bretanha manteve-se o senso de justiça, e a campanha comunista em torno dos Rosenberg foi um fiasco, N.A.].

A propaganda conseguiu transfigurar em erro judiciário uma sentença cujo rigor, influenciado pelo clima na época do processo, não levava em consideração a opinião pública na época do crime. O sucesso da campanha, na França, se explica menos pela preocupação a justiça ou com a eficácia da psicotécnica que pelo prazer de colocar os Estados Unidos sob acusação.

O paradoxo mais se acentua se pensarmos que, sob muitos aspectos, os valores evocados pelos Estados Unidos em nada se distinguem daqueles que os seus críticos não param de proclamar. Baixo nível de vida para os operários, desigualdade de condições, explorações econômicas e opressão

política são os vícios da ordem social que a *intelligentsia* de esquerda denuncia, opondo a eles a elevação do nível de vida, a atenuação das diferenças de classes, o crescimento das liberdades individuais e sindicais. A ideologia oficial do outro lado do Atlântico está imbuída desse ideal, e os defensores do *American way of life* podem, sem vaidade descabida, alegar que o seu país se aproximou dessa meta tanto ou mais do que qualquer outro.

Os intelectuais europeus se ressentem dos Estados Unidos pelo sucesso do todo ou pela parte de fracasso? Explicitamente, o que eles criticam são sobretudo as contradições entre a ideia e o real, que têm como principal exemplo e símbolo a maneira como é tratada a minoria negra. No entanto, apesar do preconceito racial profundamente enraizado, as discriminações se atenuam, a condição dos negros melhora. A luta, na alma americana, entre o princípio da igualdade dos homens e a barreira da cor requer compreensão. Na prática, a esquerda europeia critica os Estados Unidos sobretudo por terem tido sucesso sem seguir os métodos da ideologia preferida. Prosperidade, poder, tendência à uniformidade das condições: esses resultados foram alcançados pela iniciativa privada e pela concorrência, mais do que pela intervenção do Estado, isto é, pelo capitalismo, que todo intelectual bem-nascido tem o dever não de conhecer, mas de desprezar.

Sucesso empírico, a sociedade americana não encarna uma ideia histórica. As ideias, simples e modestas, que ela continua a cultivar saíram de moda no Velho Continente. Os Estados Unidos se mantêm otimistas, à maneira do século XVIII europeu: acreditam na possibilidade de melhorar o destino dos homens, desconfiam do poder que corrompe, permanecem surdamente refratários à autoridade, às pretensões de alguns de conhecer, melhor do que o *common man*, a receita da salvação. Não há lugar para a revolução nem para o proletariado, apenas para a expansão econômica, para os sindicatos e para a Constituição.

A União Soviética subjuga, expurga os intelectuais: pelo menos leva-os a sério. Foram intelectuais que deram ao regime soviético a doutrina, grandiosa e equívoca, que os burocratas transformaram em religião de Estado. Ainda hoje, discutindo conflitos de classes ou relações de produção, eles ao mesmo tempo desfrutam das alegrias do debate teológico, das satisfações austeras da controvérsia científica e da embriaguez da meditação sobre a história universal. A análise da realidade

americana nunca haverá de proporcionar prazeres do mesmo tipo. Os Estados Unidos não perseguem suficientemente os seus intelectuais para exercer, por sua vez, a perturbadora sedução do terror. Oferecem a alguns deles, temporariamente, uma glória que rivaliza com a de estrelas do cinema ou de jogadores de beisebol, mas a maioria fica à sombra. Para a *intelligentsia*, mais vale a perseguição do que a indiferença.

A essa indiferença se acrescenta outra reclamação, mais bem fundamentada: o preço do sucesso econômico frequentemente parece alto demais. As sujeições da civilização industrial, a brutalidade das relações humanas, o poder do dinheiro, as componentes puritanas da sociedade americana chocam o intelectual de tradição europeia. De maneira superficial, culpam-se as realidades ou as palavras não apreciadas pelo custo, talvez inevitável, talvez temporário, do advento das massas. Os *Digests* ou as produções de Hollywood são comparados às mais altas obras para uso dos privilegiados e não ao alimento reservado antigamente ao homem comum. A supressão da propriedade privada dos meios de produção não modificaria a vulgaridade dos filmes ou do rádio.

Mesmo aí, os intelectuais são mais antiamericanos do que o público em geral, que, na Inglaterra, dificilmente ficaria sem os filmes americanos. Mas por que os intelectuais não confessam a si mesmos que estão menos interessados no nível de vida operário do que no requinte das obras e das existências? Por que se agarram ao jargão democrático quando se esforçam em defender, contra a invasão dos homens e bens produzidos em série, os valores autenticamente aristocráticos?

O diálogo entre intelectuais franceses e americanos se torna ainda mais difícil, uma vez que a situação desses últimos é, sob muitos aspectos, exatamente oposta.

O número de universitários ou de profissionais da linguagem é, absoluta e relativamente, mais elevado do que na França, pois aumenta com o progresso econômico. Mas a *intelligentsia* tem agora como representante típico não um letrado [Entre os letrados, os professores têm um papel mais importante, nas discussões de ideias, do que os romancistas: o contrário do que acontece na França. N.A.] e sim um especialista, seja ele economista ou sociólogo. Coniia-se no tecnocrata e não no homem culto. A divisão do trabalho, mesmo em matéria literária, progressivamente ganha terreno. A escala de prestígio em que se distribuem as profissões não manuais seria diferente, no outro lado do Atlântico, do que é na Grã-Bretanha? É difícil, dada a falta de pesquisa,

responder com precisão. A hierarquia, de todo modo complicada de ser estabelecida, provavelmente varia conforme os grupos, no interior de cada país. Cada meio profissional tem a sua equação própria. O fato simples, sólido, se mantém: o romancista ou o filósofo, que na França se posiciona no primeiro escalão, não impõe a sua marca nem a sua linguagem à *intelligentsia* americana.

Se dissemos que a Paris da *rivegaúche* é o paraíso dos escritores, podemos dizer que os Estados Unidos são o seu inferno. E, no entanto, a expressão “Volta à América” poderia ser a epígrafe de uma história da *intelligentsia* americana nesses últimos quinze anos. A França exalta os seus intelectuais, que a rejeitam; os Estados Unidos não têm piedade dos seus, que exaltam o país.

Nos dois casos, o motivo parece ser o mesmo: os franceses reagem à humilhação; os americanos, à grandeza da nação, todos permanecendo arraigadamente nacionalistas, na nostalgia de uma revanche ou de uma união em torno da glória. Curiosamente, em 1953, nos Estados Unidos, teve início a querela dos *eggheads* e a publicação dos resultados do simpósio *America and the Intellectuals* [A América e os intelectuais], na *Partisan Review*. A revista assinalava a conversão dos profissionais do pensamento ao patriotismo no estilo “grande América”, e a querela deixava transparecer a latente hostilidade com relação aos homens de ideias por importante parte da opinião pública.

A palavra *egghead* tem origem obscura - atribuída a vários autores mas teve sucesso fulminante. Em poucos dias rodou os Estados Unidos: jornais, semanários e revistas publicaram artigos a favor ou contra os *eggheads*. A polêmica era parte integrante da campanha eleitoral: o círculo de Adlai Stevenson seria supostamente composto de representantes típicos da categoria, e os republicanos procuravam comprometer o candidato democrata identificando-o com eles. Como a polêmica era alimentada por jornalistas ou escritores, tão intelectuais, no sentido sociológico, quanto os que eram denunciados, resta indicar com precisão os traços que tornam um escritor ou um professor um desprezível “cabeça de ovo”.

Talvez se possa tomar a definição de Louis Bromfield, o mais intelectual dos anti-intelectuais: “Uma pessoa com equivocadas pretensões intelectuais, muitas vezes professor ou protegido de um professor, fundamentalmente superficial. Muito emotivo e feminino nas suas reações a qualquer problema. Arrogante e afetado, cheio de vaidade e de desprezo

pela experiência daqueles mais sensatos e mais capazes. Essencialmente confuso na sua maneira de pensar, mergulhado em uma mistura de sentimentalismo e evangelismo violento. Partidário doutrinário do socialismo e do liberalismo da Europa Central, opondo-se às ideias greco-franco-americanas de democracia e de liberalismo. Ligado à filosofia moral fora de moda de Nietzsche, filosofia que frequentemente o conduz à prisão ou ao vexame. Pedante e cheio de si, é levado a considerar uma questão sob todos os seus aspectos, a ponto de esvaziar o cérebro. Um coração que sangra, mas anêmico”.²

Essa definição reúne as acusações clássicas levantadas contra os intelectuais: eles pretendem ser mais competentes do que os homens comuns e o são menos; faltam-lhes virilidade e atitude; de tanto analisarem todos os aspectos dos problemas, não apreendem mais a sua essência e ficam sem poder decidir (a alusão à homossexualidade marca a forma extrema do argumento). Enfim, o socialismo da Europa Central, de tipo doutrinário, caracteriza a ideologia do “cabeça de ovo”, que se compraz em um marxismo atenuado e abre caminho para o comunismo.

Esse tipo de polêmica não se limitou aos Estados Unidos. “Cabeça nas nuvens”, “sonhador”, “homem das palavras”, “ignorante da realidade e da vida prática” sempre foram injúrias lançadas pelo pai de família burguês ao filho que deseja seguir a carreira das letras ou das artes, são as que também vêm à mente do político ou do empresário, quando não são expressas, em viva voz, toda vez que um professor ou o moralista critica a rudeza de suas maneiras.

Mas a polêmica americana tem certas singularidades. Os homens de ação, na França atual, demonstram respeito demais pelos valores intelectuais e não se arriscariam a abertamente assumir tais posições. Continuam a pensar coisas negativas sobre os letrados, mas não ousam dizê-las. As insinuações de falta de virilidade ou de homossexualidade não são ignoradas do lado de cá do oceano, mas não ganham audiência por serem consideradas vulgares, beócias. Mais característica ainda do clima americano é a conjunção das críticas dirigidas aos intelectuais como tais e aquelas visando aos que chamamos intelectuais de esquerda e que Bromfield denomina “liberais”.

Estes últimos são traidores da verdadeira e única tradição americana, o liberalismo “de Voltaire e dos enciclopedistas, de homens como Jefferson, Franklin e Monroe, Lincoln, Grover Cleveland e Woodrow Wilson”.³ Os

falsos liberais derivam todos de um psicopata chamado Karl Marx e não buscam ideal nenhum, apenas a segurança; compram votos à custa de subvenções e alocações, “no mesmo estilo que precipitou a ruína de Roma, de Constantinopla e da Grã-Bretanha”. São planificadores, acreditam na *própria* sabedoria e não na do homem da rua. Não são comunistas, mas pensam de forma confusa e são enganados pelos stalinistas, em Yalta ou Potsdam.

O macarthismo também pôs em questão o intelectual de esquerda, não americano, discípulo vergonhoso de Karl Marx, culpado de introduzir o socialismo centro-europeu no país de Jefferson e de Lincoln. E igualmente junta na mesma reprovação a planificação e a homossexualidade, além de dar a entender que o doutrinário do *welfare State* participa das torpezas do comunismo internacional, seja por concordar com as suas falsas teorias, seja por facilitar a sua ação e estar, consciente ou inconscientemente, em conluio com ele.

Esse conformismo antiliberal (no sentido americano da palavra) é uma réplica, com defasagem temporal, ao conformismo oposto. Os liberais, na sua maioria, acreditaram, nos anos 1930, haver de fato uma continuidade ou solidariedade entre os adversários dos trustes, os favoráveis às leis sociais e os bolcheviques. Defenderam e ilustraram essa unidade da esquerda ou do progressismo, durante a Segunda Guerra Mundial, bem além das necessidades da aliança com a União Soviética e, pelo maior tempo possível, se negaram a acreditar na culpa de Alger Hiss [Funcionário do Departamento de Estado americano e mais tarde da ONU, foi acusado, em 1948, de espionagem pró-soviética, o que posteriormente se confirmou, N.T.]. Os homens vulneráveis à sedução do comunismo, há vinte anos, eram recrutados entre os burgueses e os intelectuais, bem mais do que no meio operário ou entre as minorias oprimidas [A falta de sucesso da propaganda comunista entre os negros americanos é um fenômeno interessante. O negro quer ser 100% americano. A sua referência é a realidade americana e o ideal americano: ele não escolhe a revolução, N.A.].

Não é só isso. O intelectual europeu que viaja aos Estados Unidos encontra por todo lugar o conformismo anti-McCarthy, bem mais do que discerne a onipotência do macarthismo. *Todo mundo* é contra o famoso senador (a única exceção digna de nota é James Burnham, que se recusou a condenar pura e simplesmente o político e foi, por isso, excluído da comunidade da *Partisan Review*). Infelizmente, *todo mundo* não deixa de se

sentir minoria, com consciência vagamente pesada pelo passado de aliança com o comunismo [Foi um erro mais do intelectual do que do *common man*, que assim confirmou a superioridade do bom senso sobre a inteligência. N.A.] e pelo medo de certa opinião popular que junta na mesma atitude hostil os vermelhos, os rosa e os rosa-claro: comunistas, socialistas e *new dealers*.

Em qualquer universidade americana, quem não for anti-McCarthy é malvisto pelos colegas (mas não tem o que temer quanto à carreira). No entanto, esses mesmos professores pensam duas vezes antes de se exprimir publicamente sobre certos assuntos, como, por exemplo, o comunismo chinês. O conformismo anti-McCarthy se combina curiosamente com o conformismo anticomunista. Ao se denunciar os métodos do senador, deve-se acrescentar não detestar menos o comunismo. Quase unida contra o macarthismo, a comunidade intelectual sente secretamente pairar sobre ela mesma uma ameaça: uma parte do povo americano, que não confia em especialistas, estrangeiros e ideias, e que se identifica com a imprensa de Hearst ou de McCormick, se imagina traída pelos dirigentes de ontem, podendo dirigir sua raiva contra os professores, escritores e artistas, responsáveis tanto pelo abandono do Leste Europeu ao exército russo quanto pela derrota de Chiang Kai-shek e pela socialização da medicina.

Preocupados com a onda anti-intelectualista, esses intelectuais, mesmo assim, se reconciliaram com os Estados Unidos. O Velho Continente perdeu o seu prestígio: a brutalidade e a vulgaridade de certos aspectos da vida americana nada são quando comparadas com os campos de concentração da Alemanha hitlerista ou da União Soviética. A prosperidade da economia permite alcançar os objetivos que a esquerda europeia preconizava. Especialistas do mundo inteiro vêm buscar em Detroit o segredo da riqueza. Em nome de quais valores europeus se colocar contra a realidade americana? Em nome do charme e da cultura que as máquinas destroem e que a fumaça polui? A nostalgia da ordem pré-industrial de fato incita alguns letrados a preferir a vida francesa ao *American way of life*. Mas qual é o preço, para a maioria, desses sucessos excepcionais? Não se sentem, também os europeus, dispostos a sacrificá-la pela produtividade, prontos a absorver a dose que for de americanismo para elevar o nível de vida das massas? Vista dos Estados Unidos, a edificação socialista - industrialização acelerada estimulada pelo Partido Comunista, único senhor do Estado - parece não diminuir, mas se acrescentar aos males da civilização técnica.

Alguns intelectuais se mantêm fiéis à tradição de anticonformismo e investem ao mesmo tempo contra os *Digests*, os trustes, McCarthy e o capitalismo. Anticonformismo que não deixa de apresentar certo conformismo, pois retoma os temas do liberalismo militante de ontem. Os intelectuais americanos estão atualmente em busca de inimigos. Uns combatem o comunismo e o veem em toda parte, outros partem contra McCarthy, e outros, ainda, são contra o comunismo e contra McCarthy, sem contar aqueles que, em desespero de causa, limitam-se a denunciar o antianticomunismo: são todos eles cruzados, a perseguir o infiel a ser destruído.

A Grã-Bretanha é provavelmente o país do Ocidente que tratou os seus intelectuais da forma mais razoável. Como disse um dia D. W. Brogan a respeito de Alain, “*we British don't take our intellectuals so seriously*” - “nós, britânicos, não levamos tão a sério os nossos intelectuais”. Assim se evitam tanto o anti-intelectualismo militante em que às vezes desemboca o pragmatismo americano quanto a admiração que, na França, se dirige indiferentemente aos romances e às opiniões políticas dos escritores, propiciando a estes uma sensação de importância exagerada, levando-os a julgamentos extremos e a artigos cheios de veneno. Até concordo que os intelectuais sejam os clérigos do século XX; os negócios de Estado demandam cada vez mais especialistas, e os erros destes não justificam o elogio da ignorância.

Até a Segunda Guerra Mundial, é verdade, a contratação de pessoas oriundas das *public schools* e das universidades era tal que a classe dirigente facilmente assimilava os recém-chegados. Os dissidentes se opunham ao conformismo social sem abalá-lo. Os conflitos de interesses entre os privilegiados não punham em dúvida a Constituição nem o método da política. Os intelectuais elaboravam doutrinas que inspiravam reformas, sem deixar as multidões com saudades de belas catástrofes. As reformas das últimas décadas ampliaram consideravelmente o número de estudantes e os meios em que são recrutados. O intelectual de esquerda que, sistematicamente, toma o partido do futuro contra o passado e tem uma espécie de solidariedade com todos os revolucionários do mundo reina em parte da imprensa semanal, mas não rompeu ainda com a sua pátria. Demonstra ter tanto apreço por Westminster e pelo parlamento quanto os conservadores. Reserva ao mundo exterior os benefícios da Frente Popular, da qual a fraqueza do Partido Comunista Inglês o protege. Tranquilamente

pode dizer que a força do comunismo se apresenta, em cada país, inversamente proporcional aos méritos do regime.

Ele assim paga tributo à excelência do regime britânico, reconhece a legitimidade do comunismo na França, na Itália ou na China e se afirma bom nacionalista, tanto quanto internacionalista. O francês sonha com essa reconciliação pela conversão de todos os não franceses à França. Já o inglês pode perfeitamente achar que ninguém, fora daquelas ilhas felizes, é realmente digno de jogar críquete e de participar de debates parlamentares. Orgulhosa modéstia, que talvez seja recompensada: os povos instruídos e libertados pelos britânicos - os da Índia, na Ásia, e os da Costa do Ouro, na África - continuarão a jogar críquete e a participar de debates parlamentares.

Os intelectuais e as suas ideologias

As ideologias políticas sempre misturam, com maior ou menor habilidade, proposições de fato e julgamentos de valor. Expressam uma perspectiva com relação ao mundo e um querer voltado para o futuro. Não caem diretamente nas categorias de verdade ou mentira e tampouco pertencem à ordem do gosto e das cores. A filosofia última e a hierarquia das preferências requerem o diálogo mais do que a comprovação ou refutação; a análise dos fatos atuais ou a antecipação dos fatos vindouros se transforma com o desdobrar da história e do conhecimento que adquirimos. A experiência corrige progressivamente as construções doutrinárias.

No Ocidente, o clima, logo depois da Segunda Guerra Mundial, era conservador. Se a União Soviética não parecesse ameaçadora, se a China, depois de pôr para fora os ocidentais, não despertasse fantasmas de um imperialismo amarelo, se a bomba atômica não alimentasse a angústia, europeus e americanos gozariam da paz recuperada, estes orgulhosos de viverem uma prosperidade única, aqueles satisfeitos e com a confortável sensatez depois de tantas loucuras. Mas continua a rivalidade entre os dois universos. A revolução incita povos além da minoria ocidental. Marx substitui Confúcio e os companheiros de Gandhi sonham em construir imensas fábricas.

No outono de 1954, pela primeira vez desde 1939, ou melhor, 1931, os canhões se calaram - não as metralhadoras: seria prematuro fechar as portas do templo de Jano.

OS FATOS PRINCIPAIS

No Ocidente, a disputa entre capitalismo e socialismo está perdendo o seu potencial emotivo. Quando se confunde a União Soviética com o socialismo, este manifestamente deixa de ter como função recolher a herança do capitalismo, passando a também ter que assegurar o desenvolvimento das forças produtivas. Nada indica que ele deva em toda parte suceder ao regime da propriedade privada. A ideia de paralelismo entre as fases do crescimento e a sucessão dos regimes foi descartada pelos acontecimentos.

As sociedades ditas socialistas deparam-se, sob formas modificadas, com as necessidades inerentes a todo sistema moderno. Em todos os sistemas, “os quadros decidem tudo”. Os diretores soviéticos retêm o equivalente dos lucros. Os incentivos ao esforço, os salários ou prêmios por produção se parecem com as práticas do capitalismo ocidental do passado. Até agora, os planejadores, dadas a penúria e a vontade de fazer crescer rapidamente a potência do país, não se preocuparam nem com a produtividade dos diversos investimentos nem com as preferências dos consumidores. Não demorarão a ter que enfrentar os perigos das vendas fracas e as exigências do cálculo econômico.

O questionamento das instituições representativas constitui o segundo fato relevante do nosso século. Até 1914, o que a esquerda defendia e valorizava acima de tudo, o que os não ocidentais tentavam imitar, eram as liberdades: a imprensa, o sufrágio universal e as assembleias deliberativas. O parlamento parecia ser a obra-prima da Europa, que os “caçulas” da Rússia ou os jovens turcos sonhavam reproduzir.

No período entre as duas guerras, os regimes parlamentares faliram, na maior parte da Europa. A União Soviética demonstrou que a pluralidade de partidos e o governo por meio de debate não estavam entre os segredos de poder que as sociedades da Ásia queriam roubar dos conquistadores. As crises que na América do Sul, no Oriente Médio e no Leste Europeu paralisaram o funcionamento das democracias abriram dúvidas quanto à possibilidade de exportação dos costumes britânicos e americanos. O sistema representativo, do qual Westminster e o Capitólio oferecem o modelo, deixa aos grupos profissionais, aos sindicatos, aos agrupamentos espirituais e aos indivíduos o direito de defender os seus interesses, de

debater antes e durante a ação. Exige um pessoal capaz de manter a moderação das controvérsias, uma classe dirigente consciente da sua unidade e decidida, em caso de necessidade, a sacrifícios. Está ameaçado pelo fervor excessivo nas disputas (já ocorreram tiros de revólver em hemiciclos de Parlamentos balcânicos), pelo conservadorismo cego dos privilegiados e pela fraqueza das classes médias.

A escolha entre liberdades políticas e progresso econômico, entre parlamento e barragens, entre esquerda liberal e esquerda socialista é uma falsa alternativa no Ocidente. Mas ela pode parecer inelutável em certas circunstâncias. A promoção de um país não capitalista ao primeiro escalão das grandes potências consagrou, pelo seu sucesso, a fórmula “ocidentalização sem liberdade” ou ainda “ocidentalização contra o Ocidente”.

A afinidade preestabelecida entre a denúncia do capitalismo, no século XIX, por um intelectual do Ocidente e as paixões dos intelectuais da Ásia e da África constitui um terceiro fato relevante do nosso tempo. A doutrina marxista, tanto por seus erros quanto por sua parte de verdade, se adéqua à representação que o universitário asiático tende a fazer do mundo. As grandes companhias comerciais ou industriais estabelecidas na Malásia, em Hong Kong ou na Índia apresentam uma forma de capitalismo que se parece mais com o que Marx descreveu do que com a indústria de Detroit, Coventry ou Billancourt. Que a essência do Ocidente esteja na busca do lucro, que as missões religiosas e as crenças cristãs sejam camuflagem ou ponto de honra para interesses cínicos e que o Ocidente, vítima do seu próprio materialismo, deva enfim se dilacerar em guerras imperialistas - tudo isso é uma interpretação parcial, incompleta e injusta. Mesmo assim, convence os povos em pé de guerra contra os dominadores estrangeiros.

Ao aderir a essa ideologia, o intelectual da Ásia muda o significado daquilo que ele está decidido a realizar. Os reformadores japoneses da era Meiji redigiram uma constituição porque esta, como as ferrovias, o telégrafo, a instrução primária ou a ciência, pertencia ao sistema social e intelectual ao qual, tudo indicava, a Europa devia a sua preeminência. Ao imitarem a modalidade russa de sociedade industrial, as nações ontem humilhadas pela França e pela Grã-Bretanha, e hoje em revolta contra elas, se entregam à ilusão de que nada devem aos ocidentais, acreditando inclusive estar à frente deles no caminho da história.

Inevitavelmente - e é esse o quarto fato relevante da conjuntura -,

não se dá ao grande cisma entre a União Soviética e o Ocidente o mesmo significado em Londres e em Bombaim, em Washington e em Tóquio. O regime soviético, que suprime o livre debate entre partidos, entre parlamentares, entre intelectuais, às vezes entre cientistas, parece estranho e até aterrorizador aos europeus e aos americanos. Como traz consigo milhões de pessoas concentradas em cidades, fábricas gigantescas, o culto da abundância e do conforto e a promessa de uma esperança radiosa, ele parece, para os asiáticos, repleto das mesmas virtudes e dos mesmos vícios que o regime ocidental (pouco importa se lhe são atribuídos virtudes ou vícios suplementares).

