

Sergio Lessa

**O REVOLUCIONÁRIO E O ESTUDO
POR QUE NÃO ESTUDAMOS ?**

© do autor

Creative Commons - CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Luciano Accioly Lemos Moreira e Sérgio Lessa

Revisão: Dayane S. Oliveira e Uelber B. Silva

Capa: Luciano Accioly Lemos Moreira e Maria Cristina Soares Paniago

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Bibliotecária Responsável: Fernanda Lins

L638r Lessa, Sérgio.

O revolucionário e o estudo : por que não estudamos? / Sérgio Lessa.— São Paulo : Instituto Lukács, 2014.

120 p.

Bibliografia: p. 109-112.

ISBN: 978-85-65999-21-2.

1. Ideologia. 2. Formação política 3. Revolução. 4. Estudo.
I. Título.

CDU: 316.75

Esta obra foi licenciada com uma licença Creative Commons - Atribuição - NãoComercial - SemDerivados 3.0 Brasil.

Para ver uma cópia desta licença, visite creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/br/ ou envie um pedido por escrito para Creative Commons, 171 2nd Street, Suite 300, San Francisco, California, 94105, USA.

Esta licença permite a cópia (parcial ou total), distribuição e transmissão desde que: 1) deem crédito ao autor; 2) não alterem, transformem ou criem em cima desta obra e 3) não façam uso comercial dela.

^a edição: Instituto Lukács, 2014

INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br
institutolukacs@yahoo.com.br

Sergio Lessa

**O REVOLUCIONÁRIO E O ESTUDO
POR QUE NÃO ESTUDAMOS ?**

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2014



Para Clara,
Um presentão que a vida me deu



SUMÁRIO

Introdução	09
PARTE I - POR QUE NÃO ESTUDAMOS?	11
Capítulo I - O estudo e o momento histórico	11
Somos o que fazemos	11
Um cotidiano “alérgico” ao estudo	13
Capítulo II - O reformismo e o estudo	19
As derrotas revolucionárias.....	19
Capítulo III - Vida cotidiana e o estudo	31
As nossas experiências “de formação”	31
Não há meio-termo: tudo ou nada!	35
Recuo e tragédia.....	38
PARTE II - A PRÁTICA DO ESTUDO	45
Capítulo IV - A importância da ortodoxia	45

Capítulo V - Os clássicos e a história.....	51
A ciência da história.....	54
Como não estudar: os intelectuais e a universidade.....	56
Capítulo VI - Um pouco de técnica.....	67
A leitura imanente.....	68
Por onde se iniciar?	74
Conclusão.....	77
Anexo I - Crítica ao praticismo revolucionário	79
Um pouco de história	81
A práxis stalinista e o novo militante	83
Semprún tinha razão: a “dialética” se transformou na arte do embuste.....	85
O voluntarismo.....	86
O praticista e a teoria: o caso brasileiro.....	88
Por que “Sem teoria revolucionária não há revolução”?.....	93
Conclusão.....	97
Anexo II - Roteiro para o estudo da história.....	103
Bibliografia.....	109

Introdução

Não há organização de esquerda, marxista ou não, que deixe de afirmar que “sem teoria revolucionária não há movimento revolucionário”. Mesmo que não se entenda exatamente o mesmo por essas palavras, é universalmente reconhecida a importância da teoria para a revolução.

Passados mais de cem anos de tradição revolucionária – pelo menos desde a geração de Lenin e Rosa Luxemburgo –, o movimento revolucionário se converteu em uma crise teórica sem precedentes, em que a marca da continuidade tem sido a “reprodução ampliada da ignorância”. Antes, os revolucionários conheciam Hegel e Marx; depois, estudava-se algum Marx e Lenin. Alguns anos depois, algo de Lenin. Hoje, a média dos militantes revolucionários nem sequer lê os jornais diários. Entre o discurso, que afirma a importância da teoria, e a prática se interpõe um abismo. Esse discurso se resume, cada vez mais, à ideologia (no sentido da falsa consciência) que justifica a reprodução ampliada da ignorância.

O que está ocorrendo? Por que o estudo entre os revolucionários é algo cada vez mais raro e intermitente? O que fazer quanto a isso? Essas são algumas das questões que procuraremos discutir neste texto.

Em anexo, incluímos um texto de 1995, “Crítica ao Praticismo Revolucionário”. Talvez ele ainda possa ser útil para a investigação da relação entre o estudo e a militância em nossas organizações de

O Revolucionário e o estudo

esquerda. Sua redação é anterior ao nosso contato com *Para além do capital*, de Mészáros. Ao redigi-lo, ainda compartilhávamos da concepção segundo a qual as derrotas revolucionárias da primeira metade do século 20 poderiam ter se convertido em vitórias se uma correta posição política as houvesse orientado. Como soa ingênuo, hoje, a expressão “crise econômica endêmica”, logo no primeiro parágrafo! Esses elementos de politicismo e ingenuidade o leitor, espero, não terá dificuldades em distinguir dos elementos que ainda mantêm alguma validade em nossos dias: a análise e a crítica ao praticismo revolucionário.

Por fim, registro minha gratidão aos camaradas que, paciente-mente, discutiram a primeira versão. Sem eles, esse texto não teria existido.

PARTE I - POR QUE NÃO ESTUDAMOS?

Capítulo I - O estudo e o momento histórico

Somos o que fazemos

Se dizemos que a teoria é importante e, contudo, não estudamos, é porque ela não é importante para nós. Nós somos o que nós fazemos, não o que desejamos ou pensamos que somos. Não é uma questão moral; há uma razão ontológica para esse fato.

A reprodução social é a totalidade composta pela síntese dos atos de cada indivíduo em processos históricos universais. Como a totalidade é mais do que a soma das partes (pois, além de conter todas as partes, contém ainda as múltiplas e muito variadas interações entre elas), a qualidade predominante na totalidade frequentemente é muito distinta daquela que predomina em cada um de seus elementos (isso é válido para todos os fenômenos do universo, os da matéria inorgânica, os fenômenos biológicos e, ainda com maior razão, para a história humana). Essa diferença de qualidade entre o ato singular

O Revolucionário e o estudo

e os processos sociais faz com que a história raramente coincida com os desejos e finalidades dos indivíduos (Robespierre dedicou sua vida a uma sociedade de homens iguais, fraternos e libertos, mas o resultado real de suas ações foi a sociedade burguesa na qual todos somos lobos de todos). E, o que agora nos interessa, faz com que a conexão objetiva entre os indivíduos e a humanidade seja os seus atos. É aquilo que o indivíduo faz que o conecta com a totalidade do processo histórico do qual é partícipe. As suas intenções, seus valores etc. têm um papel – mas o decisivo é o que ele faz e como seus atos interagem com as “circunstâncias”¹ em que vive. As suas intenções, seus valores, desejos etc. têm um papel – mas o decisivo é o que ele faz e como seus atos interagem com a totalidade social. Se ele diz que é importante estudar, e não estuda, é porque o estudo não é importante para a sua vida como ele diz que é.

Ou seja, a decisão do indivíduo é, no imediato, o que define o que será ou não levado à prática, qual porção do mundo será transformada e em que sentido. Caso o revolucionário não decida estudar, não haverá o estudo.

Contudo, tal decisivo papel da decisão consciente é, sempre, condicionado. O mundo sobre o qual o indivíduo vai agir lhe impõe um campo de possibilidades e necessidades herdado do passado. Tais necessidades e possibilidades estarão presentes na tomada de decisão e, também, se manifestarão no momento em que tal decisão for levada à prática (for objetivada). A porção do mundo a ser transformada oferece resistências, impulsiona em um sentido ou noutro a objetivação². A resultante de todas essas interações é que, por um lado, sem a ação do indivíduo aquele resultado não poderia existir e, por outro lado, o resultado da ação do indivíduo possui uma elevada autonomia para com os desejos e decisões presentes na sua tomada de decisão. Entre “intenção e gesto” há sempre “uma distância”, como diz Chico Buarque. Voltemos a Robespierre: suas ações contribuíram decisivamente para o fim do feudalismo. Contudo, sua finalidade foi realizada apenas parcialmente. Do fim do feudalismo, sua finalidade primeira, não resultou a sociedade fraterna que era a

¹ “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo” (Marx, 2008:207).

² Objetivação é o momento em que uma decisão é levada à prática e sempre envolve alguma transformação do mundo.

sua finalidade maior. Todavia, sem Robespierre a Revolução Francesa não seria a mesma, ainda que a finalidade última de suas ações, seu ideal de uma sociedade de iguais, jamais pudesse ser convertida em realidade.

Portanto, é o que os indivíduos objetivam na vida cotidiana que determina como contribuem para a história. Suas intenções são importantes, pois determinam como vão agir – mas o que predomina na relação do indivíduo com a humanidade é como as consequências do seu agir interagem de modo puramente causal com o seu mundo. É nessa interação que a qualidade dos atos individuais se manifesta plenamente – e essa qualidade, por vezes, pode estar em tamanha contradição com as intenções que orientaram a objetivação, que fazem de tais intenções praticamente nada. Por isso é que a conexão do indivíduo com a humanidade não é predominantemente determinada por suas intenções, mas sim por suas objetivações.

Em se tratando da questão em exame, a do estudo entre os revolucionários, não bastam as melhores intenções. Entre desejar estudar e estudar há uma significativa distância. Entre dizer (sinceramente, quase sempre) que o estudo é tão importante quanto a “prática” e, de fato, “estudar” há todo um oceano separando dois continentes. Ainda, entre estudar e realizar um estudo bem-sucedido também há alguma distância.

Não basta estudar.

A decisão pelo estudo ou é uma resposta às “circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado” – objetivas, que nós não escolhemos – ou não terá êxito. Nessa medida e sentido, “o que” e “como estudar” é predominantemente determinado pela situação histórica mais geral. O que nos conduz ao segundo aspecto da questão do estudo entre os revolucionários: como, em cada momento histórico, o conhecimento do mundo é possível e necessário? (o primeiro aspecto, como vimos, é que são os atos dos indivíduos, mais do que suas intenções, que o conectam à história da humanidade.)

Um cotidiano “alérgico” ao estudo

O problema do estudo entre os revolucionários é um aspecto particular do problema geral de como é possível o conhecimento do mundo em que vivemos. O livro recém-publicado pelo Instituto Lukács, *O método científico*, de Ivo Tonet (2013), possui muitas indicações interessantíssimas, e o leitor deve recorrer a ele. Para os

limites de nossa investigação, o conhecimento se situa no interior da complexa malha de mediações, que acabamos de esboçar, entre a subjetividade do indivíduo (seus desejos, vontades, valores, interesses, consciência do mundo etc.), seus atos e o mundo em que vive.

O fundamento último de todo conhecimento, seja ele de tipo científico, filosófico, estético ou religioso, está no fato de que, ao elaborarmos uma prévia-ideação, a consciência realiza uma série de antecipações de como o mundo irá se comportar ante a ação em pauta. Ao planejarmos uma fogueira, antecipamos na consciência que seria melhor começar o fogo com este graveto e não com aquela madeira, que este pedaço de pau seria melhor do que aquele para mantê-la acesa por mais tempo etc. Ao mesmo tempo e pelo mesmo ato, fazemos antecipações de como nós nos comportaremos ao longo da objetivação (ou cadeia de objetivações, para sermos mais precisos). Caso façamos assim, a fogueira vai se iniciar deste modo, colocando a madeira dessa outra forma, o fogo será mais forte ou fraco, etc.

O ato de fazer a fogueira coloca o que pensamos do mundo e de nós mesmos em confronto com o que o mundo e nós, objetivamente, somos³. O graveto que avaliamos como melhor para fazer o fogo pode demonstrar não ser o melhor graveto, e nossa habilidade pode ser grotescamente incapaz de objetivar o que nos propusemos. Saímos do processo de objetivação da fogueira – quer tenhamos ou não sucesso na empreitada – com conhecimentos acerca do mundo e de nós próprios que não tínhamos antes. E, também, saímos com novas habilidades.

A transformação dos indivíduos nos processos de objetivação é o que Marx e, depois, Lukács, denominaram de exteriorização (*Entäußerung*)⁴. A objetivação é a transformação de um setor do mundo por um ato orientado por uma prévia-ideação; a exteriorização é a necessária transformação dos indivíduos articulada a toda objetivação. Não há identidade sujeito-objeto, por isso a transformação do mundo e dos indivíduos são processos sempre articulados e, muitas vezes, simultâneos – porém, jamais idênticos. A não identidade entre sujeito e objeto possui, também, esta consequência: a história do desenvolvimento das subjetividades é distinta da história dos obje-

³ Sobre esse aspecto em particular, consultar *O mundo dos homens* (Lessa, 2012), em especial o capítulo IV, com várias citações à *Ontologia* de Lukács.

⁴ Sobre a exteriorização (*Entäußerung*), dois textos são fundamentais: Oldrini, 1995 e Costa, 2012.

tos que elas construíram – e, com as devidas mediações, a história da sociedade é distinta das histórias dos indivíduos que a compõem.

Essa distinção entre as subjetividades dos indivíduos e o mundo objetivo tem, ainda, outra consequência importante. Como a vida cotidiana coloca possibilidades e necessidades sempre novas, o indivíduo, para lhes atender e explorá-las, é obrigado a se desenvolver, a se elevar a patamares superiores – para o que agora nos interessa – de conhecimentos e habilidades. Ou seja, precisa elevar sua relação com o mundo objetivo: suas objetivações devem ter a nova qualidade, superior e imprescindível, para que ele possa interagir com as novas possibilidades e necessidades que surgem incessantemente.

Esse impulsionar do desenvolvimento dos indivíduos pela história, todavia, não é sempre o mesmo. Em alguns momentos ele é muito intenso e, então, não apenas a ciência e a filosofia se desenvolvem rapidamente, não apenas ocorrem descobertas com consequências de largo alcance, mas também a sensibilidade se desenvolve, dando origem a obras de arte e novas formas de realizações estéticas. São momentos em que o desenvolvimento do gênero humano ultrapassa em ritmo e profundidade o desenvolvimento dos indivíduos. As pessoas, então, como que correm atrás do mundo objetivo, precisam se desenvolver para dar conta das necessidades e possibilidades da vida cotidiana que têm pela frente.

O Renascimento e a passagem do século 18 ao século 19 são exemplos típicos desses momentos. No primeiro, a humanidade europeia rompeu com a concepção teocêntrica de mundo e nos conduziu até o universo infinito de Newton. O ano da morte de Galileu é o ano de nascimento de Newton: no espaço de duas gerações, saímos dos planetas movidos por anjos dos medievais para a gravitação universal (Koyré, 1979, 1982 e 1986). No meio desse processo, encontramos Maquiavel, Leonardo, Miguel Ângelo, Boccaccio e, já nos momentos finais, Shakespeare na Inglaterra e, pelo atraso peculiar aos espanhóis, Cervantes. A música conheceu Bach, a pintura descobriu a perspectiva, o afresco se converteu em quadros, a escultura ganhou vida própria e se destacou da arquitetura: o homem se converteu no centro do universo e da vida (Heller, 1980; Hauser, 2000).

No segundo exemplo, encontramos os heróis da Revolução Industrial e da Revolução Francesa. O desenvolvimento da química, da física, da biologia, da matemática, da astronomia (Bernal, 1954), da explicitação da esfera política e do Direito (a emancipação política à qual se refere o jovem Marx); Goethe, Stendhal, Beethoven e

Mozart: os indivíduos encontravam desafios na vida cotidiana que os impulsionavam a um rápido desenvolvimento de suas capacidades racionais e afetivas.

São momentos em que a humanidade realiza uma síntese de seu passado e se eleva a um novo patamar. O Renascimento criou as bases para o desenvolvimento da concepção de mundo burguesa: derrubar o feudalismo era tarefa revolucionária. O século 19 possibilitou duas grandes sínteses: o grande Hegel (o da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*) e, três décadas depois, Marx. O fundamento último dessas duas sínteses foi a elevação, prática, da vida cotidiana a novos patamares pelas Revoluções Industrial e Francesa. O Renascimento e a passagem do século 18 ao século 19 são momentos em que a totalidade da existência pode ser abarcada pela melhor teoria porque as tendências históricas universais se manifestam com tal força na vida cotidiana que podem ser mais claramente refletidas na consciência. Nesses momentos, a totalidade da vida cotidiana impulsiona, ao invés de frear, o desenvolvimento das individualidades.

Há outros momentos, contudo, em que o oposto ocorre. São períodos em que os processos alienantes⁵ predominam na totalidade social, impondo limites tão duros ao desenvolvimento humano que o desenvolvimento dos indivíduos se adianta ao da sociedade. As necessidades e possibilidades dos indivíduos são mais humanas, ricas e elevadas do que as possibilidades e necessidades presentes na vida cotidiana. As consequências dos atos individuais, nesses momentos, ao invés de impulsionar o crescimento das pessoas, exercem tipicamente uma ação inversa: freiam os seus desenvolvimentos. A conexão com a história, ao invés de fazer os indivíduos curiosos, questionadores, insaciáveis caçadores dos conhecimentos necessários a desvendar os “segredos do mundo”, realiza exatamente o oposto. Isto é, promove uma reprodução ampliada da ignorância, da apatia e do conformismo.

Esse rebaixamento do desenvolvimento dos indivíduos pela opressão da vida cotidiana provoca, sempre, um significativo sofrimento afetivo. Os indivíduos necessitam e podem fazer coisas que o mundo não lhes permite. A impossibilidade objetiva de desenvolvimento é fonte, sempre, de uma infinidade de sofrimentos. A sociedade torna-se mais desumana, e os indivíduos vão sendo brutalizados. Tipicamente, os indivíduos tendem a procurar refúgio em concepções de mundo, valores, objetivações etc. que os prote-

⁵ No sentido de *Entfremdung*, as desumanidades socialmente postas.

jam da desumanidade em que vivem. Quanto menos conhecerem do mundo, quanto menos interagirem com a realidade, quanto mais ignorantes e brutalizados, menor será, aparentemente, o sofrimento. Essa, com algumas mediações, é a condição do mundo em que vivemos e tem um forte impacto quando se trata do estudo entre os revolucionários.

Quando a humanidade abre novos horizontes ao desenvolvimento e os indivíduos conhecem processos de evolução bastante ricos, o conhecimento do mundo brota como uma necessidade espontânea da vida. Todavia, em momentos em que os processos alienantes impedem o desenvolvimento da humanidade e dos indivíduos, o conhecimento é obstaculizado pela vida cotidiana. O estudo encontra na vida cotidiana um obstáculo, ao invés de um estímulo. As possibilidades e necessidades cotidianas são refletidas na consciência por meio dos valores, conhecimentos e habilidades compatíveis com as alienações predominantes, e os indivíduos deixam de ser curiosos para serem apáticos. O conhecimento científico e filosófico é substituído por valores, conhecimentos, categorias etc. fantasiosos, religiosos, mágicos – e o fato de tais “saberes” serem falsos é absolutamente secundário ante o fato de servirem de consolo para os sofrimentos que brotam da reprodução social intensamente desumana.

Nesses momentos – olhem ao nosso redor – a filosofia não é capaz senão de investigar o minúsculo e o efêmero. Perde contato com o mundo, perde significado para a humanidade. A ciência, mesmo que conheça avanços muito significativos (como ocorre em nossos dias), não é capaz de gerar objetos nem uma sistematização do conhecimento que supere os limites das alienações predominantes. Descobrimos a origem do universo, mas não vamos muito além de conhecimentos dessa ordem, isto é, não somos capazes de tirar todas as consequências dessas descobertas⁶. O conhecimento se fragmenta, não são possíveis novas sínteses porque as tendências históricas universais não se fazem tão evidentes e claras na vida cotidiana. Agarrar a essência do mundo, tão mais fácil nos momentos como o Renascimento ou na passagem do século 18 ao século 19, converte-se em uma tarefa árdua que se contrapõe às tendências predominantes na vida cotidiana. O conhecimento torna-se muito mais difícil e exige um esforço pessoal muito mais duro e intenso,

⁶ Para o leitor interessado, *Os primeiros três minutos*, do ganhador do Prêmio Nobel de Física, Steven Weinberg, é uma fascinante narrativa da origem do universo que hoje conhecemos.

O Revolucionário e o estudo

uma dedicação muito maior.