Os americanos gostam de imaginar que a Rússia ameaça os povos livres e que eles os protegem. Os asiáticos querem acreditar que a disputa entre os Estados Unidos e a União Soviética nada tem a ver com eles e que a moral, tanto quanto o senso de oportunidade, determina a neutralidade. Os europeus prefeririam a interpretação dos asiáticos, mas as Forças Armadas russas a duzentos quilômetros do Reno os chamam à realidade. Japoneses, chineses e indianos não podem deixar de detestar o imperialismo ocidental, expulso da Ásia, mas não da África, tanto quanto um eventual imperialismo do comunismo russo ou chinês. Os europeus não podem ignorar que a União Soviética ainda é pobre, que os Estados Unidos já são ricos e que a dominação daquela impõe uma técnica bastante primitiva de industrialização, enquanto a dominação destes últimos se exprime sobretudo pela distribuição de dólares.

Os debates ideológicos variam de país em país, conforme este ou aquele aspecto da conjuntura é ressaltado ou ignorado, conforme o ângulo de visão e a tradição de pensamento. Às vezes os debates exprimem os problemas que as nações devem efetivamente resolver, às vezes os deformam ou os transfiguram para inseri-los em esquemas pretensamente universais.

OS DEBATES NACIONAIS

Na Grã-Bretanha, o debate é essencialmente técnico e não ideológico, porque há consciência da compatibilidade e não da contradição dos valores. A menos que as pessoas sejam economistas profissionais, elas até brigam, mas não se matam por causa do serviço público de saúde, da carga tributária ou do estatuto das siderurgias.

Os britânicos apresentam o mesmo leque de opiniões, a mesma galeria de intelectuais que o restante da Europa. A principal diferença tem a ver com o que está em jogo: nos demais lugares, as pessoas se interrogam sobre as escolhas a serem feitas; na Grã-Bretanha, interrogam-se sobre as escolhas dos outros. Os jornalistas do *New Statesman and Nation* se entusiasma com a possibilidade de colaboração entre socialistas e comunistas - na França, é claro.

Se o mundo externo fosse tão razoável quanto a Inglaterra, o tédio paralisaria o grande debate. Felizmente os senadores americanos, os intelectuais franceses e os comissários soviéticos proporcionam inesgotável matéria de discussão.

O debate americano tem um estilo bem diferente do britânico, mesmo sendo, no fundo, análogo. Os Estados Unidos desconhecem o conflito ideológico, no sentido francês da palavra: os seus intelectuais não estão ligados a doutrinas nem a classes opostas e ignoram antíteses como as de França antiga ou França moderna, catolicismo ou livre-pensamento, capitalismo ou socialismo. Mesmo sem ver alternativa ao presente regime, os intelectuais britânicos não têm dificuldade para imaginar como surgiria a disputa ideológica. A hostilidade com relação à classe dirigente, a inveja social e o desprezo pela hierarquia foram evitados ou abafados, apesar de duas guerras mundiais. Nada garante que a sociedade britânica continue a escapar dos dilaceramentos que afligem as sociedades continentais.

Não se encontram, no outro lado do Atlântico, nem as tradições nem as classes que dão algum sentido às ideias europeias. A aristocracia e o estilo aristocrático de vida foram impiedosamente destruídos pela Guerra de Secessão. A filosofia otimista do Iluminismo, a igualdade de oportunidade para todos e o domínio sobre a natureza permaneceram inseparáveis da ideia que os americanos têm da sua história e do seu destino. A religiosidade, de tendência moralizadora, e a multiplicidade dos credos e de seitas evitaram o choque entre clérigos e intelectuais, que teve papel importante na Europa moderna. O nacionalismo não foi atizado por lutas contra um inimigo hereditário nem pela revolta contra uma dominação estrangeira.

A doutrina da igualdade não era combativa, pois não se chocava contra uma aristocracia nem uma igreja. O conservadorismo de estilo inglês não dispunha de relações humanas ou de instituições a serem conservadas contra a pressão das massas, do espírito de livre exame ou da técnica.

Tradição, conservação, liberalismo se juntavam, devendo-se manter a tradição de liberdade. O verdadeiro problema americano foi o de conciliar as ideias com a ordem real, sem trair aquelas nem sacrificar esta. Agia-se ao estilo dos conservadores britânicos, mesmo utilizando, às vezes, a linguagem dos filósofos franceses.

Tendo começado a sua existência histórica com as doutrinas dos não conformistas britânicos e as do século das Luzes, os Estados Unidos não se defrontaram com um grande movimento socialista. A rapidez da expansão econômica, a oportunidade aberta aos mais enérgicos, a perpétua renovação de um subproletariado, graças à imigração e aos negros, e a dispersão das massas pela multiplicidade das nacionalidades impediram a formação de um partido comparável à social-democracia alemã ou ao trabalhismo inglês. A relação entre conflitos de interesses e disputas de ideias foi diferente da do modelo europeu.

A sociedade e não o Estado tem a tarefa de integrar os recém-chegados à comunidade. Opor-se ao regime significa, para si mesmo, perder a cidadania a que se aspira. Os socialistas sempre se mostraram suspeitos, por suas teorias parecerem vir de fora, sobretudo da Europa, cujos despotismos, desvios e vícios eram condenados. O nacionalismo se assemelhava mais à convicção orgulhosa do valor único do *American way of life* do que à retomada, pela coletividade inteira, da vontade de poder dos Estados.

A formação dos partidos, segundo considerações regionais tanto quanto sociais, impedia que se batizasse um de esquerda e outro de direita. O partido da libertação dos escravos era de esquerda, mas o defensor dos Estados contra o poder federal seria de direita? O partido de Lincoln, aliado dos meios industriais e bancários do Leste, não passava com isso da esquerda para a direita.

A antítese talvez tenha encontrado algum significado, no decorrer dos últimos anos, por causa da grande crise e do *New Deal*. Nas cidades, exceto no Sul, o Partido Democrata se tornou o das minorias nacionais, o da maioria dos operários e dos negros. A alta sociedade e os setores bancário e de negócios se mantêm favoráveis aos republicanos. A hostilidade aos trustes e a Wall Street, a introdução de leis sociais, a regulamentação da concorrência, o apoio dado aos sindicatos se combinavam nos programas e na prática dos democratas, ao longo dos anos 1930. A maior parte das mudanças, acontecidas durante a presidência de Roosevelt, é irreversível, e

o fato mais relevante foi a extraordinária prosperidade entre 1941 e 1954, pela qual as medidas governamentais foram apenas parcialmente responsáveis.

Esse “liberalismo” se parecia com o da esquerda europeia mais do que em qualquer outra época, pois comportava elementos, atenuados e americanizados, do socialismo (mais do trabalhismo do que do socialismo doutrinário). Ao mesmo tempo, era vulnerável. As reformas do *New Deal* iam no sentido do estatismo e conseqüentemente traíam a tradição americana.

Os conflitos no plano econômico, nos Estados Unidos de hoje, são de ordem técnica e não ideológica. Os republicanos, avessos, por princípio, à expansão do Estado federal e aos gastos públicos, reduziram substancialmente apenas o orçamento da defesa nacional. Não mexeram nas leis sociais, melhoraram algumas, e lançaram, a contragosto, um modesto programa de obras públicas. De forma alguma gostam do regime do qual estão encarregados, assim como os conservadores ingleses deploram o serviço público de saúde e os impostos excessivos sobre a herança. Mas nem uns nem outros são capazes de reverter a evolução. Na Grã-Bretanha, os homens de negócios e os intelectuais não questionam fatos consumados. Nos Estados Unidos, frequentemente se fala da medicina socializada como sendo a primeira etapa do socialismo, por sua vez pouco distinto do comunismo, como se a essência do americanismo estivesse ameaçada pela manipulação da taxa de juros ou pelo aumento do número de funcionários públicos.

Nem os conflitos entre as ideologias vindas da Europa nem as controvérsias sobre as modalidades de um regime incontestado são propriamente americanos. Por outro lado, o esforço para demarcar os traços originais da economia americana com relação às economias europeias, ou da civilização americana diante do desafio soviético, pouco a pouco domina as discussões tradicionais.

Em que o capitalismo americano difere do capitalismo britânico, alemão ou francês? De qual maneira efetivamente funciona a concorrência? Até que ponto as concentrações econômicas são favoráveis ou contrárias ao progresso técnico? Alguns liberais tomaram o partido das grandes corporações (David Lilienthal). Economistas (J. K. Galbraith) elaboraram uma teoria da concorrência econômica que adapta a teoria política do equilíbrio das forças. À margem das invectivas contra “o socialismo

invasivo”, para além dos republicanos que sonham com uma sociedade de indivíduos livres, iguais e responsáveis, ou dos doutrinários que aspiram a um mecanismo dos preços não adulterado pelos poderes públicos, uma parte da *intelligentsia* americana tenta entender a originalidade de uma experiência histórica sem equivalente.

A rivalidade mundial com a União Soviética impõe essa tomada de consciência. O inimigo evoca uma ideologia: a quais ideias se reportam os Estados Unidos? A propaganda não conseguiu responder. O sucesso americano não se presta a uma formatação sistemática. Proletariado, revolução permanente, sociedade sem classes, a *Voz da América* se esforça para arrancar do comunismo algumas dessas palavras sagradas, sem convencer os ouvintes. A revolução comunista é transferível, pois é obra de um partido e da violência; a revolução americana não é, pois precisa contar com a ação dos empreendedores, com a multiplicação dos grupos privados e com a iniciativa dos cidadãos.

As controvérsias de política externa são outro aspecto dessa tomada de consciência. Em nível inferior, trocam-se argumentos ou invectivas sobre os mesmos assuntos que na Europa: quanto reservar para os preparativos militares e a ajuda econômica? Deve-se ou não reconhecer o governo de Mao Tsé-tung? Mesmo que tais questões não tenham relação com a interpretação do stalinismo ou com a intensidade do anticomunismo, a lei do “amalgama passional” entra em ação: as mesmas pessoas se inclinam a explicar o totalitarismo pela industrialização acelerada, a recomendar o Ponto Quatro [Ponto Quatro foi um programa de assistência técnico-científica do governo americano para países subdesenvolvidos, criado pelo presidente Harry Truman. O nome em si é casual, tendo sido o “quarto ponto” do discurso de posse de Truman, em 1949. N.T.] ampliado às dimensões do planeta, a defender o reconhecimento de Mao Tsé-tung, a criticar o senador Joseph McCarthy e o macarthismo. Tornam-se com isso suspeitas aos olhos da outra escola, que quer economizar o dinheiro do contribuinte, oscila entre o isolacionismo e o ódio pelo comunismo chinês e nunca está satisfeita com as medidas de segurança.

Pode ser que esses debates apaixonados, entre os quais o mais célebre foi o que se seguiu à demissão do general MacArthur, marquem as etapas de uma educação política. Pela primeira vez, os Estados Unidos passam por experiência parecida à que têm vivido os países europeus há séculos: coexistir com o inimigo, sentindo cotidianamente a ameaça. Contra

os moralistas, dispostos a uma cruzada, e contra os militares, que proclamam não haver nada que substitua a vitória, o presidente e o secretário de Estado aceitaram um compromisso na Coreia de alcance moral e consequências diplomáticas igualmente importantes.

Abrir mão da vitória rompia com a estratégia das duas guerras mundiais: significava uma espécie de conversão ao realismo. Negociava-se com o agressor, em vez de puni-lo. Propositamente isolados das confusões da política mundial no século XIX, os Estados Unidos puderam se dedicar à valorização do seu território, sem se preocupar com o que representavam entre as nações do mundo. A Grande República tomou consciência simultaneamente da sua força e dos limites dessa força. Condenada a ter um papel mundial, descobriu a sua singularidade. Uma filosofia pluralista e empírica da política internacional poderia ser a conclusão do exame de consciência.

A grande discussão dos intelectuais franceses envolve também o comunismo, mas em um estilo bem diferente. Mesmo havendo um grande partido comunista na França, os intelectuais stalinistas não se engajam em verdadeiros debates com os seus colegas não comunistas. Físicos, químicos, médicos de tendência ou convicções comunistas não dispõem de laboratórios nem de métodos que lhes sejam próprios. Exceto nas revistas do partido, ignoram tudo a respeito do materialismo dialético [Isso não quer dizer: a) que os intelectuais comunistas não procurem “se infiltrar”; b) que nas especialidades relacionadas com o objeto da fé eles se mostrem objetivos: os livros de geógrafos comunistas sobre a União Soviética são discretamente orientados, mas orientados pelas suas preferências e não pelo materialismo dialético. N.A.]. O mesmo ocorre com os especialistas em ciências humanas, salvo algumas exceções. No que diz respeito aos professores da Sorbonne - aqueles que, sem estarem inscritos no partido, assinam petições contra o rearmamento da Alemanha ou contra a guerra bacteriológica, eles dedicam-se a escrever livros sobre a virtude, o nada ou o existencialismo, temas que não seriam muito diferentes caso Stálin nunca houvesse existido. Diga-se o que quiser, o comunismo cria, na França, um problema político, e não um problema espiritual.

A coletividade francesa sofre com uma desaceleração do progresso econômico. O mal, tantas vezes apontado pelos economistas de direita e de esquerda, se manifesta pelas alternâncias de inflação e estagnação, pela sobrevivência de empresas anacrônicas, pela dispersão do sistema produtivo, pela fraca produtividade de uma parcela importante da

agricultura. Essa crise, ampliada pelos erros do período 1930-38 e pela Segunda Guerra, foi preparada pela baixa da natalidade e pelo protecionismo agrícola, introduzido no final do século XIX. Nos últimos dez anos, porém, está sendo superada.

Ninguém, especificamente, quis o regime e a estrutura econômicos existentes na França. Eles podem ser imputados à burguesia, como tal, se a considerarmos como a classe dirigente. Mas, assim como os dirigentes de trustes, os políticos e os eleitores comuns preferiram medidas que pouco a pouco refrearam a expansão. Os franceses escolheram coletivamente o lazer em vez da melhoria do nível de vida, as subvenções e alocações do Estado em vez dos rigores da concorrência.

O capitalista por excelência, antes de 1914, era o proprietário de imóveis ou de terras; desde então, ele foi mais maltratado do que qualquer outra categoria social. Os rendimentos do capital - valores mobiliários ou do capital fundiário e imobiliário - representam hoje, na França, um percentual da renda nacional menor do que em qualquer outro país do Ocidente (menos de 5%). Os “barões do dinheiro”, beterrabeiros [A cultura da beterraba era um ramo da agricultura bastante desenvolvido no norte da França (e na Bélgica) para a produção de açúcar, N.T.] e outros, exercem sobre os poderes públicos pressões nada discretas para a defesa dos seus interesses. A lei das quarenta horas de trabalho semanais foi igualmente uma medida malthusiana. Governo nenhum foi mais malthusiano do que o da Frente Popular.

O debate sobre a atitude com relação aos comunistas do país se distingue, sem se separar, do debate a respeito das relações diplomáticas com a União Soviética. Os especialistas, obcecados com o crescimento, se perguntam se uma maioria de direita ou de centro seria capaz de promover o progresso econômico. Os letrados retomam, por motivos diferentes, os argumentos dos especialistas: somente uma maioria de esquerda apresenta, para eles, garantias contra o reino do dinheiro e a favor de uma política de paz. Todos os países da Europa têm os seus bevanistas, os seus neutralistas, os seus adversários do pacto do Atlântico ou da Otan. Os franceses elaboraram, com maior sutileza, as diversas concepções possíveis, pois, mais do que os britânicos e os americanos, gostam da discussão de ideias (mesmo, ou principalmente, daquelas sem alcance prático).

Discussões assim são provavelmente menos estéreis do que parecem. De uma vez por todas, os comunistas admitiram que os dois campos travam uma batalha, ao cabo da qual o lado socialista sobreviverá

sozinho. Os não comunistas não devem aceitar essa visão do mundo, mesmo com inversão dos valores. Recusando o dogmatismo, não aceitam nem que o Ocidente seja definido corretamente pela propriedade privada, pela busca pelo lucro ou pelas instituições representativas, nem que o universo soviético, para sempre preso ao stalinismo, seja incapaz de dar, partindo da sua própria fé, uma interpretação que tolere a pacificação progressiva. O comunista quer que a estratégia soviética esteja em conformidade com a imagem dada pela doutrina para o público. O anticomunista pretende que ela esteja em conformidade com a doutrina esotérica (guerra inexpiável...). A história raramente é tão lógica assim. A realidade se situa ou se situará em algum lugar entre o sentido público e o sentido esotérico; a estratégia de conquista mundial pode se manter como *arrière-pensée* dos dirigentes, sem ditar a sua conduta efetiva.

Esses dois debates, econômico e diplomático, os intelectuais gostam de desenvolver em termos ideológicos. Encontrar a melhor maneira de acelerar o progresso econômico e o arranjo parlamentar capaz de incentivar a expansão sem permitir a repetição do “golpe de Praga” é algo que interessa aos franceses, não à humanidade. As especulações sobre uma política externa que não seja nem a dos satélites da União Soviética nem a dos signatários do pacto do Atlântico não deixam de ter consequências, uma vez que paralisam a diplomacia francesa; elas, contudo, não têm significado universal. Habitados a falar em nome de todos os homens, movidos pela ambição de representar um papel de escala planetária, os intelectuais franceses fazem o que podem para disfarçar o provincianismo das suas controvérsias com sobras das filosofias da história do século XIX. Os comunistas, ao aceitar as profecias marxistas que beneficiam o partido, e os revolucionários, ao retomar as mesmas profecias, formalizadas como hipóteses, conseguem escapar da estreiteza de um país de segundo escalão. Em vez de fazer a pergunta sensata - o que fazer quando os operários votam em grande número no Partido Comunista, em um país que, geográfica e espiritualmente, se situa no campo ocidental? -, os intelectuais meditam sobre a vocação revolucionária do proletariado sonhado por Marx e estabelecem a equivalência mítica do proletariado com o Partido Comunista.

Em certo sentido, esse debate francês tem um alcance exemplar. A França não criou nem as instituições políticas (liberdades individuais, assembleias deliberativas) nem as instituições econômicas características do

mundo moderno. Mas elaborou e difundiu as ideologias típicas da esquerda europeia: igualdade dos homens, liberdade dos cidadãos, ciência e livre exame, revolução e progresso, independência das nações, otimismo histórico. Dessas ideologias, os dois “gigantes” igualmente se pretendem herdeiros. Os intelectuais da Europa não se identificam com nenhum dos dois. Deveriam se inclinar pela União Soviética, retomando os temas do profetismo marxista, ou pelos Estados Unidos, apesar de tudo respeitosos do pluralismo espiritual? Ou rejeitar a conclusão atual da civilização técnica sob qualquer uma das duas formas? Os intelectuais da França não são os únicos a formular essas interrogações: em todos os países humilhados pelo seu declínio e saudosos dos valores aristocráticos, outros intelectuais fazem o mesmo.

A arte dos intelectuais britânicos consiste em reduzir a termos técnicos conflitos frequentemente ideológicos. A arte dos intelectuais americanos, em transfigurar em disputas morais controvérsias que concernem mais aos meios do que aos fins. A arte dos intelectuais franceses consiste em ignorar, e muitas vezes agravar, os problemas próprios da nação, por vontade orgulhosa de pensar pela humanidade inteira.

OS INTELECTUAIS JAPONESES E O MODELO FRANCÊS

Os intelectuais sofrem pela sua incapacidade para alterar o curso dos acontecimentos, mas não se dão conta da influência que têm. Na prática, os políticos são discípulos de professores ou de escritores. O doutrinário do liberalismo se engana ao querer explicar os progressos do socialismo pela difusão de ideias erradas. De um jeito ou de outro, as teorias ensinadas nas universidades se tornam, anos depois, evidências aceitas por administradores e ministros. Os membros da equipe econômica do governo são keynesianos em 1955, quando se recusavam a sê-lo em 1935. As ideologias dos letrados, em um país como a França, formam também a maneira de pensar dos governantes.

Nos países não ocidentais, o papel dos intelectuais, no sentido mais amplo do termo, é ainda maior. Na Rússia e na China, não na Inglaterra ou Alemanha, os partidos políticos, de início pouco numerosos, eram formados principalmente por universitários diplomados que inflectiram o destino dos povos e, uma vez senhores do Estado, impuseram uma verdade oficial. Na Ásia ou na África, os bacharéis e doutores tomam, atualmente, a direção

dos movimentos revolucionários ou dos Estados recém-promovidos à independência.

O papel dos intelectuais da Ásia e a sua tendência ao marxismo foram frequentemente explicados. Lembremos, em poucas palavras, o essencial. As ideias progressistas, que impregnam professores e estudantes nas universidades do Ocidente, tendem a “alienar” o jovem intelectual de sociedades tradicionais e a incitá-lo contra a dominação europeia. Tal dominação contradiz os princípios democráticos. Essas sociedades, quase sempre hierárquicas e desiguais, justificadas por crenças que o espírito de livre exame não respeita, parecem escandalosas ao otimismo que inspira a filosofia racionalista. O exemplo da Revolução Russa e os escritores do Ocidente tornaram populares as ideias socialistas. O marxismo de Lênin, adotado pelos comunistas, sublinha a exploração do mundo pelos europeus. Pouco importa que as análises de Lênin devam tanto aos sociólogos burgueses críticos do imperialismo, como Hobson, quanto ao próprio Marx.

Para além dessas generalidades, quais são as circunstâncias que determinam, em cada caso, o conteúdo e o estilo do debate? Começemos com o exemplo do Japão, onde os intelectuais (sobretudo no sentido estrito de escritores e artistas) parecem se adequar ao modelo francês. Eles, em sua maioria, tendem à esquerda, mais ou menos próximos do comunismo, mas sem ultrapassar a fronteira. Como na França, o governo pratica uma aliança estreita com os Estados Unidos, condenada com resignação pela maior parte dos letrados.

Algumas analogias imediatamente surgem. Também no Japão, os intelectuais se sentem humilhados pelo fato de seu país ser sustentado e protegido pelos Estados Unidos. O Japão foi inimigo e a França aliada do protetor, mas essa diferença anterior não elimina a similaridade da condição presente. Nenhum dos dois países vê, no horizonte, uma perspectiva de grandeza temporal. Tão logo a China, unificada sob um governo forte, se lance na carreira industrial, o Japão estará condenado a uma posição subordinada, seja no interior do sistema marítimo dos Estados Unidos, seja no interior do sistema continental sino-russo. Supondo-se que este último se desagregue, o Japão não haverá de ter chances de conquistas; terá no máximo uma margem de manobra com uma diplomacia que se equilibra entre grandes nações. Da mesma maneira, a França, integrando-se ou não à Europa Ocidental, permanece capaz de manter um lugar honroso no cenário do mundo. Por suas dimensões e recursos, porém, está excluída do primeiro

escalão.

O Japão se sente ligado àqueles dos quais o separa a aliança americana, estranho àqueles dos quais o aproxima a oposição dos dois blocos. O fenômeno se manifesta bem diferentemente aqui e lá, mas a semelhança de fundo não deixa de impressionar. A França hesita em se unir com a Alemanha, mesmo cortada ao meio, e em se sentir inimiga da Rússia, mesmo comunista. O Japão não é bem recebido por nenhum dos países anticomunistas da Ásia, como a Coreia do Sul ou as Filipinas, totalmente entregues à causa dos Estados Unidos, ou a Indonésia e a Birmânia, independentes, neutras e “esquerdizantes”. Mesmo tendo sido inimigo da China, o Japão sente o absurdo de uma cortina de bambu entre as duas grandes civilizações da Ásia Setentrional. A resistência à União Soviética seria o único aspecto da política atual sustentado e justificado pelo sentimento nacional.

Economicamente, a situação do Japão não deixa de apresentar alguns traços em comum com a da França. As diferenças são evidentes: a população das quatro ilhas ultrapassou o ponto ótimo da força, assim como o do bem-estar. Sessenta milhões de habitantes tirariam do solo o seu alimento e teriam que importar apenas matérias-primas da indústria. Com 90 milhões de pessoas, o país tem que escolher entre investimentos caros, para aumentar ainda mais as colheitas, e a importação de 1/5 do arroz consumido. A França está claramente abaixo do ponto ótimo de força e de bem-estar, apesar da retomada da natalidade. A renda *per capita* da população e o nível de vida são, no Japão, bem inferiores aos da França (um professor universitário de Tóquio recebia de 25 a 30 mil ienes por mês em 1953, ou seja, feito o câmbio, três ou quatro vezes menos do que o seu colega em Paris).

Se levarmos em consideração a distância entre a Europa e a Ásia, a condição do Japão é comparável à da França. Nem aqui nem lá os intelectuais recebem remuneração condizente com as suas aspirações. Tanto aqui quanto lá fábricas modernas se avizinham de ateliês de tipo mais artesanal do que industrial. Os opositores denunciam dirigentes de trustes (mais reais no Japão do que na França), esquecendo que às vezes a disseminação de empresas anãs é mais prejudicial à produtividade do que a concentração do poder econômico em poucas mãos.

O Japão experimentou, menos ainda do que a França, o autêntico capitalismo de estilo protestante, a livre concorrência, o recrutamento dos

mais capazes segundo o critério do sucesso. O Estado participou decisivamente da industrialização, confiando ou transferindo corporações a grandes famílias. A gestão, vista como um serviço público, era monopolizada por “senhores feudais”. A acusação marxista contra os capitalistas, barões da era moderna, lá tem ainda maior repercussão. Mesmo que a sociedade japonesa de modo algum esteja estagnada e que a economia seja dinâmica, as circunstâncias criaram uma desproporção entre o que os intelectuais esperam do país e o que ele pode oferecer, como ocorre na França atual.

A cultura japonesa é essencialmente literária e artística. Os intelectuais empregam o jargão democrático e sinceramente pensam estar ligados simultaneamente às ideias liberais e às socialistas. No fundo, talvez ponham acima de tudo a arte de viver e a beleza. Da boca pra fora, eles atacam o capitalismo americano; afetivamente, detestam a informalidade do estilo americano, a vulgaridade da cultura de massas. Os valores tradicionais pertenciam a uma moral nobre, comparável à das canções de gesta da Europa medieval: senso das obrigações, lealdade com relação ao superior, subordinação das paixões à moral. São temas frequentes nas obras literárias os conflitos entre os deveres ou entre o amor e o dever. A vida cotidiana é estilizada por regras estritas que reprimem a espontaneidade e submetem todos ao respeito pela ordem social. O ocupante estrangeiro seduz os simples e choca os delicados com a sua descontração e aparente igualdade nas relações humanas. À preocupação japonesa de dar a cada instante, a cada flor, a cada prato uma beleza insubstituível se opõe a preocupação americana com a eficácia. A sensação de que o *American way of life*, com o *Reader's Digest*, as distrações para todos e a publicidade chamativa, é culpado de agressão contra as formas superiores da cultura é igualmente disseminada entre os intelectuais do Japão e os da França (embora aqueles talvez o exprimam menos claramente do que estes). Nos dois casos, as cópias das instituições americanas caricaturam os modelos: os *comics* de Tóquio superam em grosseria os de Detroit. Ao mesmo tempo, hesita-se em apelar para o argumento da cultura, que soaria reacionário. Prefere-se culpar o “capitalismo” por tudo.

É onde talvez se encontre o motivo profundo das atitudes comuns entre intelectuais do Japão e da França. Ambos adotam o sistema de pensamento progressista, acusam os senhores feudais, sonham com investimentos, com nível de vida, com racionalização. Na verdade,

detestam o americanismo não por causa de McCarthy ou dos capitalistas, mas por se sentirem humilhados pela força americana e por verem os valores da cultura ameaçados pelas massas, cujo avanço, porém, devem almejar em nome da ideologia.

Também a partir daí, percebem-se as diferenças profundas entre a situação da *intelligentsia* japonesa e a da *intelligentsia* francesa. Ciência positiva, técnica industrial, racionalização, bancos e crédito: as instituições da economia moderna são tão naturais na França quanto nos Estados Unidos. Provavelmente a distância entre as modalidades francesa e americana da sociedade industrial é maior do que entre duas modalidades europeias, francesa e alemã, ou francesa e britânica. Contudo nem as fábricas de automóveis, nem as instituições representativas, nem os sindicatos operários, nem a organização do trabalho marcam uma ruptura com as tradições nacionais. Não é preciso recorrer à metafísica segundo a qual cada cultura constitui uma unidade, com a promessa de um destino único, para reconhecer que nada, no Japão de ontem, anunciava o parlamento, as máquinas fotográficas ou os princípios de 1789.

Os intelectuais de Tóquio, sonhando com Montparnasse e Saint-Germain-des-Prés, podem perfeitamente desenvolver as mesmas ideologias político-econômicas que a *intelligentsia* francesa. Essas ideologias, no Japão, se difundem em um ambiente bem diferente; pertencem à civilização ocidental que, há um século, corrói o edifício do Japão histórico.

A maioria das culturas se desenvolveu não à maneira de uma mônada de Leibniz, conforme sua própria lei, sem nada receber nem dar, e sim, pelo contrário, multiplicando as aquisições e transformando as ideias, os costumes e as crenças de fora. A cultura japonesa recebeu uma religião, originária da Índia e que havia passado pelo Irã e pela China; tirou da China o seu sistema de escrita e as formas iniciais da arquitetura, da escultura e da pintura; e a todo esse material apôs a marca do seu gênio. Os reformadores da era Meiji tentaram extrair do Ocidente o que consideravam indispensável ao poderio militar, visto como condição da independência. Compreenderam que a força militar não exigia apenas canhões e disciplina, mas também um sistema social. Introduziram uma legislação de tipo ocidental, universidades, a pesquisa científica. Ao mesmo tempo, se esforçaram para restaurar o culto ao imperador, o espírito de costumes imemoriais. Era uma combinação instável, como serão, por séculos, todas as combinações da sociedade industrial, oriundas do Ocidente, com as crenças asiáticas.

Mesmo assim, permitiu a construção de uma grande potência, que poderia ter durado muito tempo sem a aventura das conquistas e a catástrofe.

A ocupação americana reforçou a influência ocidental, enfraqueceu as tradições. A moral, pouco distinta da religião, era ligada à continuidade imperial, à exaltação patriótica, ao papel da nobreza de daimiôs e samurais na renovação do país. Os militares foram humilhados, a antiga classe dirigente se dobrou à lei do vencedor, o imperador foi cumprimentar o general MacArthur e passou a se comportar como soberano constitucional. Reformas impostas pelos ocupantes e o exemplo dos bárbaros chocaram hábitos seculares. A camaradagem que os americanos exibem entre si diariamente abala o respeito pelos superiores e pela autoridade.

No momento, os intelectuais parecem divididos, em seu íntimo, entre a cultura herdada e a cultura emprestada. Não aderem plenamente nem a uma nem a outra. As instituições parlamentares, que os reformadores Meiji haviam introduzido sem abalar os princípios autoritários da constituição, funcionam com dificuldade, privadas de prestígio e de brilho. A força dos partidos conservadores se concentra no campo. Os que moram em cidades, meio desenraizados, cada vez mais votam em partidos socialistas. A política é de estilo ocidental, como a música, o teatro, a literatura, o esporte. Multidões imensas assistem a partidas de beisebol e se aglomeram em salas de concertos. As peças do teatro não estão se tornando curiosidades para eruditos. Budismo e xintoísmo não são mais objeto de fé para a maioria dos intelectuais.

Foram estes, finalmente, tragados pelo comunismo? Eu arriscaria uma resposta negativa com relação ao futuro próximo. A *intelligentsia* japonesa provavelmente não se prenderá ao comunismo, a menos que a China ofereça dele uma versão melhorada. Se os acontecimentos - desagregação interna, dificuldades crescentes de ordem econômica, vinculação inevitável à Ásia soviética - favorecerem a vitória do Partido Comunista, a *intelligentsia* não deverá opor uma resistência espiritual. O comunismo no poder não teria nem uma religião de salvação para expulsar das almas nem o poder temporal da Igreja para ser destruído. Ajudado pelo vazio que deixou o esgotamento da antiga ordem, ele teria apenas que erguer uma nova hierarquia, confirmada pelas novas crenças.

A ÍNDIA E A INFLUÊNCIA BRITÂNICA

Apenas em fraca medida a maneira de pensar dos intelectuais japoneses foi formada pela influência francesa [Talvez a afirmação seja incisiva demais. A literatura francesa teve, desde o final do século XIX, uma influência sobre a literatura japonesa. Os escritores imitaram o estilo artístico dos franceses, antes de imitar as atitudes políticas, N.A.]. Esta se exerceu porque a situação, os complexos e as contradições das duas *intelligentsias* eram parcialmente os mesmos. Os japoneses leem André Gide e Jean-Paul Sartre com a mesma paixão.

Sentem-se justificados em seu progressismo pelas opiniões deste último, e de forma alguma abalados por *Retour de l'Urss* (De volta da URSS) [Livro de André Gide, publicado em 1936 após sua viagem à União Soviética e que marca a ruptura do escritor com o stalinismo].

Não é o que acontece nos países da Ásia que foram governados pelos britânicos e chegaram à independência depois da Segunda Guerra Mundial, a Índia e a Birmânia. Também lá os intelectuais, em sua maioria, são progressistas, mas não comunistas, apesar de, pelas palavras, serem mais levados ao anti-imperialismo do que ao anticomunismo e de estarem mais profundamente preocupados com os projetos de Mao Tsé-tung do que com os do presidente Eisenhower.

Três fatores me parecem, quanto a isso, determinantes: a modalidade nacional da influência do Ocidente, a atitude quanto à religião e ao passado e a força relativa das convicções liberais e das convicções socialistas.

Nada fascina mais o viajante do que a *nacionalidade* das instituições, vindas da Europa ou da América, que ele encontra em Tóquio, Hong Kong, Saigon ou Calcutá. O Japão, que até 1945 nunca havia sofrido dominação estrangeira, enviou juristas, escritores, homens de Estado e filósofos a diferentes países. A maior parte dos professores japoneses fala *uma* língua estrangeira, nem sempre a mesma. Os restaurantes ocidentais de Tóquio são franceses, alemães, ingleses ou americanos; as instituições políticas ou as escolas científicas têm ora a marca da França, ora da Alemanha, ora da Grã-Bretanha ou dos Estados Unidos. Nada disso ocorre na Índia, onde o Ocidente só é conhecido na versão oferecida pela cultura britânica. Os intelectuais influenciados pela Inglaterra reagem à política de forma diferente daqueles sob a influência francesa ou americana.

A influência francesa multiplica o número de revolucionários. O culto da revolução, a tendência à abstração sublime, o gosto pela ideologia e a indiferença pelas realidades ingratas que comandam o destino das coletividades são virtudes ou vícios contagiosos. Os intelectuais habituados

a esse clima frequentemente são franceses e, ao mesmo tempo, nacionalistas. A nossa cultura estimula a impaciência que nasce do contraste entre o que é e o que deveria ser, entre o descomedimento das ambições e o conservadorismo dos costumes. Ela, inclusive, nos prepara a aceitar uma estrita disciplina em nome da extrema liberdade.

Por outros caminhos, a influência americana pode chegar a resultados análogos. Ela não ensina que “não há inimigos à esquerda” nem que o capitalismo é o mal. Mas distribui um otimismo ilimitado, deprecia o passado e incentiva a adoção de instituições que, em si, são destruidoras da unidade coletiva.

Os Estados Unidos hoje são vistos como os protetores da reação contra o comunismo. As necessidades, bem ou mal interpretadas, da Guerra Fria os lançaram às vezes em uma defensiva contrária à vocação que, tal como os próprios americanos a interpretam, se exprime na célebre divisa “o governo do povo, pelo povo, para o povo”. Todas as sociedades tradicionais, desiguais e hierárquicas são condenadas por essa mensagem, que confia nos homens mas não no poder, ensinando a compartilhar a autoridade e a reforçar os sindicatos e as administrações locais ou provinciais. (No Japão, as autoridades de ocupação chegaram inclusive a suprimir a polícia de Estado).

A influência americana não consegue difundir aquilo que, na pátria de origem, gerou a fraqueza do Estado, o poder dos agrupamentos profissionais, a ausência de unidade religiosa compatível com a força, a prosperidade, a coerência da coletividade: a adesão quase unânime à pátria americana, o senso cívico da pessoa, o respeito pelos direitos individuais, a religiosidade não dogmática combinada com um pragmatismo levado até o culto da eficácia. Na ausência dessas crenças ou dessas posturas, o otimismo iluminista, que proclama a igualdade dos homens e o direito à felicidade, cria um vazio tanto na alma individual quanto na sociedade, abrindo a porta para o comunismo contra o *American way of life* e não para a prolongação da ideologia francesa.

A educação britânica, menos ideológica do que a francesa, menos otimista do que a americana, não aliena tanto o intelectual. É mais propensa a criar hábitos do que a elaborar doutrinas, criando o desejo de imitar as práticas em vez de reproduzir uma linguagem. O admirador da Grã-Bretanha gostaria que o parlamento de Nova Déli se parecesse com o de Westminster. Não acredito que um só intelectual da Indochina ou do

Marrocos sonhe com uma assembleia semelhante à do Palácio Bourbon de Paris. Os alunos dos britânicos tomam como modelo a realidade; os dos franceses, a ideologia do Ocidente. A realidade é sempre mais conservadora do que a ideologia.

No Ceilão, na Birmânia, na Índia, os que assumiram o encargo do Estado independente têm o senso da legalidade, preferem os métodos progressivos, resistem à arregimentação, detestam a violência. Frequentemente se diz que o budismo desvia os intelectuais do comunismo; sob essa forma, a afirmação me parece sujeita a caução. Outras circunstâncias, além da afinidade ou da rejeição espiritual, determinam o curso da história política na Ásia do século XX. É verdade que o comunismo atrai ainda mais quando o trono de Deus está vazio. Caso o intelectual não se sinta mais ligado nem à comunidade nem à religião dos seus antepassados, ele pede às ideologias progressistas o pleno preenchimento da sua alma. A principal diferença entre o progressismo do discípulo de Harold Laski ou de Bertrand Russell e o comunismo do discípulo de Lênin concerne menos ao *conteúdo* do que ao *estilo* das ideologias e da adesão. São o dogmatismo da doutrina e a vinculação incondicional dos militantes que constituem a originalidade do comunismo, inferior, no plano intelectual, às versões abertas e liberais das ideologias progressistas, mas talvez superior para quem esteja em busca de fé. O intelectual que não se sente mais ligado a nada não se satisfaz com opiniões: ele quer uma certeza, um sistema. A revolução é o seu ópio.

Os dirigentes da Birmânia, que se mantiveram budistas, lutaram corajosamente contra o comunismo, apesar de adeptos de uma concepção progressista. Em outro país budista, os intelectuais aderem em massa ao comunismo: a sedução do comunismo não depende tanto do conteúdo da crença antiga quanto do desenraizamento. Dependendo de como a influência ocidental agiu, de modo a rejeitar ou a purificar a religião nacional, o intelectual se sente inclinado ao fanatismo ou, pelo contrário, a inserir as ideias progressistas no âmbito religioso, herdado da tradição ou imitado do Ocidente.

O Estado indiano, que conta com a maior proporção de eleitores comunistas, é também aquele em que é mais elevado o número de cristãos, das missões, daqueles que sabem ler e escrever. O pessimismo sugere que a condição do camponês o leva à revolta assim que ele sai do sono ancestral. Ao despertá-lo, o missionário involuntariamente o entrega desarmado aos

propagandistas da nova fé. Outros observadores sugerem que entre uma religião histórica, como o cristianismo, e uma religião da história, como o comunismo, a afinidade explica o contágio. Quem rompeu com o hinduísmo e aderiu à divindade de Cristo, à esperança do final dos tempos, é mais vulnerável ao profetismo de uma heresia cristã do que o fiel de uma igreja essencialmente aristocrática ou de um dogma cósmico.

Talvez o fato essencial esteja na ruptura entre o indivíduo e o meio, provocado pelo proselitismo de uma religião vinda de fora. Os alunos das escolas cristãs, com frequência os mesmos que receberam o batismo, desvinculados do hinduísmo e imperfeitamente integrados ao universo ocidental, deixam de ter um ponto fixo, de contar com evidências. São progressistas em matéria de economia ou política, sem que as suas ideias tenham fundamentação assegurada. O comunismo amarra as suas opiniões, dispersas e prováveis, em um sistema satisfatório para o espírito, subtraindo a dúvida e impondo-lhes uma disciplina - disciplina esta que afasta o intelectual, convencido das virtudes da liberdade de espírito, mas que aos desenraizados oferece o enquadramento a que secretamente aspiram.

A força ou fraqueza do liberalismo explica também o número e a qualidade das vinculações ao comunismo. A essência da cultura ocidental, o princípio dos seus triunfos, a fonte do seu brilho é a liberdade. Não o sufrágio universal, instituição tardia e discutível da ordem política; não as disputas parlamentares, um dos procedimentos do governo de opinião, mas a liberdade de busca e de crítica, progressivamente conquistada, para a qual a dualidade dos poderes - temporal e espiritual -, a limitação da autoridade estatal e a autonomia das universidades foram condições históricas.

Longe de ser um prolongamento do liberalismo burguês, o comunismo é uma volta atrás. Dificilmente se consegue convencê-lo da impostura, ou pelo menos convencer os intelectuais progressistas da sua impostura, *pois* qualquer tradução institucional do ideal democrático é uma traição. Não há governo do povo pelo povo: a demonstração de que as eleições e a pluralidade de partidos são traduções menos imperfeitas da soberania popular do que o partido único, por mais evidente que isso possa parecer a alguns, dá margem a contestações intermináveis.

A dúvida desaparece assim que se identificam os valores que definem o Ocidente: o respeito pelo indivíduo e a liberdade de investigação. Os universitários diplomados em universidades do Ocidente adquiriram gosto por essa liberdade. Os europeus, é verdade, frequentemente violaram,

fora da Europa, os seus próprios princípios, tornando suspeitas a defesa da democracia e a acusação contra o soviétismo. Mesmo assim, o prestígio desses valores é tamanho que os comunistas só se atrevem a menosprezá-los se remetendo a eles. É em nome de um pseudorracionalismo que os comunistas divulgam uma nova ortodoxia. O intelectual que encontrou o equilíbrio interior em uma atitude em conformidade com a razão recusará o dogma.

Talvez ele acabe, mesmo a contragosto, por aceitá-lo se a experiência demonstrar o fracasso dos métodos liberais em política ou em economia. País nenhum da Europa atravessou a fase de desenvolvimento econômico que vivem atualmente a Índia e a China sob um regime ao mesmo tempo representativo e democrático. Em lugar algum, durante os muitos anos em que a população aumentava maciçamente, em que fábricas surgiam nos subúrbios, em que se construíam ferrovias, combinaram-se liberdades individuais, sufrágio universal e parlamento. Houve cesarismos - sufrágio universal com o poder absoluto de um só houve regimes parlamentares, mas o sufrágio era censitário e a assembleia, aristocrática; houve monarquias constitucionais. O contato das civilizações provocou uma tentativa como a da Índia: república democrática e parlamentar que tenta combinar sufrágio universal, reino da lei e planos quinquenais.

As dificuldades saltam aos olhos. Um regime democrático, na nossa época, implica liberdade de expressão para todos os interesses coligados, sindicatos ou partidos, e impede que os governantes tomem decisões arbitrárias. Na Europa, as instituições representativas tinham como função limitar ou substituir as monarquias, tomando o lugar de um poder forte. Na Ásia, tomam o lugar de um poder absoluto, colonial ou imperial, mas cujo desmoronamento abriu um vazio que a República da Índia ou a da Indonésia tiveram que preencher. Raramente se construiu um Estado curvando-se às normas da democracia liberal.

A tarefa econômica que, na Ásia, cabe aos governos de diplomados é igualmente pesada. As elites das nações independentes adotam quase unanimemente o imperativo da expansão, que significa industrialização, mais até do que aumento dos recursos alimentares. Tomaram da esquerda europeia a predileção pelas técnicas socialistas, que eventualmente se adequam à situação: seria um erro contar com empresas privadas em um país no qual não existem *empresários*, onde os ricos se habituaram a despesas suntuosas. Mas seria igualmente errado apostar em uma

planificação, quando faltam estatísticas e funcionários públicos competentes, ou enumerar as vantagens geradas pela abundância de dólares se os governos forem incapazes de implantar obras de envergadura que absorvam os capitais oferecidos.

Na Ásia, como na França, os intelectuais tendem a produzir o choque de ideologias com pretensões universais - propriedade privada contra propriedade pública, mecanismos de mercado contra planos - em vez de uma análise concreta das conjunturas nacionais, para saber com precisão em que medida um ou outro método responderia às circunstâncias. Assim como a imitação do atual regime parlamentar inglês não garante à Indonésia ou à Índia uma democracia eficaz, a transposição das práticas do capitalismo americano ou do trabalhismo não responde às exigências do desenvolvimento econômico nos países ditos subdesenvolvidos. Quaisquer que sejam os métodos emprestados de fora, os povos têm que fabricar com as próprias mãos o seu futuro.

Uma teoria geral teria que tomar como ponto de partida a ideia das fases do crescimento econômico. Marx procurou vincular à sucessão dessas fases as transformações dos regimes. Infelizmente, ele sugeriu um esquema inspirado nos fatos conhecidos à sua época e desmentidos pela história posterior. A técnica socialista, no sentido que os comunistas dão a esse termo, não é a consequência necessária da maturidade, assim como não é indispensável à industrialização acelerada.

A teoria que não impusesse, em fase alguma, uma técnica particular mostraria quais são, a cada época, os problemas a ser resolvidos. Deixaria um amplo espaço para as controvérsias, uma vez que as aspirações do intelectual dificilmente são, no século XX, compatíveis com a condição dos países recém-promovidos à independência e que não saíram ainda da pobreza.

Os intelectuais se manteriam progressistas e continuariam a não ver alternativa fora dos métodos democráticos e dos métodos violentos. Mas não confundiriam mais o trabalhismo da Grã-Bretanha, onde a renda *per capita* da população ultrapassa setecentas unidades internacionais, com a aplicação da mesma filosofia no subcontinente indiano. Na Índia, um serviço público de saúde sequer seria concebível. O seguro-desemprego estaria sacrificando os fortes em prol dos fracos e o futuro em prol do presente. As sociedades pobres não podem subordinar a preocupação com a produção à distribuição igualitária. Não que todas as desigualdades sejam

favoráveis à produção. Pelo contrário, o luxo dos ricos é um escândalo econômico, e também moral. Leis garantindo segurança a uma minoria de trabalhadores de fábricas, escolhidos ao acaso entre os milhões de homens sem emprego, seriam um erro econômico por antecipação.

Quer se trate de valores, de meios ou do futuro distante, a ciência não impede a disputa de ideias, mas as chama à realidade. Ela preserva os intelectuais do saudosismo e da revolta inútil contra o presente: que eles reflitam sobre o mundo, antes de querer mudá-lo.

País nenhum da Ásia era tão legitimamente orgulhoso da sua história e da sua cultura quanto a China. Nenhum foi tão humilhado no decorrer dos últimos cem anos. Não que ele tenha sido conquistado: não se conquista a China, no máximo pode-se tomar o trono, como fizeram os manchus. A Guerra do Ópio, o saque do Palácio de Verão, as concessões estrangeiras, os tratados desiguais e a liberdade para as missões estrangeiras, imposta sob a ameaça dos canhões, deixaram ressentimentos que só lentamente se apagarão. Os comunistas, desde a tomada do poder, destruíram as comunidades cristãs; provavelmente qualquer governo forte teria agido da mesma forma, em estilo diferente.

A doutrina tradicional que sustentava a ordem secular era, antes de tudo, moral e social. O confucionismo justificava a ascensão dos letrados ao exercício de funções administrativas e governamentais. A queda do império levou a ideologia à ruína. A restauração do budismo ou do hinduísmo acontecia sob a tutela dos bárbaros, sob a proteção do Indian Civil Service, do Império Britânico. Uma renovação do confucionismo poderia ter continuidade, mas sem preparar a volta da China à sua posição de grande potência.

Os intelectuais que se juntaram espontaneamente ao comunismo, antes de 1949, constituíam uma minoria. O prestígio da Revolução Russa, que a partir de 1920 ganhou a adesão de alguns letrados, não era substancialmente diferente de outras ideias revolucionárias vindas da Europa. Os longos anos de guerra, a corrupção crescente do Kuomintang [Partido Nacionalista Chinês, que governou a China de 1928 até 1949, quando os comunistas tomaram o poder, N.T.], a inflação e os rigores do regime policial alienaram a *intelligentsia*, fazendo-a se aliar a Mao Tsé-tung.

O comunismo secular, materialista, pode se tornar a doutrina dos letrados chineses? A desvalorização da família e a promoção do partido e do Estado representam, com relação ao passado, uma reviravolta que há pouco

tempo se consideraria impossível. Mas o Partido Comunista não deixou de reconstituir uma hierarquia, no topo da qual estão aqueles que sabem. “Marxistas-leninistas” é como se chamam hoje esses sábios, que são, ao mesmo tempo, guerreiros. A associação dos chefes de guerra e dos letrados era, há séculos, desconhecida. Talvez tenha sido necessária a influência ocidental para restaurá-la. Contra uma dominação detestada, os letrados recuperaram o fervor da cruzada e, vencedores, deram ao Ocidente a mais secreta vitória: a doutrina em nome da qual eles expulsaram os bárbaros pertence à essência do Ocidente; ela coloca em primeiro plano a *ação* e a *história*.