Precisamos desenvolver a teoria revolucionária em nossos dias em condições mais próximas a esse quadro do que a momentos como o Renascimento ou os séculos 18 e 19. Caso desejemos buscar as causas mais profundas da ausência do estudo entre os revolucionários, devemos ter em mente essa situação mais geral. O processo de conhecimento, também o dos revolucionários, é impulsionado ou obstaculizado pelas condições presentes. Em nossos dias, é muito obstaculizado.

Com algum humor: nossa atual vida cotidiana é “alérgica” ao estudo.

Capítulo II - O reformismo e o estudo

A história é longa, e a questão do estudo, complexa. Para os revolucionários, além disso, é uma questão aguda. Por isso o revolucionário precisa da “paciência do conceito”, de Hegel. Não porque não tenha pressa, mas porque não há como ser mais veloz, na teoria, do que avançar com consistência.

As derrotas revolucionárias

Se o leitor se der ao trabalho de colocar em uma linha de tempo as revoluções do século 20, constatará que, a partir dos anos de 1950, as revoluções se tornaram rarefeitas e, depois da década de 1970, praticamente desapareceram. Notará que as revoluções em países com tradição de luta operária (Alemanha de 1918-22, Espanha, 1936-39; França, na greve de 1936; a resistência antinazista na França e na Itália; Grécia após a II Grande Guerra etc.) vão cedendo lugar e importância aos movimentos de libertação nacional nos países mais atrasados e com uma base social composta fundamentalmente por camponeses (Índia, China, Coreia, Vietnã, Angola, Moçambique, Nicarágua etc.). Constatará, ainda, que as revoluções quase desaparecem – em um aparente paradoxo – após o início da crise estrutural do capital (meados da década de 1970).

A última grande revolução foi a Chinesa. Entre 1917 e 1949, por quase exatos 32 anos – 7 de novembro foi a tomada do poder pelos

bolcheviques, 1º de dezembro foi a entrada do Exército Vermelho em Pequim –, o mundo assistiu à maior de todas as ondas revolucionárias. Nenhuma três décadas no passado – nem sequer os 26 anos da grande Revolução Francesa, nela incluindo o período napoleônico e as repercussões internacionais que se seguiram à queda da Bastilha – podem ser comparadas com o que a primeira metade do século 20 vivenciou. O proletariado – mais exatamente, os trabalhadores, pois havia entre os revoltosos quase sempre mais assalariados não proletários, camponeses, pequeno-burgueses de todos os tipos do que proletários na acepção marxiana do termo – contava fazer, desta, a última luta: a que daria vida à Internacional, um planeta sem patrões. Todavia, nenhuma das revoluções foi capaz, ao menos, de abrir o caminho à superação do capital. Nesse sentido – de que não chegaram ao socialismo –, foram derrotadas todas as revoluções do maior de todos os períodos revolucionários.

Desde 1949, lá já se vão mais de sessenta anos a compor o período contrarrevolucionário (no sentido de que o encaminhamento das contradições e conflitos é predominantemente compatível com o capital) mais intenso e extenso da história. Mais alguns anos e terá se estendido por toda uma geração. Os que hoje têm perto de sessenta anos vivemos os ventos das revoluções pelos livros e pela narrativa dos mais velhos. Os com menos de quarenta anos, hoje, nem sequer conheceram os “mais velhos”.

O peso da derrota na luta de classes não é o mesmo ao longo dos anos. Quando a derrota é recente, a dor pode ser mais aguda, mas a esperança de que um novo levante revolucionário venha a recolocar a perspectiva comunista na ordem do dia tem lá um grande poder afetivo – e uma não menor capacidade mobilizadora da racionalidade. Com o passar de muitas décadas sem revoluções, talvez a dor se torne menos aguda. Em compensação, a perspectiva de uma nova revolução vai se tornando cada vez mais distante. Para os revolucionários, por isso, o impacto da derrota se torna maior e mais profundo. A “normalidade” da vida burguesa começa a entrar na concepção de mundo, passa a ser integrante e elemento ideológico interno ao modo pelo qual nos relacionamos com o mundo. A personalidade dos bons dirigentes políticos, aqueles com elevada sensibilidade para descobrir, no “compósito de múltiplas determinações” (Marx, 1984), o fio de Ariadne é, tipicamente, a mais impactada. A revolução se converte (assim ao menos parece) em uma mera possibilidade teórica; no dia a dia, agimos e pensamos como se ela jamais viesse a acontecer.

Para a geração que nasceu na década de 1950, as condições para

a sobrevivência dos indivíduos revolucionários foram muito desfavoráveis. Tantas revoluções derrotadas e tantas décadas a partir de 1970 sem revoluções! Some-se a isso a circunstância de que foram se tornando evidentes muito tardiamente as razões profundas e últimas de tantas e tantas derrotas e décadas sem revoluções. Apenas depois de 1995, com a publicação de *Para além do capital* de Mészáros, na Inglaterra, as causas fundamentais começaram a ganhar concreitude teórica. Antes, as explicações não eram capazes de superar o horizonte mais parcial e, no sentido de não abarcar a totalidade, medíocre. O centro das explicações era ocupado, sempre, pelos erros cometidos *pelos outros* (dependendo da corrente política, pelos leninistas, ou pelos trotsquistas, ou pelos maoistas, ou pelos albaneses, ou pelos stalinistas, ou pelos anarquistas, ou pelos luxemburguistas, e assim sucessivamente). Em todas as revoluções, erros são cometidos. De uma perspectiva dada por um ponto no futuro, os erros evidenciam todas as suas mazelas. O fato de todas as revoluções, sem exceção, terem sido derrotadas – o fato de que o resultado de todas elas, sem lugar a sequer *uma* exceção, ter sido uma integração ao mercado mundial, ao sistema do capital, de países antes tão atrasados que nem ao menos de tal integração eram capazes – já era um indício importante de que algo a mais do que os erros particulares dessa ou daquela corrente ou concepção revolucionária estava em ação: tratava-se de uma tendência histórica de fundo.

Em poucas palavras, hoje podemos compreender que a derrota dos intentos revolucionários na primeira metade do século 20 era tão inevitável quanto a própria eclosão das revoluções.

O Imperialismo gerava contradições que colocava as revoluções na ordem do dia. O capital, contudo, ainda possibilitava o desenvolvimento das forças produtivas em escala nacional, local, de países atrasados que rompessem, através de movimentos revolucionários, com os constrangimentos oriundos das arcaicas relações de produção pré-capitalistas. A “alternativa termidoriana”⁷ era, ainda, uma

⁷ 9 Termidor é a data, pelo calendário dos revolucionários franceses, em que as tendências predominantes na Revolução mudam de qualidade. Até então, cada etapa da Revolução Francesa tinha sido um aprofundamento e uma radicalização da etapa anterior – o partido mais à esquerda subia ao poder e conduzia o processo avante. Com o 9 Termidor, começa o refluxo da Revolução para os limites do capital. Cada passo será um retrocesso, e o caráter burguês da Revolução Francesa irá se afirmando de modo cada vez mais forte até chegarmos ao Império Napoleônico. Na literatura revolucionária, “termidoriano” (e suas variações) refere-se aos processos que fazem a revolução refluir para o campo do capital. A “alternativa termidoriana” é, nesse contexto, a vertente que conduz o processo

possibilidade inscrita no real. Com a colaboração do stalinismo e da social-democracia, é verdade, as revoluções foram contidas nas fronteiras nacionais. Contudo, o stalinismo e a social-democracia apenas puderam exercer esse papel de coveiros das revoluções porque o sistema do capital ainda comportava, além da via termidoriana, o crescimento da base “social” (Lenin) do reformismo (a aristocracia operária⁸ etc.).

As forças da revolução, naquelas décadas, ainda podiam ser contidas por ideologias armadas de aparatos políticos e repressivos como o stalinismo e a social-democracia.

Uma vez contidas nas fronteiras nacionais, as revoluções, mais rápida do que lentamente, encontraram as suas “vias nacionais” – “a via chinesa” ao socialismo, a “via albanesa”, a “via soviética”, a “via cubana” etc. – sempre e necessariamente pela expropriação dos trabalhadores e pelo mais rápido desenvolvimento das forças produtivas. A expropriação dos trabalhadores não pode resultar em outra coisa que em capital – o capital é tal expropriação. Questão de (pouco) tempo para que as forças produtivas assim desenvolvidas amortecessem a pulsão revolucionária e integrassem o país no concerto das nações pela via do mercado. Da Rússia bolchevique à União Soviética, desta à Rússia atual; da China vermelha à China atual; do Vietnã indomável ao Vietnã atual: *Monsieur le Capital* se tornou a conexão universal entre todos os países.⁹

revolucionário de volta aos marcos do sistema do capital.

⁸ Sobre a gênese e o desenvolvimento da aristocracia operária, conferir Lessa, 2013, em especial o Capítulo V, e Lessa, 2014. Nesses textos procuramos mostrar como a passagem do capitalismo concorrencial ao monopolista, ao redor de 1870, resultou também no maior peso da mais-valia relativa na acumulação do capital e, por essa mediação, deu origem a um setor do proletariado que coincide com a burguesia na busca pela ampliação do mercado consumidor. Esse setor é a autocracia operária e politicamente se distingue do conjunto do proletariado por sua maior disposição para acordos com o capital. O que Marx denominou a “subsunção real” do trabalho ao capital é precisamente isto: uma parte do proletariado se alia ao capital na defesa do seu poder aquisitivo. Com o passar dos anos, essa aliança vai se tornando cada vez mais forte e cada vez mais importante na manutenção do sistema do capital – até chegarmos aos nossos dias, em que, por exemplo, a burguesia no Brasil entregou a um aristocrata operário a “gestão” do Estado. Em poucas palavras, em vez de o proletariado romper com os entraves à revolução que brotam da aristocracia operária, o oposto teve lugar. Generalizou-se por todo o proletariado o corporativismo e a luta econômica, típicos da aristocracia operária e compatíveis, por inerentes, ao sistema do capital.

⁹ Antes que o início da crise estrutural do capital evidenciasse as causas mais profundas das derrotas das revoluções da primeira metade do século 20, talvez a mais

Hoje, o gênero humano – a humanidade – possui uma qualidade distinta daquela predominante nos primeiros três quartos do século 20.

Com a crise que se abriu nos anos de 1970, os períodos de expansão econômica que intermediavam as crises cíclicas não mais ocorrerão. O capital em crise estrutural necessita retirar cada átomo de mais-valia que conseguir de todos os cantos do planeta, a qualquer custo. Das privatizações ao trabalho doméstico, do tráfico de mulheres ao trabalho escravo, das guerras ao meio ambiente, do corpo humano ao planeta, nada escapa à sanha do capital¹⁰. Não há mais espaço para que uma revolução, em qualquer país, possa resolver – mesmo que apenas em escala nacional – os problemas do desemprego, do desequilíbrio ecológico, da violência urbana, dos inúmeros “sem” (tetos, comida, terra, família, educação, assistência médica, segurança pessoal, empregos, saneamento urbano, transportes públicos etc. etc.). A via nacional de desenvolvimento das forças produtivas está inviabilizada e, com ela, as alternativas termidorianas. Essa é a nova qualidade que o gênero humano adquiriu com o início da crise estrutural do capital, em meados da década de

consistente interpretação desse processo tenha sido a de Fernando Claudin, em sua obra-prima *A crise do movimento comunista* (cuja tradução por José Paulo Netto foi recentemente reeditada pela Expressão Popular). Ainda que imprescindível, esse texto tem lá seus problemas, hoje, mais fáceis de ser identificados. Entre eles uma tensão insolúvel que brota dos próprios pressupostos do autor. Para que a interpretação de Claudin faça sentido, é preciso conceber que, não fossem os equívocos da Internacional Comunista, as revoluções, ao invés de derrotadas, poderiam, ao menos, ter iniciado a transição ao socialismo. A qualidade da investigação de Claudin, todavia, demonstra como, em cada momento decisivo de todas as revoluções, a alternativa termidoriana (nacional, burocratizante e castradora das potências revolucionárias) era a única viável. No longo prazo, tais alternativas significam a inviabilização da transição ao socialismo; no imediato, eram as únicas possibilidades de sobrevivência do poder revolucionário. Para sobreviver, os revolucionários tiveram de enterrar as revoluções. Se não o fizessem, a contrarrevolução o faria ainda mais cedo. Essa tensão é o resultado inevitável da seriedade de investigador de Claudin associado ao desconhecimento do fato de que, antes da “crise estrutural”, a superação do capital ainda não era possível. Mesmo assim, essa é uma obra que, ao lado de *A revolução russa*, de Trotsky, continua imprescindível aos revolucionários.

¹⁰ Segundo Bales (1999), há hoje mais escravos no mundo do que o total de africanos trazidos para a Europa e Américas durante todo o período escravista. Mike Davis (2007) descreve a insensatez da urbanização sob o capital. Jean Ziegler (2012) apresenta um relato da expansão e intensificação da fome. A coletânea organizada por Ross (1999) descreve os sofrimentos produzidos pela indústria *fashion*. As mazelas do “melhor Estado”, o Estado de Bem-Estar, foram investigadas em Lessa, 2013.

1970. Na prática e na teoria, a revogação da possibilidade termidoriana do horizonte das revoluções, além de forçar os reformistas à integração ao “Partido da Ordem”, também evidenciou as razões mais profundas das derrotas das revoluções passadas.

Se, durante a maior onda revolucionária que a humanidade já conheceu, as derrotas eram inevitáveis porque o capital não podia ser superado, hoje, as revoluções que vierem a acontecer não terão alternativas senão seguir seu curso completo até o seu mais profundo esgotamento – pela vitória revolucionária ou da contrarrevolução. Já não se pode mais contar com uma vitória dos revolucionários que seja canalizada para uma alternativa nacional (vale dizer, do capital) de desenvolvimento das forças produtivas; nem é possível contar com um capital capaz de gerar melhores condições de vida e trabalho sequer para porções menores dos operários e trabalhadores¹¹. Isso é a crise estrutural.

Aqui reside, em parte, a grandeza de Mészáros. Foi ele o primeiro a sistematizar em uma interpretação de mundo a totalidade do século 20, tornando compreensíveis as razões históricas de tantas derrotas. A análise dos erros deixou de ser a explicação universal das derrotas e pode agora se limitar ao que é: a necessária análise dos equívocos. As razões mais profundas das derrotas passadas não residem nos equívocos, mas no fato de o capital ainda possibilitar o desenvolvimento das forças produtivas em escala nacional de países marcados pelas relações pré-capitalistas de produção. Os erros e as traições certamente existiram e não devemos deixar de tirar deles todas as lições. O fato de não terem sido as causas mais profundas de tantas derrotas não diminui o peso histórico dos equívocos: as derrotas eram inevitáveis, o que poderia ser evitado foi a forma pela qual os revolucionários incorporaram as derrotas. A atitude predominante, a de fazer da necessidade, virtude – a tese do “socialismo real” é algo bem típico –, não possibilitava que os revolucionários explicassem as derrotas nem a si próprios nem aos trabalhadores. Ao contrário. Em vez de fazer ciência, passamos a fazer propaganda.

A história, em poucas décadas, se tornou algo impenetrável para os comunistas: vivíamos de fantasias e crenças mais do que da com-

¹¹ Mesmo em se tratando de operários e trabalhadores mais especializados e com salários mais elevados que, em sua maioria, compõem a aristocracia operária. Entre estes decresce a estabilidade a partir dos 35 anos e a intensidade do trabalho não para de aumentar. A sensação de ser um “vitorioso” está sendo substituída por crises depressivas, insegurança e doenças profissionais.

preensão científica do mundo. Aos trabalhadores, não levávamos uma interpretação científica (no sentido de Marx, não do positivismo) do mundo, mas um “falso socialmente necessário” (Lukács). Nossos “princípios políticos” passaram a dirigir nossa “ciência”. Zdanov suplantou a Marx. Instalou-se uma profunda crise teórica, isto é, uma crescente incapacidade de entender o mundo, entre os revolucionários¹².

A derrota – inevitável – não precisaria ter essa consequência. Radek, o maior dos panfletistas russos, foi profético. Se a revolução fosse derrotada, disse ele, se levantaria como a Fênix de suas próprias cinzas. Se a revolução fosse enterrada pelas mãos dos revolucionários, contudo, gerações passariam até que novas revoluções eclodissem. A conversão das derrotas em vitórias pela propaganda e pela falsificação da história fez não apenas os revolucionários perderem o norte (algo, por si só, já muito grave), mas também desacreditou o socialismo e o comunismo ante os trabalhadores. As derrotas não podiam ser evitadas, mas elas não precisariam ter essa consequência ideológica. A burguesia colheu uma vitória muito maior do que a por ela plantada porque contou com a colaboração dos revolucionários. Se houve algo sobre o qual os burgueses mais reacionários, a social-democracia mais conservadora, trotskistas e stalinistas mais radicais coincidiam, era neste ponto: a URSS era o socialismo, o socialismo seria a ordem soviética. Fazer da necessidade, virtude; converter, pelo discurso falsificador, a derrota em vitória e apresentar como socialismo o que não passava de uma variante do capital, é uma parte da responsabilidade que cabe aos revolucionários na vitória da burguesia que já perdura por tantas décadas.

O stalinismo e a social-democracia foram as maiores expressões ideológicas desse equívoco teórico e ideológico. O primeiro tem por solo o desenvolvimento das forças produtivas nos países que passaram por revoluções. A social-democracia se desenvolveu nos países capitalistas centrais, com o seu proletariado e sua aristocracia operária. Essas duas correntes políticas, muito diferentes em vários aspectos, compartilhavam de uma concepção de transição assemelhada e, nos anos de 1980, finalmente terminaram confluindo para um terreno comum: a democracia.

Nem o stalinismo nem a social-democracia foram campos teóricos homogêneos. Das suas inúmeras variantes, uma delas terminaria por conhecer uma sobrevida maior, chegando mesmo aos nossos

¹² Novamente, Claudin é a melhor sistematização histórica da instalação e do aprofundamento da crise.

dias. A de que as concepções de Lenin acerca da relação do partido com as massas, o “problema da vanguarda”, seria mais propriamente blanquista que marxiana. Daqui o autoritarismo que, do leninismo, teria se desenvolvido em stalinismo. A partir desse diagnóstico, o remédio poderia ser apenas um: a democracia. Lukács, já ao final da vida, vai defender em “Socialismo e Democratização” (Lukács, 2009) a necessidade de uma “democratização do socialismo”. Mas serão os eurocomunistas que darão o passo decisivo, ao identificar o socialismo com o desenvolvimento da democracia até às últimas consequências. Para eles, o socialismo seria como que a realização prática do ideário liberal dos fundadores dos EUA, um governo do povo, para o povo e pelo povo. Entre nós, a formulação mais radical dessa tese foi a de Carlos Nelson Coutinho, em seu texto “Democracia como valor universal”.

A hipervalorização do Estado no processo de transição ao socialismo indica até que ponto a social-democracia e o stalinismo conceberam a transição de modo assemelhado. Seria um processo essencialmente político, como se o Estado (e a política) fossem fundantes da sociedade, e não o trabalho. A luta pelo comunismo, tanto para a social-democracia quanto para o stalinismo, passou a ser apresentada como um processo em que a superação do trabalho proletário pelo trabalho associado – o fundamental da proposta marxiana – é substituída por uma transição essencialmente política, por dentro do Estado e para uma nova forma de Estado: o Estado soviético ou o Estado de Bem-Estar. Não se trata mais de *destruir* o Estado, mas de *conquistá-lo e adaptá-lo ao “novo modo de produção”*. A convivência com a burguesia e seu Estado, não mais o confronto, passou a ser a ordem geral da tática e da estratégia de se conquistar o Estado por dentro das instituições democráticas. Tanto os stalinistas quanto os social-democratas, por vias diversas, terminam chegando a uma posição semelhante, e o respeito às instituições burguesas tornou-se a palavra de ordem geral do movimento operário em todo o mundo.

Nada mais de um “assalto aos céus” por um confronto aberto em toda a linha com o capital. O horizonte da revolução foi sendo substituído pelo da negociação, e se consolidou no movimento dos trabalhadores o estreito horizonte da luta corporativa: o reformismo¹³.

13 Aqui nos interessa, acima de tudo, esse aspecto imediatamente político. Contudo, ideologias como a social-democracia e o stalinismo se reproduzem porque são expressões ideais de necessidades sociais. São expressões de processos objetivos operados na reprodução da sociedade em que surgiram e se desenvolveram.