Os ocidentais ensinaram os povos da Ásia a repensar o seu passado. Já no século XIX, a filosofia russa tinha como tema essencial o contraste entre o destino russo e o destino europeu. O marxismo, na sua versão leninista, oferece aos intelectuais de todos os continentes o meio de reinterpretar, sem humilhação, a sua história e a dos seus antigos senhores.

A substituição da verdade religiosa pela verdade científica não acontece sem crise espiritual: é dificilmente satisfatória uma verdade provisória, incontestável mas limitada, e que nem sempre consola. Talvez os ensinamentos da ciência histórica sejam os mais amargos, pois são ambíguos, e o próprio sujeito é arrastado na perpétua renovação do objeto e do saber. O *marxismo* recupera um absoluto. A doutrina agora oficial na China não é ligada à ordem do cosmos ou à singularidade exemplar do Império do Meio, é verdadeira por refletir a ordem da mudança, necessária e benéfica. O marxismo-leninismo supera o relativismo que a consciência histórica traz consigo. Ele cicatriza as feridas causadas desde um século atrás pela superioridade técnica da Europa.

Podemos nos perguntar se a Ásia, amanhã, manifestará a intolerância religiosa que foi arrasadora no Ocidente, intolerância da qual o budismo a havia poupado, ou se interpretará a fé nova de tal maneira que os heréticos possam sobreviver, talvez desprezados, mas não convertidos nem, a pretexto de conversão, conquistados à força.

Os intelectuais em busca de uma religião

Muitas vezes se aproximou socialismo e religião, ou a difusão do cristianismo no mundo antigo e a do marxismo na nossa época. A expressão “religião secular” se tornou banal [Acho que a empreguei pela primeira vez em dois

artigos, publicados em La France Libre de junho/julho de 1944. N.A.].

A controvérsia em torno dessas comparações é igualmente clássica. Uma doutrina sem Deus merece ser chamada religião? Os próprios fiéis não aceitam a comparação, afirmando que a sua crença se mantém compatível com a fé tradicional. Os cristãos progressistas não demonstram a compatibilidade do comunismo e do catolicismo, vivenciando ambos, simultaneamente?

Em certo sentido, a querela é verbal. Tudo depende da definição dada às palavras. A doutrina fornece, para os verdadeiros comunistas, uma interpretação global do Universo, insufla sentimentos semelhantes aos dos cruzados de todas as épocas, fixa a hierarquia dos valores e determina a maneira correta de se comportar. Ela preenche algumas funções, na alma individual e na alma coletiva, que o sociólogo normalmente atribui às religiões. Não nos negamos a admitir a falta de transcendência ou de sacralidade, mas recordamos que muitas sociedades, ao longo dos séculos, ignoraram a noção de ser divino sem ignorar os modos de pensar ou de sentir e os imperativos ou devoções que o observador de hoje vê como religiosos.

Esses argumentos deixam intacto o verdadeiro problema. Pode-se definir a religião de tal maneira que ela englobe os cultos, ritos e paixões das tribos ditas primitivas, as práticas do confucionismo e os sublimes elãs de Cristo ou de Buda, mas qual seria o sentido de uma religião secular no Ocidente, em um ambiente impregnado de cristianismo?

OPINIÃO ECONÔMICA E RELIGIÃO SECULAR

O comunismo se desenvolveu a partir de uma doutrina econômica e política, em uma época em que declinavam a vitalidade espiritual e a autoridade das igrejas. O fervor que, em outras épocas, poderia se exprimir em crenças propriamente religiosas tomou como objeto a ação política. O socialismo surgiu menos como técnica aplicável à gestão das empresas ou ao funcionamento da economia que como ruptura com a desgraça secular dos homens.

As ideologias de direita e de esquerda, o fascismo tanto quanto o comunismo, se inspiram na filosofia moderna da imanência. São ateias, mesmo que não neguem a existência de Deus, na medida em que concebem o mundo humano sem referência ao transcendente. Desse tipo de ateísmo,

Descartes, segundo a polêmica de Laberthonnière, pode ser visto como o iniciador, por mais católico que fosse: interessava-se mais pela conquista da natureza do que pela meditação sobre o além. Os marxistas da Segunda Internacional e da Terceira de bom grado repetiam que a religião é uma atividade privada, mas viam a organização da cidade dos homens como a única atividade séria. A transferência das paixões seguia logicamente o deslocamento do centro de interesse. As pessoas se matavam umas às outras para determinar não mais qual igreja estava investida da missão de interpretar os textos sagrados e de administrar os sacramentos, mas qual partido ou qual método oferecia a melhor chance de distribuir, nesse vale de lágrimas, o conforto material para todos.

A democracia ou o nacionalismo, é verdade, suscitaram um fervor tão apaixonado quanto a sociedade sem classes. Em uma época em que os valores supremos estão ligados à realidade política, os homens servem com o mesmo fanatismo a independência nacional e uma ordem supostamente ideal. Nesse sentido, bastante vago, todos os movimentos políticos que agitaram a Europa moderna tiveram um caráter religioso. Não se veem neles, no entanto, a estrutura ou a essência de um pensamento religioso. Com relação a isso, o comunismo é único.

O profetismo marxista, como vimos, está em conformidade com o esquema típico do profetismo judaico-cristão. Todo profetismo traz em si a condenação daquilo que é e esboça uma imagem do que deve ser e será, e escolhe um indivíduo, ou um grupo, para vencer o espaço que separa o presente indigno do futuro fulgurante. A sociedade sem classes, que terá progresso social sem revolução política, é comparável ao reino de mil anos, sonhado pelos milenaristas. A miséria do proletariado prova a vocação e o Partido Comunista se torna a igreja à qual se opõem os burgueses/pagãos, que se recusam a ouvir a boa-nova, e os socialistas/judeus, que não reconheceram a revolução por eles próprios anunciada, por anos a fio.

Invectivas ou previsões podem ser traduzidas em termos racionais. As forças produtivas, desenvolvidas graças à ciência aplicada à indústria, só garantem, por enquanto, condições de vida decentes a uma minoria. Amanhã, a expansão da técnica, combinada com a mudança do modo de propriedade e de gestão, distribuirá para todos os benefícios da abundância. Com facilidade, passa-se do profetismo marxista à “grande esperança do século XX”, da fé revolucionária à teoria do progresso econômico.

De que modo o profetismo oscila para o lado da opinião arrazoada

sobre o futuro das sociedades modernas ou para o do dogma pseudoreligioso?

Pode-se flexibilizar a teoria e admitir que a obra de renovação demanda a cooperação de todas as vítimas do capitalismo, de todos aqueles que, sem sofrer pessoalmente as ações do regime, reconhecem os seus vícios e querem eliminá-los. A vocação do proletariado nem por isso desaparece, somente deixa de ser exclusiva. Pelo seu número, pelo seu sofrimento, os operários de indústria são chamados a um papel eminente na humanização das sociedades tecnicistas; não são os únicos a sofrer a injustiça nem os únicos a fabricar o futuro.

Ou então, sem recusar nenhuma ajuda, reforça-se *verbalmente* o caráter proletário do salvador coletivo e do partido que o representa. É preciso - e basta - que o partido seja proclamado vanguarda do proletariado, qualquer que seja a participação dos operários de indústria, em carne e osso, na direção e na ação do partido. Partido que se aproxima de uma igreja, depositária da mensagem de salvação. Quem nela penetra, imediatamente recebe o batismo: é a igreja que exprime a vontade essencial do proletariado. Os que não são proletários, mas obedecem, participam dessa essência, enquanto os verdadeiros proletários que se negarem a segui-la deixam de pertencer à classe eleita.

O primeiro método, social-democrata, é o do senso comum, das reformas pacíficas, da democracia. O método do comunismo é o da violência, da revolução.

Na primeira direção, o profetismo se degrada em opiniões, que variam de nação a nação, razoavelmente prosaicas; o marxismo se decompõe nos seus elementos - hipóteses históricas, preferências econômicas. Na segunda direção, o partido-igreja endurece a doutrina como dogma, elabora uma escolástica e, animado por uma paixão, atrai uma quantidade imensa de adeptos.

Para que o sistema de interpretação comunista nunca tenha falhas, a delegação que o proletariado faz ao partido não pode apresentar exceções nem ressalvas. Esse decreto, por sua vez, obriga que se neguem fatos incontestáveis e que se coloque, no lugar dos conflitos reais e múltiplos, a luta estilizada de seres coletivos, definidos pela sua função em um destino já escrito. É de onde resulta a escolástica que várias vezes encontramos nas páginas precedentes: as elucubrações intermináveis sobre a infraestrutura e a superestrutura, as discriminações entre sentido sutil e sentido grosseiro, o

acordo verbal forçado entre os vaticínios e um desenvolvimento histórico exatamente oposto, a recusa da objetividade, a substituição dos acontecimentos brutos (a tomada do poder pelo partido bolchevique em 1917) pelo significado histórico do acontecimento (revolução proletária).

Os sociais-democratas deixaram de lado essa escolástica, sem procurar conciliar os fatos com as previsões de ontem nem embutir a riqueza incomensurável das sociedades humanas em alguns enquadramentos conceituais. Só que, com isso, perdem o prestígio do sistema, da certeza, do futuro revelado. Os comunistas, pelo contrário, acreditam poder ligar cada episódio do seu movimento ao curso geral da história e a própria história a uma filosofia da natureza: eles nada ignoram, jamais se enganam, e a arte da dialética permite que combinem qualquer aspecto da realidade soviética com a doutrina, que se curva em todas as direções.

Juntos, profetismo e escolástica suscitam sentimentos semelhantes aos sentimentos religiosos. Fé no proletariado e na história, caridade para aqueles que hoje sofrem mas amanhã serão triunfantes, esperança de que o futuro traga o advento da sociedade sem classes: essas não são virtudes teológicas que aparecem nos militantes de uma grande causa? Essa fé, porém, se prende menos à história do que a uma igreja cujos laços com o Messias pouco a pouco se afrouxam. A esperança é depositada em um futuro que, caso não se cumpra por meio de forças espontâneas, será obra da violência. A caridade dedicada à humanidade sofredora transforma-se, embrutecida, em indiferença no tocante às classes, às nações ou aos indivíduos condenados pela dialética. Hoje, e por muito tempo, a fé comunista justifica todas as medidas, a esperança comunista impede que se aceite existirem vários caminhos para o reino de Deus, a caridade comunista não deixa, aos inimigos, nem o direito de morrer honrosamente.

Psicologia de seita, mais do que de igreja universal. O militante se convence de pertencer ao pequeno número dos eleitos encarregados da salvação comum. Os fiéis, acostumados a seguir as curvas da linha, a repetir docilmente as interpretações sucessivas e contraditórias do Pacto Germano-soviético ou do complô dos médicos, tornam-se, de certa forma, “homens novos”. Pela concepção materialista, as pessoas formadas segundo certo método seriam dóceis ao poder e plenamente satisfeitas com a própria sorte. Os engenheiros de almas não têm dúvidas quanto à plasticidade do material psíquico.

Em uma ponta, o socialismo se degrada em vagas preferências pela direção estatal da economia e pela propriedade coletiva; na outra, ele se amplia em sistema global de interpretação que junta, ao mesmo tempo, o Cosmos e as peripécias das lutas civis na Guatemala.

Alguém dirá que a *fé* comunista só se distingue de uma *opinião* político-econômica pela intransigência. Uma fé nova não é sempre intransigente? As igrejas se inclinam à tolerância à medida que o ceticismo as corrói. Mas não se trata de simples intransigência. Nada que se compare à religião secularizada do comunismo brotou do nacionalismo ou da democracia. Pode-se falar de fanatismo, à condição de se designar por esse termo os decretos pelos quais um partido, e um único, é transfigurado em guia do proletariado mundial, um sistema de interpretação superposto à incoerência dos fatos, uma via única para o socialismo proclamada imperativa para todos os povos. Fanático é o comunista que divide os homens em dois campos de acordo com a atitude que eles têm a respeito da causa sagrada, é o militante que obriga o pagão-burguês a escrever a sua autobiografia segundo a verdade revelada pelo Estado proletário.

MILITANTES E SIMPATIZANTES

O comunismo é uma ideologia que o culto do partido, a escolástica interpretativa manipulada pelo Estado revolucionário e a educação-amestramento dada aos militantes transformaram em dogmatismo de palavras e de ações. Assim, conforme consideremos o ponto de partida ou o ponto de chegada, o marxismo de 1890 ou o stalinismo de 1950, ficamos tentados a levar a sério ou não o conceito de religião secularizada.

O que melhor sublinha essa hesitação é a história - atormentada, patética- da rivalidade entre socialistas e comunistas. Estes últimos não hesitam: desde a Revolução de 1917, denunciam os seus irmãos inimigos como traidores que passaram para o campo do capitalismo no dia em que não reconheceram, na Revolução Russa, o primeiro cumprimento das profecias. Os socialistas, por sua vez, frequentemente citam a crueldade dos bolcheviques, o escândalo que é um socialismo sem democracia ou uma ditadura *sobre* o proletariado batizada como ditadura do proletariado. Nunca, porém, eles conseguem plenamente se livrar de certa má consciência: se a via é horrível, haveria outra?

Socialistas e comunistas não estão uns e outros de acordo contra o

capitalismo e não são igualmente hostis à anarquia do mercado, favoráveis à planificação e à propriedade coletiva? Quando os bolcheviques liquidam mencheviques e socialistas revolucionários, quando impera o Grande Expurgo ou os camponeses contrários à coletivização são deportados aos milhões, os socialistas do Ocidente, humanitários, habituados a métodos parlamentares, reagem horrorizados e se sentem quase tão afastados desses ferozes construtores quanto dos próprios fascistas. Basta que Stálin morra, que os seus sucessores atenuem algumas modalidades extremas e um tanto patológicas do regime, basta que estendam a mão aos progressistas e aos cristãos para que os marxistas da *social*-democracia voltem a se interrogar: afinal, a técnica do despotismo e dos planos quinquenais não era a única possível na Rússia e nos países subdesenvolvidos? A industrialização acelerada tornou inevitáveis os excessos do terror, porém, com a edificação socialista, eles serão cada vez menos necessários. O grande cisma se resolverá por si só com a democratização do soviétismo.

Essas alternâncias entre desespero e confiança não se devem apenas à inesgotável ingenuidade dos socialistas, destinados aos campos de concentração sob todos os regimes. Devem-se ao caráter ambíguo da religião secular, que não é mais que o enrijecimento dogmático de opiniões correntes, seja nos ambientes da esquerda, quando se trata do comunismo, seja nos da direita, quando se trata do fascismo.

Quem, em 1933, simpatizava com o nacional-socialismo nem sempre acreditava em racismo, deplorando os excessos do antissemitismo, e afirmava a necessidade de um poder forte para restabelecer a unidade da nação, superar as disputas partidárias e levar adiante uma política externa dinâmica. Essa adesão reticente não caracteriza apenas os que estão nas bordas do partido ou não passam de simpatizantes; pode-se encontrá-la entre os que pertencem ao partido, às vezes inclusive entre os seus líderes. A fé de Göring provavelmente não era mais ortodoxa do que a dos nacionalistas antiquados, ligados por oportunismo ao demagogo de camisa parda.

Em 1954, como pensa o cristão progressista que não é membro do partido? Tomemos o livro publicado pelos padres operários. Pelo menos alguns deles adotaram a interpretação dos acontecimentos ensinada pelo partido:

Os guias do proletariado tinham razão, os últimos acontecimentos

políticos e sociais o comprovam: Plano Marshall, CED [Comunidade Europeia de Defesa], desemprego, baixos salários, Vietnã, África, miséria, sem-teto, ilegalidade, repressão.¹

Atribuir ao Plano Marshall, que reduziu em muitos anos o tempo da reconstrução econômica da França, qualquer responsabilidade pelos baixos salários ou pela miséria é um exemplo típico de substituição dos fatos pelos dogmas, atitude característica da escolástica stalinista.

Talvez sem ter exata consciência disso, os padres operários assimilaram as grandes linhas da filosofia comunista da história. Eles atribuem à classe operária uma missão única e virtudes singulares:

A nossa classe nos pareceu bela, apesar das suas feridas, rica em valores humanos autênticos, sem que nunca se apresentasse um motivo para depreciá-la ou subestimá-la. E as perspectivas que ela abre para a história da humanidade são grandes e verdadeiras demais para que as outras classes se desinteressem por ela.²

Da inclusão na classe dependeria essencialmente a maneira de pensar:

Experimentando em toda a sua existência as condições de vida proletária e estando o tempo todo intimamente ligados às massas operárias, alguns de nós estão assumindo (ou recuperando) uma mentalidade nova, uma outra consciência de classe. Participam das reações operárias, nascem para a consciência proletária: por exemplo, o sentido da luta de classes pela supressão destas, o sentimento de incontornável solidariedade, a convicção de que somente juntos é possível se libertar da exploração capitalista [...].³ [O autor *de Jeunesse de l'Église* atribui as dúvidas culpadas que o padre operário possa eventualmente sentir quanto à divindade da Igreja a um pecado burguês: “Se ele porventura cede a essa dúvida, é porque, deformado pelo passado na burguesia, não consegue tirar da vida e das lutas da classe operária, o sentido da história e as lições de paciência que dela decorrem” (*Les Événements et la Foi*, op. cit., p. 79). N.A.]

A consciência proletária a que chegam esses cristãos é toda

modelada pela ideologia comunista:

Agora sabemos que o proletário deixado por conta própria, sem consciência de classe, sem organização, nunca conseguirá vencer um inimigo que o ataca por todos os lados e é cem vezes superior, se não em número e qualidade, sem dúvida em meios de opressão e de repressão, que vão da luta aberta e brutal à complacência hipócrita e ao narcótico religioso.⁴ [Narcótico religioso = ópio do povo. N.A.].

São estes os termos pelos quais os padres operários julgam e condenam o reformismo socialista:

E nos países em que essa social-democracia burguesa resiste, ela se debate nas suas contradições: repressões, injustiças, misérias, guerras agressivas devidas ao “declínio agora inevitável”, retomando a expressão de *L'Osservatore Romano* [...].⁵

Os padres operários, é verdade, se mantêm católicos:

Se conservamos a fé bem sólida em Jesus e no seu Pai, senhores da história, ou seja, dessa história sociológica e política em que vivem os nossos irmãos do proletariado, ela é igualmente intensa com relação à nossa Igreja.⁶

Negam que o drama do proletariado substitua o da salvação, mas frequentemente as expressões sugerem que o evento profano pouco a pouco se reveste do significado do evento sagrado, na consciência dividida do cristão progressista:

Carregamos na nossa carne os dramas do proletariado e nenhuma das nossas orações, nenhuma das nossas eucaristias, se afasta desses dramas [...]. A nossa fé, que foi uma motivação poderosa para essa comunhão carnal com a nossa classe operária, em nada fica diminuída ou maculada.⁷

Imagina-se a Igreja Católica recebendo a classe operária, agora aberta, graças à libertação temporal, à verdade de Cristo. Por enquanto,

com a Igreja pensamos e sentimos que, sem essas condições materiais mínimas, “nenhuma vida espiritual é possível”, que um homem que passa fome não pode acreditar na bondade de Deus, que um homem que é oprimido não pode acreditar na Sua onipotência.⁸

Ou seja, não se deveria ter levado a boa-nova aos escravos antes de ser suprimida a escravidão, graças à luta de classes...

Esses textos deixam claro: o comunismo significa, para esses homens de grande coração, para esses cristãos sedentos de entrega, mais do que uma opinião sobre o regime econômico de hoje e de amanhã, mais, inclusive, do que uma ideologia qualquer. Eles percorreram as duas primeiras etapas do caminho que leva da ideologia à religião: vocação do proletariado e a sua encarnação no Partido Comunista; interpretação dos fatos cotidianos e da história global pelo dogma (o capitalismo é o mal em si, a tomada do poder pelo partido constitui a essência da libertação etc.). A última etapa, o catolicismo não pode ultrapassar: se a sociedade sem classes resolver o mistério da história, se a humanidade, tendo da melhor maneira organizado a exploração do planeta, estiver satisfeita com o seu destino, curada da esperança, o homem não será mais aquele pelo qual Cristo foi crucificado e sim aquele para o qual Marx profetizou o fim da pré-história, graças ao poder das máquinas e à revolta dos proletários.

O cristão nunca poderá ser um autêntico comunista, como este não poderá crer em Deus e em Cristo, pois a religião secular, animada por um ateísmo fundamental, professa que o destino do homem se completa inteiro aqui na Terra e na sociedade. O cristão progressista esconde de si mesmo essa incompatibilidade.

Ele às vezes reduz o comunismo a uma técnica de organização econômica, separa radicalmente a fé religiosa da existência coletiva e se nega a reconhecer que a Igreja cristã tolera tão pouco essa separação quanto a igreja secular: esta última não considera o comunismo como uma técnica neutra, comparável às máquinas postas à disposição das sociedades, e aquela procura inspirar a vida de cada um e de todos, ao longo dos dias, e não se limitar à administração dos sacramentos.

Outras vezes, o cristão progressista fica à beira de um erro em sentido contrário. Está a tal ponto comovido com os sofrimentos do proletariado, participa com tanto entusiasmo da luta do Partido Comunista,

que usa as mesmas palavras, de conotação cristã, para qualificar as peripécias da história profana e os mistérios da história sagrada. O sentido cristão da história, que não desvela jamais a sucessão dos impérios, tende a se perder no sentido marxista, com a civilização do trabalho, o advento das massas e a libertação do proletariado. Não se sabe se os progressistas aspiram a uma prosperidade universal que, enfim, arrancaria os homens das servidões milenares, tornando-os aptos a fazerem elevadas meditações sobre o além, ou se a sociedade sem classes, mais do que a cidade de Deus, se tornou o objeto da fé.

Nem o exemplo dos socialistas nem o dos progressistas permite traçar a linha divisória entre membros do partido e companheiros de estrada. Há membros do partido que pensam e sentem à maneira dos cristãos progressistas: por devoção, por espírito de sacrifício, para superar uma resistência interior que lhes parece um resquício burguês, eles se encaminham para a religião; eles não creem no materialismo, apenas querem servir. Muitos companheiros de estrada, por outro lado, são estranhos à nostalgia religiosa, estimam as chances do partido e aceitam, sem hesitar, seus reflexos específicos, eventualmente pensando nas vantagens de uma semiliberdade.

Seria inútil procurar no partido uma versão única do dogma histórico ou da escolástica cotidiana. Como vimos [Ver pp. 123-4 do capítulo “Homens de igreja e homens de fé”. N.A.], não saberíamos dizer em que os membros do partido como um todo acreditam (a não ser no próprio partido). Quando um comunicado oficial proclama que nove médicos do Kremlin assassinaram alguns dignitários do regime, escolhidos entre os mortos, e planejaram o assassinato de outros dignitários, ainda vivos, os militantes, de cima a baixo do escalão, sabem o que têm que dizer (mas não o que terão que dizer três meses depois), sem conhecer as causas e os objetivos da operação. Ninguém, em seu íntimo, admite sem alguma reserva a interpretação que todos, no entanto, repetem. São inumeráveis moções, votadas em inumeráveis reuniões, por toda a imensa União - e cada um escolhe para si a sua própria interpretação esotérica.

O equívoco é outro, e não menor, quando o decreto de Estado aborda as grandes linhas do dogma. Que sentido dão os fiéis - líderes do partido, militantes de alta patente, responsáveis locais - aos principais conceitos? Acreditam na equivalência do proletariado e do partido na Grã-Bretanha, onde o partido mal existe? Acreditam no definhamento do Estado

soviético quando, em tempo algum, nunca um regime dispôs de uma polícia tão numerosa? Como imaginam a sociedade sem classes, vendo se cristalizar uma nova hierarquia?

Fizemos a distinção entre homens de igreja e homens de fé, os que antes de tudo aderem ao partido e os que antes de tudo seguem o profetismo.

A distinção não coincide com a feita entre militante e simpatizante. O militante deu o passo decisivo e aceitou a disciplina, enquanto o simpatizante permanece no limiar. Mas este não é necessariamente um homem de fé, no sentido que demos ao termo, nem é o primeiro, no fundo de si mesmo, um homem de igreja. György Lukács crê no profetismo marxista e aceita, não sem dificuldade, reconhecer no partido a encarnação do proletariado. Alguns companheiros de estrada ignoram a vocação da classe operária e a sociedade sem classes, mas se submetem à fatalidade histórica, revelada pela unificação de 800 milhões de pessoas sob as mesmas leis. Alguns militantes são idealistas em busca de sacrifícios, alguns companheiros de estrada são cínicos que aguardam uma oportunidade para fazer carreira.

Onde está o verdadeiro comunista? Teoricamente, ele precisa ter percorrido as três etapas - culto do partido, escolástica interpretativa, formação de militante -, mas, uma vez chegando ao fim, ele ganha o direito de “repensar” à sua maneira o dogma, tanto nas suas teses principais quanto nas aplicações cotidianas. Ele adotará pessoalmente uma versão simbólica da identidade partido-igreja e da revolução mundial -- versão que, eventualmente, será idêntica àquela dos rebeldes ao engajamento. Nem todos os militantes são “verdadeiros crentes”. É comum que não ignorem o outro lado da moeda nem os significados esotéricos. Mas, mesmo sabendo, mantêm na íntegra a adesão ao movimento e a expectativa de um futuro ao mesmo tempo inevitável e fabricado pelo partido.

Deve-se levar a sério uma religião secular que ensina aos seus dignitários tanto o ceticismo quanto a fé, uma religião cuja doutrina escapa das análises, que só existe como tal graças a uma série de decretos intelectualmente absurdos? Assim que se abre mão da igualdade proletariado-partido e da escolástica interpretativa, a religião se dissolve em um conjunto de opiniões. Uma religião durável pode ser fundada em afirmações contrárias aos fatos ou ao bom senso?

A resposta a tal indagação me parece, infelizmente, longe de estar

definida.

DA RELIGIÃO CIVIL AO STALINISMO

Os intelectuais inventaram as ideologias, sistemas de interpretação do mundo social que implicam uma ordem de valores e sugerem reformas a serem feitas, reviravoltas a se temer ou a serem esperadas. Pessoas que condenaram a Igreja Católica em nome da razão aceitam um dogma secular por estarem decepcionadas com a ciência parcial ou por ambicionarem o poder, dado apenas aos sacerdotes da Verdade.

Os filósofos franceses do século XVIII já eram intelectuais, no sentido moderno da palavra. Tiravam o sustento do que escreviam, reivindicando o direito, do qual plenamente se serviam, de exprimir a sua opinião, em geral crítica, sobre temas da história ou da política. Nem pelo pensamento nem pelos meios de vida dependiam da Igreja, eram mais ligados aos ricos do que à velha nobreza, e divulgavam uma concepção do mundo que rompia com a da França católica e monárquica.

O conflito entre os clérigos e os filósofos foi historicamente, mas não metafisicamente, inevitável. A Igreja não tem por que condenar o esforço para organizar, tão confortavelmente quanto possível, a existência terrestre da maioria. Ela pode conceder o direito de livre pesquisa em matérias sobre as quais a Revelação silencia. Ambição de saber e vontade de progresso técnico passaram a ser meritórios, mesmo que as encíclicas continuem a condenar o otimismo sobre a natureza humana e a sustentar o princípio de autoridade como fato dogmático e moral. Uma vez expulsa da doutrina católica a filosofia do Antigo Regime, letrados e especialistas não tinham mais, na teoria, motivos de querelas com a Igreja.

A querela se prolongou, na França, devido ao papel social e político que frequentemente a Igreja representava e que continuava a lhe ser atribuído. Como sociedade hierárquica que proclama uma verdade revelada, a Igreja dificilmente rompe os seus laços com os poderes e com os partidos que, da mesma forma, não consentem que a autoridade possa vir de baixo ou que os homens, na sua fraqueza, sejam capazes de se autogovernar.

O comprometimento [Essa observação não vale para todos os países do Ocidente, nem mesmo para a França ao longo de todo o século XIX. N.A.] da Igreja com os movimentos de inspiração antidemocrática não é a única e nem mesmo a principal causa da persistente rivalidade entre os clérigos e os

intelectuais - aqueles talvez pela dificuldade de aceitar um Estado que se afirmava leigo, estes talvez por não aceitarem não estar no primeiro escalão. Libertados do despotismo eclesiástico, eles aspiravam a substituir o que achavam ter destruído.

Contentes de serem ateus, avessos à vida religiosa, intelectuais de esquerda quiseram divulgar a falta de fé como os missionários divulgam a fé, convencidos de que libertavam os homens ao matar deuses e ao derrubar altares. Outros se preocupavam com o irremediável declínio do cristianismo e imaginavam dogmas aceitáveis pela razão, capazes de restabelecer a unidade espiritual. O bolchevismo se relaciona com essas duas intenções: o fervor combativo dos sem-Deus é o que o anima, e ele elaborou uma ortodoxia supostamente conforme aos ensinamentos da ciência. Na Rússia, são os intelectuais que concedem a suprema investidura. O comunismo é a primeira religião de intelectuais a ser bem-sucedida.

Entretanto não foi a primeira a ter procurado o sucesso. Talvez Auguste Comte tenha formulado mais claramente do que ninguém as ideias que inspiram a busca de uma religião substituta.

Teologia e metafísica, de um lado, e saber positivo, de outro, são incompatíveis. As religiões do passado estão perdendo vitalidade porque a ciência não deixa mais que se acredite no que diz a Igreja. A fé desaparecerá pouco a pouco ou se degradará em superstição, para uso do vulgo.

A morte de Deus deixa um vazio na alma humana, e as necessidades do coração subsistem, devendo ser satisfeitas por um novo cristianismo. Somente os intelectuais são capazes de inventar, e talvez até de propagar, um substituto para os dogmas antigos aceitável às pessoas instruídas.

Além disso, há ainda as funções sociais que a Igreja preenchia. Em que se basearia a moral comum? Como se manteria ou se restauraria, entre os membros da coletividade, a unidade de crença, sem a qual a própria civilização está em perigo?

Sabemos como Auguste Comte achou ter respondido, com o seu sistema, a esse desafio histórico. As leis estabelecidas pela ciência revelam uma ordem cósmica, uma ordem permanente das coletividades humanas, uma ordem, enfim, do devir. O dogma é científico e, no entanto, oferece ao espírito verdades definitivas e ao coração, um objeto de amor. A sociedade do futuro será total e não totalitária. Integrará todos os recursos da natureza humana, recorrendo à opinião para equilibrar o poder, à caridade para equilibrar a força; tornará o passado presente, abrirá a carreira do Progresso

sem abalos, realizará a Humanidade.

Exceto no Brasil, o positivismo nunca ultrapassou as dimensões de uma seita. Como o “novo cristianismo” de Saint-Simon e dos saint-simonianos, não se tornou doutrina de um movimento e de um partido. Obra de matemático, permaneceu como fé de poucos.

A busca de uma religião para uso da sociedade é anterior à crise revolucionária. O capítulo de *O contrato social* que Jean-Jacques Rousseau consagra à religião civil exprime as duas ideias que ele próprio havia tirado de livros dos seus precursores e que têm o espírito assombrado dos teóricos. A separação do poder temporal e do poder espiritual é um princípio de fraqueza:

Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse suposto reino do outro mundo se tornar, sob um chefe visível, o mais violento despotismo neste.

No entanto, como sempre houve um príncipe e leis civis, resultou desse duplo poder um perpétuo conflito de jurisdição que tornou toda boa política impossível nos Estados cristãos, e nunca mais se pôde vir a saber a quem, se ao senhor ou se ao padre, se era obrigado a obedecer.⁹

E Rousseau acrescenta: “Hobbes é o único [...] que ousou propor reunir as duas cabeças da águia e tudo reduzir à unidade política, sem a qual jamais Estado nem governo serão bem constituídos”.¹⁰ Sem esquecer a frase famosa: “Uma sociedade de verdadeiros cristãos não seria mais uma sociedade de homens”, que Hitler aprovaria.

A preocupação política - qual religião favorece a prosperidade e o poder do Estado? - poderia ter levado Rousseau a proclamar, como Maquiavel, a superioridade das religiões nacionais. A sua própria religião - cristianismo reduzido a uma espécie de teísmo - o retém nessa descida. Ele não nega as vantagens da religião nacional, que “reúne o culto divino e o amor pelas leis” e que, “fazendo da pátria o objeto de adoração dos cidadãos, os ensina que servir ao Estado é servir ao Deus tutelar”. Fundamentada, entretanto, em um erro, ela engana os homens, “torna o povo sanguinário e intolerante”, levando-o a um estado natural de guerra contra todos os outros. Rousseau se contenta, afinal, com uma vocação

puramente civil, que faça cada cidadão gostar dos seus deveres. A existência de Deus, a outra vida e a punição dos culpados são os dogmas dessa religião que prende o cidadão ao seu Estado, sem que ele veja, em qualquer outro Estado, um inimigo. Entre a religião nacional ou pagã, cuja restauração um filósofo da época do Iluminismo não podia considerar possível nem desejável, e a religião universal de salvação que inspira indiferença pelas grandezas temporais, a religião civil evitaria o fanatismo, sem enfraquecer a devoção do indivíduo ao soberano nem carregar no corpo social um princípio de divisão.

Os cultos revolucionários participam do equívoco da religião civil. Têm como base o patriotismo, “o amor pela sociedade ideal, fundamentada na justiça, muito mais do que no amor pelo solo nacional”.¹¹ Porém, ao mesmo tempo, os legisladores não permitem a separação da Igreja e do Estado. Este último se separava da antiga Igreja, mas tentava manter um caráter religioso e se impor “às multidões como uma igreja, com as suas festas e rituais obrigatórios”. Ser supremo, a razão seria objeto de uma crença que, purificada de qualquer superstição, serviria de fundamento à pátria, destinada pela sua virtude a um futuro sem fronteiras.

Os cultos revolucionários permaneceram um episódio sem maiores consequências, apesar de terem tido um significado, simbólico e histórico, que não escapou a Auguste Comte. Nem a nostalgia por uma religião nacional nem a sensação de que a revolução traz consigo uma fé cívica e universal desapareceram com a restauração da monarquia e da Igreja Católica.

O xintoísmo representa o equivalente de uma religião nacional e comporta, além de elementos que o mergulham no mais distante passado, o culto do imperador, descendente do Sol e confundido com o Japão eterno. A aristocracia, que resolveu trazer do Ocidente os segredos do poderio militar, tomou, ao mesmo tempo, a decisão de fortalecer as crenças e práticas ancestrais, para que a ocidentalização técnica não afetasse a autenticidade da cultura japonesa. Logo depois da Primeira Guerra Mundial, Ludendorff [Erich Ludendorff (1865-1937) comandou as forças alemãs na Primeira Guerra. Membro do Partido Nazista desde a fundação, participou da tentativa de golpe em 1923, em Munique, ao lado de Hitler, com quem acabou rompendo, N.T.] oferecia o xintoísmo como modelo ao povo alemão, em busca de unidade espiritual. Usava argumentos de teóricos, de Maquiavel a Rousseau, contra a dualidade, insistindo no fervor com que contagia a multidão a convicção de combater e

morrer pela Cidade e por Deus.

O “cristianismo alemão” foi uma tentativa consciente de “nacionalizar” uma religião de salvação. No discurso fúnebre a Hindenburg, Hitler empregou o termo germânico *Walhalla*. Os jovens hitleristas celebravam uma espécie de culto ao fogo. É tentador imputar tais episódios tanto à exaltação dos escoteiros quanto ao crescimento dos rituais pagãos. Caso fosse vitorioso na guerra mundial, Hitler provavelmente teria iniciado a batalha contra o cristianismo, evocando menos o “cristianismo alemão” e a “fé germânica” do que o materialismo e o racismo, um conjunto confuso de ideias opostas à doutrina racionalista e democrática. Desigualdade das raças, princípio da supremacia do líder, unidade da nação e Terceiro Reich eram temas nem tanto organizados em sistemas, mas antes orquestrados pela propaganda, devendo inspirar a gestão do Estado e a educação das elites. Teriam estabelecido a escala de valores, inspirado paixões ardentes, suscitado a comunhão dos fiéis, consagrados por cerimônias. Em uma civilização marcada pelo cristianismo, teriam sido vistos como autenticamente religiosos? A mesma questão se coloca com relação ao comunismo, que parece, enfim, impor a religião substituta sonhada pelos militantes da revolução, pelos positivistas e pelos saint-simonianos.

Ao comunismo se aplica o que escreveu Michelet: “A Revolução não adotou igreja alguma. Por quê? Porque era, ela própria, uma igreja”. Como a religião civil, o comunismo sacraliza os deveres do indivíduo com relação ao partido, ao Estado socialista, ao devir humano. Religião terrestre, assim que o partido chega ao poder, permanece na oposição, no ensino esotérico, mantendo-se religião universal. À maneira do positivismo, pretende captar as criações do passado e transmiti-las à sociedade que realizará a vocação humana. Rompe com o individualismo iluminista, mas anunciando a felicidade para todos. Nega piedade aos fracos e confiança às multidões, mas justifica por sentimentos humanitários a edificação socialista, e pela necessidade de instruir as massas a autoridade incondicional dos mandantes. Enquadra a ciência, mas em nome da ciência. Revira o sentido do racionalismo ocidental, mas continua a reivindicá-lo.

A que se deve o sucesso? O profetismo marxista transfigura um esquema evolutivo em história sagrada, da qual a sociedade sem classes assinalará o desfecho. Dá uma importância desmedida a certas instituições (sistema de propriedade, modo de funcionamento) e faz da planificação pelo Estado todo-poderoso uma etapa decisiva da história. A *intelligentsia*

facilmente cai nesses erros, para os quais a predispõe o conformismo de esquerda. Obcecada pela vontade de aumentar o produto nacional, ela se apresta a tomar o atalho soviético para a abundância.

O conteúdo do dogma é uma interpretação da história: o stalinismo se propaga em um século abalado por catástrofes. A astrologia não foi completamente eliminada pela astronomia científica, a história positiva não afasta por completo as mitologias históricas. Antes da física mecanicista, a ordem do Cosmos se oferecia às vistas maravilhadas dos observadores. Antigamente, cada sociedade se achava exemplar. Inconsciente da imensidão do tempo, não se colocava no seu lugar, modesto, em um devir misterioso. As mitologias históricas exprimem não tanto as crenças anacrônicas, mas a revolta contra as lições da experiência.

Em nossa época, o progresso técnico constitui, efetivamente, o fato principal. E o que desenraíza as velhas construções das civilizações, e os nossos contemporâneos não veem objetivo mais elevado do que o poder e a prosperidade alcançados com as máquinas. Mistura-se o interesse prioritário no trabalho ao primado causal das forças produtivas, querendo-se enxergar, nessa síntese confusa, uma conquista do saber.

A ideologia marxista descobre uma ordem do devir sob a cega confusão de interesses. Cada um segue a si mesmo e todos os homens, juntos, produzem o que a inteligência superior deveria querer. Os capitalistas, em busca do lucro, levam à morte o regime a que devem a sua fortuna. Da luta de classes emerge a sociedade sem classes. O mercado perfeito, como a astúcia hegeliana da razão, usa o egoísmo dos indivíduos tendo em vista o bem maior de todos. Porém, há uma diferença decisiva: o liberal considera permanente a imperfeição dos homens e se resigna a um regime em que o bem é o resultado de diversas ações, nunca o objeto de uma escolha consciente. No máximo, ele aceita o pessimismo que vê na política a arte de criar as condições em que os vícios dos homens contribuem para o bem do Estado. O marxismo admite, no que se refere ao passado, a heterogeneidade das intenções e dos acontecimentos, mas garante, quando revelado o jogo das forças profundas, escapar da tirania do meio. Graças ao conhecimento das leis da história, o homem atingirá as metas que definiu para si. A antecipação do futuro permite que se manipulem inimigos e seguidores.

Nesse ponto preciso, a ideologia se torna o conteúdo de um dogma. O salvador coletivo não se submete mais à história, ele a cria, ele constrói o

socialismo e fabrica o futuro. Essa transfiguração do partido em Messias se mantém uma aberração sectária por todo o tempo que o partido vegetar e militar na oposição, impotente, irreconciliável. É a tomada do poder que autentica suas pretensões. Ele encarna o proletariado com tanto mais plausibilidade quanto mais estreitamente se confundir com um Estado.

A razão do sucesso obtido pelo leninismo-stalinismo, entre todas as demais tentativas de religião substituta, é, em última análise, bastante simples: foi a vitória da revolução que permitiu a difusão do comunismo, não foi a sedução da religião secular que preparou os dez dias que abalaram o mundo. Profetas desarmados morrem. O futuro da religião secular depende principalmente das rivalidades de poder.

CLERICALISMO SECULAR

Os intelectuais da França foram os primeiros a partir em busca de uma religião de substituição; hoje os seus colegas da Europa proletária fundamentam a legitimidade do absolutismo soviético, como os legistas, antigamente, fundamentavam a do absolutismo real, e interpretam as escritas sagradas e as declarações dos congressos ou do secretário-geral no estilo dos teólogos. A *intelligentsia* de esquerda começou pela reivindicação da liberdade e acabou se dobrando à disciplina do partido e do Estado.

A ideologia de fato se tornou equivalente a uma religião? Outra vez, hesita-se entre o sim e o não. O chefe do Estado se confunde com o chefe da igreja, na tradição bizantina e no regime soviético. A ideologia, assim como, outrora, a fé transcendente, determina o que importa acima de tudo. Justifica a autoridade e promete, não ao indivíduo, mas aos seres coletivos, justa retribuição no além histórico, isto é, no futuro. Mas o comunismo não se considera uma religião, pois toda religião, para ele, é mero resquício do passado. Combate a igreja em nome do ateísmo e enquadra-a em nome do socialismo, como faz com outras instituições. O totalitarismo amplia desmedidamente o sentido de uma doutrina parcial, para que pareça englobar todas as capacidades do homem.

A ambivalência das relações entre cristãos e comunistas, tudo indica, permitiria aos governos das democracias populares provocar heresias, tentativas comparáveis às do “cristianismo alemão”, para compor a fé cristã com fragmentos da ideologia oficial. Não parece que seja essa a tendência do outro lado da Cortina de Ferro [Apontava-se, entretanto, na Polônia,

a atividade de “sacerdotes patriotas”, ao mesmo tempo marxistas e católicos. O novo seminário de Varsóvia tentava dar uma formação marxista ao mesmo tempo que católica. Cf. The New York Times, 19/12/1954. Deve-se reportar também a *Der Kommunismus als politische-soziale Weltreligion*, de W. Banning. N.A.]. As autoridades comunistas se esforçam, antes de tudo, em romper os laços entre a Igreja nacional e o papado: é intolerável para elas qualquer “internacional”. Em seguida ditam aos dignitários eclesiásticos a adesão verbal à ortodoxia de Estado. Mas não deixam de impô-la também aos músicos, aos jogadores de xadrez e aos romancistas. Tentam comunicar um caráter político à atividade ou, pelo menos, à linguagem dos padres e dos bispos ortodoxos, sem favorecer a interpretação propriamente religiosa das ideologias históricas. E mais no Ocidente do que no Leste Europeu que alguns fiéis têm dificuldade para fazer a distinção entre o drama da cruz e o do proletariado, entre a sociedade sem classes e o reino milenar.

O comunismo, então, não é tanto uma religião, cujo modelo, para os ocidentais, continua sendo o cristianismo, mas uma tentativa política de encontrar um substituto em uma ideologia alçada a ortodoxia de Estado - ortodoxia que alimenta ainda pretensões já abandonadas pela Igreja Católica. Os teólogos confessam, sem meios-termos, que a Revelação não contém ciência astronômica ou física, ou contém no máximo uma ciência bem elementar, expressa em termos acessíveis à mentalidade dos povos na época de Cristo. O físico nada descobre, na Bíblia, sobre as partículas nucleares, mas não fará maiores descobertas nos textos sagrados do materialismo dialético.

A fé cristã pode ser dita total, por inspirar a existência inteira, e foi totalitária quando ignorou a autonomia das atividades profanas. A fé comunista se torna totalitária assim que se pretende total, pois só cria a ilusão da totalidade impondo verdades oficiais e submetendo ao aval do poder atividades que na sua essência exigem autonomia.

Concebe-se que poetas se animem com a fé comunista, como outros com a fé cristã, e que físicos ou engenheiros desejem apaixonadamente servir ao proletariado. Mas é preciso que convicção e devoção sejam autênticas e não externamente ditadas por burocratas encarregados da cultura. É preciso, também, que deixem o artista encontrar espontaneamente a sua forma e o pesquisador, a sua verdade. O realismo socialista ou o materialismo dialético não juntam a coletividade em uma crença ou em um saber unanimemente vividos. A pseudounidade é obtida subordinando-se o

sentido específico de cada universo espiritual à função social que lhe for indicada e erigindo propostas, equívocas ou falsas, como base de uma doutrina supostamente científica e, ao mesmo tempo, filosófica.

Não temos, no Ocidente, que procurar o equivalente ao materialismo histórico, como se uma filosofia pudesse e devesse estipular às ciências naturais os seus princípios, os seus conceitos, as grandes linhas dos seus resultados. Devemos preservar com todo o cuidado a independência das repúblicas de cientistas ou de letrados, comprometida, do outro lado da Cortina de Ferro, pela obsessiva preocupação com o serviço social ou com a meta revolucionária.

Seria ainda mais equivocado desejarmos uma réplica positiva, na medida em que a crítica basta para afastar o fantasma da unidade da cultura soviética e que, por si só, essa síntese artificial se desmanchará. Matemáticos, físicos e biólogos sabem agora que o marxismo-leninismo até oferece uma linguagem - no início e no final do livro - para que eventualmente coloquem os resultados de acordo com as teorias oficiais, mas não oferece um instrumento de exploração. Os historiadores, mesmo que admitam, de modo geral, a validade das categorias marxistas, se sentem presos à ortodoxia, imperativa e cambiante, que sucessivamente exalta a resistência dos povos alógenos ao grande imperialismo russo e sua missão civilizadora. O dogma católico continha, é verdade, além de afirmações indemonstráveis relativas a objetos que escapam da alçada da razão humana, o resumo ou a sistematização de um saber imperfeito. Ao se livrar, porém, dos conhecimentos profanos que carregava consigo, o dogma religioso se purificou sem se renegar e se aprofundou, em conformidade com a sua essência. A ortodoxia comunista, ao contrário, não tem como se purificar ou consentir uma expressão racional sem se dissolver nos seus componentes, sem se dispersar em um conjunto de opiniões mais ou menos equívocas sobre a sociedade de hoje e de amanhã.

A ideologia se torna dogma ao consentir o absurdo. Que se aceite reconhecer que em cada sociedade uma minoria exerce as funções diretoras: imediatamente a assimilação da ditadura do partido à do proletariado cai por si só, restando comparar, de acordo com a experiência, os riscos e vantagens do partido único e os do parlamento eleito por disputa pacífica. Bastaria abrir mão da universalidade, nem mesmo do profetismo marxista, mas apenas da sua versão leninista, para escapar da mistificação. A sociedade socialista continuaria sendo a próxima meta da evolução

histórica, mas com vários caminhos que levassem até lá. Os partidos social-democratas deixariam de ser traidores, passando a ser considerados irmãos e preenchendo a função de salvação no Ocidente, onde os rigores da técnica bolchevique são inúteis. Em resumo, os comunistas aceitariam sinceramente a interpretação sugerida, com atenta boa vontade, pelos marxistas que não descartaram a razão, que admiram os planos quinquenais e detestam os campos de concentração. Os comunistas refletiriam sobre o que dizem da boca para fora, obedecendo a ordens, quando os interesses da União Soviética o exigem.

Uma conversão desse tipo parece fácil e, no entanto, bastaria para pôr em dúvida o essencial: se a delegação do proletariado ao Partido Comunista não for universal, indiscutível, a Revolução de 1917 perde o lugar que lhe foi dado pela história sagrada e se torna apenas um golpe bem-sucedido. A partir daí, como prever quais países estão destinados às rudes vantagens da industrialização acelerada? Sem a excomunhão dos adeptos da Segunda Internacional, como sustentar que a passagem de um regime para outro exige uma transição violenta? Sem a ideia de uma revolução a marcar o fim da pré-história, a realidade soviética nada seria além daquilo que ela é: um método brutal de modernização, sob o comando de um partido único, designado não pelo destino, mas pelas peripécias imprevisíveis das lutas entre os homens.

Ao manter a pretensão de encarnar o proletariado mundial, o Partido Comunista russo afunda nos arcanos da escolástica mistificadora. Se desistir dessa pretensão, abdica. Em pouco tempo, adotando os conselhos da sabedoria trabalhista, compartilharia do mesmo infortúnio dela. Igualmente burguês e tedioso, se encaminharia com passadas decididas, livre das ilusões e curado do terror, a um luís-filipismo [Luís Filipe I foi rei da França de 1830 a 1848, período de relativa tranquilidade, após as guerras napoleônicas, em que o país começou sua industrialização e assistiu à ascensão da alta burguesia, N.T.] do século XX.

Não seria inevitável, apesar de tudo, essa conversão? Já não está começando a acontecer sob os nossos olhos? Vemos o partido restringir a sua área de atividade, devolver certa liberdade à controvérsia científica, tolerar obras literárias - romances ou peças de teatro - que ridicularizam alguns aspectos do regime. As formas extremas e um tanto monstruosas a que chegava a sujeição da inteligência criativa, nos últimos anos da vida de Stálin, se atenuaram. A escolástica interpretativa se mantém obrigatória,

mas não sustenta mais permanentemente uma espécie de delírio lógico. O regime se aburguesa e a prática, ou até a teoria, tende a desistir da universalidade do marxismo-leninismo.