Em meados de 1970, quando a crise estrutural do capital inaugurou com sua potência destrutiva a nova etapa da reprodução do sistema do capital, os trabalhadores e proletários aos bilhões estavam equivocadamente convencidos de que a negociação – e não o confronto – era o caminho “para uma vida melhor” (socialismo era uma palavra que quase não se pronunciava mais). Os sindicatos e partidos de origem trabalhadora, nas mãos da aristocracia operária e com o apoio dos burgueses e seus aliados, os stalinistas e social-democratas, continuaram a conduzir os trabalhadores e operários para a mesa de negociação – e continuam fazendo o mesmo no século 21. Nas negociações, o que se negocia é a ampliação do desemprego e a degradação das condições de vida e de trabalho. A colaboração de classe tem apenas esse resultado prático. Sua estratégia é convencer os trabalhadores a aceitar o que é indispensável ao capital. O argumento é sempre o mesmo: evitar o pior. Pela constante escolha da alternativa menos ruim, não fazemos outra coisa que construir um futuro ainda pior. Não é mero acaso que a luta política dos revolucionários tenha se convertido quase que exclusivamente numa luta eleitoral ou, na hipótese menos ruim, numa luta que jamais se liberta das amarras da luta sindical-eleitoral.

Não há mistério algum no fato de o início da crise estrutural do capital ter conduzido a um período de recuo generalizado do proletariado. As primeiras décadas da crise estrutural coincidem com um prolongado período em que a classe operária, iludida ideologicamente e dominada pelos social-democratas e stalinistas, não reúne as condições imprescindíveis para liderar uma ofensiva contra o capital, para uma “ofensiva socialista” (Mészáros). A estratégia e a tática de colaboração de classes da social-democracia e do stalinismo se converteram na ideologia que, nos dias em que escrevemos, continua a manter o movimento dos trabalhadores dentro dos limites aceitáveis ao capital. E, por outro lado, a social-democracia e o stalinismo sobrevivem na medida e pelo tempo em que continuarem

Um dos fatores objetivos mais importantes, em se tratando do desenvolvimento do stalinismo e da social-democracia, foi o desenvolvimento da aristocracia operária, uma das características da evolução do proletariado no século 20 (sobre a aristocracia operária, sua gênese e seu papel histórico, cf. Lessa, 2013, em especial o capítulo V, e Lessa, 2014). Por sua vez, o desenvolvimento da aristocracia operária e a evolução do reformismo (em suas duas vertentes) são partes movidas e moventes do sistema do capital que se aproximava – mas ainda não alcançara – sua crise estrutural. É importante ter isso em vista para não se falsificar, pela simplificação, fenômenos ideológicos tão ricos e complexos como esses que estamos mencionando.

sendo úteis ao grande capital e seus aliados.

Nos estendemos na exposição dos fundamentos do nosso momento porque eles têm um impacto direto sobre a questão do estudo.

Sem que a luta dos trabalhadores imponha obstáculos à destrutividade do capital, sem a pressão operária e dos trabalhadores, é muito mais fácil à burguesia administrar as crises pela adoção de medidas que punem ainda mais os assalariados em geral, ampliam a destruição do planeta, intensificam a exploração de mulheres e crianças e geram crescente miséria mesmo no seio dos impérios¹⁴. E tudo isso (e muito mais) só é possível com a manutenção das estratégias reformistas e a sua típica concepção de mundo.

O horizonte ideológico se resumiu à ordem do capital, e a democracia se transformou na panaceia universal. Com esse amesquinçamento ao horizonte ideológico burguês, a fantasia substituiu a realidade como critério de verdade, e a teoria e o estudo são cada vez mais rebaixados aos limites compatíveis com a “colaboração de classes”: ocorre a degradação pessoal, teórica e ideológica dos revolucionários. Quanto mais ignorantes, mais afastados dos clássicos; quanto menos conhecerem a história, mais facilmente os militantes aceitarão o medíocre senso comum do reformismo e da colaboração de classes. A ignorância passa a ser uma aliada do reformismo – e a burocracia sindical e partidária fará de tudo para ampliá-la. A decadência ideológica conduz à degenerescência pessoal dos militantes que, de “tribunos da plebe” (Lenin), paulatinamente se convertem em burocratas a serviço da burguesia (Pinheiro, 2008).

Por essas mediações, sob a hegemonia da social-democracia e do stalinismo, estudar se converteu em um ritual no qual ao “educando” é ensinada a disciplina e a arte de não fazer perguntas indevidas. A história não é mais “ensinada”, fantasias são transmitidas. O estudo passa a ser principalmente a qualificação teórica e ideológica dos militantes para a negociação. As teses acerca do fim do proletariado e de uma “nova”, “mais atual”, concepção de socialismo compatível com a exploração dos trabalhadores (Nove, 1989) são produzidas em larga escala. Tudo foi feito para o militante se convencer de que a revolução proletária se tornou uma impossibilidade. Os partidos e sindicatos, órgãos de colaboração de classe e não de luta,

¹⁴ Em 2011, um em cada cinco norte-americanos lutava contra a fome (Tavernise, 2011 e Roberts, 2011). Em 2014, a metade mais uma das crianças inglesas estarão abaixo da *breadline* (*The Independent*, 13 de março de 2013).

intensificam esse processo ao selecionar os seus “quadros” entre os burocratas ao invés de entre os revolucionários. O conformismo substitui o espírito questionador, que é a marca do revolucionário, e o dogmatismo substitui a ciência e a filosofia pela mera ideologia, no sentido pejorativo do termo.

A opção do revolucionário pelo estudo, hoje, é dificultada também pelo complexo de obstáculos que advém do predomínio do reformismo no movimento dos trabalhadores, nos seus sindicatos e partidos. Além dos obstáculos de uma vida cotidiana “alérgica” ao estudo, confrontamo-nos também com essa redução do horizonte ideológico aos estreitos limites do reformismo e com a consequente desapareção da perspectiva de classe.

É dentro desse campo de possibilidades e necessidades que o desafio da produção teórica revolucionária pode e deve ser enfrentado em nossos dias. As dificuldades, claro, são muitas. Concentram-se e mutuamente se potencializam, como veremos no próximo capítulo, na vida cotidiana, e por essa razão, antes de passarmos ao “que” e ao “como” estudar, é preciso que examinemos a relação da vida cotidiana com o estudo. É nesse terreno que, no imediato da vida de cada um de nós, é travado o embate decisivo.



Capítulo III - Vida cotidiana e o estudo

As nossas experiências “de formação”

A preocupação com a “formação” dos revolucionários é muito antiga. Mesmo os stalinistas e social-democratas necessitavam e ainda necessitam de quadros – e alguma formação teórica é essencial para o processo de “formação” das individualidades a eles imprescindíveis.

A maior, mais prolongada e consistente experiência de formação de quadros de que tenho notícia é a Universidade Patrício Lumumba, em Moscou. Formada na década de 1960, por ela passaram dezenas de milhares de jovens, principalmente dos países da periferia do capitalismo. Entre nós, praticamente todos os partidos e organizações de esquerda buscaram ou buscam promover a “formação” dos seus militantes. Não seria uma falsidade, talvez apenas um exagero, afirmar que a preocupação com a “formação” é parte da história da esquerda mundial.

Não é por não se preocupar com a “formação”, ou por ignorá-la, que a esquerda vive o longo processo de reprodução ampliada da ignorância de que somos hoje, todos, o resultado. A questão é mais profunda.

A partir de 1973-4, em nosso país, a derrota das organizações que optaram pela luta armada, o isolamento do Partido (que não foi capaz de manter sua liderança junto à aristocracia operária nas-

cente, espaço que logo mais será ocupado pelo PT) e o crescimento dos movimentos populares são fatores que contribuíram para o surgimento de uma esquerda nacional com um perfil muito diferente do existente antes do Milagre Brasileiro. Era uma esquerda jovem, portadora de uma experiência de lutas de classe que se limitou quase unicamente aos processos eleitorais (uma geração que não viveu sequer uma greve geral e que vive fundamentalmente das lembranças das greves de 1978-80), convictamente democrática antes que comunista (seu projeto era forçar os limites da democracia até convertê-la, de burguesa, em socialista) e que, por fim, se autojustifica – no passado como hoje – como a negação e a superação de tudo o que de velho e superado havia nas “concepções stalinistas” e “reformistas”. Suas duras críticas ao Partidão e outras organizações da esquerda – ainda que pudessem, aqui ou ali, ser justas – cumpriam a função de apresentá-la como o “novo” e o “mais significativo” no movimento dos trabalhadores.

Parte importante das críticas que os jovens militantes faziam à velha esquerda tinha por eixo os processos de “formação”, condenados porque eram doutrinários e não estimulavam o espírito crítico e questionador dos militantes.

A crítica era, em parte, justa. A doutrinação nos partidos era inquestionável. A parte da crítica que não era verdadeira está em não ser tão radical quanto alegava. Em poucos anos, as novas experiências de “formação” foram repondo muito do que alegavam haver superado. Se os manuais não eram os mesmos, muitas vezes eram até piores que os manuais típicos dos anos de 1940 ou 1950. O processo de “formação” continuava centrado em cursos, mais ou menos intensos. Professores e alunos se encontravam em salas de aula. Ouvir era a principal atividade dos militantes; falar, a dos monitores ou professores.

Essas experiências foram potencializadas pelas escolas do MST, a Florestan Fernandes sendo o sonho tornado realidade de toda uma geração de “formadores” e militantes. Quem a conheceu, certamente se impressionou pela qualidade das instalações e pela persistência dos cursos. Milhares de militantes por lá passaram, tiveram cursos de qualidade com parte do que de melhor a esquerda nacional poderia oferecer. Não é um exagero afirmar que nenhum movimento ou partido preparou melhor seus militantes, do ponto de vista da “formação”, do que o MST.

Contudo, quando foi para o movimento se converter em linha auxiliar do PT, em “aliado dos aliados do agronegócio” como bem

colocou um dos seus integrantes, essa formação valeu pouco. O caráter de classe do Estado, a essência do capital, as críticas ao neoliberalismo, a discussão sobre a articulação entre as classes sociais e o trabalho – mesmo a discussão, em alguns momentos da incontabilidade do capital tal como posta por Mészáros –, nada disso evitou que a maior parte dos militantes assim “formados” passassem para o lado dos inimigos de classe dos trabalhadores (para não falar dos operários).

Olhando desse ponto presente, em que experiências como a Florestan Fernandes esgotaram seu ciclo, é mais fácil perceber o que tiveram em comum com as experiências de «formação» da esquerda tradicional que pretendiam superar.

Em primeiro lugar, não colocaram em xeque a qualidade predominante na vida cotidiana do militante. Não fizeram surgir nada semelhante a uma crescente curiosidade que o impulsionasse a uma compreensão cada vez mais profunda do mundo. O que ocorria era justamente o inverso: o militante mantinha, depois do “curso de formação”, a mesma relação de antes com a sua vida cotidiana; a “formação” nunca teve a potência necessária para alterar a qualidade dessa relação. A pessoa pode até sair do curso convencida da necessidade de estudar e dedicar parte de sua vida aos clássicos, mas a vida cotidiana logo irá converter essa convicção em “quase nada”.

Em segundo lugar, a participação do militante no “curso de formação” não ia além do ouvir e fazer algumas perguntas. O militante traz para o curso o amortecimento da curiosidade, o ecletismo e fantasias que fazem parte da ideologia dominante. Dentro da sala de aula, um mestre vai, durante oito horas por dia, descarregar sua sabedoria sobre esse espírito pacato e disciplinado. Pacata e disciplinadamente, o pobre militante fará, até, algumas perguntas. De volta à vida cotidiana, guardará boas lembranças do curso (se o professor não for muito ruim), da relação com os colegas, dos dias “na Florestan”. Pouca coisa além disso. O que ele aprendeu vai se misturar com aquela sua concepção de mundo que espontaneamente brota da sua vida cotidiana; vai fundir em uma síntese própria, pessoal, alguns elementos que ele se lembra do curso com as concepções burguesas que a vida cotidiana lhe impõe. O ecletismo será a marca dessa sua “nova concepção de mundo”; ele continuará sem estudar ou sem estudar o suficiente, e seu contato com os clássicos não irá além do efêmero e superficial.

Todavia, se a “formação” pouco serve para o desenvolvimento teórico do militante, possui um outro e não desprezível efeito: a re-

O Revolucionário e o estudo

compensa afetiva – em alguns aspectos, muito próxima ao conforto afetivo da religião – da satisfação ilusória de estar estudando e “se formando” para “a revolução”, que um curso de “formação” sempre fornece. Ele “se conforma” com a ilusão de que “cumpru seu dever de estudar”.

O resultado prático dos “processos de formação” tem sido melancolicamente o mesmo: a ilusão dos militantes de estarem estudando termina sendo mais uma mediação na reprodução ampliada da ignorância.

Em se tratando das experiências de “formação” mais recentes (MST etc.), há ainda um elemento que nem sempre havia nos velhos PCs. Os dirigentes das escolas de formação, hoje, são, praticamente sem exceção, de uma ignorância a toda prova. Muitas vezes eles, os dirigentes, necessitam mais dos cursos do que os próprios militantes aos quais os cursos são dirigidos. Os critérios para a eleição dos professores e do conteúdo dos cursos não poderia ser mais débil. A superficialidade, o ecletismo e o modismo típicos da universidade encontram, nesse terreno, amplo espaço para um seu desenvolvimento “pela esquerda”. Esse processo foi coroado, ao final da degenerescência do MST, com a entrega pelo movimento de parte de seus militantes para a universidade, através de cursos especiais financiados pelo Estado. O resultado é que, diplomados e com acesso à ideologia acadêmica, burguesa, os militantes seguem os valores que tal “formação” lhes inculca: deixam o movimento em busca da ascensão social aberta aos burocratas e pequeno-burgueses.

Como é sempre possível que encontremos aspectos positivos em quase tudo, não é muito complicado mencionar uma lista de “conquistas” de experiências como a da Florestan. Mas o fato permanece: por não ser capaz de propiciar uma nova conexão dos militantes com a história, quando o movimento deveria se converter de reformista radical em petista, a resistência mais significativa foi o manifesto dos 51. Convenhamos, algo importante, mas muito pouco para tantos e tantos cursos e horas de “formação”. Ou, talvez, tenha sido precisamente o contrário: justamente por tantas e tantas horas de “formação”, os militantes assim “formados” não tiveram problemas em passar para o lado do capital.

Por que os “processos de formação” não resultaram em uma geração de revolucionários capaz de estudar e compreender o mundo? Uma das razões decisivas é esta: não possibilitaram aos militantes a incorporação do estudo na vida cotidiana. Os militantes

aprenderam a ouvir – não a estudar! Após os cursos de “formação”, a vida cotidiana dos militantes continuava tão “alérgica” ao estudo quanto antes.

É esse terreno, o da vida cotidiana, em que se trava a luta decisiva. Sem que a vida cotidiana seja capaz de incorporar uma qualidade que, sempre em parte (pois a superação das alienações cotidianas não pode ser realizada por indivíduos), coloque sob controle e faça recuar alguns dos processos alienantes que atuam em seu interior, não é possível um estudo que acumule o imprescindível para a compreensão da reprodução da sociedade contemporânea e, portanto, que possa contribuir para a teoria revolucionária.

Sem romper (sempre: parcialmente¹⁵) com a vida cotidiana atual, os indivíduos não conseguem se apoderar do mínimo da teoria revolucionária de modo a se capacitarem à crítica radical do mundo. Esse o terreno do fracasso dos esforços de “formação”: não alteraram significativamente a vida cotidiana. Aqui é que se coloca, praticamente, o problema decisivo: em que medida e de que forma indivíduos que conseguiram divisar a essência da nossa sociedade serão capazes de inserir em suas vidas cotidianas uma pulsão capaz de limitar os efeitos alienantes que brotam do capital. É neste ponto da evolução dos militantes (quando a reorganização da vida cotidiana se impõe) que, na maior parte das vezes, ocorre a vitória da burguesia. As pessoas, mais frequente que raramente, recuam e não realizam a ruptura com suas cotidianidades: terminam aprisionados pelo ecletismo e pela reprodução ampliada da ignorância que caracterizam tanto o estágio atual da crise da teoria revolucionária quanto a concepção burguesa de mundo, após mais de um século e meio de “decadência ideológica”.

Essa ruptura com a vida cotidiana é decisiva.

Não há meio-termo: tudo ou nada!

Entre as intenções e os resultados das ações humanas há sempre uma distância, como vimos no Capítulo I. Não basta o indivíduo estar convencido e decidido a se dedicar ao desenvolvimento da teoria revolucionária se essa convicção e essa decisão não se transformarem em atos cotidianos. Se queremos saber quais as reais prioridades de uma pessoa, para além do discurso, basta observar a vida cotidiana. A ruptura de que se trata é dessa ordem: uma ruptura prática,

¹⁵ Pois a superação completa só se dá no comunismo.

que se expressa em uma nova forma de organizar a vida cotidiana e que reflete o que se tornou prioritário.

Em primeiro lugar, é uma nova relação com o *aqui e agora* que expressa uma necessidade que não é espontânea. As demandas da vida cotidiana passam por um novo filtro e são avaliadas em uma nova escala valorativa. O que tem enorme importância na vida cotidiana alienada é (sempre parcialmente) substituído por outras necessidades e outros valores. A vida não pode ser mais predominantemente impulsionada pelas demandas que emergem do *aqui e agora* – ela deve ser impulsionada pela manutenção e desenvolvimento da relação do indivíduo com a história (Lukács diria: com o gênero humano), mediada pelo conhecimento da essência da reprodução social.

Em segundo lugar, é uma relação com o *aqui e agora* que impõe e requer um superior patamar afetivo. Não é possível o enriquecimento do indivíduo que advém de uma relação mais rica com a humanidade e com sua história sem que se expresse, também, no plano afetivo, no desenvolvimento de sua capacidade de sentir o mundo. O embrutecimento da afetividade, um impulso imanente dos processos alienantes que brotam do capital (Lessa, 2006), precisa ser contra-arrestado (ainda que sempre parcialmente, lembremos) pela decisão consciente de se buscar uma conexão revolucionária com o existente. Alegrias e sofrimentos, frustrações e grandes realizações são partes integrantes do processo de autoconstrução de uma individualidade que se propõe revolucionária. Aqui a arte joga importância de primeira ordem. Ter acesso às obras de arte é, por isso, tão fundamental quanto ter acesso aos clássicos.

Em terceiro lugar, é uma relação do indivíduo consigo próprio que requer e possibilita a autoconsciência inerente à postura que se contrapõe às alienações cotidianas: a vida não vai ser mais determinada, no imediato e com a mesma intensidade, pelas demandas cotidianas. O que o indivíduo decidiu fazer de sua vida passa a jogar um peso bem maior. A reflexão e consciência do que se faz (e por que se faz) passa a ser dele “uma segunda natureza”: a vida não vai ser “levada pela vida”, mas será conduzida pelo indivíduo no limite em que isso for possível (lembremos, a ruptura completa com a cotidianidade burguesa apenas é possível como superação do sistema do capital etc.).

Uma quarta peculiaridade dessa relação é que ela não é possível em parte ou em meia medida. Ou ela é, ou não é. Ou ela se expressa na vida cotidiana por uma cadeia de objetivações que é portadora da nova e superior qualidade da conexão do indivíduo com a humani-

dade, ou ela não vai existir. Nos processos de estudo, ou o indivíduo é capaz de promover a nova conexão com o gênero se elevando acima da vida cotidiana de nossos dias – ou não é capaz. Às vezes é capaz por alguns momentos para, em seguida, voltar à “miséria do homem burguês”. Mas é, sempre, um ou/ou: nessa esfera não há campo intermediário.

Do ponto de vista moral e do ponto de vista político, diferente da questão do estudo, essa gradação existe. Um indivíduo pode ser mais ou menos progressista, pode ser moralmente mais íntegro ou mais degradado. Isto tem sua importância, indiscutivelmente. Mas não é disso que se trata quando o objeto é a teoria revolucionária. Nesse complexo social, a crítica teórica do mundo ou é radical (vai às raízes) ou não é. Toda crítica que não é radical, ou é reformista ou é conservadora – e isso decorre da luta de classes. A concepção de mundo do revolucionário ou se objetiva, na esfera do estudo, em uma vida cotidiana que possibilita estudar e desenvolver a teoria revolucionária –, ou não o faz. Aqui, diferentemente da moral e da política, não há zona cinzenta.