A volta à vida cotidiana e o declínio do fervor ideológico deviam inevitavelmente acontecer, cedo ou tarde. A revolução pode ser permanente, mas o espírito revolucionário se perde. A terceira ou mesmo a segunda geração de líderes ouve os conselhos de Cíneas [Na Antiguidade, foi o diplomata e conselheiro predileto do rei Pirro (c. 318-272 a.C). N.T.] e desiste de conquistas impossíveis. Como, em longo prazo, combinar a estabilidade de um despotismo burocrático com o proselitismo da seita conquistadora? O ideal revolucionário, voltado para o futuro, se alimenta de ilusões: é difícil ignorar os traços principais da ordem soviética efetivamente estabelecida.

O regime soviético superou a contradição entre a justificativa do poder atual e a expectativa de um futuro de perfeição recorrendo simultaneamente ao terror e à ideologia, exaltando o presente não em si mesmo, mas como etapa rumo à sociedade sem classes. No entanto, os resultados da industrialização, a consolidação da nova classe dirigente, o distanciamento do ato prometeico que estava na origem da empreitada sobre-humana, tudo conspira para corroer uma fé que se dissolve em opiniões assim que o fanatismo deixa de animá-la. É a perspectiva que me parece, em longo prazo, a mais provável. Seria um erro concluir daí que o pesadelo vai se desfazer, que a marca da formação marxista-leninista vai se apagar e a unidade das civilizações burguesa e soviética milagrosamente se restabelecerá.

Entre o crer e o não crer, entre a adesão à escolástica stalinista e a pura e simples recusa do universo mental do partido, múltiplas situações intermediárias se intercalam. A dúvida sobre o alcance de uma interpretação parcelar não compromete a solidez do conjunto. Conservam-se os conceitos principais da doutrina, continuando a raciocinar em termos de relações de produção, classes sociais, feudalismo, capitalismo ou imperialismo.

Talvez o estilo de pensamento e de ação sobreviva à fé por mais tempo do que o aparelho conceitual. Intransigência voltada contra os companheiros de ontem; tendência a seguir até o fim a lógica ou a pretensa lógica da luta, a representar para si mesmo o mundo em preto e branco; recusa a constatar a fragmentação dos problemas, a não unidade do planeta e das doutrinas — esses são os traços da formação recebida que muitas vezes marcam o ex-comunista afastado do sacerdócio de uma seita

militante.

É provável que o intelectual tenha mais dificuldade do que o homem comum a se livrar dessa ideologia que é obra sua, como é o Estado que a reivindica. O poder soviético reina em nome de uma doutrina elaborada por um intelectual que passou a sua vida em bibliotecas e comentada há um século por incontáveis professores. Em regime comunista, os intelectuais, mais sofistas do que filósofos, são reis. Os juízes que identificam os desvios, os escritores forçados ao realismo socialista, os engenheiros e os administradores obrigados à execução dos planos, a compreender as ordens equívocas do poder, devem todos ser dialéticos. O secretário-geral do partido, senhor da vida e da morte de milhões de pessoas, é também um intelectual: no final de uma existência triunfante, ele oferece aos fiéis uma teoria do capitalismo e do socialismo, como se um livro fosse a mais alta façanha. Muitas vezes, imperadores foram poetas ou pensadores; pela primeira vez, o imperador reina *enquanto* dialético, intérprete da doutrina e da história.

Todos aqueles que, em uma democracia parlamentar, barram os intelectuais na subida ao topo - capitalistas, banqueiros, eleitos - desapareceram. No século XVIII, os intelectuais denunciavam a concentração de enormes riquezas pelas instituições da Igreja e aceitavam sem escrúpulos a proteção de ricos negociantes ou de altos funcionários. Atacavam as desigualdades de status individual e defendiam a causa da burguesia emergente. Antes da Grande Revolução, o intelectual de esquerda nada tinha contra o comércio, ou a concorrência, ou a fortuna bem ganha, mas sim contra os bens herdados ou tomados e contra as discriminações de berço. A cada época, ele se fez adversário dos poderosos: sucessivamente da Igreja, da nobreza, da burguesia. Com relação aos burocratas-dialéticos, porém, ele demonstra repentina indulgência, parecendo se identificar com eles.

O Estado comunista necessita de administradores para dirigir as fábricas e de escritores, professores e psicólogos para divulgar a verdade. Engenheiros às voltas com a matéria e engenheiros encarregados das almas gozam de vantagens substanciais, como um nível de vida elevado, prestígio e participação em uma obra apaixonante. Não são ingênuos a ponto de se enredar no que é difundido para o povo e estão interessados demais nos seus privilégios para não justificar o regime e a sua própria docilidade. E como dosam crença e ceticismo, adesão verbal e reservas íntimas, sem

conseguir aceitar, tal qual, um dogmatismo despropositado, nem se livrar do encanto de uma inapreen- sível ortodoxia.

Não poderiam, como recurso extremo, evocar o exemplo das religiões transcendentais? O cristianismo anunciava a boa-nova tanto aos escravos quanto aos reis e ensinava a igualdade das almas apesar das hierarquias sociais; a Igreja nem por isso deixou de legitimar os poderes de fato e garantir a boa consciência dos poderosos. Às vezes, quis reinar aqui na Terra. Como então os intelectuais progressistas negariam o apoio do seu talento a um Estado que proclama a boa doutrina, à edificação de uma sociedade conforme às esperanças do racionalismo revolucionário e, ainda por cima, generosa com especialistas e letrados - *desde que obedeam?*

Marx chamava a religião de o ópio do povo. Queira ou não, a Igreja consolida a injustiça estabelecida. Ajuda os homens a suportar e a esquecer os seus males, em vez de curá-los. Entregue à preocupação com o além, o crente se mantém indiferente à organização da sociedade.

A ideologia marxista, assim que um Estado a institui como ortodoxia, se torna alvo da mesma crítica: igualmente ensina às massas a obediência e confirma a autoridade dos governantes. E mais: nunca o cristianismo entregou aos governantes um papel assinado em branco. Até as igrejas de rito oriental se reservavam o direito de criticar os soberanos indignos. O czar, chefe da Igreja, não ditava o dogma. O secretário-geral se dá a liberdade de reescrever, segundo a atualidade cambiante, a história do Partido Comunista, que constitui a essência do dogma stalinista. O conceito de sociedade sem classes se esvazia de significado à medida que o regime que se originou na revolução se estabiliza em um despotismo burocrático sem originalidade. A justificativa pelo além histórico se degrada como comédia de linguagem nos processos: “o outro mundo” não é tanto o futuro e sim a realidade presente, transfigurada pelas palavras que a descrevem.

Pode-se eventualmente dizer que a religião comunista, na nossa época, tem significado muito diferente daquele da religião cristã. O ópio cristão deixa o povo passivo, o ópio comunista incentiva a revolta. Não há dúvida, a ideologia marxista-leninista contribuiu para a formação, se não para o recrutamento, dos revolucionários. Lênin e os seus companheiros obedeceram não tanto a uma doutrina, mas ao instinto político, ao gosto pela ação e à vontade de poder. O profetismo marxista nem por isso deixou de orientar a existência deles, despertando uma esperança infinita. Que importância teriam milhões de cadáveres, diante da sociedade sem classes?

Mesmo endurecida e esterilizada pelo dogmatismo, a ideologia marxista continua a exercer uma função revolucionária em países da Ásia e da África. Ela favorece o enquadramento das massas e consolida a unidade dos intelectuais sob o risco dispersivo das seitas. Instrumento de ação, ela permanece eficiente. Em outros lugares - na França, por exemplo - as coisas se passam de forma diferente. O culto da revolução, as interrogações patéticas à história aqui se estabelecem como itinerário de fuga. A nostalgia do Apocalipse não inspira a impaciência por reformas e sim a aceitação do real, ao que se acrescenta a recusa verbal, ponto de honra do pretensão não conformismo.

Não negamos que, na França mesmo, milhões de pessoas acreditem em um acontecimento que seja tão terrível quanto uma catástrofe, tão excitante quanto uma festa, e que abalaria o seu destino. O argumento que sensibiliza tantos cristãos progressistas - como tirar dos infelizes a esperança que dá algum sentido à vida deles? - se mantinha sem força em um espírito como o de Simone Weil, que não concebia que a fé pudesse levar ao sacrifício da verdade. Respeitamos os crentes, combatemos os erros.

A religião stalinista mobiliza as massas tendo em vista a tomada do poder e a industrialização acelerada, santifica a disciplina dos combatentes e dos construtores, remete à revolução e depois a um futuro que se afasta à medida que se avança na sua direção, o momento em que o povo recolherá o fruto da sua longa paciência.

O regime comunista, que na China interrompeu um século de tumultos, é certamente mais eficaz, e talvez mais preocupado com o destino dos homens, que os que o precederam. Em vão lamentamos que as mesmas reformas não tenham se realizado a menor custo, sem arregimentar à força a população inteira, sem as eliminações maciças. Mesmo nesse caso, no entanto, não podemos deixar de nos declarar contrários à religião secular.

Quem não acredita em Deus não é contra as religiões de salvação que proclamam verdades eternas: o homem não esgota a sua meta no seu destino social; a hierarquia do mando e da riqueza não reflete a dos valores; o fracasso, na sociedade, pode ser o caminho para os mais elevados sucessos; uma misteriosa fraternidade une os homens, apesar da luta de todos contra todos.

Quem não acredita no profetismo marxista deve denunciar a religião secular, mesmo que ela traga, em um ou outro ponto, mudanças desejáveis.

Como superstição, ela incentiva sucessivamente a violência e a passividade, a devoção também e o heroísmo, e finalmente o ceticismo, misturado com o fanatismo, a guerra contra os que não creem, no momento mesmo em que a fé se esvazia da sua substância. Ela impedirá a amizade fora da política até o dia em que, desqualificada pelo aburguesamento dos seus dirigentes e pela relativa satisfação das massas, se degradar em ideologia costumeira incapaz de voltar a despertar seja esperança seja horror.

Seria um erro achar que, na nossa época, a religião logicamente se torna secular, uma vez que, segundo a filosofia dominante, o destino da humanidade depende da organização racional do planeta. O ateísmo, mesmo que seguro de si, não implica nem justifica o dogmatismo ideológico. A separação entre a Igreja e o Estado, origem da grandeza singular do Ocidente, não exige uma fé unânime na dupla natureza do homem. Sequer exige que uma maioria dos cidadãos continue a crer na Revelação. Ela sobrevive, no século da falta de fé, contanto que o próprio Estado não se apresente como encarnação de uma ideia nem como testemunha da verdade.

Talvez algum profetismo seja a alma de toda ação, pondo o mundo sob acusação e afirmando a dignidade do espírito na recusa e na espera. Quando os governantes, orgulhosos de uma revolução bem-sucedida, se apossam de um profetismo para fundamentar o seu poder e confundir os inimigos, nasce a religião secular, desde o início condenada a tornar-se ortodoxia estéril ou a se dissolver na indiferença. Os ocidentais permaneceram cristãos demais para divinizar a cidade temporal. Como os doutores da lei soviética conseguiriam sustentar o fervor? Quando a realidade satisfaz as pessoas, já passou o tempo das indignações e dos sonhos. Se ela as decepçiona, de que forma reconhecê-la como o caminho que leva ao reino milenar?

A religião secular resistirá, por mais ou menos tempo, à contradição que a corrói. Ela nada mais representa, no Ocidente, senão uma etapa fatal rumo ao fim da Esperança.

Destino dos intelectuais

É tentador esboçar, nas placas de um díptico, as duas imagens contrastantes dos intelectuais, no regime soviético e na França.

Aqui, letrados e especialistas em quantidade parecem alienados: os

engenheiros não reconhecem como legítima e benéfica a autoridade dos administradores e dos financistas; os letrados se indignam contra as intrigas dos políticos e as brutalidades da polícia, demonstrando um sentimento de responsabilidade diante da miséria dos homens - camponeses da Índia que não comem o suficiente, negros da África do Sul tratados vergonhosamente, oprimidos de todas as raças e de todas as classes, ex-comunistas perseguidos por McCarthy, padres operários atingidos pela decisão do Vaticano.

Lá, nas democracias populares, letrados e especialistas assinam moções contra os mesmos indivíduos e os mesmos eventos que despertam a ira dos colegas ocidentais: o rearmamento da Alemanha (Ocidental), a condenação dos Rosenberg, a conspiração do Vaticano e de Washington contra a paz etc. Preservaram o direito à indignação, mas à custa do universo capitalista, o qual não têm o direito de conhecer objetivamente nem visitar. Dizem sim à realidade que os circunda, negam a realidade diferente e distante, enquanto a *intelligentsia* próxima do comunismo, na Europa livre, percorre uma trilha exatamente inversa.

É fácil traçar uma terceira imagem, a do ex-comunista ou do anticomunista no Ocidente, que afirma os mesmos valores que os comunistas, mas considera as democracias burguesas menos infiéis ao seu ideal do que as democracias populares. Alguns assinam todo tipo de moção, a favor dos Rosenberg e contra os campos soviéticos, contra o rearmamento da Alemanha e pela liberdade dos socialistas húngaros, romenos ou búlgaros, contra a polícia marroquina e contra a repressão às revoltas de 17 de junho de 1953 em Berlim Oriental; outros assinam preferencialmente um tipo de moção, por exemplo contra os campos soviéticos, por obedecer à lógica da luta e perceber as diferenças, em quantidade e qualidade, entre a repressão stalinista e a repressão burguesa.

Não tenho certeza de que qualquer uma dessas três categorias de intelectuais - comunistas de Moscou; comunistas ou progressistas da Europa; anticomunistas de Washington, Londres e Paris - esteja satisfeita com a sua sorte. Não tenho certeza de que a *intelligentsia* soviética esteja tão integrada ao regime quanto parece de longe nem que a *intelligentsia* francesa seja tão revoltada quanto faz pensar ou pensa que é.

Os intelectuais das duas nações-impérios, União Soviética e Estados Unidos, são, mesmo que em estilos diferentes, ligados a um regime que se confunde com o Estado. Nem contraideologia nem contra-Estado se

oferecem a eles.

Essa quase unanimidade não resulta dos mesmos métodos nem se exprime pelas mesmas formas. O *American way of life* é a negação daquilo que o intelectual europeu entende como ideologia. O americanismo não se formula como um sistema de conceitos ou de proposições. Desconhece salvador coletivo, fim da história, causa determinante do devir, negação dogmática da religião. Combina respeito pela Constituição, tributo à iniciativa individual, um humanitarismo inspirado por fortes e vagas crenças, bastante indiferente às rivalidades das igrejas (apenas o “totalitarismo” católico preocupa), culto da ciência e da eficiência. Não comporta ortodoxia precisa nem versão oficial. É o que a escola ensina, é o que a sociedade obriga. Conformismo, talvez, mas conformismo que raramente se impõe como tirânico, pois não impede a livre discussão em matéria de religião, de economia ou de política. Certamente o não conformista, aquele cujas simpatias se inclinam para o comunismo, sente o peso da reprovação coletiva, mesmo à falta de repressão. O indivíduo não poderia questionar os modos de pensamento e as instituições vistas como parte integrante da ideia nacional sem se tornar suspeito de crime de lesopatriotismo.

A ideologia soviética é, aparentemente, a exata contrapartida da não ideologia americana. Apresenta-se como ligada a uma metafísica materialista e implica uma aparente solidariedade entre as medidas cotidianas e o destino último da humanidade. Ela formata teoricamente todos os aspectos da prática, enquanto os americanos tendem a uma justificativa pragmática de decisões, inclusive as de ordem espiritual. É o Estado que proclama a verdade doutrinal e a impõe à sociedade, ele que formula a versão do dogma a cada instante ortodoxo; ele está acima das leis e deixa livre curso à polícia, enquanto os Estados Unidos continuam a gostar e, em larga escala, respeitar a supremacia do Poder Judiciário.

Contudo não podemos deixar de fazer uma pergunta: a ideologia marxista, vinda da Europa Ocidental, traduz fielmente a singularidade soviética? Se afastássemos a escolástica interpretativa, não teríamos os elementos de uma ideologia plenamente nacional? Isto é: planos quinquenais, “os quadros decidem tudo”, função da vanguarda, seleção de uma elite, exploração coletiva da terra, herói positivo, imagem da nova ordem. Essa ideologia tem como origem a Rússia surgida na revolução mais do que as especulações do jovem Marx. Imagina-se, por outro lado, uma

ideologia propriamente americana, exprimindo os traços específicos da economia e da sociedade dos Estados Unidos: culto do sucesso, iniciativa do indivíduo e adaptação ao grupo, inspiração moral e atividade humanitária, violência da competição e senso das regras, otimismo quanto ao futuro, recusa da angústia existencial, redução de todas as situações a problemas tecnicamente solúveis, hostilidade tradicional ao poder e aos trustes, aceitação na prática do Estado militar e das amplas corporações etc.

A integração dos especialistas, nos Estados Unidos e na Rússia, segue fatalmente as condições da pesquisa. Físicos são empregados nos laboratórios das grandes companhias capitalistas, dos trustes soviéticos de Estado ou da Agência Internacional de Energia Atômica. Trabalham em comum, se submetem às obrigações do segredo militar, são assalariados altamente privilegiados, na Rússia mais ainda do que nos Estados Unidos, que perderam a independência do amadorismo ou das profissões liberais. Na democracia capitalista, alguns especialistas, em medicina ou em direito, ainda resistem. A subordinação dos especialistas às empresas que os empregam caracterizará, no futuro próximo, todos os países de civilização industrial.

A coletividade coloca a aquisição de um saber utilizável acima do interesse pela cultura. Os mesmos que ontem teriam se encaminhado para a cultura se tornam hoje especialistas de algum tipo. Na União Soviética como nos Estados Unidos, o direcionamento de homens requer uma ciência e uma técnica. Especialistas do *rewriting*, da publicidade, da propaganda eleitoral, da informação, da psicotécnica ensinam a falar, a escrever, a organizar o trabalho de maneira a deixar os nossos semelhantes satisfeitos, indignados, passivos, violentos. A psicologia que serve de fundamento à profissão não é necessariamente materialista à maneira da reflexologia de Pavlov. Mesmo assim, ensina a tratar os homens como seres da massa, com reações calculáveis, mais do que como pessoas, cada qual insubstituível.

O recalçamento da cultura pela técnica toca uma parte dos letrados, dando-lhes uma impressão de isolamento. A rigorosa especialização desperta a nostalgia de uma outra ordem, em que o intelectual não estaria integrado como assalariado a uma empresa comercial e sim como pensador a uma coletividade humana.

Nos Estados Unidos não se concebe outro regime que não seja o que existe e nem essas reclamações nem essa nostalgia se exprimem como dissidência ativa. As causas dessa relativa alienação se apresentam ainda

mais acentuadas na Rússia, onde o técnico importa mais do que o letrado, em proporção maior do que nos Estados Unidos. Escritores, artistas e propagandistas não rejeitam o título de engenheiros das almas; a arte pela arte ou a pesquisa pura, como tais, são excomungadas. É difícil imaginar que os biólogos soviéticos não desejem discutir os méritos e as relações das teorias de Morgan e de Lysenko, os físicos livremente se corresponder com os seus colegas estrangeiros, os filósofos questionar o materialismo de Lênin, os músicos cometer, sem riscos, o crime de formalismo.

Isso não significa que a *intelligentsia* soviética seja contra o regime em si. Talvez julgue naturais a estatização da economia e a autoridade do partido, como a *intelligentsia* americana considera normal a empresa privada. Ela provavelmente se diria satisfeita caso o pintor deixasse de ser forçado ao realismo socialista e o romancista ao otimismo de encomenda, caso o geneticista não fosse mais impedido de defender o mendelismo. Os romances e peças de teatro incentivados pela crítica - que a atenuação do “jdanovismo” permitiu que surgissem no ano seguinte à morte de Stálin - revelam mais a respeito das aspirações dos letrados do que as inúmeras moções dos comitês de escritores.

A *intelligentsia* americana não inveja a condição da *intelligentsia* soviética, mas os intelectuais dos países que renegam o capitalismo americano e se sentem atraídos pela aventura proletária reviram os olhos diante de ambos os “monstros”, perguntando-se qual deles é a prefiguração do futuro, qual é mais odioso.

O cientista francês, com o seu laboratório mal equipado, poderia sonhar tanto com o americanismo quanto com o soviétismo. Mas o regime americano, batizado capitalista como o da França, não parece romper com o presente. O francês espontaneamente espera que o Estado se encarregue das tarefas indispensáveis à prosperidade coletiva e, em sonho, escolhe o país em que, efetivamente, os poderes públicos gastam sem fazer cálculos no campo da pesquisa científica. O letrado - historiador, escritor, artista - deveria temer o despotismo dos funcionários públicos no setor cultural. Ele igualmente detesta a tirania exercida pelos gostos das massas, tais como interpretados pelos especialistas da imprensa, do rádio ou da edição. A necessidade de vender a mercadoria intelectual não parece menos insuportável do que a obediência à ideologia de Estado. O homem de cultura se sente pressionado a escolher entre prostituição e solidão.

Um regime em que a técnica estivesse a serviço de uma filosofia não

superaria esse dilema? Lá do outro lado, o escritor participa de uma grande obra, a transformação da natureza e da humanidade; lá do outro lado, o escritor contribui para o sucesso dos planos quinquenais, produz como o minerador, dirige como o engenheiro. Não se preocupa com a venda, pois dela se encarrega o Estado; não depende dos editores, para os quais os problemas comerciais não existem. Ele não se sente escravo, pois adere à ideologia que une o povo, o partido e os poderes públicos. Escapa do isolamento, das dificuldades de ganhar a vida com a escrita, dos rigores de uma segunda ocupação, do tédio do *rewriting*. Dele só pedem, em contrapartida, um único sacrifício: dizer sim ao regime, dizer sim ao dogma e às suas interpretações cotidianas, concessão inevitável que, no entanto, traz em si o germe da corrupção total.

O escritor do Ocidente, que se renegou para obter sucesso ou vegetou à sombra, imagina de longe a comunhão com as multidões que fabricam o futuro e a tranquilidade assegurada pelas edições de Estado. Não é tão difícil aceitar a insegurança que provocam os imprevisíveis tumultos dos expurgos como o preço a pagar pela responsabilidade a que ele aspira. Mas como suportar o dever do entusiasmo? Os heróis do proletariado liberto cantam a glória dos seus senhores. Quanto tempo a sinceridade da adesão resiste às obrigações do serviço público?

Há trinta anos Julien Benda imortalizou a expressão *traição dos intelectuais* [Em francês, *Trahison des cleres*, traição dos clérigos. “*Clerc*”, em francês, também designa intelectual, além de membro da Igreja. É o título do mais famoso e polêmico livro do escritor e filósofo Julien Benda (1867-1956). Na obra publicada em 1927, ele acusa os intelectuais de cederem às paixões políticas e traírem os valores da razão e da justiça em prol da defesa de partidos, classes e raças, N.T.]. A opinião pública ainda não havia esquecido as moções assinadas, dos dois lados do Reno, pelos maiores nomes da literatura e da filosofia. Os intelectuais tinham repetido aos soldados que todos lutavam, uns pela cultura, outros pela civilização. Tinham denunciado a barbárie do inimigo, sem submeter à crítica os testemunhos evocados, transfigurando em guerra santa uma rivalidade entre potências semelhante a tantas outras pelas quais a Europa havia passado anteriormente. Tinham dado aos interesses do Estado, aos ódios dos povos uma forma articulada, pretensamente racional. Tinham desprezado a sua missão, que é a de servir aos valores atemporais, à verdade, à justiça.

As conclusões do debate se mostraram confusas. Não foi difícil para

Julien Benda evidenciar a secularização do pensamento: os intelectuais, em sua maioria, agora ignoram qualquer preocupação com o além, mantendo a organização da sociedade como principal finalidade. Instruíam sobre o custo dos bens terrestres, a independência nacional, os direitos políticos do cidadão, a elevação do nível de vida. Até os cristãos cederam ao fascínio da imanência. Se a traição consiste em valorizar o temporal e desvalorizar o eterno, os intelectuais do nosso tempo são todos traidores. Desligados da Igreja, abjuraram o clericalismo por aspirarem à posse da natureza e ao poder sobre os seus semelhantes.

Envolvidos, pela sua predicação e atividade profissional, em conflitos históricos, como os intelectuais escapariam das contradições e sujeições da política? Quando se mantêm fiéis à missão e quando a traem? O caso Dreyfus serviu de modelo ideal para Julien Benda. Os intelectuais que defendiam o inocente erradamente obedeciam à lei da sua condição, mesmo que ferissem com isso o prestígio do Estado-Maior e a força do exército. O intelectual deve colocar o respeito pela verdade acima da grandeza da pátria, mas não deve se espantar se o príncipe não pensar da mesma forma.

Nem todas as causas célebres seguem o modelo do caso Dreyfus. Quando duas nações estão em disputa, quando uma classe emergente procura tomar o lugar dos privilegiados de outrora, como definir a verdade, a justiça? Supondo-se que a responsabilidade imediata dos impérios centrais na eclosão da Primeira Guerra tenha sido maior do que a da Tríplice Entente - e a dúvida era possível -, o intelectual, como tal, devia dar um veredito? Tanto quanto as causas da eclosão, importam as consequências da eventual vitória de um dos lados. Por que os intelectuais alemães não achariam, sinceramente, que a vitória do Reich serviria melhor aos interesses superiores da humanidade?

Os valores, definidos em termos abstratos, raramente permitem que se escolha entre partidos, regimes ou nações. Se excluirmos os defensores da violência gratuita, os que renegam a razão, os profetas do retorno ao animal predador, cada campo encarna certos valores, sem que nenhum satisfaça às exigências do clérigo. Quem anuncia a justiça para amanhã emprega os meios mais cruéis. Quem se nega a derramar o sangue facilmente se resigna à desigualdade das condições. O revolucionário se torna carrasco, o conservador adere aos poucos ao cinismo. Às ordens de um Estado, servidor de um partido ou de um sindicato, diretor de pesquisas

por conta da aviação americana ou da agência de energia atômica, o intelectual teria como se subtrair à disciplina da ação? Assinar moções contra todos os crimes cometidos na face da Terra não equivale, nos dias de hoje, a uma imitação derrisória do clericalismo?

Nos países em que as suas fraquezas e dilaceramentos os protegeram da unanimidade, os intelectuais se preocupam tanto com a eficiência quanto com a equidade do que dizem. Devem ou não insistir nos campos de concentração soviéticos, em um momento em que a “ocupação americana” parece, aos mandarins [Isto é, aos intelectuais franceses. A referência é ao romance de Simone de Beauvoir Os mandarins, em que, aliás, publicar ou não um artigo sobre os gulags era o dilema de um dos personagens, N.T.], ser o perigo maior? Não se passa diferentemente do outro lado da barricada: os anticomunistas, por sua vez, a tudo sacrificam pelas necessidades do combate. Assim como os simples mortais, os intelectuais não se libertam da lógica das paixões. Pelo contrário, são mais carentes de justificativas por quererem reduzir dentro de si a parte da inconsciência. A justificativa política está sempre sendo controlada pelo maniqueísmo. Uma vez mais, onde estão os traidores?

A essa pergunta, respondo apenas por mim mesmo. O intelectual que preza a organização arrazoada da sociedade não vai se contentar em apenas apontar fatos ocorridos e assinar todos os manifestos contra todas as injustiças. Mesmo que procure incomodar a consciência leve de *todos* os partidos, acabará se engajando a favor daquele que lhe parece oferecer uma melhor chance ao homem - escolha histórica que comporta os riscos de erro, inseparáveis da condição histórica. O intelectual não recusa se engajar e, no dia em que participa da ação, aceita a sua inclemência. Mas se esforça para nunca esquecer nem os argumentos do adversário, nem a incerteza do futuro, nem os erros dos amigos, nem a fraternidade secreta dos combatentes.

O intelectual, “responsável” do Partido Comunista, enquadra as massas, encoraja-as à batalha, leva-as à escola, incita-as ao trabalho, ensina-lhes a verdade. Descobre-se clérigo, pois também comenta o dogma. Tornou-se um guerreiro, mesmo que continue a pensar e a escrever. A religião conquistadora permite ao intelectual encarnar simultaneamente, na fase inicial da cruzada, os diversos tipos que depois vão se desprender uns dos outros, quando voltar a paz.

Vitória temporária, pela qual se paga caro. O militante deu apoio a alguns homens, ontem líderes aclamados, amanhã senhores da burocracia.

Prisioneiro das sujeições impiedosas do regime, vê-se obrigado a exaltar os dirigentes do Estado, a seguir os meandros de um caminho santificado pelo reino futuro de Deus. Pior do que isso: tem que repetir os argumentos ortodoxos e, enfim, aclamar os carrascos e privar os vencidos de toda a honradez.

Ele provavelmente não ignora o sentido simbólico dos crimes de Trótski e de Bukharin. O filósofo, em Paris, tem o direito de fazer a distinção entre o crime de simples oposição e o de espionagem a favor da Gestapo. Mas o intelectual do outro lado da Cortina de Ferro não tem o direito de publicar essa distinção. Deve se exprimir como o policial/inquisidor, deve trair a sua missão para se manter fiel ao Estado. A *intelligentsia* de esquerda, sujeitada pela sua vitória a um partido-igreja, a uma ideologia petrificada em dogma, está fadada à revolta ou à denegação.

Na Europa que ainda respira livremente, a *intelligentsia* de esquerda continuará a se sentir alienada a ponto de aspirar a esse alinhamento? Privada de uma fé autêntica, deixará de se identificar ao profetismo, alma das grandes ações, passando a se reconhecer na religião secular, justificativa da tirania?

Conclusão

Fim da era ideológica?

Parece paradoxal falar em fim da era ideológica quando o senador McCarthy continua a ser um dos protagonistas da cena de Washington, *Os mandarins* ganha o Prêmio Goncourt e os mandarins de carne e osso fazem peregrinação a Moscou e a Pequim. Não somos ingênuos ao ponto de esperar a paz no curto prazo: com os conquistadores decepcionados ou liquidados, os burocratas continuam a reinar.

Quem sabe os ocidentais sonhem com tolerância política como, há três séculos, se cansaram das inúteis matanças em nome do mesmo Deus para a escolha da verdadeira igreja. Em todo caso, comunicaram aos outros povos a fé em um futuro radioso. Em lugar nenhum, na Ásia ou na África, o Estado-providência espalhou suficientes vantagens para sufocar os ímpetos da insensata esperança. As nações da Europa se adiantaram sobre as demais no caminho da civilização industrial. Afetadas pelas primeiras investidas do ceticismo, talvez estejam anunciando, mesmo que de longe, os tempos que virão.

Olhemos para trás, para os séculos passados desde a aurora da filosofia da imanência e da ciência moderna. Todas as ideologias que, por alguns anos ou décadas, arrebanharam o imaginário das multidões ou dos homens de pensamento revelam, retrospectivamente, uma estrutura simples, com pequeno número de ideias mestras.

O otimismo da esquerda foi criado e é sustentado por um sentimento forte: a admiração diante do poder da razão, a certeza de que as aplicações da ciência à indústria alterarão a ordem das coletividades e a condição dos indivíduos. A aspiração ancestral a uma comunidade fraternal se junta à fé no saber positivo para animar, sucessiva ou simultaneamente, o nacionalismo e o socialismo.

A afirmação da liberdade de pesquisa contra a ortodoxia de igreja e a igualdade dos combatentes estabelecida pelas armas de fogo nos campos de batalha corroíam o edifício das hierarquias tradicionais. O futuro pertenceria a cidadãos livres e iguais. Depois da tempestade que apressou o desmoronamento do mais suntuoso edifício da Europa aristocrática, depois da queda da monarquia francesa, o fervor revolucionário, multiplicado por sucessos grandiosos, assim como por derrotas sangrentas, se dividiu em duas correntes, a nacionalista e a socialista.

Chamados a defender a pátria, pondo a própria vida em risco, os membros ativos da sociedade não estavam no direito de exigir um Estado que lhes pertencesse de fato, com governantes que falassem uma língua que eles compreendessem? Historiadores, filósofos e romancistas, insistindo na singularidade das almas coletivas ou no direito dos povos de disporem de si mesmos, sensíveis à obra inconsciente dos séculos ou à coerência das cidades antigas, elaboraram teorias da nação. Talvez tenham exacerbado, ao justificá-las, as paixões nacionais, às vezes próximas das paixões tribais, às vezes iluminadas pelo sonho da liberdade. Escola primária e conscrição tornavam, com o tempo, anacrônica a administração sensata, aceita por várias nacionalidades por ser estranha a todas.

Os sentimentos nacionais ainda são fortes, dos dois lados da Cortina de Ferro. Nas democracias populares, detesta-se a dominação russa. Desperta-se facilmente a irritação dos franceses contra “a ocupação” americana. A Comunidade Europeia de Defesa foi denunciada como o supremo abandono, pois transferia a um órgão supranacional algumas prerrogativas da soberania. O militante comunista segue as diretrizes vindas de Moscou. Ele sabotou o esforço de guerra em 1939-40 e juntou-se à Resistência em junho de 1941, mas o partido ganhou milhões de recrutas nos períodos em que o interesse da França coincidiu com o da União Soviética.

O sentimento nacional permanece e deve permanecer o cimento das coletividades, mas a ideologia nacionalista, não obstante, está condenada na Europa Ocidental. Uma ideologia supõe uma formalização, aparentemente sistemática, de interpretações, de desejos, de previsões. O intelectual que se diz *essencialmente* nacionalista deve interpretar a história como luta permanente de Estados-feras ou profetizar a paz entre nações independentes e respeitadas umas das outras. A combinação do nacionalismo revolucionário com a diplomacia maquiavélica, na doutrina de Charles Maurras, não poderia sobreviver ao enfraquecimento dos Estados europeus.

Que os governantes defendam, com unhas e dentes, os interesses e os direitos do país contra as ingerências dos aliados, fortes e indiscretos, é compreensível. Será possível exaltar-se com a grandeza *temporal* de uma coletividade impossibilitada de fabricar as suas próprias armas? Do total das despesas militares da aliança atlântica, o orçamento de defesa americano representa três quartos. O isolamento, a neutralidade e o jogo entre os blocos são às vezes possíveis e sempre legítimos, eles não se prestam a uma

transfiguração ideológica. No nosso século, a organização humana não pode ter como modelo um país do segundo escalão.

Estados Unidos e União Soviética poderiam disseminar o orgulho por dominar e a vontade de conquistar. Têm o nacionalismo em um grau diferente daquele dos Estados europeus, mais ligado a um solo, a uma cultura, a uma língua. A cidadania, na Rússia czarista e na soviética como nos Estados Unidos, é dada a pessoas de raças, cores e línguas diferentes. Os preconceitos refreiam a ascensão dos negros à igualdade prometida pela Constituição americana, mas, se eles não se sentiram atraídos pelo apelo comunista, uma das principais causas foi a promessa inscrita na Constituição. Fora das suas fronteiras, os Estados Unidos, exceto por alguns anos, no final do século XIX e início do XX, ignoraram o imperialismo de tipo europeu, o desejo de expansão e a luta permanente dos Estados. Lá, a cidadania envolve menos a participação em uma cultura enraizada na história do que a adoção de uma forma de viver.

A União Soviética prolongou a tradição do czarismo, que abria às classes dirigentes dos povos alógenos o ingresso na aristocracia do Estado imperial. Manteve, graças ao Partido Comunista, a unidade da elite multinacional. A cidadania soviética, oferecida a inúmeras nacionalidades, requer a lealdade a um Estado e a adesão a uma ideologia, não a renúncia da nacionalidade de origem.

Os dois grandes foram levados - pela rivalidade, pelo vazio de potências aberto entre eles após a Segunda Guerra - a criar, um contra o outro, sistemas supranacionais. A Otan é dominada pelos Estados Unidos, que fornecem armas às tropas aliadas e são os únicos capazes de equilibrar as forças soviéticas. O marechal Konstantin Rokossovski comanda desde Varsóvia, pois os dirigentes soviéticos duvidam da fidelidade polonesa e as divisões do Exército Vermelho estão aquarteladas no coração da Alemanha. O “grande espaço”, tema favorito dos teóricos do Terceiro Reich, se realizou dos dois lados da Cortina de Ferro, mas *somente no âmbito militar*.

Hesita-se em empregar o termo “império”. Não há o menor traço de patriotismo atlântico e não se pode acreditar que o patriotismo soviético- - russo tenha se espalhado pelos Estados-satélites, fora das minorias comunistas. O sistema supranacional, teoricamente unificado pelo triunfo de uma fé comum, renega a si mesmo ao isolar umas das outras as democracias populares. Não chega a ser muito mais fácil viajar da Romênia à Polônia do que da Polônia à França. Moscou organizou as trocas de

mercadorias entre a China e a Alemanha Oriental, mas multiplicou os obstáculos para a circulação de pessoas. As democracias populares dispõem de um simulacro de independência. Sem permitir o mais importante, fecha-se cada uma delas dentro das próprias fronteiras, como se o Estado, necessário à planificação total, devesse se isolar, inclusive dos seus aliados.

Tanto quanto a dominação sobre pessoas de outra raça ou de outra língua, as desigualdades extremas de condições pareciam estar em contradição com o espírito dos novos tempos. Os milagres da ciência conferiram à miséria um aspecto escandaloso. Não havia dúvida de que a indústria em breve eliminaria os restos da pobreza milenar. O desacordo se dava apenas com relação à escolha dos meios. O ideal da comunidade social oscilava entre o modelo do equilíbrio, realizado por todos e sem ter sido objeto de uma vontade consciente, e o da prosperidade também para todos, graças a um plano de conjunto e à eliminação dos exploradores.

Liberalismo e socialismo continuam a inspirar convicções e a animar controvérsias. Fica cada vez mais difícil, do ponto de vista racional, transfigurar tais preferências em doutrinas. A realidade ocidental comporta múltiplas instituições socialistas. Não se pode mais contar com a propriedade coletiva ou com a planificação para melhorar significativamente o destino dos homens.

O progresso técnico não decepcionou: provavelmente se acelerou no século XX. Talvez ele leve à superação, dentro de alguns anos ou décadas, dos limites impostos pela subsistência. Mas não se ignoram mais o preço nem os limites. As sociedades mecanicistas não são pacíficas; livram o homem das servidões da pobreza e da vulnerabilidade, submetem milhões de trabalhadores à lógica da produção em grande escala, eventualmente tratam pessoas como matéria.

Nem o otimista que idealiza a fraternidade que advirá da abundância nem o pessimista que imagina a tirania perfeita dominando as consciências graças aos instrumentos de comunicação e de tortura podem ser refutados pela experiência do século XX. O diálogo entre uns e outros, iniciado no tempo das primeiras fábricas, continuou na nossa época. Não assume a forma de um debate ideológico porque os temas opostos não se prendem mais, cada um, a uma classe ou a um partido.

A última grande ideologia tinha nascido da conjunção de três elementos: a visão de um futuro conforme às nossas aspirações, o laço entre esse futuro e uma classe social e a confiança nos valores humanos para

além da vitória da classe operária, graças à planificação e à propriedade coletiva. A confiança nas virtudes de uma técnica socioeconômica está em vias de se desfazer, e em vão se procura a classe que traria consigo a renovação radical das instituições e das ideias.

A teoria, ainda corrente, da luta de classes é deturpada por uma assimilação ilegítima: a rivalidade entre burguesia e proletariado difere essencialmente da rivalidade entre aristocracia e burguesia.

Transfigurou-se em façanha prometeica o desmoronamento da monarquia francesa e as peripécias sangrentas da república, entregue às facções e ao terror. Hegel acreditou ver o espírito do mundo passar a cavalo, encarnado em um oficial afortunado que o deus das batalhas havia coroado. Marx, e depois dele Lênin, sonharam com os jacobinos, minoria ativa que agita a massa popular, ordem missionária a serviço da revolução socialista. Não havia dúvida, o proletariado concluiria a obra da burguesia.

Os ideólogos do proletariado são burgueses. A burguesia, fosse ela adepta de Montesquieu, Voltaire ou Jean-Jacques Rousseau, opunha legitimamente ao Antigo Regime e à visão católica do mundo, a sua própria ideia a respeito da existência dos homens sobre a Terra e da ordem política. *O proletariado nunca teve uma concepção de mundo a opor à da burguesia; houve uma ideologia a respeito daquilo que devia ser ou fazer o proletariado, ideologia cujo alcance histórico aumentava à medida que diminuía o número de operários da indústria.* O partido pretensamente proletário, nos países em que foi vitorioso, teve nas suas fileiras mais camponeses do que trabalhadores das primeiras fábricas, e, como líderes, intelectuais descontentes com a hierarquia tradicional ou com a humilhação nacional.

Os valores espontaneamente vividos pela classe operária diferem dos da burguesia. Não é complicado apresentar antíteses: senso de solidariedade ou gosto pela posse, participação na comunidade ou aprofundamento da originalidade ou do egoísmo, generosidade de quem ignora o dinheiro ou avareza de quem é rico etc. Ninguém vai querer negar a evidência: o gênero e o estilo de vida não são os mesmos nos subúrbios operários e nos bairros chiques. Mas os regimes ditos proletários, isto é, governados por partidos comunistas, quase nada devem à cultura propriamente operária, aos partidos ou aos sindicatos cujos dirigentes estão pessoalmente vinculados à classe operária.

A cultura popular, no nosso século, sucumbe aos ataques de *Pravda*,

de *France-Soir* ou dos *Digests*. Sindicalismo revolucionário e sindicatos anarquistas não resistem à inconsciente coalizão entre as organizações patronais, que os temem, e os partidos socialista e sobretudo comunista, que os detestam. Estes últimos ficaram marcados pelo pensamento e pela ação de intelectuais.

Na esperança de cumprir plenamente as ambições da burguesia - conquista da natureza e igualdade dos homens ou das oportunidades -, os ideólogos tinham dado vez ao proletariado. O contraste entre o progresso técnico e a miséria dos operários causava escândalo. Como não culpar a propriedade privada e a anarquia do mercado pela perpetuação da pobreza ancestral, devida na verdade às exigências da acumulação (capitalista ou socialista), à insuficiência da produtividade e ao crescimento populacional? Revoltados contra a injustiça, os homens sentimentais se agarravam à ideia de que o capitalismo, intrinsecamente ruim, seria destruído pelas próprias contradições e que as vítimas venceriam os privilegiados. Marx realizou a síntese genial da metafísica hegeliana da história, da interpretação jacobina da revolução, da teoria pessimista e da economia de mercado desenvolvida por autores ingleses. Bastava chamar proletária a ideologia marxista para manter a continuidade entre a Revolução Francesa e a Revolução Russa. É só abrir os olhos, porém, e a ilusão se desfaz.

Economia de mercado e planificação total são modelos que nenhuma economia real reproduz, e não etapas sucessivas da evolução. Não há relação necessária entre as fases do desenvolvimento industrial e a predominância de um modelo ou de outro. As economias atrasadas se aproximam mais do modelo da planificação do que as economias avançadas. Os regimes mistos não são monstros incapazes de sobreviver nem formas de transição a caminho de um tipo puro: são o estado normal. Podemos encontrar em um sistema planificado a maior parte das categorias da economia de mercado, mais ou menos modificadas. A medida que se elevar o nível de vida e que o consumidor soviético tiver efetiva liberdade de escolha, vantagens e dificuldades da prosperidade ocidental aparecerão do outro lado da Cortina de Ferro.

As revoluções do século XX não são proletárias: foram pensadas e conduzidas por intelectuais. Eles derrubam poderes tradicionais, inadaptados às exigências da era técnica. Os profetas imaginavam que o capitalismo faria estourar uma revolução comparável àquela que abalou a França no final do século XVIII. Não foi o que aconteceu. Em

contrapartida, lá onde as classes dirigentes não puderam ou não quiseram se renovar com rapidez, a insatisfação dos burgueses, a impaciência dos intelectuais e as ambições imemoriais dos camponeses provocaram a explosão.

Nem a Rússia nem os Estados Unidos viveram plenamente a luta da aristocracia e da burguesia. O czarismo quis ter a civilização técnica sem as ideias democráticas. Foi substituído por um poder que restabeleceu a confusão entre sociedade e Estado, com os administradores constituindo a classe única dos privilegiados.

Os Estados Unidos tomaram consciência de si com as ideias progressistas do século XVIII europeu. Tentaram pô-las em prática em uma terra virgem, em um solo que era preciso conquistar não dos índios, fadados à morte pela distância entre a cultura tribal e a dos imigrantes, mas das florestas e das tempestades. Nenhuma aristocracia, orgulhosa dos serviços prestados, restringia o ímpeto da razão e da indústria. A religião ensinava o rigor moral, não uma ortodoxia de crença. Incentivava nos cidadãos a intransigência, o conformismo, e não se juntava ao Estado para refrear o movimento do pensamento moderno.

O pensamento otimista do século XVIII não foi desmentido por nenhum acontecimento comparável à Grande Revolução e à secessão do proletariado. A guerra civil, guerra total e guerra de material, foi interpretada pelos historiadores - porta-vozes dos vencedores - como um triunfo: o mundo não pode viver meio escravo, meio livre. Os operários americanos aceitaram as promessas da ideia americana e não acreditaram na necessidade de um apocalipse.

Armados com uma doutrina que condenava de antemão o seu intento, os bolcheviques foram os construtores de uma sociedade industrial de estilo até então desconhecido. O Estado tomou para si a responsabilidade de repartir os recursos coletivos, de administrar as fábricas, de criar a poupança, de aumentar os investimentos. A classe operária do Ocidente, no século XIX, se erguera contra o patronado e não diretamente contra o Estado. Lá onde o patronato e o Estado se confundem, a revolta contra um levaria à dissidência com relação ao outro. A ideologia marxista ofereceu uma admirável justificativa para as necessidades de uma economia de Estado: os proletários deviam obediência incondicional à *sua própria* vontade geral, encarnada no partido.

Claro, se o diálogo fosse permitido, os intelectuais teriam

denunciado a miséria dos subúrbios de Leningrado e de Moscou, na Rússia de 1930, como os seus colegas haviam feito a respeito dos subúrbios de Manchester ou de Paris, um século antes. O contraste entre o crescimento dos meios de produção e o aparente ou real agravamento dos sofrimentos populares teria suscitado utopias, profetizando o progresso sem lágrimas ou catástrofes fecundas.

De resto, qual programa os revolucionários poderiam opor à realidade soviética? Reivindicariam, ou reivindicam, as liberdades políticas, o controle operário, não a apropriação individual dos meios de produção, a não ser na agricultura. Sob um regime capitalista, as massas podem imaginar que a propriedade pública curaria ou atenuaria os males da indústria, mas não há como, sob um regime coletivista, esperar o milagre da restauração da propriedade privada. Os descontentes sonham com uma volta ao leninismo, com um Estado realmente proletário, ou seja, com instituições e com uma existência que traduzissem mais fielmente a ideologia reinante.

Nos Estados Unidos, o proletariado não se pensa como tal. As organizações operárias reclamam e obtêm muitas reformas que, na Europa, são associadas ao *welfare State* ou ao socialismo. Os que conduzem as massas ficam satisfeitos com o lugar que o atual regime lhes reserva, e as massas não desejam outra sociedade nem outros valores. A unanimidade em torno da “livre iniciativa”, da concorrência, da circulação das elites não significa que a realidade americana se ajuste a essas ideias, da mesma maneira que o ensino obrigatório do marxismo-leninismo não garante a conformidade da sociedade russa à ideologia oficial.

Assim sendo, por caminhos diferentes, espontaneamente ou com a ajuda da polícia, as duas grandes sociedades suprimiram as condições para o debate ideológico, integraram os trabalhadores, impuseram uma adesão unânime aos princípios do Estado. O debate permanece patético nos países do segundo escalão, que não se identificam totalmente com o campo a que pertencem; orgulhosos demais para aceitar a dependência real, altivos demais para reconhecer que a dissidência do seu proletariado confirma um fracasso nacional e não um decreto da história, fascinados com a força que dissemina o terror e prisioneiros da geografia, que tolera as invectivas e impede a evasão.

Por aparente paradoxo, a difusão da mesma civilização técnica pelo planeta dá um caráter particular aos problemas que confrontam as diversas nações da nossa época. A consciência política atual é falseada pelo

desconhecimento dessas particularidades.

Liberal, socialista, conservadora ou marxista, as nossas ideologias são herança de um século em que a Europa não ignorava a pluralidade das civilizações, mas não tinha dúvidas quanto à universalidade da sua mensagem. Agora, fábricas, parlamentos e escolas surgem em todas as latitudes, as massas se agitam, os intelectuais tomam o poder. A Europa que acaba de vencer e já sucumbe à vitória e à revolta dos seus escravos demora a reconhecer que as suas ideias conquistaram o Universo, mas não mantiveram o formato que tinham em nossas disputas intelectuais e nossos debates públicos.

Prisioneiros da ortodoxia marxista-leninista, os intelectuais do Leste não têm o direito de confessar fatos evidentes: a civilização industrial comporta múltiplas modalidades, entre as quais nem a história nem a razão impõem uma escolha radical. Já os do Ocidente às vezes hesitam em fazer uma confissão no sentido contrário: sem a liberdade de pesquisa, a iniciativa individual e o espírito empreendedor dos empresários e dos industriais, talvez essa civilização não tivesse surgido. As mesmas virtudes são indispensáveis para reproduzi-la ou prolongá-la? Estranho século em que se dá a volta ao mundo em 48 horas, mas em que os principais protagonistas do drama são obrigados, como os heróis de Homero, a trocar insultos de longe.