Essa situação, por um lado, gera uma enorme dificuldade, já que aos indivíduos não é possibilitada uma transição parcial, por passos pequenos, graduais, para uma nova relação com a vida cotidiana. Por outro lado, há um aspecto muito rico. Confronta os indivíduos com uma opção que é total (envolve a totalidade da substância pessoal). As consequências (Lukács diria: o “período de consequências”) se refletem, com as devidas mediações (novamente, racionais e afetivas), na totalidade da personalidade do indivíduo. Contradições dessa ordem – que envolvem a totalidade – entre o indivíduo e a existência social são o fundamento para a elevação à consciência de uma concepção de mundo revolucionária. Há aqui, em operação, uma rica malha de determinações recíprocas entre o gênero humano e o indivíduo. Desse complexo de questões, o decisivo é que apenas alternativas desse tipo possibilitam aos indivíduos opções verdadeiras e autênticas (porque vão à raiz): ou sua substância se eleva ou sua substância se rebaixa. Diferentemente da esfera da política e da moral, não há aqui meio-termo: ou a qualidade superior se faz ou não se faz presente na relação da totalidade do indivíduo com a totalidade do mundo.

Esse é um dos aspectos que tornam apaixonante a vida nesse período contrarrevolucionário mais extenso e intenso da história da humanidade. Em nossos dias, talvez não haja aventura maior do que a de se colocar contra a corrente, lutar cotidianamente pelo desenvolvimento pessoal em direção ao conhecimento da essência do

mundo, viver a alegria de cada conquista de terreno contra as forças do capital e, também, as dores inevitáveis quando da percepção de como nossas debilidades pessoais nos paralisam. São alegrias e dores reais, verdadeiras, humanas, pois se conectam com o que de mais humano há nesse mundo burguesmente desumano – são conhecimentos e ações que possibilitam uma conexão com o mundo muito rica e mediada.

Ao contemplar o estudo, portanto, o revolucionário se defronta com alternativas que são – no sentido positivo ou negativo – radicais e, por isso, portadoras de um “período de consequências” que pode ser ou muito rico ou – como veremos agora – miseravelmente pobre.

Recuo e tragédia

Por vezes, os sinceros esforço e desejo de estudar do revolucionário pode se converter em uma dolorosa tragédia individual.

Ao transformar o mundo, os indivíduos e as sociedades também se transformam. É essa propriedade do trabalho (transformar a natureza dos indivíduos ao transformar a natureza no imprescindível à vida social) que o faz fundante do mundo dos homens (Marx, 1983:149-50; Lukács, 1986, em especial os capítulos “O trabalho” e “A reprodução”; Lessa, 2012; Tonet, Lessa 2008).

O processo de transformação dos indivíduos (a exteriorização, *Entäußerung*) é centrado em suas subjetividades. É, sempre, a transformação da personalidade de um indivíduo. (Daqui a ilusão idealista – como entre os iluministas do século 18 e muitos dos nossos educadores – de que o desenvolvimento dos indivíduos seria o movimento autônomo de seu espírito, como se fosse uma sua alma laicizada). Esse movimento da personalidade do indivíduo existe, está presente em todos os processos sociais. Contudo, está longe de ser um movimento que repousa em si próprio. Como Lukács, depois de Marx, demonstrou em detalhes, a conexão ontológica fundamental da exteriorização reside em um duplo movimento. No primeiro, ao objetivar a teleologia, a concepção de mundo da qual a subjetividade do indivíduo é portadora se confronta direta e imediatamente com a totalidade do mundo objetivo. Podemos, desse modo, avaliar até que ponto é verdadeiro, no sentido de corresponder ao mundo objetivo, o que pensamos do mundo e de nós próprios (Lessa, 2013a).

O segundo movimento é o período de consequências que sucede a toda objetivação. Agir sobre o mundo gera uma cadeia de causas e

efeitos que também retroage sobre o sujeito. Retroage em dois momentos: pelas consequências objetivas provocadas pelo ato e pela valoração da qualidade da ação tendo em vista a finalidade buscada. O que pensamos do mundo e de nós próprios sofre interferências do processo de valoração das consequências de nossos atos.

Uma das características mais importantes dos processos de exteriorização (da transformação dos indivíduos) na vida cotidiana sob o capital é que, não raramente, estes dois movimentos são obstaculizados. Quando se trata de desenvolver os conhecimentos e habilidades para fazer de um indivíduo um bom comerciante ou bom explorador da força de trabalho (mesmo que seja a sua), o conhecimento imprescindível brota da vida cotidiana sob o capital. A essência burguesa do indivíduo se confirma em sua prática “empreendedora”; há uma complementaridade, um reforço recíproco, entre a concepção de mundo burguesa que orienta suas teleologias e suas objetivações. Nessa esfera, tanto o processo de aprendizado como o conhecimento que dele decorre são harmônicos com a concepção de mundo predominante. Não há, aqui, maiores contradições entre a consciência alienada do indivíduo e sua substância burguesa¹⁶.

Quando se trata do conhecimento da teoria revolucionária, uma nova e superior relação com o mundo se torna imprescindível e, ao mesmo tempo, possível. Abre-se um novo campo de possibilidades e necessidades. O revolucionário se depara com uma alternativa radical, sem possibilidades de meio-termo.

É então que, mais frequentemente que o salto para um patamar superior, ocorre a opção por se manter o fundamental da vida cotidiana. Após a limitada – mas real – evolução possível no interior de sua vida cotidiana, opta-se pelo recuo: a vida cotidiana continuará tão impermeável ao estudo quanto antes. Esse fenômeno ideológico é muito peculiar e frequente na vida dos nossos militantes.

Pelas determinações das alternativas radicais com que se defron-

¹⁶ Carlos Paz de Araújo é um brasileiro, professor da Universidade do Colorado, também proprietário de uma empresa (SymetrixCo.) e dono de já alguns milhões de dólares. Produziu mais de 500 patentes e 310 artigos científicos. Relatando a pesquisa que o conduziu à patente de um novo tipo de memória para equipamentos eletrônicos (a CeRam), comenta sem nenhum embaraço como “escondeu” o que vinha descobrindo de seus alunos e pares até chegar à patente. “Comprei 2.000 livros e li 7.500 artigos científicos. São 72 mil páginas”. (Além da quantidade de páginas, não deixa também de impressionar o fato de ele as haver contado!) É disso que se trata: o conhecimento é possível nessa escala porque a “alma” do cientista e do *entrepreneur* é a mesma. O esforço é muito menor, não envolve transformação alguma, apenas a mera confirmação do que a pessoa já é (Araújo, 2013).

ta, as quais envolvem a totalidade de sua pessoa (pois se referem à sua relação com a totalidade do mundo em que vive), uma das características mais importantes desse recuo é envolver uma elevada consciência. O patamar de consciência necessário para tomar contato com a necessidade de alterar o fundamental da sua vida cotidiana é o mesmo necessário para se decidir pelo recuo. Se o ponto de partida da consciência é muito similar, a qualidade das decisões não o é. A decisão pelo recuo gera consequências afetivas e racionais que, imediatamente, rebaixam o patamar da consciência – com frequência pelo mecanismo de converter necessidades em virtudes. Toda uma operação ideológica é colocada em ação pelo indivíduo para fazer do recuo a melhor das alternativas, “nas circunstâncias”.

Nem sempre a pessoa abandona totalmente o estudo. Não tendo forças para romper com as pressões cotidianas, conforma-se afetivamente pela crença de que é melhor fazer algo do que não fazer nada. Isso é válido para quase tudo na vida, mas não o é para o estudo do revolucionário. Gesta-se, dessa forma, uma prática de estudo que não lhe dá acesso à teoria revolucionária, nem lhe possibilita tirar a óbvia lição de tal prática: assim, não adianta estudar os clássicos nem a história. O indivíduo que, no primeiro momento decisivo de seu processo de estudo, optou pelo recuo é capaz de, transformando necessidade em virtude, reproduzir a mesma prática de estudo que nunca deu resultados positivos (no sentido de acesso à teoria revolucionária) por décadas. Articula-se com a história como um elo a mais da reprodução ampliada da ignorância com a ilusão e esperança (pois, agora, algo de misticismo e magia deve penetrar em sua concepção de mundo para justificar a repetição da mesma prática sem bons resultados por anos a fio) de que, da próxima vez, os resultados serão positivos – ou então, tragédia ainda maior, convence-se de que a sua ignorância é portadora de uma concepção de mundo revolucionária¹⁷.

¹⁷ O que assistimos, nesses casos, é a um bloqueio das conexões inerentes à exteriorização. Nem as consequências objetivas de um estudo inconsequente, nem a valoração da distância entre a finalidade proposta e o objeto resultante de sua objetivação, retroagem sobre o indivíduo de modo a que conclua o evidente: que essa forma de estudo não lhe possibilita o acesso a uma concepção de mundo revolucionária. Nem sequer possibilita superar suas debilidades teóricas e suas ignorâncias mais marcantes. Dirigentes de escola de formação e formadores – por exemplo – que se propõem a divulgar a teoria revolucionária são capazes de organizar cursos sem que sua ignorância básica de história e da teoria revolucionária seja ao menos arranhada. O praticismo revolucionário, que discutimos no texto em anexo, é o típico portador dessa debilidade: o indivíduo deixa de ser capaz de aprender com as suas objetivações porque os processos alienantes impedem que

Quantas pessoas, bem-intencionadas e “de esquerda”, passam anos repondo a mesma qualidade da vida cotidiana, convictas (e não menos equivocadas) de que estão contribuindo com a teoria revolucionária, quando meramente reproduzem de modo ampliado a nossa já profunda ignorância. Nessa esfera, ou se se apropria de um conhecimento que desvela a totalidade do mundo – ou não. Não há meio-termo quando se trata da crítica revolucionária do mundo burguês. O sofrimento inerente à frustração que decorre da incapacidade da ruptura com a vida cotidiana conduz o indivíduo a ilusões e a um mundo de fantasias: sua “prática” de estudo não lhe ensina, não porque a vida perdeu a capacidade de ensinar, mas porque – aqui a tragédia – ele perdeu a capacidade de aprender.

Com isso retornamos, por outro ângulo, a pontos que já examinamos: o indivíduo é o que ele faz; as consequências de seus atos não raramente transformam suas intenções em “quase nada”. Em segundo lugar, que, hoje, o estudo revolucionário, o contato com os clássicos, é sempre e necessariamente um processo longo, que demanda tempo e requer regularidade, persistência e paciência.

Ler todos os parágrafos de *O Capital*, de *Para além do capital* ou da *Ontologia* de Lukács é um empreendimento que pode não levar mais do que alguns meses. Todavia, conhecer essas obras, ser capaz de reproduzir substancialmente em nossas consciências – e por escrito – a concepção de mundo nelas contida requer uma profunda transformação de nossas individualidades, que é, também, a transformação de nossa relação com o mundo – portanto, uma transformação da totalidade da pessoa, de sua consciência e da qualidade predominante de suas objetivações. Esse processo de transformação tão profunda da personalidade, que em períodos revolucionários pode se efetivar rapidamente porque conta com as melhores condições para se desenvolver, hoje requer muito mais tempo e empenho pessoal para que se realize. Lukács dizia que um projeto de estudo que se realize em menos de uma década não é um bom projeto. Nesse campo, o da teoria revolucionária, não há atalhos e nada de profundo pode ser obtido no curto prazo.

A luta ideológica coloca necessidades e possibilidades que convertem o estudo em desafio de toda uma vida: se deixamos de estudar e perdemos contato com os clássicos, mais cedo do que mais tarde a ideologia burguesa que emana espontaneamente da vida cotidiana termina penetrando em nossa consciência. O conhecimento

se elevem à consciência as consequências objetivas dos seus atos.

reflui e, também espontaneamente, vamos elaborando atalhos teóricos para tentar repor a qualidade da consciência do mundo que tangenciamos quando do contato sistemático com os clássicos. Nossa conexão com a história vai se fazendo mais tênue, diáfana, e nossa consciência do mundo inicia um processo de refluxo. Talvez esse seja um dos processos que expliquem, ao menos em parte, a evolução de intelectuais como Jacob Gorender. Com uma trajetória sólida do ponto de vista teórico e prático, com um papel histórico relevante na crítica e na superação das experiências foquistas, com uma belíssima e até hoje insuperada análise do caráter capitalista das relações de produção no Brasil colonial, terminou, ao final de sua vida, postulando a tese de que a classe operária seria essencialmente reformista. Observando a aliança da aristocracia operária com o grande capital – e aceitando a alegação dos burocratas oriundos da aristocracia operária de que ela, a aristocracia operária, seria a classe operária –, pretende ser teoria marxista o que não passa da constatação epidérmica de um dos traços da evolução política do país nas últimas décadas, qual seja a colaboração de classes entre o capital e a nova, “autêntica”, burocracia sindical surgida no Brasil “pós-milagre”¹⁸. Se, na nossa vida cotidiana, perdermos o contato sistemático com a teoria revolucionária, regrediremos. Na luta ideológica, não há espaços vazios: a ideologia que predomina na vida cotidiana ocupará todos os espaços que não sejamos capazes, conscientemente, de evitar.

Quando do estudo, o revolucionário se confronta com um desafio desta escala: a totalidade de sua pessoa, a totalidade da sua substância, está colocada em causa. Por isso, ou ele consegue estabelecer uma nova relação com a totalidade de sua vida cotidiana, ou não consegue. Vitórias ou conquistas parciais são apenas, nesse terreno, vitórias de Pirro.

O que não significa que não possa se tornar um bom organizador, panfletista ou um agitador. Não é isso, evidentemente: na luta de classes há lugar para todos, inclusive e principalmente para aqueles que não irão estudar. Mas, para aquele que se propõe a tarefa de estudar, não há meio-termo. Ou reorganiza a sua vida cotidiana ou continuará por ela engolfado.

Sem um estudo sistemático, prolongado e intenso, hoje não é possível obter um acúmulo de conhecimentos que possibilite a crítica revolucionária do capital. Aqui, repetimos, não há um meio-ter-

¹⁸ Cf. nota 8, acima.

mo que seja uma via de menor resistência. Ou se consegue ou não se consegue. A decisão do indivíduo, para essa questão, é e permanece o imediatamente decisivo: caso não conduza a uma reorganização de sua vida cotidiana, nada será possível.

Se o militante está convicto de que “sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário”, e que, como queria Engels, a luta ideológica é tão “prática” quanto a luta sindical ou política, deve começar seu processo de estudo por reorganizar sua vida cotidiana. Essa prioridade deve comparecer na vida cotidiana sob a forma de um mínimo de dez a quinze horas de estudos sistemáticos por semana, como a experiência tem indicado.

Dez ou quinze horas de estudo por semana é *sempre* possível! Mesmo na prisão é possível a organização do estudo. Na vida cotidiana de qualquer um de nós, operários ou pequeno-burgueses, dez ou quinze horas de estudo por semana são *sempre e em todas as circunstâncias*, possíveis. A razão desse fato está em que a vida burguesa é, se me permitem empregar o termo, fantasticamente “porosa”. Há como se economizar tempo para o estudo em praticamente todas as atividades cotidianas. Sempre há, além disso, os finais de semana, feriados e algumas horas da noite.

Agora deve estar claro: o estudo para o revolucionário é muito mais do que a aquisição de conhecimentos. É essencialmente um processo de autodesenvolvimento que requer e possibilita uma superior conexão com a humanidade. O primeiro passo é não subestimar a enormidade das tarefas e a profundidade das possibilidades: nenhum centímetro para além do estreito horizonte alienado da vida cotidiana será possível se não mobilizar a totalidade de sua personalidade no esforço constante de colocar sob algum controle as alienações que impedem o estudo. Por melhores que sejam suas intenções, se não for capaz e estudar entre dez e quinze horas por semana, de modo consistente e estável, não terá ainda dado o primeiro passo dessa apaixonante jornada que é descobrir por que somos o que somos – e como podemos nos fazer emancipados do capital.

Chegamos, com isso, ao aspecto “prático”: a reorganização da vida cotidiana.

A necessidade desse passo, voltamos a insistir, é decorrente do momento histórico que estamos vivendo. A essência da vida social é muito mais difícil de ser apreendida pela consciência devido ao predomínio do período contrarrevolucionário e das profundas alienações que brotam da crise estrutural do capital. Por confrontar tendências históricas tão profundas e predominantes, o estudo entre

O Revolucionário e o estudo

os revolucionários é muito mais do que um estudo e exige, por isso, um empenho muito maior. Trata-se de construir uma nova conexão entre o indivíduo e o gênero humano; trata-se, sem meias palavras, de uma profunda transformação da pessoa do revolucionário, transformação que é, de fato, o verdadeiro significado do estudo para os revolucionários nos dias em que vivemos.

Obstáculos e necessidades delineados, podemos passar, agora, ao aspecto metodológico – “prático” – de como estudar.

PARTE II - A PRÁTICA DO ESTUDO

Capítulo IV - A importância da ortodoxia

Nosso momento histórico é atravessado por duas tendências que se contrabalançam precariamente. Por um lado, estamos já com a crise estrutural se prolongando por décadas. Por outro lado, por outras tantas décadas, nas lutas de classe predominam amplamente as soluções compatíveis com o capital em crise. A sólida aliança da aristocracia operária com o grande capital, por meio de sua burocracia¹⁹, seus intelectuais (dentro e fora das universidades) e do aparato repressivo do Estado, tem mantido a luta dos proletários e trabalhadores nos limites aceitáveis à ordem burguesa. A destrutividade geral da reprodução social e o agravamento das condições objetivas e subjetivas de vida e trabalho são acompanhados, na esfera ideológica, por um conservadorismo e uma resignação que não parecem ter limites. As falsas ideologias, meras justificadoras do *status quo*,

19 Sobre isso ver nota 7, acima.

chegaram ao extremo do seu desenvolvimento: são fronteiriças da fantasia e da magia. A vida cotidiana se vai tornando insuportável: há indícios, sérios, de que hoje há mais mortes por suicídios do que em guerras. Estamos vivendo um momento limite da história da humanidade. (Limite, não necessariamente no sentido de curto espaço de tempo, mas no sentido de que a reprodução da essência da sociedade finalmente encontrou obstáculos insuperáveis: os “limites absolutos” que Mészáros menciona). Uma nova onda revolucionária pode estar no horizonte.

Mesmo admitindo-se essa possibilidade, não passa de uma simples constatação que as tendências históricas de superação da ordem do capital ainda não se fazem presentes na vida cotidiana. A consequência dessa ausência para a teoria é da maior importância. Conseguimos localizar e identificar as crescentes contradições sociais; a intensificação das lutas de classe é um fenômeno cujas raízes conseguimos compreender; a decadência do império estadunidense e das grandes potências europeias é um processo que não apresenta mistérios; a crise das individualidades é descrita em minúcias etc. Apesar de tudo isso e muito mais, uma síntese da trajetória da humanidade que vá além da última grande síntese, a realizada por Marx e Engels, ainda não é possível. Essa impossibilidade decorre, claro está, não da incompetência ou falta de inteligência dos indivíduos, mas do fato de que as tendências históricas que conduzirão a humanidade para além do capital ainda não se apresentam enquanto tais na vida cotidiana e, por isso, ainda não podem ser refletidas na consciência.

Do ponto de vista teórico, portanto, vivemos momentos anômalos. Para refletirmos na consciência a essência da sociedade em que vivemos, a melhor teoria, a melhor concepção de mundo, é já velha de quase dois séculos. É anterior à crise estrutural do capital em mais de cem anos! O mundo e a humanidade se transformaram desde os dias de Marx e de Engels; contudo, não há teoria melhor para compreender nosso mundo que a síntese elaborada por eles. Isto, por um lado, porque a essência da reprodução social, o capital, continua a mesma. Por outro lado, porque a reprodução social ainda não está conduzindo a humanidade a superar o capital e, por isso, não possibilita uma nova síntese teórica que eleve a compreensão da humanidade de si própria.

Essa é a razão mais profunda para que, nos dias em que vivemos, o desafio cotidiano de compreensão de processos e dinâmicas sociais que surgiram com a crise estrutural do capital não possa ser bem-sucedido se não for orientado pela ortodoxia. Em poucas pa-

lavras, as condições históricas atuais fazem com que as inúmeras tentativas de superar o pensamento de Marx e Engels por meio de complementações, desenvolvimentos etc. – todas, sem exceção – resultem em teorias medíocres (no sentido de que não são capazes de superar o que se propõem a superar) e reacionárias (porquanto abrem espaço para a ideologia burguesa).

Reclamar a ortodoxia tem sabor de maldição. Como diria o personagem Sagredo, de Brecht, em *Galileu Galilei*, faz-nos sentir o “cheiro de carne queimada”, tal a heresia de que a defesa da ortodoxia é portadora. Combater a ortodoxia é uma tarefa que unifica aos pós-modernos e aos liberais todos os reformistas; é parte integrante do “ecletismo metodológico” (Tonet, 1997) proposto pelos “intelectuais orgânicos” (os gramscianos que me perdoem) do capital e da aristocracia operária. Na defesa da “polissemia” e do ecletismo, articulam-se desde intelectuais progressistas até as tendências irracionistas e mais conservadoras. A decadência ideológica da burguesia mantém o que tem sido a sua característica marcante desde 1848: a necessidade de velar as tendências históricas universais. Promove o particularismo na teoria, fixa o conhecimento no mais imediato; promove o positivismo na ciência da natureza e dos homens: somente o singular pode ser conhecido e teorizado. Para essa tarefa, os intelectuais da ordem contam com um poderoso aliado no ecletismo. Combinar pressupostos incompatíveis entre si é um procedimento teórico que tem se mostrado muito útil quando se trata de velar a totalidade pelo particular e pelo singular. Por isso o ecletismo é tão defendido nas universidades e nos institutos da burocracia sindical e partidária – a “esquerda” no poder se tornou fundamentalmente eclética (tal como se tornou politicista e eleitoreira). Sua palavra de ordem: “ortodoxia é igual a totalitarismo, apenas o ecletismo é democrático”²⁰.

Ortodoxia e dogmatismo são coisas inteiramente distintas. O último é o procedimento que deduz o real a partir de categorias ou pressupostos *a priori*. O stalinismo e muito do marxismo no século 20 foram dogmáticos – não porque eram “marxistas”, mas porque se aburguesaram, cada um com a devida mediação, ao afirmarem a perenidade do mercado, do trabalho assalariado, do Estado e da família monogâmica. O dogmatismo é a marca da concepção de mundo burguesa no período da sua decadência ideológica. Concebe o movimento real da história dentro do limitado espaço de uma essên-

²⁰ O texto de Ivo Tonet “Pluralismo metodológico: um falso caminho” (1997) é uma pequena obra-prima. Sobre a polissemia, cf. Lessa, 2012a.

cia humana eterna, a-histórica e burguesa. Nada disso tem a ver com a ortodoxia. Esta se refere à rigorosa coerência dos pressupostos.

No interior do marxismo, em particular, o ecletismo tem tido um fenomenal efeito desagregador. Desde as já antigas (ainda que sempre presentes) tentativas de articular a economia de Marx com as concepções kantianas dos complexos valorativos (Mehring, Sánchez Vásquez), até as tentativas em nossos dias de reformular categorias decisivas do pensamento marxiano (pensemos nas inúmeras tentativas de “ampliar” a teoria do valor-trabalho ou nas elucubrações ao redor da ideologia, por exemplo), o efeito é sempre o mesmo: cancelar o projeto revolucionário e, direta ou indiretamente, justificar a perenidade do capital. A universidade tem se mostrado uma instituição ideal para os experimentos teóricos ecléticos, e o “marxismo acadêmico”, nesses experimentos tem uma sua característica marcante.

Dessa situação histórica e desse “estado da teoria”, para o militante revolucionário que deseja estudar decorre o primeiro aspecto decisivo: antes de mais nada, precisa ter acesso às categorias fundamentais de Marx e de Engels. Aqui, os comentadores e manuais pouco prestam. Há que pegar os textos originais, estudá-los. A partir deles os comentadores podem ser mais ou menos úteis. Nos Capítulos V e VI, veremos como estudar e como se aproximar dos textos clássicos. Cumpre ressaltar este aspecto da questão: não há melhor teoria para se compreender a essência do mundo em que vivemos do que a síntese levada a cabo por Marx e Engels. Todas as tentativas de acrescentar, desenvolver ou superar esta síntese – todas, mesmo as que desejam ser revolucionárias ou progressistas – conduziram ao pântano do ecletismo e do liberalismo, com as devidas mediações caso a caso.

A ortodoxia, para o revolucionário, não é o dogmatismo da ideologia burguesa. A ortodoxia diz respeito à coerência e consistência dos fundamentos teóricos – algo muito distante da dedução do real a partir de pressupostos dados *a priori*, que é o dogmatismo.

A ortodoxia é a defesa metodológica contra procedimentos ideológicos e teóricos dogmáticos e/ou ecléticos. Não há como refletir na teoria o mundo em sua totalidade, nos dias de hoje, sem a coerência nos pressupostos, que é a marca de todas as grandes concepções de mundo, desde Aristóteles até Marx²¹. Por ser Marx a última gran-

21 Para uma discussão mais profunda desse aspecto, cf. Lessa, 2011, em especial no Prefácio.

de síntese, é na ortodoxia de seus pressupostos que encontramos o complexo de categorias que nos permite refletir na consciência a essência do mundo em que vivemos. Se Lukács e Mészáros nos ensinam algo, é precisamente isto: nenhum outro pensador ou teoria contemporânea pode reclamar a tarefa de desvelar o mundo enquanto totalidade, pois esse é um atributo do pensamento marxiano.

Antes de entrarmos na questão propriamente dita do que estudar, assentemos este aspecto do problema: o revolucionário deve ter claro o desafio que irá enfrentar. Sem uma rigorosa ortodoxia que lhe possibilite agarrar e manter os pressupostos fundamentais do pensamento marxiano, o ecletismo e o dogmatismo serão os resultados inevitáveis de sua produção teórica, por mais brilhante que seja o indivíduo. Essa é uma decorrência do momento histórico em que vivemos, associado ao fato de que, novamente, “a existência determina a consciência”. A consciência é sempre a consciência do mundo em que se vive – e o nosso mundo é o do período contrarrevolucionário mais extenso e intenso de toda a história.



Capítulo V - Os clássicos e a história

Na trajetória da humanidade há momentos em que sínteses teóricas se articulam com a passagem a um novo e superior patamar de sociabilidade. Citamos, como exemplos, o Renascimento e a passagem do século 18 ao século 19. Há outros momentos, como também já vimos, em que a humanidade se limita a desenvolver a sociabilidade já existente. Nos primeiros momentos, o que tende a predominar é o novo que rompe com o velho; no outro, tende a predominar o novo que é a continuidade do velho. O mundo, hoje, é um exemplo do segundo caso, em que a continuidade é a marca do novo: todas as transformações sociais, mesmo as mais incríveis e geniais, são o desenvolvimento, com as mediações em cada caso, da mercadoria. Mudanças acontecem, sempre. Essa é uma determinação ontológica rigorosamente universal do mundo dos homens. Algumas vezes, contudo, com a destruição do velho e a criação do novo; outras vezes, como mera continuidade do velho²².

Sem tomar isso como um modelo a ser aplicado sobre a história *a la* Weber, há obras que são o reflexo em teoria da superação pela

²² As coisas nem sempre são assim tão nítidas. Principalmente nos períodos de transição entre momentos como o Renascimento ou os séculos 18-19, e em períodos como o nosso, essas características podem se embaralhar de modo bastante intrincado. Só o exame cuidadoso pode esclarecer melhor as mediações e as etapas de transição de um momento a outro.

humanidade do patamar de socialidade dos dias em que foram produzidas. Para que essa superação ocorra no plano prático da vida cotidiana, é preciso que as potencialidades desenvolvidas no período antecedente passem a ser o momento predominante da nova qualidade da totalidade social. Esse processo, prático, cotidiano, de síntese superadora do passado em direção a uma nova formação social, se reflete na teoria através de obras que realizam na esfera da ideologia o que a reprodução social está realizando na prática. Ao assim fazer, esse esforço teórico não raramente abre novas possibilidades, desvela novas potencialidades para a ação dos sujeitos, interferindo na luta de classes ao mesmo tempo que é por elas determinado (em se tratando de sociedades de classe). Desdobra-se uma rica articulação entre a produção teórica mais avançada e a transformação prática e cotidiana da essência da sociedade. Pensemos no Iluminismo, em Rousseau, Voltaire, Saint-Simon etc. e a Revolução Francesa; Locke e a Revolução de 1642, etc. Essas sínteses teóricas são os clássicos.

Para o estudo dos revolucionários, a importância dos clássicos é decisiva. Possibilitam-nos, pelas sínteses teóricas que são, por um lado, a apropriação do que de mais elevado a humanidade produziu, na teoria, em um momento definidor da sua trajetória; ao mesmo tempo, possibilitam compreender a evolução da humanidade até aquele momento, bem como as potencialidades que então se faziam presentes.

O meu desconhecimento me obriga a ficar em apenas duas ou três obras clássicas, com as quais eu tive um contato menos superficial. A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel não é apenas um clássico da filosofia em que a dialética hegeliana é exposta em sua grandeza; é isso e mais do que isso. É também a primeira “história geral”, a primeira história da trajetória da humanidade desde os gregos até o início do século 19. Como o filósofo alemão estava descobrindo determinações antes insuspeitadas, teve de desenvolver um linguajar muito peculiar. Superada essa dificuldade inicial, contudo, é impossível ao revolucionário não se apaixonar e se emocionar pela trajetória do humano desvelada por Hegel. Ao final, conhecemos muito mais da história da Grécia, de Roma, dos medievais e dos modernos do que poderíamos suspeitar, no início, ao abrir um texto de “filosofia idealista”.

Algo muito parecido é a experiência de leitura do Livro I de *O Capital* (cito o Livro I porque foi o único que estudei). Marx está expondo as determinações essenciais das categorias decisivas da reprodução do capital (mercadoria, valor de uso e de troca, trabalho

e trabalho abstrato etc.). O conteúdo dessas categorias bem como a qualidade resultante de suas interconexões, todavia, não poderiam ser apreendidos pela teoria se não fossem expostos pelo que elas são: processos históricos. Ao estudarmos essa obra, estudamos também todo o processo que levou, por vezes do mundo antigo (Roma, Grécia, Fenícia etc.), mais frequentemente do final da Idade Média, até os dias de Marx. O que passamos a conhecer de história é algo muito mais denso e rico do que poderíamos suspeitar ao abrir “um livro de economia” pela primeira vez.

Pelo fato de serem a expressão na consciência da elevação da humanidade a novos e mais elevados patamares de sociabilidade, as obras clássicas herdadas, digamos assim, do solo social em que surgem, uma profunda e intrínseca unidade e coerência. Por refletirem um mundo em profunda transformação, em que o novo se afirma como a ruptura do velho e a constituição de um novo conjunto de relações sociais (lembramos que, para Marx, a essência humana é o conjunto – “*ensemble*” – das relações sociais), a essência do novo se confronta com a essência do velho, por vezes através de violentas lutas de classe. O caráter por último unitário do mundo social comparece, nesses momentos, como a contraposição entre a totalidade do que está sendo superado *versus* a totalidade do novo que está emergindo. Nessas situações históricas, a teoria é capaz de refletir – com todas as determinações sociais de cada caso – a totalidade em movimento e, para isso, é imprescindível que articule uma concepção de mundo capaz de captar o momento predominante em ação. É isso que faz com que os clássicos sejam portadores de uma coerência e de uma unidade entre seus pressupostos – de uma ortodoxia – que, entre outras coisas, os fazem “clássicos”.

O simétrico ocorre com as obras que emergem nos momentos em que a continuidade do mundo se afirma como o novo repor do velho. Nesses momentos, a história avança como se o futuro não pudesse ser outra coisa que o presente ligeiramente modificado. A essência da reprodução social, seu momento predominante, não comparece na vida cotidiana com nitidez e imediaticidade. As teorias, então, perdem a clareza, a precisão e a coerência interna dos clássicos; enquanto teorias, são pobres, sua sobrevivência é efêmera e sua capacidade de explicar o mundo é reduzida. Fatores ideológicos que não aqueles das grandes e decisivas lutas de classe passam a predominar na produção das ideias: o particular ganha um relevo que não possui na realidade, e as aparências se elevam a um estatuto que não corresponde à sua relação com a essência. O universo e o mundo dos homens se tornam mais opacos para a consciência.

Esta perde em racionalidade o que ganha em fantasia e mitologia. As proposições mais absurdas ganham uma respeitabilidade e uma presença ideológica que nem de longe correspondem à sua capacidade explicativa do mundo. Que o caráter de mercadoria das ideias, impulsionadas pelo mercado editorial e pela decadência ideológica da burguesia, ao mesmo tempo potencialize e seja potencializado por esse processo, é um fato evidente, e não é necessário mais do que mencioná-lo.

Por tudo isso, ao revolucionário é decisivo o estudo dos clássicos, e o estudo do revolucionário deve ter nos clássicos o seu eixo.

O que estudar? A primeira resposta: os clássicos.

A ciência da história

A segunda resposta: a história.

Foi o desenvolvimento das forças produtivas que possibilitou a Marx a descoberta de que o trabalho (a transformação da natureza em meios de produção e de subsistência) é a categoria fundante do humano, que toda a nossa história nada mais é do que o desenvolvimento do nosso ser social. Claro que esse “nada mais” inclui uma infinidade de complexos, categorias e mediações. O trabalho como fundante não “saiu” das cabeças de Engels e Marx; essa ideia tinha um solo histórico em que se apoiar. Ressalva posta, o que Marx e Engels fizeram foi retirar da história as categorias, as determinações mais essenciais e mais fenomênicas, tanto do movimento da totalidade quanto de alguns dos eventos mais particulares. Marx não deduziu a evolução humana a partir de uma essência ou de um conceito concebidos *a priori*. Pelo contrário, buscou nas ações humanas o fundamento das conexões e determinações universais, particulares e singulares do mundo dos homens. A essência e o fenômeno puderam, então, ser finalmente reconhecidos como “partes moventes e movidas” da história (a expressão é de Lukács). Determinam (enquanto essência e enquanto fenômeno) a história e são, por sua vez, determinados (enquanto essência e fenômeno) pela mesma história que determinam. A conexão ontológica decisiva nessa relação entre essência e fenômeno é o fato de que a totalidade é mais do que a soma das partes – especificamente no mundo dos homens, em que a síntese dos atos singulares dos indivíduos historicamente determinados dá origem às tendências universais, cujas qualidades intrínsecas são distintas das qualidades dos atos singulares que adentraram a sua síntese. A essência concentra os traços de continuidade – Lukács

cs: “é o que permanece na constante mudança” –, e o fenomênico, os traços de descontinuidade.

A historicidade se converte, assim, em uma categoria ontológica universal²³. Nada existe que não seja histórico, tudo é um processo histórico. A dialética é o movimento histórico (desculpem a repetição) do real. Temos de pensar dialeticamente para refletir em nossa consciência um mundo que é a mais completa historicidade. As categorias (“formas de ser, determinações da existência”) vão surgindo e se desenvolvendo com o desenvolvimento da matéria (do inorgânico à vida, desta ao ser social); as categorias são tão históricas quanto as suas gêneses e os seus desenvolvimentos. A ontologia de Marx nada mais faz do que elevar essas categorias do mundo objetivo a reflexos (categorias, conceitos) na consciência. A teoria revolucionária é, para Marx, a sistematização da história em suas categorias e conexões mais universais. Por isso, para Marx e Engels só há uma ciência, a da história.

Por causa disso, quando se trata do estudo entre os revolucionários, a história é absolutamente decisiva – de fato, é uma necessidade de primeira ordem. Entre a ontologia marxiana e a história há uma íntima relação. Com algum exagero é possível dizer que *a história é a substância da ontologia*. Sem o conhecimento da primeira, a ontologia de Marx não pode ser compreendida e se converte num certo weberianismo, com seus tipos ideais, na melhor das hipóteses. Esta é uma das raízes de autores que enxergam uma possibilidade de articular as categorias de Weber com as de Marx (por exemplo, Zeitlin, 2003).

Basta a leitura de umas pouquíssimas páginas de *O Capital* ou da *Ontologia* de Lukács para que essa articulação entre história e ontologia se revele. No caso de Lukács, é especialmente esclarecedor o subitem de “A reprodução” intitulado “A reprodução da totalidade social”, no qual encontramos não uma simples discussão da história, mas uma exposição do desenvolvimento dos modos de produção, de seus encadeamentos e das suas particularidades. Não há como ser suficientemente enfático: para a ontologia revolucionária inaugurada por Marx e explicitada por pensadores como Lukács e Mészáros, a história é a substância *primeira*, é o único objeto.

Diferente de todas as ontologias anteriores, entre a ontologia marxiana e história há uma articulação tão próxima que não seria falso afirmar que o seu objeto é a história. Imaginar que “histori-

²³ Lukács, 1981: 34-7, 606-8; Lukács, 1990: 36-7, 51-2, 73, 90-99; Kofler, 2010; Lessa, 1996, 1999, 2005.

camente” trataríamos do aqui e agora, e “ontologicamente” trataríamos do mundo platônico de categorias fixas, eternas, nada mais é que cair no engodo da falsa contraposição entre “metafísica” e “empirismo”, tão cara à ideologia burguesa. Uma crítica radical do trabalho abstrato não pode sequer ser tentada sem a superação dos estreitos limites de uma concepção de mundo que, “metafísica” ou “empiricamente”, não pode ir além da particularidade do trabalho abstrato e da perenidade do capital.

Nem a abordagem “metafísica” do trabalho, isto é, aquela que toma o trabalho abstrato como a forma eterna de trabalho, como seu modelo platonicamente universal; nem a via “empirista”, aquela que apenas se ocupa do imediatamente dado, podem dar conta do desafio que temos à frente: entender o mundo para transformá-lo. Caso busquemos uma sociabilidade que supere as alienações do capitalismo, teoricamente não nos resta alternativa senão a recusa peremptória das vias de menor resistência. Nem podemos nos curvar ante o imediatamente dado, incapaz de tratar as categorias universais que são suas mediações históricas mais fundamentais; e tampouco tratar o universal como modelos platônicos do mundo das ideais. Para essa empreitada, novamente, o conhecimento da história é decisivo.

O estudo dos clássicos, no caso do revolucionário, necessita ser complementado pelo estudo da história. Não há, nesse campo, conhecimento inútil: todos os detalhes são importantes para que compreendamos o movimento da humanidade que se expressa, teoricamente, na ontologia marxiana.

Como não estudar: os intelectuais e a universidade

Repetimos: sem que transformemos em um modelo apriorístico a ser aplicado sobre (e com frequência, contra) a história, há momentos da história em que os clássicos são possíveis, e há momentos em que clássicos não são possíveis. A razão fundamental desse fato é que, como já mencionamos, os clássicos não são meras criações pessoais, são criações pessoais em momentos em que a elevação da humanidade a formas superiores de sociabilidade possibilita (na prática e na teoria) uma síntese do passado em um novo presente. Se *O Capital* é um clássico, a *Ontologia* de Lukács não o é. Lukács, foi possivelmente o maior comentador de Marx no século 20. Mas a *Ontologia* nem é nem poderia vir a ser (nem seu autor assim a concebia) uma obra de síntese. Tratava-se, neste texto e nas palavras de

Lukács, de “retomar o contato” com o conteúdo revolucionário da obra marxiana.

Tenhamos esse fato em mente: sua última grande obra, depois de muitas décadas de intenso trabalho intelectual, não propunha nenhuma síntese nem apresentar alguma descoberta fundamental. Visava “retomar o contato com as tradições do marxismo” (Lukács, 1976:214), as quais, ele explica no parágrafo imediatamente anterior, tinham sido abandonadas também pelo stalinismo. Caso Lukács houvesse se proposto a superar Marx, reformular ou atualizar seus conceitos fundamentais, incorporar outras “contribuições” etc., é certo como o Sol nascer a leste que teria produzido uma obra medíocre. Não passaria de um elo a mais na decadência ideológica. Não vivemos um momento histórico no qual as obras de síntese que superarão Marx são possíveis – por isso, todas as tentativas nesse sentido são teoricamente tão pobres e impotentes em face da ideologia burguesa.

O possível e necessário, hoje, são as investigações que repõem o patamar da crítica da sociabilidade burguesa estabelecido por Marx e Engels. Lukács, em meados do século 20, Mészáros, ao final, são os maiores exemplos do que hoje é possível e imprescindível.