A Índia não pode tomar como modelo nem a Europa de hoje nem a de 1810. Ainda que se suponha que a renda *per capita* da população e a repartição dos trabalhadores sejam, na Índia de 1950, como as da Europa há um século e meio, as fases do desenvolvimento econômico não são iguais. A Índia importa as suas receitas técnicas em vez de inventá-las, recebe ideias aceitas na Inglaterra trabalhista, aplica as lições contemporâneas de medicina e higiene. O crescimento da população e da economia não seguirá em equilíbrio na Ásia do século XX, como foi o caso da Europa no século XIX.

Particularizada pelo estágio econômico e demográfico dos países, a política também é afetada pelas tradições próprias de cada nação, de cada esfera de cultura. Em todo lugar, no chamado mundo livre, as assembleias deliberam ao lado das indústrias. Transfere-se, desde a primeira etapa, a instituição que, no Ocidente, foi o coroamento da obra democrática. Em Paris, no século XIX, legitimamente se pedia o sufrágio universal e a soberania parlamentar. O Estado tinha sido consolidado por séculos de

monarquia; a nação, construída por séculos de vida em comum. Uma classe intelectual, treinada em disputas oratórias, aspirava a exercer o poder. Os ocidentais tinham razão de considerar que os seus parlamentos - hemiciclos continentais ou retângulos insulares - estavam destinados à mesma marcha triunfal que os automóveis ou a energia elétrica, por todo o planeta. Mas seria um erro dar às ideologias que glorificam tais instituições um alcance universal.

A teoria deve e pode enumerar as circunstâncias - força da unidade nacional; intensidade das disputas entre línguas, religiões ou partidos; integração ou dissolução das comunidades locais; capacidade da elite política etc. - que determinam, em cada país, as chances do sucesso parlamentar. As preferências por determinado método que as doutrinas políticas ou econômicas exprimem são razoáveis enquanto não se esquecem os seus limites e incertezas. O mundo livre cometeria um erro fatal se acreditasse possuir uma ideologia única, comparável ao marxismo-leninismo.

A técnica stalinista, pelo menos na sua primeira fase, permanece aplicável em qualquer lugar onde o partido, graças ao exército russo ou ao exército nacional, se apodere do Estado. Uma doutrina falsa produz uma ação eficaz, pois esta é determinada por considerações táticas, fundadas em uma experiência de meio século.

O erro da doutrina se manifesta na repulsa de muitos por essa pseudolibertação. Na Europa não russa, os regimes comunistas foram incapazes de se estabelecer, e talvez sejam até incapazes de se manter, sem o apoio do Exército Vermelho. Com o tempo, as singularidades nacionais - fase do desenvolvimento econômico, tradições - voltarão a se reafirmar no interior do universo soviético. A expansão do poder comunista não demonstra a verdade da doutrina, assim como as conquistas de Maomé não demonstravam a verdade do Islã.

O mundo soviético não é vítima dos seus erros, o Ocidente é a vítima. A concepção de governo por meio de debate, consentimento ou compromisso talvez seja um ideal; a prática de eleições ou assembleias é uma entre outras. Se tentarmos introduzi-la sem levar em conta as circunstâncias, precipitamos o seu fracasso. E o fracasso de uma prática democrática não se camufla com a organização do terror e do entusiasmo, ele eclode à luz do dia e desemboca no despotismo.

Nenhuma *intelligentsia* se ressentiu tanto quanto a *intelligentsia*

francesa da perda da universalidade, nenhuma se nega tão obstinadamente a abrir mão das suas ilusões, nenhuma lucraria mais reconhecendo os verdadeiros problemas da França.

A França pertence ao mundo não comunista e não teria como mudar de campo sem provocar a catástrofe que ela tenta a todo custo evitar. Essa filiação não impede medida alguma considerada de esquerda, quer se trate de nacionalizar empresas ou de reformar o estatuto do Norte da África. A influência anglo-saxã se conjuga à influência soviética contra o protetorado francês na Tunísia ou no Marrocos. A geografia exclui a importação da técnica soviética de governo e a participação dos representantes de Moscou no poder. Como se quisessem garantir a própria ineficiência, os intelectuais franceses o tempo todo sugerem essa importação impossível e oferecem ao Partido Comunista uma colaboração que ele rejeita ou aceita, dependendo das circunstâncias, com imutável desprezo.

Saudosos de uma verdade que abrace toda a humanidade, eles se mantêm na expectativa dos acontecimentos. Saint-Germain-des-Prés foi por algum tempo titista, após a excomunhão da Iugoslávia por Moscou. O marechal Tito, sem renegar o comunismo, concluiu alianças militares semelhantes àquelas que os progressistas criticavam nos Estados ocidentais: perdeu com isso o seu prestígio.

A China de Mao Tsé-tung, no final deste ano de 1954, ganhou o lugar que era da Iugoslávia de Tito. Mais vasta, mais misteriosa do que o país do Davi balcânico, a China enfim vai realizar o verdadeiro comunismo. Como ninguém decifra os caracteres daquela escrita e as visitas se limitam a algumas cidades e fábricas, o entusiasmo dos viajantes não chega a ficar abalado pelo contato com o real. Evita-se, porém, interrogar aqueles que poderiam falar do avesso desse cenário, os missionários,¹ os contrarrevolucionários. Provavelmente a vitória do comunismo na China é o fato mais significativo do século; a destruição da grande família e a edificação de uma indústria pesada, de um exército poderoso e de um Estado forte marcam o início de uma nova era na história da Ásia. Qual modelo, qual lição o regime de Mao Tsé-tung oferece à França?

Várias das tarefas que se impõem à França nessa metade do século têm um significado que ultrapassa amplamente as nossas fronteiras: organizar uma comunidade autêntica de franceses e muçulmanos no Norte da África, unir as nações da Europa Ocidental para que elas dependam menos do poderio americano, recuperar-se do atraso técnico em que caiu a

economia; são obras históricas que poderiam despertar um entusiasmo lúcido. Nenhuma alteraria a condição dos homens na Terra, nenhuma faria da França o baluarte do ideal, nenhuma nos tiraria do “pequeno cabo da Ásia” [A expressão é do poeta e ensaísta Paul Valéry, pouco depois da Primeira Guerra, insinuando que a Europa poderia se tornar uma extensão (um cabo ou promontório) do continente asiático, N.T.], ao qual o nosso destino está ligado, nenhuma teria o brilho das ideias metafísicas (liberdade, igualdade), nenhuma ostentaria a aparente universalidade das ideologias socialista ou nacionalista. Situando o nosso país no seu devido lugar na conjuntura planetária, agindo conforme os ensinamentos da ciência social, chegaríamos à única universalidade política acessível à nossa época. Daríamos à civilização mecanicista uma forma adequada ao passado e à idade da nação, organizaríamos, com vistas à prosperidade e à paz, a parte do planeta sobre a qual se irradia a nossa força e o nosso pensamento.

A essas perspectivas vindouras os letrados parecem indiferentes. Fica a impressão de que esperam encontrar, em uma filosofia da imanência, o equivalente da eternidade perdida, murmurando: “O que pode ser tudo isso, já que não é universal?”.

A nostalgia de uma ideia universal e o orgulho nacional determinam a atitude dos intelectuais franceses. Essa atitude tem uma ressonância no exterior que não se deve apenas ao talento dos escritores. Se os homens de cultura pararem de acreditar, do fundo da alma, haver uma verdade para todos, não passarão à indiferença?

Religião de intelectuais, o comunismo recruta adeptos entre os intelectuais da Ásia e da África, enquanto a democracia sensata do Ocidente frequentemente ganha eleições livres, mas nem por isso recruta militantes dispostos a tudo pelo triunfo da causa.

Oferecendo à China e ao Japão uma versão secularizada da nossa civilização ocidental, demos uma pedra no lugar do pão que pediam. Ao mesmo tempo, os russos, oferecendo simultaneamente o comunismo e a técnica, deram uma espécie de pão; um pão escuro e pedregoso, pode ser, mas pão. É, de qualquer forma, um alimento com substâncias nutritivas para a vida espiritual, sem a qual os homens não vivem.²

O comunismo é uma versão degradada da mensagem ocidental. Retém a ambição de conquista da natureza e de melhoria da sorte dos humildes, mas sacrifica o que foi e permanece sendo a alma da aventura indefinida: a liberdade de pesquisa, a liberdade de debate, a liberdade de

crítica e de voto do cidadão. Submete o desenvolvimento da economia a uma planificação rigorosa e a edificação do socialismo a uma ortodoxia de Estado.

Deve-se dizer que a versão comunista vence graças à sua fraqueza intelectual? Uma teoria verdadeira não elimina as incertezas do presente; ela mantém as disputas entre os partidos, deixa que se espere apenas um lento progresso, não liberta os intelectuais da Ásia dos seus complexos. A religião secular mantém o prestígio e a força do profetismo e gera um pequeno número de fanáticos que, por sua vez, mobilizam e controlam as massas, menos interessadas na visão de futuro do que revoltadas com as desgraças do presente.

O conteúdo da fé comunista não difere muito do conteúdo de outras ideologias a que aderem os intelectuais de esquerda de todo o planeta. Eles, em sua maioria, permanecem no limiar, rebeldes à disciplina sectária. A minoria que dá o último passo, superadas dúvidas e hesitações, é possuída pela fé que “remove montanhas”. Os liberais se sentem inseguros com relação a si mesmos e sofrem intimamente de certa má consciência por, às vezes, se verem no lado do mal (a direita, a reação, o feudalismo). O clima nas universidades do Ocidente tornou os estudantes, vindos de todos os continentes, sensíveis à doutrina marxista-leninista, que é não o cumprimento, mas o enrijecimento dogmático da filosofia progressista.

O comunismo, dizem, é a primeira crença essencialmente europeia a conseguir converter milhões de asiáticos. Os primeiros catecúmenos eram intelectuais. Não tinham sido convertidos pelo cristianismo, que se chocava com o sistema tradicional de valores e costumes, além de ser desmentido pelo comportamento dos invasores e não estar em acordo com o pensamento científico, princípio da superioridade militar dos imperialistas. O comunismo seduziu não por ser uma heresia cristã, mas por parecer a forma extrema, a interpretação definitiva da filosofia racionalista e otimista. Ele dá uma expressão coerente à esperança política do Ocidente.

Os simples são sensíveis a essa esperança, mas indiferentes à escolástica interpretativa. Deixam-se enquadrar pelo partido mais do que se sentem fiéis à igreja. Os camponeses não aspiram à propriedade coletiva e sim à propriedade individual. Os operários não imaginam, de início, a edificação socialista pelo controle dos sindicatos. É o profetismo que confere ao comunismo uma espécie de substância espiritual.

O que resta dele quando os conquistadores do futuro se tornam

planificadores da economia?

O militarista deificado foi um escândalo retumbante: Alexandre teria sido visto como um gângster se tivesse realizado as suas façanhas com o apoio de dois cúmplices em vez de um exército, como, aliás, o pirata tirreno não deixou de lhe dizer, como nos conta Santo Agostinho [Em *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho conta que um pirata capturado por Alexandre, o Grande, foi interrogado: “Como ousa perturbar o mar?”. O pirata respondeu: “E você, como ousa perturbar o mundo inteiro? Como tenho apenas um pequeno navio, sou chamado de ladrão; mas você, com uma marinha enorme, é chamado de imperador”, N.T.]. E o que dizer do policial deificado? Augusto, por exemplo, se tornou policial no dia em que liquidou os seus colegas gângsteres - e devemos lhe agradecer por isso. Mas, se chegarem ao cúmulo de nos pedir o testemunho da nossa gratidão, adorando esse gângster arrependido como a um deus, faremos isso sem convicção nem entusiasmo.³

Que sentimentos podem nos causar Stálin, que no passado liquidou Zinoviev e Bukharin, e agora Malenkov, que liquidou Beria? O comunismo estabelecido contém ainda alguma substância espiritual?

Por quanto tempo a exaltação dos construtores sustentará os militantes? Por quanto tempo a grandeza nacional será prova do mandato do céu histórico? Talvez a China encontre, nessa religião de mandarins, uma paz duradoura. A Europa cristã não encontrará. A ortodoxia oficial se degradará em linguagem ritualística ou, então, a única fé autêntica, aquela que bem temporal nenhum satisfaz, se revoltará contra o clericalismo secular. Talvez os homens possam viver sem adorar um deus que seja espírito e verdade. Não viverão muito tempo, depois da vitória, à espera do paraíso na Terra.

À fé no proletariado não podemos opor nada além da fé em Cristo? Contra o materialismo soviético, o Ocidente erige alguma verdade espiritual? Tomemos cuidado para não comprometer a religião em disputas de força, para não atribuir ao regime que defendemos virtudes que ele não possui.

As democracias liberais não representam uma “civilização cristã”. Desenvolveram-se em sociedades de religião cristã e, em certa medida, se inspiraram no valor absoluto que se dá à alma de cada um. Nem as práticas eleitorais e parlamentares nem os mecanismos de mercado são, como tais, cristãos ou contrários ao espírito cristão. Sem dúvida o livre curso das iniciativas e a competição entre compradores e vendedores seriam

inaceitáveis se a queda não houvesse maculado a natureza humana. Cada um daria o que tem de melhor aos outros, sem esperar recompensa, sem se preocupar com o seu próprio interesse. Sendo o homem como ele é, não cabe mais à Igreja, que não poderia admitir a competição desenfreada ou o desejo ilimitado de riqueza, condenar as instituições econômicas características da civilização industrial. Também os planejadores são forçados a apelar para o apetite pelo dinheiro ou pela honra. Regime nenhum pode ignorar o egoísmo.

O comunismo entra em conflito com o cristianismo por ser ateu e totalitário, não por dirigir a economia. Pretende se encarregar sozinho da educação da juventude. O Estado comunista permite a celebração do culto e a administração dos sacramentos, mas não se considera neutro e qualifica as crenças religiosas como superstições, fadadas a desaparecer com o progresso da edificação socialista. Ele arregimenta as hierarquias em cruzadas *políticas*: patriarcas, sacerdotes, bispos e metropolitas são convidados a fazer campanha pela paz e a denunciar os complôs do Vaticano.

Não compete a nós, que não pertencemos a igreja alguma, sugerir uma escolha aos fiéis, mas cabe a nós, incorrigíveis liberais que retomariamos amanhã a luta contra o clericalismo, lutar hoje contra o totalitarismo, do qual as igrejas são vítimas, assim como as comunidades da ciência e da arte. Não denunciemos apenas a violência contra uma fé de que não compartilhamos, denunciemos a violência que nos atinge a todos. O Estado que impõe uma interpretação ortodoxa dos acontecimentos cotidianos nos impõe também uma interpretação do devir global e, por fim, do sentido da aventura humana. Ele quer subordinar à sua pseudoverdade as obras do espírito, as atividades dos grupos. Defendendo a liberdade de pregação, o incrêdo defende a sua própria liberdade.

Aquilo que, essencialmente, diferencia o Ocidente do universo soviético é que um se reconhece dividido e o outro “politiza” a existência inteira. A pluralidade menos importante, apesar de ser das mais citadas, é a dos partidos. Essa pluralidade não acontece sem inconvenientes, alimentando na cidade uma atmosfera de disputas, perturbando o sentido das necessidades comuns, comprometendo a amizade dos cidadãos. É, mesmo assim, tolerada como um meio, como um símbolo de valores insubstituíveis - um meio de limitar o arbitrário do poder e de garantir uma expressão legal para o descontentamento; um símbolo da laicidade do

Estado e da autonomia do espírito que cria, interroga ou reza.

Os ocidentais, sobretudo os intelectuais, sofrem pela dispersão do seu universo. A fragmentação e a obscuridade da língua poética ou a abstração da pintura isolam o poeta ou o artista do grande público que eles fingem desprezar, do povo para o qual, no fundo, eles sonham trabalhar. Físicos e matemáticos, nos limites extremos da exploração, pertencem a uma reduzida comunidade que extrai energia do átomo, mas não extrai dos políticos desconfiados, da imprensa sedenta de sensações, dos demagogos anti-intelectualistas ou dos policiais a liberdade das suas opiniões e amizades. Senhores das partículas nucleares e escravos da obsessão de espionagem, os cientistas têm a sensação de perder todo o controle sobre as suas descobertas assim que transmitem o segredo aos generais e aos ministros. O especialista conhece apenas uma estreita área do saber; a ciência atual deixaria o espírito que a possuísse inteira tão ignorante das respostas às perguntas derradeiras quanto a criança que desperta para a consciência. O astrônomo prevê o eclipse do sol com impecável precisão, mas nem o economista nem o sociólogo sabem se a humanidade se encaminha para o apocalipse atômico ou para a grande paz. Talvez a ideologia traga o sentimento ilusório de comunhão com o povo, de uma iniciativa regida por uma ideia e por uma vontade.

O sentimento de pertencer ao pequeno número de eleitos, a segurança proporcionada por um sistema fechado, em que a história inteira e a nossa própria pessoa encontram ao mesmo tempo o seu lugar e o seu sentido, e o orgulho de juntar o passado ao futuro na ação presente animam e sustentam o verdadeiro crente, aquele que não rejeita a escolástica, que não se decepciona com as curvas da linha, aquele que guarda, apesar do maquiavelismo cotidiano, uma pureza de coração, aquele que vive inteiramente pela causa e não reconhece mais a humanidade dos seus semelhantes fora do partido.

Essa espécie de adesão só é concedida a partidos que, armados com uma ideologia colocada como verdade absoluta, anunciam uma ruptura radical. Socialista ou liberal, conservador ou progressista, o intelectual não fanático não ignora as lacunas do seu conhecimento. Sabe de que gostaria, sem nem sempre saber por quais meios nem com quais companheiros alcançá-lo.

Em épocas de desagregação, quando milhões de pessoas são do meio onde vivem, surgem fanatismos que insuflam, nos combatentes da

independência nacional ou da edificação socialista, devoção, espírito de disciplina e senso de sacrifício. São admiráveis esses exércitos de crentes e a sua sombria grandeza. Essas virtudes da guerra trazem a vitória. O que elas deixarão subsistir, em seguida, dessas razões de vencer? Deixemos aos fanáticos sem culpa, sem má consciência, a superioridade do fanatismo.

A crítica ao fanatismo ensina a fé sensata ou o ceticismo?

Não deixamos de amar a Deus quando desistimos de converter os pagãos ou os judeus pelas armas e paramos de repetir que “fora da Igreja *não* há salvação”. Será que deixamos de querer uma sociedade menos injusta e um destino comum menos cruel se recusamos transfigurar uma classe, uma técnica de ação, um sistema ideológico?

A comparação, é verdade, nada vale sem alguma reserva. A experiência religiosa ganha autenticidade à medida que se distingue melhor entre virtude moral e obediência à Igreja. As religiões seculares se dissolvem em opiniões assim que abandonamos o dogma. Nem por isso o homem que não espera mudança milagrosa, nem de uma revolução nem de um plano, é obrigado a se resignar ao injustificável. Ele não entrega a sua alma a uma humanidade abstrata, a um partido tirânico, a uma escolástica absurda, porque ama pessoas, participa de comunidades vivas, respeita a verdade.

Talvez as coisas se passem diferentemente. Talvez o intelectual se desinteresse pela política no dia em que descobrir os seus limites. Aceitemos, contentes, essa promessa incerta. Não estamos ameaçados pela indiferença. Os homens não estão prestes a deixar de ter oportunidades e motivos para se entrematar. Se a tolerância nasce da dúvida, ensinemos a duvidar dos modelos e das utopias, a rejeitar os profetas da salvação e os anunciadores de catástrofes.

Desejemos a chegada dos céticos, se eles puderem extinguir o fanatismo.

Notas bibliográficas

PREFÁCIO

ⁱ Aron, Raymond. *Polémiques*. Paris: Gallimard, 1955. Coleção “Les Essais”, [N.E.]

PRIMEIRA PARTE Mitos políticos

¹ MITO DA ESQUERDA

² Alain. *Propos de politique*. Paris: Rieder, 1934, p. 124. [N.E.]

³ Crossman, Richard H. S. *New Fabian Essays*. Londres: Turnstile Press, 1952.

⁴ Rose, Arnold M. “Les Sources de notre réformisme”. *Esprit*, Paris, v. 196, novembro de 1952, p. 604.

⁵ Crozier, Michel. “Vue d’ensemble”. *Ibidem*, pp. 584-5.

⁶ Domenach, Jean-Marie. “Confrontation”. *Ibidem*, pp. 701-2.

¹ MITO DA REVOLUÇÃO

² *Les Temps Modernes*, Paris, v. 82, agosto de 1952.

³ Sartre, Jean-Paul. “Réponse à Albert Camus”. *Les Temps Modernes*, Paris, v. 82, agosto de 1952, p. 341.

⁴ Jeanson, Francis. “Pour tout vous dire...”. *Les Temps Modernes*, Paris, v. 82, agosto de 1952, p.378.

⁵ Sartre, Jean-Paul. “Réponse à Albert Camus”, op. cit., p. 353. [N.E.]

¹ MITO DO PROLETARIADO

² Jeanson, Francis. “Définition du prolétariat?”. *Esprit*, Paris, v. 180-1, julho/agosto de 1951, p-13.

³ Sartre, Jean-Paul. “Les Communistes et la paix (11)”. *Les Temps Modernes*, Paris, v. 84-5, outubro/novembro de 1952, p. 750.

⁴ Merleau-Ponty, Maurice. *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1947, p. 120. [Ed. brasileira: *Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.]

⁵ Idem, *ibidem*, p. 124.

⁶ Sartre, Jean-Paul. “Les Communistes et la paix”. *Les Temps Modernes*, Paris, v. 81, julho de 1952.

⁷ Montuclard, Maurice; Ferry, Gilles. *Les Événements et la Foi, 1940-1952*. Paris: Éditions du Seuil, 1951, p. 35, y. 12 da série *Jeunesse de l'Église*.

⁸ Idem, ibidem, pp. 36-7.

⁹ Idem, ibidem, pp. 18-9.

¹⁰ Idem, ibidem, p. 59.

¹¹ Idem, ibidem, p. 57.

¹² Idem, ibidem, p. 56.

¹³ Idem, ibidem, p. 78.

¹⁴ Idem, ibidem, p. 79.

¹⁵ Idem, ibidem, pp. 61-2.

¹⁶ Lacroix, Jean. “Prolétariat et philosophie”. *Esprit*, Paris, y. 180-1, julho/agosto de 1951, p. 207.

¹⁷ “Pour une civilisation du travail”. Ibidem, p. 217.

¹⁸ Jeanson, Francis. “Définition du prolétariat?”, op. cit., p. 12.

¹⁹ Lefort, Claude. “*Esprit du syndicalisme* de Michel Collinet (Éditions Ouvrières)”. *Les Temps Modernes*, v. 81, julho de 1952, p. 182.

SEGUNDA PARTE Idolatria da história

HOMENS DE IGREJA E HOMENS DE FÉ

¹ Milosz, Czeslaw. *La Pensée captive: essai sur les logocraties populaires*. Paris: Gallimard, 1953. Série “Les Essais”. [Ed. brasileira: *Mente cativa*. São Paulo: Novo Século, 2010.]

² Merleau-Ponty, op. cit., p. 165.

³ Idem, ibidem, p. 191. [N.E.]

1 SENTIDO DA HISTÓRIA

² Merleau-Ponty, op. cit., pp. 165-6.

³ Idem, ibidem, pp. 145 ss.

A ILUSÃO DA NECESSIDADE ¹ Merleau-Ponty, op. cit., p. 166.

TERCEIRA PARTE A ALIENAÇÃO DOS INTELECTUAIS

OS INTELECTUAIS E A PÁTRIA

¹ Brinton, Crane. *Visite aux Européens*. Paris: Calmann-Lévy, 1955, p. 14.

² Bromfield, Louis. “The Triumph of the Egghead”, *The Freeman*, i^{fl}/i2/i952.

³ Idem, ibidem, [N.E.]

OS INTELLECTUAIS EM BUSCA DE UMA RELIGIÃO

¹ *Les Prêtres ouvriers*. Paris: Editions de Minuit, 1954, p. 268.

² Ibidem, p. 268.

³ *Les Prêtres ouvriers, op. cit., p. 207.*

⁴ Ibidem, p. 230.

⁵ Ibidem, p. 272.

⁶ Ibidem, p. 269.

⁷ Ibidem, p. 268.

⁸ Ibidem, p. 270.

⁹ Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social* (1762). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. [N.E.]

¹⁰ Idem, ibidem, [N.E.]

¹¹ *Mathiez, Albert. Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution, Paris: Félix Alcan, 1907, p. 30. Apud Gouthier, Henri G. La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. Paris: J. Vrin, 1933, p. 8.*

Conclusão

FIM DA ERA IDEOLÓGICA?

¹ *Cf. Dufay, François. En Chine: l'Etoile contre la Croix. Hong Kong: Nazareth-Press, 1952.*

² Toynbee, Arnold. *Le Monde et l'Occident*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953, p. 144.

³ Idem, ibidem, p. 182.