Essa é a primeira questão decisiva quando se trata de “o que produzir”. Hoje, a qualidade teórica decisiva é a modéstia: nossos dias não possibilitam altos voos. Os que tentaram perderam-se nas brumas do “falso socialmente necessário” da “decadência ideológica da burguesia”. Agarrar os clássicos, aferrar-se a eles, manter um contato o mais próximo possível com alguns dos textos decisivos e manter a coerência dos pressupostos (a ortodoxia) são as condições indispensáveis para enfrentarmos, em nossas produções teóricas, a pressão da ideologia burguesa. A tarefa presente é a de recuperar Marx e Engels, repor a crítica do mundo burguês a partir do patamar mais elevado atingido no último período de síntese; “recuperar o contato” com o pensamento marxiano, como dizia Lukács. Essa é a tarefa, possível, necessária, e para a luta ideológica presente, imprescindível.

O resto é futilidade.

Lenin, em sua polêmica com Martov & cia. sobre o problema da organização, em *Um passo à frente, dois atrás* (1904), faz uma série de observações interessantes sobre a questão dos intelectuais e a luta revolucionária. Não é preciso muito para salientar as significativas diferenças das situações históricas entre o Brasil de hoje e a Rússia de 1904. Mas há, também, um traço em comum: uma consistente in-

digência teórica da esquerda e um prolongado período contrarrevolucionário (em 1904, desde a Comuna de Paris já haviam decorrido 32 anos). Então, como hoje, com o refluxo das lutas e o isolamento dos revolucionários, impõe-se uma espontânea valorização dos intelectuais, quase sempre ligados ou próximos às universidades, jornais e órgãos assemelhados. Martov e os mencheviques pretendiam conceder um lugar de relevo a eles no partido a ser construído, e Lenin, opondo-se, faz observações interessantes. Começa ele por pontuar que

Ninguém ousará negar que o que caracteriza, de um modo geral, a intelectualidade como uma camada especial nas sociedades capitalistas contemporâneas é justamente seu individualismo (...) nisso é que reside, entre outras coisas, a diferença desvantajosa entre esse camada social e o proletariado, nisso reside uma das razões que explicam a fraqueza e a instabilidade da intelectualidade (...) E essa particularidade da intelectualidade está inseparavelmente ligada às suas condições habituais de vida, ao seu modo de ganhar a vida, que se aproximam em muitíssimos aspectos das condições de existência pequeno-burguesa (trabalho individual ou em coletivos muito pequenos, etc.)

Algumas páginas adiante, reproduz algumas palavras de Kautsky:

No momento atual, de novo nos interessamos vivamente pela questão do antagonismo entre os intelectuais²⁴ e o proletariado (...) Este antagonismo é um antagonismo social que se manifesta nas classes e não em indivíduos isolados. (...) entendendo por intelectual apenas um intelectual comum que se situa no terreno da sociedade burguesa, e que é um representante característico da intelectualidade como classe. Esta classe mantém-se num certo antagonismo com o proletariado.

Este antagonismo é de um gênero diferente do antagonismo entre o trabalho e o capital. O intelectual não é um capitalista. É verdade que o seu nível de vida é burguês e que ele é obrigado a manter este nível a menos que se transforme num vagabundo, mas ao mesmo tempo vê-se obrigado a vender o produto do seu trabalho e por vezes mesmo a sua força de trabalho e sofre com frequência a exploração dos capitalistas e certa humilhação social. (...) Mas a sua situação na vida, as suas condições de trabalho, não são proletárias; daí um certo antagonismo nos sentimentos e nas ideias.

O proletário não é nada enquanto permanecer um indivíduo isolado. Toda a sua força, todas as suas capacidades de progresso, todas as suas esperanças, as suas aspirações, tira-as *da organização*, da sua atuação sistemática em comum com os seus camaradas. Sente-se grande e forte quando faz parte de um grande e forte organismo. Este organismo é tudo para ele, enquanto um indivíduo isolado, em comparação com ele, significa muito pouco. (...)

²⁴ Nota de Lenin: “Traduzo pelas palavras intelectual, intelectualidade, os termos alemães *Literat*, *Literatum*, que englobam não só os literatos, mas todos os homens instruídos das profissões liberais em geral, os trabalhadores intelectuais (*brainworkers*, como dizem os ingleses), ao contrário dos trabalhadores manuais”.

O que sucede com o intelectual é muito diferente. Ele não luta empregando, de um modo ou de outro, a força, mas servindo-se de argumentos. As suas armas são os seus conhecimentos pessoais, as suas capacidades pessoais, as suas convicções pessoais. Só se pode fazer valer pelas suas qualidades pessoais. A inteira liberdade de manifestar a sua personalidade apresenta-se-lhe pois como a primeira condição de êxito no seu trabalho. (Lenin, 1979: 263 e 303-4)

Lenin não define a intelectualidade como classe, nem também sugere ser o proletariado os que vendem sua força de trabalho, tal como Kautsky nessa passagem. Mas salienta que as condições de vida do intelectual lhe impõem uma conexão com o mundo que não se dá pela força coletiva da intelectualidade, mas pelas características pessoais, individuais, sobretudo pela capacidade de empregar “argumentos”, “conhecimentos” e “capacidades” e “convicções pessoais”. Enquanto o proletariado apenas pode entrar na luta como coletividade, o intelectual tão só pode se afirmar, em sua existência de intelectual, individualmente, contra e no confronto com os outros intelectuais. Daí o individualismo inerente e exacerbado da vida do intelectual.

Nesse particular não há grande diferença entre a Europa de Kautsky e o Brasil dos nossos dias. Mesmo aqueles entre nós que desejam sinceramente e que se propõem com todas as suas forças (não menos honestamente) a superar esse individualismo, são também marcados por ele. Mobilizar as forças pessoais para se voltar contra tal individualismo que brota espontaneamente da vida cotidiana implica incorporar, ainda que de modo reativo, este mesmo individualismo contra o qual se luta. Não há escape pessoal para essa determinação social que brota do lugar que se ocupa na estrutura produtiva: reagir ao individualismo é, também, de algum modo fazer com que esse individualismo seja a marca da nossa luta na vida cotidiana. Para a intelectualidade, essa é a alienação decorrente do fato de nossa sociedade ser “uma enorme coleção de mercadorias” e, por isso, apenas com a superação do capital a atividade intelectual poderá ser dela libertada.

Evidentemente, não há identidade entre o intelectual que toma consciência e luta contra essa alienação individualista de seu *métier* e aquele outro que incorpora como uma positividade esse individualismo em sua personalidade. Mas, em ambos os casos, a vida cotidiana faz com que o individualismo, quer como reação, quer como aceitação, permeie a vida do intelectual.

Tenhamos em mente essa peculiaridade “sociológica” dos intelectuais ao examinarmos o seu principal local de trabalho, as universidades.

Em “A decadência ideológica da burguesia”, Lukács argumentou como, ao se converter em classe contrarrevolucionária, a burguesia perdeu a capacidade de produzir uma teoria (uma “concepção de mundo”) que retire as consequências últimas e mais radicais do desenvolvimento científico inerente ao modo de produção capitalista. Essa incapacidade se explicita por inteiro na necessidade de fixar a teoria ao particular, ao aqui e agora. A totalidade da existência não será mais tratada e, quando e se o for, será com uma sua redução à particularidade. A causa fundante desse desenvolvimento ideológico reside no fato de que a qualidade predominante na totalidade da sociedade burguesa é de tal forma alienada e desumana que cabe à ideologia burguesa velar essa dimensão universal da alienação de modo a justificar a si própria.

Em *A destruição da razão*, Lukács avançou na demonstração dessa tese, investigando as mediações pelas quais o irracionalismo na concepção de mundo evoluiu dos românticos do início do século 19 aos nazistas dos dias em que escrevia o texto. Esse estudo do desenvolvimento da filosofia e das ciências humanas é também uma demonstração, por um exemplo específico (o caso alemão), da decadência ideológica da burguesia. No interior dessa concepção de mundo é que, de Engels (*Anti-Dühring*) e Marx, passando pelos clássicos do início do século 20, até Althusser, Lukács e Mészáros, a universidade sempre foi reconhecida no que tem de mais essencial: seu caráter de classe burguês.

Hoje, contudo, entre nós é frequente encontrarmos entre os revolucionários um surpreendente respeito e admiração pela “academia”. Não é mais tomada como uma contradição em termos a expressão “marxismo acadêmico”. Acredita-se piamente – pois de fato é uma questão de fé – na possibilidade de uma teoria revolucionária produzida na universidade. Esse é um fenômeno ideológico tão generalizado e que interfere nos estudos de tantos militantes, que é necessário que o examinemos, mesmo que rapidamente.

Mera constatação histórica: a universidade se converte em pretenso “fonte de teoria revolucionária” no mesmo período em que ganha corpo o reformismo, o qual, com o crescente peso social da aristocracia operária e com a derrota das revoluções, passa a ser a orientação hegemônica do movimento revolucionário mundo afora. Antes, a teoria revolucionária não apenas era produzida fora da universidade, como ainda era produzida *contra* as teorias nela produzidas.

Já é uma questão inteiramente diversa a relação entre a univer-

sidade e o reformismo. Neste horizonte, não há nenhum limite de classe que impeça o movimento dos trabalhadores de se “aproveitar” do conhecimento produzido nas universidades. A tese de Lenin de que os revolucionários deveriam se apoderar do melhor da ciência e da filosofia burguesas para superá-las é reinterpretada de modo a sustentar que os revolucionários deveriam se nutrir da academia e desconsiderar seu caráter de classe. A concepção reformista acerca da possibilidade de um marxismo acadêmico, nesse particular, está na fronteira do positivismo, que concebe a ciência como um conhecimento acima e intocado pelos interesses de classe²⁵.

Ao mesmo tempo, a burocracia sindical e partidária, como toda burocracia, necessita justificar sua mera existência. A pequena burguesia, mesmo a de corte progressista, fornecerá os “intelectuais orgânicos” que se encarregarão de atender a essa necessidade. Dos sindicatos, dos partidos e das universidades, em um conagraçamento justificável pela disposição para a colaboração de classe, surgirão as inúmeras teorias que, a cada momento farão da aristocracia operária um representante legítimo de todos os trabalhadores, e do capitalismo, uma “democracia em constante construção”.

Ellen Schrecker, em um livro emocionante sobre os efeitos do macarthismo nas universidades estadunidenses, observou o papel ideológico fundamental que essas instituições jogaram no pós-guerra.

Ao redor dos anos de 1950, a academia havia deslocado todas as outras instituições como o *locus* da vida intelectual nos Estados Unidos. As ideias que moldaram o modo de os norte-americanos perceberem a si próprios e à sua sociedade se desenvolveram nos *campi* do país. A maioria dos homens e mulheres que articularam essas ideias era professores universitários. (Schrecker, 1986:339)

Não estou seguro de que podemos dizer o mesmo em relação à sociedade brasileira. Talvez as universidades não tenham aqui, e nos últimos anos, o mesmo peso que nos Estados Unidos do pós-guerra. Mesmo assim, muito da concepção reformista (para não mencionar a conservadora) que hoje predomina em nosso país tem sua origem e seu espaço de desenvolvimento nas universidades. Os órgãos de imprensa mantêm íntima relação com os “da academia” e contam com a criatividade quase infinita dos intelectuais para, sempre que

²⁵ Em nossos dias, a tragédia dessa ilusão tem se explicitado também na estratégia da direção nacional do MST de entregar seus militantes à academia. A dissolução do MST enquanto movimento anticapitalista, quando for descrita em um futuro próximo, possivelmente terá um momento importante nessa sua “conquista” de cursos especiais nas universidades para seus militantes.

necessário, apresentar uma “posição científica” que justifique o *status quo*. Quantas ideias, teses e proposições pró-PT não nasceram nas universidades e serviram de apoio para a ascensão ao poder dos representantes da aristocracia operária no Brasil? Quantas e quantas vezes os salões universitários ecoaram as teses acerca do fim do proletariado e da perenidade do mercado? Quantas e quantas vezes, das formas as mais diversas, foi afirmado que sem o proletariado não haveria mais “o sujeito” da revolução “proposta pelo Marx”, o que, *a priori*, justificaria a estratégia reformista da colaboração de classes? Quantas e quantas vezes foi velado pelo marxismo acadêmico o caráter de classe da democracia e do Estado? Os exemplos são quase infinitos.

Por outro lado, não há lugar a dúvidas: jamais houve, nas universidades, florescimento algum ou desenvolvimento da teoria revolucionária.

Essa ilusão nas potencialidades de a universidade vir a ser um local da produção da teoria revolucionária é ainda fortalecida pelo fato de que, pelas causas históricas que já vimos, os sindicatos e partidos deixaram de ser, como no século 19 e no início do século 20, locais em que a teoria revolucionária é debatida e se desenvolve. Reformistas, os sindicatos e partidos não necessitam de nenhuma teoria outra que a já fornecida, pronta e adaptada às necessidades do dia, pela “academia”. Perry Anderson já constatava, em um texto meramente epidérmico, o caráter fundamentalmente acadêmico do “marxismo ocidental” – quase um outro nome para o reformismo contemporâneo. Se a colaboração de classes deu origem a partidos e sindicatos incapazes de produzir teoria revolucionária, pela mesma via converteu as universidades em um celeiro de teorias justificadoras do reformismo. A “intelectualidade progressista” com sua mentalidade reformista finalmente encontrou, sob o Estado, o *locus* de sua plena realização existencial de classe: a universidade.

No Brasil, as ilusões na universidade foram também intensificadas na medida em que uma geração mais progressista de professores, burocratas e estudantes adentrou na instituição nos anos da redemocratização. A universidade, na década de 1980, abriu espaço para muitos dos nossos teóricos marxistas. Todavia, mesmo em circunstâncias tão favoráveis, o pensamento revolucionário não se desenvolveu nos meios universitários. Pelo contrário, os marxistas que entraram na universidade – dura e necessária constatação da minha geração – não irão deixar nada semelhante a uma geração de intelectuais revolucionários. A universidade anulou a nós todos. Hoje, uma geração de professores, burocratas e estudantes muito

mais conservadora serve de apoio para a destruição da universidade pública: a privatização e a precarização do trabalho docente conta com o suporte da maioria da “comunidade universitária”. Quando muito, e na melhor das hipóteses, primeiro, “acadêmicos”, depois, “marxistas”. Não sobra mais espaço algum, nem mesmo em um cantinho bem escondido, para serem revolucionários.

Como poderia ser diferente? O resultado apenas poderia ser outro se a universidade não fosse o que é: órgão de reprodução da ideologia burguesa.

Está se fechando e não tardará a desaparecer o pouco espaço nas universidades brasileiras para a coexistência de um marxismo um pouco mais radical e menos reformista que existia no passado. Talvez, por essa via torta, a seria universitária perca seu poder de sedução da alma dos intelectuais, liberando-os para a produção de uma autêntica teoria revolucionária. Mas, isso, estamos ainda para ver.

A ilusão de que na sala de aula é possível superar a determinação de classe da universidade e propagar e desenvolver uma ideologia revolucionária é romântica e iluminista – na pior acepção desses termos. Romântica, porque cancela o fato de que a sala de aula é uma relação de poder em que ao aluno é determinado pelo Estado o que, quando e como deve aprender. Mais do que um processo de transmissão do conhecimento, é um processo de moldagem do indivíduo aos valores burgueses; mais do que ensinar, disciplina. Iluminista, porque crê ser suficiente mostrar “a verdade” – por exemplo, demonstrar como a riqueza capitalista é fundada pela mais-valia proletária –, para que se transforme a consciência do educando. Nenhuma categoria ou conhecimento tem esse poder; é a existência que determina a consciência, não o oposto. A “verdade” pode ser revelada, ou não. Não faz a menor diferença, porque a relação social que é a sala de aula converterá essa “verdade” em um mantra que o aluno deve mecanicamente repetir para chegar ao diploma. O problema – ignorá-lo é o equívoco dos nossos românticos iluministas – não está na “verdade” ou na “forma” de sua revelação, mas na opressão de classe que se expressa na sala de aula e da qual o professor é o representante primeiro diante do aluno.

É nesse contexto que uma quantidade muito significativa de alunos, professores e técnico-administrativos, com legítimo interesse pessoal pela revolução e pela teoria revolucionária, termina aprisionada pela burocracia acadêmica e se submete a um cotidiano que inviabiliza a apropriação de uma concepção revolucionária de mundo. Sem um conhecimento sólido da reprodução da sociedade capita-

lista, sempre e sem exceções, professores, alunos e técnico-administrativos são envolvidos pela ideologia burguesa. Não conseguem ir além do reformismo, e sua teoria não vai além de um liberalismo ilustrado e progressista. Sem a crítica radical da universidade – sem o reconhecimento teórico e prático de seu caráter de classe –, não é possível organizar uma vida cotidiana que coadune o salário de acadêmico (ou, no caso do aluno, sua matrícula) com o estudo da teoria revolucionária. A crítica radical da universidade é inviabilizada pela ilusão de que, na relação com os alunos e na sala de aula, se possa difundir, produzir e defender a teoria revolucionária.

Por ser burguesa, postulam, não quer dizer que não possamos utilizar a universidade contra o capital! Essa é uma ilusão tão descabida como aquela que imagina ser possível converter o Estado em um órgão dos trabalhadores na luta contra a burguesia.

O individualismo do intelectual acima mencionado (Lenin) tem na universidade seu pleno campo de realização. A produção universitária, acadêmica, não nos deixa mentir. É tipicamente atravessada pela necessidade do brilho individual, pelos “15 minutos de fama”. Os intelectuais produzem não porque querem conhecer o mundo, mas porque precisam brilhar contra os seus pares. O mundo não é o critério da verdade. O critério é a necessidade da conquista de um lugar ao sol. É a concorrência imediata com seus pares que impulsiona sua produção teórica – e esta comparece como seu “brilho pessoal”.

Junte-se a essa determinação (que emerge da base social da vida do intelectual) a decadência ideológica da burguesia e teremos a “cadeia de produção” de teorias obviamente falsas e, todavia, que obtêm enorme repercussão na universidade (Lessa, 2004). O individualismo, a busca do brilho intelectual, a futilidade etc. são, por isso, uma forte marca da produção universitária.

Agarrar-se aos clássicos tem sido o remédio mais eficaz contra essa tendência, longe de ser, evidentemente, garantia infalível. A ortodoxia nos ajuda a evitar o ecletismo. Ao nos aproximarmos do conhecimento da essência do nosso mundo, as futilidades intelectuais perdem muito do seu poder de atração. Para os revolucionários, recuperar Marx e Engels, repor a crítica do nosso mundo a partir de seus fundamentos, é a tarefa possível e a mais importante de nossos dias.

O resto, repetimos, é futilidade.

Dadas as nossas condições históricas, não basta a firme decisão

subjetiva do revolucionário no sentido de não ser um eclético nem superficial. Essa decisão apenas pode ser levada à prática com algum sucesso (lembre-se, há sempre “distância entre intenção e gesto”) se o esforço possuir uma âncora, um terreno firme em que possa apoiar-se: esse terreno são os clássicos e a história. Absorver a coerência dos clássicos, manter a ortodoxia, é a vacina contra o ecletismo e a superficialidade da ideologia burguesa. Não há, hoje, remédio melhor contra esse mal.

As veleidades intelectuais tão marcantes na academia podem, e com frequência possibilitam, os famosos “15 minutos de fama”. Autores entram e saem de moda, e suas individualidades se alegram ou entram em depressão a cada uma dessas fases. O desprestígio com que a universidade trata a ortodoxia é, em parte, o reflexo do individualismo que impulsiona cada um a buscar ser um novo “Grande Pensador”. Como a “decadência ideológica” burguesa necessita do ecletismo, da polissemia e da superficialidade, “pensar com a própria cabeça” (no sentido de não se ancorar nos clássicos, mas na capacidade de cada um em produzir uma “nova” concepção de mundo) tem conduzido apenas e tão somente a teorizações que reforçam a ideologia predominante. Basta olhar ao nosso redor, tanto geograficamente quanto no espaço de tempo de algumas décadas, para encontrar infinitos exemplos que confirmam essa constatação. *E, mais importante, nenhum caso que a desautorize.*

O que estudar? Os clássicos e a história.

O que produzir? Comentários dos clássicos e a recuperação dos fundamentos de Marx e Engels – a ortodoxia – na análise do mundo contemporâneo.

O resto é futilidade.



Capítulo VI - Um pouco de técnica

Vimos o que estudar e o que produzir. Devemos, agora, passar ao “como estudar”.

Como fazer o estudo? Como realizar a pesquisa?

O desafio fundamental, que irá permanecer por todo o processo de estudo (mesmo que o estudo perdure por toda a vida) será impedir que, na leitura, predomine a nossa subjetividade ao invés do conteúdo do texto.

Esse é um problema de grandes proporções, de consequências extremas e sem solução definitiva.

Não há processo de conhecimento que não parta do estado atual da nossa subjetividade. Apenas podemos aprender a partir do que já conhecemos. Se lembrarmos que todo processo de conhecimento é pleno de repercussões afetivas, esse aspecto do problema torna-se ainda mais complexo. Não há possibilidade de nos apropriarmos do conhecimento contido em um texto sem a mediação da nossa consciência, sem ser a apropriação do conhecimento pela consciência. A consciência, já vimos, é determinada pela existência. Isso significa que a ideologia dominante se faz presente na consciência que é imprescindível para a apropriação do conhecimento que possibilitará a crítica radical dessa mesma existência. Aparentemente estamos ante uma situação insuperável: não haverá conhecimento que não seja reproduzidor da ideologia dominante. Todo e qualquer processo de conhecimento não terá possibilidade, aparentemente, de superar,

ainda que parcialmente, as alienações que brotam do capital.

A existência determina a consciência – o leitor já deve estar saturado desse “mote”. Em uma sociedade de classe, a contradição entre as classes é uma determinação da existência tanto quanto o processo de reprodução da propriedade privada daquela formação social. Ao lado das tendências que predominam na reprodução de qualquer sociedade de classes, há contradições que servem de base social para o desenvolvimento de teorias, valores, religiões ou seitas etc. – a depender do momento histórico e da sociedade – questionadoras do *status quo*. É na presença e atuação na vida cotidiana dessas contradições que tem seu fundamento a possibilidade de um conhecimento que seja capaz de ir além de determinados horizontes da ideologia dominante e, desse modo, colocar sob controle e restringir a ação de algumas alienações no processo de conhecimento. Ao ir se apoderando das determinações essenciais do mundo, o indivíduo realiza não apenas uma crítica do mundo, mas também uma autocrítica (racional e afetiva, com as devidas mediações) de sua substância enquanto indivíduo. A crítica do mundo e a autocrítica do indivíduo que conhece a essência do mundo são dois momentos intimamente articulados de um mesmo processo, qual seja a profunda e radical transformação da relação do indivíduo com a humanidade que a teoria revolucionária propicia. É isso que possibilita à subjetividade reproduzir na consciência, em um movimento de aproximação em si mesmo infinito, o conteúdo revolucionário do texto que está estudando.

A forma técnica de se organizar esse estudo, como será visto imediatamente abaixo, é a leitura imanente. A maior dificuldade da leitura imanente não é, propriamente, a técnica. É a prática de se colocar a subjetividade sob controle. É a conquista de uma relação com o texto na qual conseguimos dele extrair o que ele contém, e que não nos limitemos ao que nele “conseguimos perceber”. O critério norteador é o que o texto contém, não os nossos limites ou potencialidades subjetivas, ideológicas. Colocar a subjetividade sob controle, para que essa mesma subjetividade possa reproduzir na consciência o movimento imanente do texto, é uma tarefa sempre complicada, nunca realizável de modo perfeito, que nunca termina e que, contudo, é a única maneira de nos apoderarmos dos clássicos.

A leitura imanente

Como retirar de um texto o que ele contém – em vez de projetar-

mos, no texto, nossa concepção de mundo?

Quando se trata de precisar as concepções de qualquer autor, é imperioso que se conceda a mais rigorosa prioridade ao texto. A leitura imanente é o melhor conjunto de procedimentos para uma compreensão profunda do texto²⁶. O seu primeiro passo é tão decisivo que trataremos dele ao final, depois de termos examinado o quarto e último passo.

Iniciemos, portanto, com o segundo passo: todo texto é composto de partes (se for livro, de capítulos, introdução etc.; se for um artigo, de partes etc.), e as partes são compostas de parágrafos. Os parágrafos, por sua vez, são formados por sentenças. Em geral, cada sentença é um pensamento, e cada parágrafo, um raciocínio.

Pois bem, o segundo passo inicia-se pela leitura de cada parágrafo. O mais frequente (e, aparentemente, que funciona melhor) é dar um número a cada parágrafo da parte (capítulo, no caso de livros; partes, no caso de artigos etc.) e, em seguida, examinar cada parágrafo como se fosse uma totalidade independente dos parágrafos acima ou abaixo dele. O decisivo é retirar-se de cada parágrafo a ideia central, o raciocínio ou informação fundamental – retirarmos dele a razão pela qual o autor redigiu aquele parágrafo. Quanto mais clara e concisa for nossa forma de anotar a ideia central do parágrafo, melhor será o desenvolvimento posterior da investigação.

Muitas vezes o parágrafo não é, assim, tão independente dos parágrafos imediatamente próximos; outras vezes possui duas ou mais ideias ou informações centrais. Mesmo assim, ele deve ser tratado como uma unidade à parte, separada dos outros, e a anotação deve corresponder a isso. Como regra geral, nesse momento da investigação é ruim anotarem-se dois ou mais parágrafos juntos: quase sempre algo de fundamental é perdido.

Muitas vezes, ainda, entendemos todas as palavras, mas não entendemos o que quer dizer o parágrafo ou parte dele. Nesses casos, sempre e imperativamente, devemos transformar essa dúvida em uma pergunta. Algo assim: “o texto afirma x e, em seguida, y . Depois de y , afirma z . O que ele quer dizer com y nesse contexto?”. Esse procedimento vai permitir que uma dúvida “fique rondando” a nossa consciência de tal modo que, mais cedo ou mais tarde, a gente possa atinar com a solução da questão ou, mesmo, o avançar da lei-

²⁶ Tanto quanto sabemos, foi José Chasin o primeiro entre nós a tratar desta questão, nestes moldes, no item 3 da Introdução ao seu *O integralismo de Plínio Salgado* (Chasin, 1978).

O Revolucionário e o estudo

tura possa trazer elementos que resolvam a dúvida. Nunca devemos deixar uma dúvida catalogada como “não entendi”, pois isso nos coloca em um buraco negro, sem questão e sem significado, o que dificultará a sua solução futura.

Feito o parágrafo primeiro, vamos ao segundo. Fazemos o mesmo procedimento: a ideia central, dúvidas convertidas em perguntas, e assim por diante. Temos, todavia, agora, uma nova tarefa que não tínhamos no primeiro parágrafo. Precisamos esclarecer a relação entre o primeiro e o segundo parágrafos. Pode ser uma relação aditiva (“e”), adversativa (“mas”, “contudo”, “todavia”), um contra-ponto (“por outro lado”) etc.

Feito o segundo, ao terceiro parágrafo! Agora buscando estabelecer a relação entre os parágrafos anteriores e este que estamos estudando.

Esse é o segundo passo: descobrir e anotar o conteúdo de cada parágrafo, bem como as relações entre eles.

O terceiro passo prepara a próxima sessão de estudo. Nos quinze ou vinte minutos finais do tempo que temos para estudar, é preciso que deixemos as pistas que irão orientar a retomada do estudo. Se for um texto curto, digamos, de vinte páginas, esse é um problema bem mais simples do que se for um texto como *O Capital*, ou *Para além do Capital*, que reúne muitas centenas de páginas. Caso fôssemos sempre repassar todos os parágrafos que estudamos anteriormente, a investigação não conseguiria passar das primeiras poucas dezenas de páginas. Por isso é preciso desenvolver um mecanismo que possibilite, na retomada do estudo, a recuperação rápida e eficiente do já investigado.

Isso se consegue ao final de cada sessão de estudo. As anotações dos parágrafos devem ser convertidas em um esquema, com setinhas e tudo o mais, que indique algo assim:

§1: “ideia central” => §2: “ideia central”

De tal modo que seja possível, com um olhar, recuperar o conteúdo do anteriormente investigado.

Muitas vezes, ao voltarmos ao estudo, o que nos parecera claro no dia anterior pode não ser tão claro assim: por vezes, não entendemos as anotações que fizemos! É preciso, então, retornar ao que anotamos de cada parágrafo. Se isso ainda não resolver, devemos retornar ao texto (mas, então, saberemos exatamente o que deveremos ler no texto para esclarecer a questão). Corrige-se então a anotação do parágrafo e o esqueminha e... mãos à obra, avançamos

em nossa investigação.

Esses são os passos segundo e terceiro.

Nesse momento da investigação em que estamos nos aproximando dos parágrafos e das suas relações, é mais frequente do que raro que as pessoas entrem em um quê – permitam-me a brincadeira – de “depressão”. Por um lado, a investigação avança tão lentamente para com as nossas expectativas iniciais – plenas de inexperiência e desconhecimento do texto! – e nossas debilidades teóricas para compreendermos o texto vão se explicitando de tal maneira – o único modo disponível de delas tomarmos consciência e, aos poucos, as superar –, que temos a sensação de que *nunca* seremos capazes de entender o que temos à frente. O desânimo surge e, por vezes, pode até mesmo nos impedir de estudar. Tentamos encontrar justificativas para abandonar o esforço e fazer algo “mais produtivo” – quase sempre, mais fácil e mais compatível com as alienações da vida cotidiana.

Todos passamos por isso. Desenvolver a capacidade de colocar sob controle nossa subjetividade de tal modo a que não sejamos paralisados por essas (permitam-me, novamente) “depressões” faz parte do aprendizado de como estudar. Logo, contudo, essa sensação tenderá a ser substituída pela alegria (por vezes também desequilibrada, que beira a euforia) de estarmos aprendendo e conseguindo desvendar no mundo o que antes era um “mistério”. Também no caso da euforia, algum controle da subjetividade deve se desenvolver, ainda que por razões opostas.

O quarto passo será realizado em dois momentos. Ao final de cada capítulo ou parte importante do texto, deve-se redigir um pequeno e resumido texto no qual seja dito: “Nesse capítulo o autor postula essa tese (ideia, categoria, etc.) e com tais argumentos ordenados desta forma”. O segundo momento é a reunião, em um único texto, destes textos parciais que foram produzidos ao longo da leitura. Nesse texto, final, resumido e direto, sem rebuscamentos ou “firulas”, dizemos: “O autor escreveu esse livro para defender essa ideia (ou concepção, ou conceito etc.) com tais argumentos assim ordenados. No capítulo primeiro, postula x com tais argumentos; no capítulo dois, postula y com tais argumentos”, e assim por diante. Na maior parte das vezes, quando se trata de um texto não muito grande (um artigo ou algo como *Salário, Preço e Lucro*, de Marx), o primeiro momento pode ser deixado de lado e se ir direto ao segundo. Em texto maior os dois momentos são imprescindíveis.

Ao final do quarto passo, podemos expor com precisão o con-

teúdo do texto (livro, artigo, ensaio etc.), as suas principais teses, o encadeamento de seus argumentos etc. Ou seja, temos o texto em nossa mão. Acumulamos, nesse percurso, um “tesouro”: temos anotados todos os parágrafos e ainda, de quebra, um esquema geral de toda a obra. Caso necessitemos, anos depois, recuperar esse texto, em pouquíssimas horas poderemos ter todo ele em nossas mãos, novamente! Isso é o resultado natural de um estudo bem-feito.

Percebam que o segredo de tudo está em que não buscamos, em nenhum momento, a nossa opinião ou a sensação. Não interessa o que nós pensamos ou deixamos de pensar do texto; ou o que o texto nos provocou ou deixou de provocar em nós. A nossa reação subjetiva em relação ao texto não tem nenhuma importância. O que importa é o que o texto contém, quais as suas ideias principais, como articula os argumentos etc. O que o texto, em si mesmo, objetivamente contém é o que importa – e não como a ele reagem nossas individualidades. Na relação de nossa consciência com o texto, durante a leitura imanente, o que é decisivo é o predomínio do texto sobre nossa subjetividade, não o oposto.

Ao final do quarto passo, mais uma conquista foi realizada – embora ela venha sendo preparada e realizada parcialmente desde o início da investigação. Já vimos que a totalidade é mais do que a soma das partes – isso que é verdadeiro para as esferas inorgânica, orgânica e social, também o é para um texto. Apenas de posse, pelo menos, do esboço da totalidade do texto podemos ter uma noção mais clara e precisa do conteúdo de suas partes. Muitas das questões que foram transformadas em perguntas durante a leitura são resolvidas e respondidas a partir desse acesso à totalidade do texto. Outras vezes, aquilo que lemos nesta ou naquela passagem, sem ser falso ou incorreto, ganha em conteúdo e riqueza a partir da totalidade do texto. A quarta etapa, por isso, não raramente coloca a necessidade de uma segunda leitura do texto para examinarmos algumas questões que, agora, ganharam maior relevância. Essa é a razão para que o estudo das obras clássicas raramente se esgote em uma ou duas leituras.

No caso de uma segunda ou terceira leituras, se uma leitura imanente não se faz mais necessária, mesmo assim deve-se sempre realizar anotações e, ainda, sempre terminar em um texto. Escrever é – sempre – a última etapa de um estudo bem realizado.

Finalmente, o primeiro passo.

Para que cada leitura imanente seja bem-sucedida é necessário que seja preparada com cuidado. Em primeiro lugar, requer um es-

tudo sistemático. Caso estudemos um texto com muito espaço de tempo entre as sessões, ou por pouco tempo de cada vez, a investigação não avança e se transforma em uma tremenda frustração. Por isso é imprescindível o rearranjo da vida cotidiana de tal modo que, por exemplo, no domingo de noite sejamos capaz de estabelecer o programa semanal de estudo que garanta que, até o outro domingo, tenhamos disponíveis dez ou quinze horas para a leitura imanente. *Isso é sempre possível e só depende da decisão do revolucionário*, como já vimos no Capítulo IV.

Por outro lado, jornadas de estudo de quatro ou cinco horas ininterruptas são, tipicamente, o limite para não cair demais a produtividade ao final. Minha experiência pessoal é que se leva entre 15 a 20 minutos para se “entrar” no texto a cada início de sessão e que, perto de duas horas e meia depois, minha concentração começa a diminuir. Mas, por vezes, consigo chegar a três horas e meia com uma produtividade ainda bem aceitável. Uma jornada mais dura, de quatro ou cinco horas, esgota minha capacidade de trabalho de todo o dia – embora, mais jovem, isso não fosse assim. Isso varia muito de pessoa para pessoa e também com a idade, e não deve ser tomado como uma regra. É importante que venhamos a adquirir consciência dos nossos limites.

Para que se consiga estudar por horas seguidas, algum conforto mínimo é imprescindível: um lugar silencioso – ou ao menos não escandalosamente barulhento –, uma cadeira confortável, uma mesa adequada e uma iluminação (esta sim) perfeita (não pode ser lâmpada fria ou dessas que consomem menos energia, pois elas piscam e cansam a vista; o ideal são as antigas lâmpadas de filamentos).

De posse de uma vida cotidiana na qual têm lugar as necessárias horas de estudo e com um local com o mínimo de conforto, há ainda um último ato para encerrarmos o primeiro passo: é preciso que preparemos o nosso espírito. As correrias e ansiedades da vida cotidiana não podem perturbar esse nosso contato com o texto. Temos de nos concentrar, desligar o celular, não atender ao telefone, impedir o computador de nos avisar se chegou uma nova postagem no *facebook* (ou similar) ou um novo *e-mail*. Em poucos minutos estaremos visitando as ideias mais geniais do mais genial pensador de algum momento da humanidade, estaremos elevando nosso intelecto ao máximo que a humanidade conseguiu fazer em um dado momento histórico. Estaremos reproduzindo, em nossas consciências, uma parte fundamental da trajetória da humanidade: não devemos permitir que nada da vida cotidiana, plena de alienações, atralhe essa incrível “viagem”. Por isso, nada de celular,

telefone, mensagens eletrônicas ou coisas semelhantes enquanto estivermos, perdoem-me, nesse “nirvana” dos revolucionários que decidiram estudar.

Sem esse primeiro passo, nenhuma leitura imanente, o que quer dizer, nenhum estudo sério, será possível. Principalmente daqueles clássicos sem os quais não há teoria revolucionária. As razões para essa impossibilidade estão expostas nos capítulos iniciais e podem ser assim resumidas: nesse momento contrarrevolucionário em que vivemos, a determinação da existência sobre a consciência é de tal forma alienada que, sem algum afastamento da vida cotidiana, nenhuma formação teórica revolucionária é possível.

Por onde se iniciar?

Essa não é uma questão com resposta simples. Por um lado, nenhuma leitura imanente poderá ser bem-sucedida se não atender, por algum viés, à curiosidade e ao desejo de conhecer o mundo do militante revolucionário. Sem que tenhamos algum prazer no estudo, o esforço que requer a leitura imanente se torna quase insuportável. É importante que se inicie por algo com que se tenha alguma afinidade.

Para os que me procuram para discutir o que estudar, recomendo sempre três obras que me parecem decisivas para a compreensão dos dias atuais. A mais recente delas é a obra-prima de Mészáros, *Para além do capital*; a segunda é a *Ontologia* de Lukács; e a terceira é *O Capital* de Marx. Mészáros tem a vantagem de ser um profundo comentário de Marx (veja, sobre isso, o Capítulo IV), depois de iniciada a crise estrutural do capital. *Para além do capital* é a primeira análise da totalidade do sistema do capital após *O Capital* de Marx. Temos, ainda, a vantagem de contar com um belo texto que serve de introdução à obra, *Mészáros e a incontrolabilidade do capital* (Paniago, 2012). A principal desvantagem dessa obra de Mészáros para o início do estudo é o complicado estilo do autor, algo que pode ser superado, porém requer esforço adicional.

A *Ontologia* de Lukács (1976, 1981e 1990) é um texto decisivo na recuperação das teses fundamentais de Marx (nesse sentido, Mészáros é um prolongamento de seu mestre Lukács). Sua exposição dos argumentos marxianos de como o trabalho é a categoria fundante do ser social; como o mundo dos homens é um complexo de complexos que tem no trabalho o momento predominante de seu desenvolvimento, com a mediação da totalidade; como a ideologia e a alie-

nação são relações sociais (complexos sociais) fundadas no trabalho e, sob o momento predominante exercido por este, desenvolvem suas autonomias relativas – como indivíduo e sociedade se articulam em um rico processo, a reprodução social, no qual as consequências objetivas dos atos singulares dos indivíduos historicamente determinados se articulam em tendências universais do desenvolvimento da humanidade – todas essas questões são articuladas com a crítica revolucionária de Marx ao capital. A desvantagem da *Ontologia* para os primeiros estudos está no fato de que, por ser um manuscrito inacabado, pode conduzir o estudioso menos atento a conclusões precipitadas e interpretações que se revelam um beco sem saída. Em parte, essa desvantagem é compensada pelo fato de haver hoje, no país, um bom acervo de estudos e investigações sobre algumas das suas passagens mais importantes. Ao lado de Mészáros, Lukács é o que há de melhor de comentário (novamente, no sentido que discutimos no Capítulo VI) de Marx em nossos dias.

A obra clássica e decisiva, *O Capital*, de Marx, é a matriz teórica tanto de Mészáros como de Lukács. As categorias decisivas e as relações sociais mais importantes para compreendermos nosso mundo (do trabalho como fundante do ser social à incontornabilidade do capital) estão lá delineadas, quando não exaustivamente exploradas. Há, ainda, a vantagem, não desprezível, de todo o Volume I ter sido revisado várias vezes por Marx, o que faz desse volume não apenas um texto acabado, mas muito bem acabado (o mesmo não ocorre com os Volumes II, III e IV²⁷).

Muitas vezes, todavia, não é possível que se vá diretamente a essas obras – dado o acúmulo preliminar de conhecimento imprescindível. Nesses casos sempre há caminhos, preparatórios, que consomem pouco tempo e que facilitam a vida de quem está iniciando o estudo. “Salário, preço e lucro”, de Marx, pode ser uma interessante introdução ao estudo de *O Capital*. Os vários capítulos históricos do Livro I também podem servir de “porta de entrada” a *O Capital*. Em relação à *Ontologia* de Lukács, a experiência tem demonstrado que o capítulo “A reprodução” é o melhor lugar para se iniciar a investigação. De *Para além do capital*, talvez os capítulos 15 e 18 sejam por onde o estudo deva se iniciar. Não é possível ser, aqui, mais específico. Por onde iniciar um estudo depende em larga medida dos indivíduos envolvidos, do estudo anterior, das trajetórias pessoais etc. No anexo II fornecemos uma pequena lista comentada de livros e filmes que podem ser de alguma ajuda.

²⁷ Sobre esse aspecto, conferir Lessa, 2011, em especial o Prefácio.

O Revolucionário e o estudo

Por fim, uma palavra sobre grupos de estudo. Sempre que possíveis, são muito úteis. Mas não substituem o estudo individual.

Reunir pessoas que previamente não realizaram a leitura imanente do texto não é muito mais do que justapor a ignorância de todos: atrapalha mais do que ajuda. Na melhor das hipóteses, é um desperdício de tempo. Grupos de estudo apenas são úteis se complementam o estudo individual. Reunir pessoas que trazem consigo a leitura imanente do texto pode ser muito rico; do contrário não tem grande serventia.

Conclusão

Estudar a teoria revolucionária é uma enorme aventura – talvez das maiores, aberta às pessoas em nossos dias em que as barricadas ainda não são possíveis.

Por várias razões.

A primeira delas é que, tal como um salto de paraquedas, é uma opção total, radical e completa. Nem um átomo da pessoa fica imune, todo o seu ser é envolvido: dos afetos à razão, do seu corpo biológico às emoções mais sublimes.

A segunda delas é que dissolve o misterioso do mundo em um conhecimento que comporta coisas que não conhecemos, porém não mais comporta “mistérios”. Remete o indivíduo à totalidade do existente: do conhecimento da origem do universo (a prova da inexistência de Deus – os físicos e cosmólogos que me perdoem!) aos processos mais íntimos da vida das pessoas, do conhecimento da história da humanidade ao conhecimento dos processos que regem a reprodução social no presente. Diferentemente da idiotizante divisão de trabalho da ciência burguesa, não há nada que não seja importante ao revolucionário conhecer, assim como não há nada no universo que não lhe diga respeito.

A terceira delas é que o mero ato de estudar é profundamente desafiador do mundo burguês. Desligar o telefone, deixar o mundo “lá fora” e tomar posse de porções significativas da vida cotidiana para fazer o oposto do que nos impulsiona o cotidiano é, por si só,

O Revolucionário e o estudo

um ato de afirmação de nossa humanidade contra as desumanidades da vida burguesa. Ainda que de forma muito limitada – vimos as razões desses limites –, é, ainda assim, um combate prático e cotidiano contra a concepção de mundo conservadora. Isso nos torna mais curiosos, nos torna mais inquietos, nos torna mais sensíveis, nos torna mais questionadores: nos faz mais humanos.

A quarta delas é que estudar é uma das poucas atividades que nos obriga, de modo radical, a “conferir uma direção ao nosso destino”. Estudar, hoje, é uma das poucas atividades em que a prática ou confirma ou nega de forma absoluta e radical as opções feitas. Tomamos controle de partes significativas de nossas vidas cotidianas ou, então, cedemos essa direção ao aqui e agora que nos cerca. Por isso, a opção pelo estudo por parte do revolucionário o coloca em contato direto com uma alternativa que o faz mais humanamente “autêntico” ou “inautêntico” (Lukács). Não há meio-termo possível: a autenticidade se expressa nessa exigência pela radicalidade da opção feita.

Por isso, hoje, o estudo demanda do revolucionário tanto esforço pessoal, disciplina e, acima de tudo, uma firme decisão. Que se expressa, direta e imediatamente, pela organização da vida cotidiana de modo a se estudar entre dez e quinze horas semanais. O que estudar, já vimos: os clássicos. O que produzir, também já sabemos: comentário dos clássicos e a recuperação dos fundamentos de Marx e Engels na análise do mundo em que vivemos.

Ao estudo, camaradas! Que belas tempestades os aguardem nas próximas esquinas!

Anexo I - Crítica ao praticismo revolucionário²⁸

Com o predomínio das tendências históricas contrarrevolucionárias por décadas seguidas, num ambiente social fetichizado e marcado por crises e tragédias antes inimagináveis (não apenas as duas guerras mundiais, a guerra fria etc., mas também a crise econômica endêmica que se arrasta desde os anos 1970), a concepção de mundo (*Weltanschauung*) cotidianamente predominante absorveu um fatalismo e um misticismo que obstaculizam momentaneamente o impulso ao desvelamento do real que é imanente e essencial à subjetividade humana. A vida social, fetichizada pelo capital em grau extremo, terminou por particularizar uma forma específica, historicamente determinada, da relação típico-universal entre subjetividade e objetividade na práxis humana: nas atuais condições, a absorção do novo socialmente produzido é uma *exigência prática* para a reprodução do capital; porém, e ao mesmo tempo, é uma *impossibilidade teórico-ideológica* em se tratando de desvelar as *novas potencialidades*, objetivamente postas pelo desenvolvimento social, para a emancipação humana.

Um período histórico contrarrevolucionário tem, também, essa consequência: altera a relação entre as categorias mais essenciais da práxis humana, tornando-a brutal e desumanamente conservadora – mesmo em um período histórico, como o capitalismo contempo-

²⁸ Esse artigo foi publicado em 1995. Mantivemos a redação original, apenas com a adaptação exigida pela reforma ortográfica e no sistema de referência bibliográfica.

râneo, cuja forma de ser é a incessante produção objetiva e ampliada de novas possibilidades de sociabilidade.

Sobre este conjunto de questões nos deteremos num próximo artigo²⁹. Aqui nos interessará um aspecto específico desta problemática: as alterações, decorrentes do predomínio histórico da contrarrevolução, na relação entre teoria e prática no interior da práxis política que se propõe revolucionária³⁰. O que, em si, já é quase um paradoxo, pois num período contrarrevolucionário há apenas “intenções revolucionárias”, já que a revolução propriamente dita não está na ordem do dia. Como intenção, e não como prática efetiva, é natural que o conceito de “revolucionário” perca clareza e tenha os seus limites camuflados por uma prática que deseja, mas não pode, efetivar a revolução. O termo “revolucionário”, por isso, não tem como deixar de ser até certo ponto ambíguo, contudo esperamos que, por vivermos todos esta ambiguidade, sua utilização neste artigo consiga delinear com a clareza minimamente necessária a qual universo nos referimos.

Nos dias em que vivemos, há uma concepção teórica que é comum à maioria das pessoas que se propõem “revolucionárias”: ao tratar da relação entre a prática – para continuarmos imprecisos – “transformadora” e a teoria, a prática é fetichizada até se transformar na esfera *produtora* e *resolutiva* da teoria. Como se os problema teóricos colocados pela prática revolucionária pudessem ser resolvidos no interior da própria prática *sem nenhum esforço teórico*.

Paradoxalmente, este desprezo pela teoria vem sempre acompanhado pela repetitiva reafirmação da sua importância. “Sem teoria revolucionária não há revolução”, repetem com frequência; contudo, estas mesmas pessoas justificam o abandono de todo esforço teórico com a desculpa de que a quantidade e a urgência das tarefas impedem o estudo.

Em poucas palavras, a forma de agir dos que se propõem a “revolucionar a vida” consubstancia uma radical separação entre a teoria e a execução. Na imediatividade cotidiana da enorme maioria das pessoas, a reflexão teórica e a prática política são hoje antinômicas.

²⁹ Trata-se do artigo “Praticismo, alienação e individuação”, que pode ser baixado em www.sergiolessa.com.

³⁰ As discussões com Ivo Tonet, ao longo de anos, foram fundamentais para o desenvolvimento desta reflexão. As observações pontuais de Ronald Rocha ajudaram a corrigir os erros mais graves. A ambos nossos agradecimentos.

Com o abandono do esforço teórico, a cada geração os “revolucionários” são mais ignorantes e exibem uma maior estreiteza na sua concepção de mundo. São crescentemente incapazes de apreender a essência do processo histórico, perdendo-se nos seus meandros fenomênicos e fugazes. Sem a compreensão do mundo em que agem, suas práticas são marcadas pelo taticismo, pela absoluta falta de estratégia.

Como foi possível que a prática revolucionária, que já foi portadora de teoria da melhor qualidade, tenha involuído dando origem a um “praticismo” cujas potencialidades revolucionárias apenas existem no desejo de quem o reproduz?

Um pouco de história

Como ocorre com quase tudo que é decisivo neste século, também ao tratar dessa questão temos que retroagir aos primeiros anos da Revolução Russa. Quando da tomada do poder pelos bolcheviques em 1917, ninguém sequer imaginava a possibilidade de se construir o socialismo, de forma isolada, na atrasada Rússia³¹.

Em poucos anos, contudo, a situação se transformou profundamente. Já em meados dos anos vinte se esgotaram as potencialidades revolucionárias abertas pela I Guerra Mundial e se iniciou um novo ciclo de expansão capitalista. Através de idas e vindas que não podemos examinar aqui, de uma luta interna encarniçada que levou ao patíbulo os melhores revolucionários russos (e muitos de outros países³²) do início do século, saiu vitoriosa a tese – rigorosamente antimarxiana – de que seria possível construir o socialismo num só país e, mais ainda, que na Rússia Soviética efetivamente se construía o socialismo!

Com a vitória do stalinismo, a produção teórica predominante entre os marxistas e os partidos comunistas pelo mundo afora passa a seguir a orientação de Moscou: ordem soviética era sinônimo de

³¹ Não desejamos, com isso, negar o caráter nacional das revoluções, nem o fato de que os passos iniciais para a transição ao socialismo poderão ocorrer em países isolados. A fonte mais interessante para esse debate por ocasião da Revolução de 1917 são ainda as minutas das reuniões do CC bolchevique daquele ano. Cf. Central Comitee of the Bolshevik Party, 1974.

³² Victor Serge, em *Memórias de um revolucionário*, é um autor indispensável para a compreensão da postura dos “velhos” revolucionários para com os rumos inimaginados que tomava a Revolução Russa.

socialismo. Todo questionamento deste dogma é denunciado como ideologia burguesa. Mesmo durante os anos mais cruéis do stalinismo – e até após o XX Congresso do PCUS, quando se reconheceu que as “denúncias burguesas” estavam muito próximas à verdade – criou-se o mito das “deformações” no “socialismo” soviético para que continuasse a ser possível defendê-lo enquanto socialismo.

Esta é uma virada histórica decisiva para o problema que examinamos. Quando os revolucionários assumiram como tarefa defender o país dos soviets enquanto socialista, as suas elaborações teóricas se resumiram em tentar provar ser socialismo o que gritantemente não passava de uma nova forma de exploração do homem pelo homem. Deixaram de produzir ciência para mistificar a realidade. O desvelamento do real passa a ser cada vez mais difícil, e por fim se torna uma impossibilidade: como investigar o real se este apenas fornecia indícios os mais veementes de que socialismo e ordem soviética não eram sinônimos? Como manter intacto o dogma e, ao mesmo tempo, fazer ciência e desvendar o real?

O marxismo, de teoria revolucionária que, dotando os homens de uma consciência superior do seu em-si, se propunha a possibilitar que a humanidade conscientemente fizesse a sua história, se converteu, em poucas décadas, na ideologia (no sentido pejorativo do termo) de um Estado opressor dos trabalhadores. De ciência à falsificação do real: esse o triste e cruel destino do marxismo do século XX³³.

Ao viver esta tragédia, o marxismo deixou de se enraizar em Marx e deitou novas raízes nos “teóricos” do século XX: Stalin, Zdanov e caterva. De marxismo se reduziu a marxismo vulgar, sendo castrado de todo o seu potencial revolucionário. Exceções à parte, Lenin, Gramsci, Trotsky e Lukács, entre poucos outros, cada um à sua maneira, pagaram também grandes tributos teóricos, práticos e pessoais, a esta tragédia.

Vale salientar que nem todos os marxistas se tornaram stalinistas. Não apenas os trotsquistas, mas também vários setores dos comunistas de esquerda e dos anarquistas de esquerda rejeitaram o stalinismo e o combateram. Contudo, a herança teórica e prática que deixaram, exceção feita ao trotsquismo, é irrisória.

³³ O processo de degenerescência do marxismo enquanto ciência é muito mais mediado do que este esboço sugere. Papel decisivo, por exemplo, joga a leitura positivista de Marx, feita por teóricos da II Internacional na passagem do século XIX ao XX. Contudo, não podemos nos deter sobre este aspecto da questão.

A práxis stalinista e o novo militante

À medida que o stalinismo foi se configurando, tanto o modelo de militância como as características dos militantes se alteraram.

Do militante se exigiam, agora, duas características fundamentais: “disciplina”, para o stalinismo sinônimo de obediência, e “profunda convicção” (que poderia ser facilmente confundida por crença, pois carente de toda reflexão crítica) nos mitos que vão sendo produzidos. As estruturas partidárias e a da Internacional Comunista tornaram-se cada vez mais burocratizadas e rígidas. O processo de seleção dos militantes tem como pedra de toque a docilidade com que se adaptam às mudanças de curso inerentes ao taticismo stalinista (Lukács, 1978). Difunde-se a concepção de que o militante seria um soldado da revolução que, tal como em um exército burguês, deve obediência cega e imediata aos seus chefes. O taticismo e a concepção militarista se dão as mãos.

Esta obediência cega e imediata, por sua vez, era justificada pela concepção de que a teoria da revolução, após 1917, estava finalmente completa. Se Marx e Engels haviam conduzido a teoria revolucionária tão longe quanto possível sem conhecer uma revolução vitoriosa, Lenin, após 1917, suprira esta carência. Teoricamente, sabia-se como fazer; Stalin e os dirigentes stalinistas eram os herdeiros deste conhecimento e, por isso, era preciso apenas obediência, dedicação e força de vontade para que a revolução mundial fosse vitoriosa. Qualquer questionamento, na hora do combate final, era supérfluo e prejudicial: obediência cega, disciplina férrea, dedicação integral e total era o que se exigia.

Abre-se, assim um período que Claudin, num importantíssimo livro, caracterizou como “paralisia teórica” (Claudin, 2012). No momento em que o movimento revolucionário enfrentava uma situação rigorosamente inédita, jamais examinada teoricamente (a consolidação isolada de um governo revolucionário em um país atrasado, semi-“feudal” e semi-“asiático”), firma-se a concepção de que não há mais nada a ser investigado, cabendo apenas colocar em prática o conhecimento já adquirido pelos bolcheviques. Justamente quando os revolucionários se confrontavam com uma evolução do real completamente imprevisível, vence a concepção de que todo o conhecimento para a revolução já havia sido produzido e, por isso, “ação e disciplina” era tudo que deveria ser exigido do revolucionário.

Ao chegarmos à década de 1930, os velhos militantes, aqueles que haviam sido forjados no período anterior, quando a iniciativa pessoal e a capacidade de pensamento crítico eram qualidades fundamentais, vão sendo rápida e sistematicamente eliminados do movimento comunista. Não apenas os dirigentes que não se amoldaram ao poder stalinista foram assassinados, como também os dirigentes intermediários e mesmo militantes de base foram perseguidos, mortos e expulsos dos PCs. No contexto da ascensão do fascismo europeu, em não poucas circunstâncias militantes que divergiam da linha oficial eram simplesmente eliminados ao se negar a eles a proteção e o apoio necessários para a vida clandestina que levavam. Relatos dramáticos deste período podem ser encontrados, tanto do ponto de vista do militante de base como de um alto dirigente (Valtin, 1965), e não há necessidade de recontá-los.

Nessa enorme tragédia que se abate sobre o movimento comunista encontramos o primeiro momento da disjunção entre teoria e prática que caracteriza o praticismo contemporâneo. A prática política vai assumindo uma forma que repele, desestimula, dificulta e, por fim, torna cotidianamente impossível a investigação teórica. Pela primeira vez na história do movimento revolucionário, teoria e prática estavam cindidas no cotidiano dos militantes.

Pari passu a esta disjunção entre prática e teoria, ocorre um outro processo, a ela intimamente articulado. Com o esgotamento da crise revolucionária dos anos vinte e os primeiros movimentos de estruturação do que viria a ser chamado, posteriormente, de Estado do Bem-Estar Social, a luta política nos países capitalistas avançados é cada vez menos luta de massas contra a exploração capitalista³⁴ e cada vez mais a disputa burocratizada pelo poder no interior dos “aparelhos” políticos (partidos, sindicatos, associações etc.): os militantes deixam de ser autênticos revolucionários para se converterem em “*aparatchiks*”, ou seja, funcionários burocráticos de estruturas stalinistas ou reformistas (não nos esqueçamos que, *grosso modo*, o stalinismo é contemporâneo à gênese e ao apogeu do Estado de Bem-Estar Social) que há muito abandonaram a luta contra a exploração do homem pelo homem. Estes dois processos (a cisão teoria-prática e o abandono da luta revolucionária) se determinam reflexivamente e evoluem como faces de uma mesma moeda (Claudin,

³⁴ Nesse contexto há um outro aspecto que é necessário mencionar: a atualidade da revolução se desloca do cenário europeu para o asiático, e sua forma e conteúdo perdem o caráter proletário para se converter em lutas nacionalistas e camponesas.

2012; Focadell, 1978).

Semprún tinha razão: a “dialética” se transformou na arte do embuste

Sem a compreensão do momento histórico, consequência da paralisia teórica que atinge o movimento comunista, apenas é possível traçar táticas de curto prazo. Com isso as reviravoltas políticas se sucedem e são justificadas como acertadas continuções das igualmente justas linhas anteriores³⁵. É pífio o argumento de fundo a que sempre se recorre nessas ocasiões, mas suficiente para convencer o obediente militante stalinista: a concepção dialética da história “prova” que as coisas, com o tempo, se transformam “em seu contrário”. Assim, as reviravoltas são imprescindíveis. Cabe apenas, “dialeticamente”, demonstrar como elas são corretas.

A dialética, que Marx concebia como o movimento do próprio real, se transformou na “arte e na maneira de sempre se cair de pé”, nas palavras de Semprún (1978). Não importa quais as incongruências do taticismo, a dialética se encarrega de justificá-las com os sofismas e os subterfúgios mais descarados. A dialética se resume, agora, a uma arte de argumentação pela qual o “teórico autorizado” extrai dos clássicos (também “autorizados”) citações que lhe permitem “demonstrar dialeticamente” que o quadrado é redondo, que o branco é preto.

Uma mentalidade questionadora do real, curiosa, inquieta, investigadora, criativa; uma mentalidade revolucionária, enfim, era algo rigorosamente incompatível com o stalinismo. Para a burocracia que se encastelou no poder na URSS e na própria estrutura da IC, é uma questão de vida ou morte impedir que verdadeira ciência seja feita pelos revolucionários. Crer, ao invés de pensar, acatar ordens sem questionar, não ter curiosidade, não investigar o real, são as “qualidades” que a burocracia stalinista exigia dos militantes, pois elas são fundamentais para que seu próprio poder (e os enormes privilégios a ele associados – Semprún, 1979) sobreviva.

Com este processo, a teoria produzida pelos revolucionários sofre uma involução decisiva. Com Marx, mas ainda no início do

³⁵ Para citar apenas o caso mais escandaloso: entre 1933 e 1941, Hitler foi considerado como aliado informal (1933), inimigo da humanidade (1935), aliado da humanidade e amante da paz (1939), e novamente inimigo da paz e do socialismo (1941)!

século, o marxismo é capaz de se apropriar da melhor ciência burguesa, criticá-la, e desenvolver o conhecimento humano. Em suma, o marxismo era então capaz de expressar a consciência humano-genérica em patamares superiores, e por isso ele ocupava um lugar de destaque no desenvolvimento da humanidade. Ao chegarmos aos anos trinta, encontramos uma situação radicalmente diversa. A produção marxista se reduziu ao marxismo vulgar, incapaz de produzir ciência e arte. Não passa de má propaganda, de ideologia no sentido pejorativo do termo, isto é, de produção teórica que visa deformar a realidade para justificar a nova forma de exploração do homem pelo homem que surgia na URSS.

Neste quadro triste para os revolucionários, duas figuras teóricas de primeiro plano emergem: Lukács e Gramsci. Não que eles tenham passado incólumes pelo stalinismo, mas certamente não foram stalinistas na acepção plena do termo. Como a defesa de Gramsci e Lukács já foi feita anteriormente, e com mais competência do que poderíamos fazer (Tertulian, 1994; Oldrini, 1991), deixo aqui assinalado este fato, com dois objetivos. O primeiro, lembrar que, mesmo na situação a mais difícil, um indivíduo pode, se quiser, contrapor-se à maré montante. Isto será importante para a conclusão deste artigo. Em segundo lugar, para lembrar que, ainda que o marxismo vulgar esteja enterrado pela história, nem todo marxismo no século vinte foi vulgar, restando ainda muito a ser explorado, aproveitado e desenvolvido da obra principalmente, mas não apenas, desses dois autores. Contudo, o fato de uma corrente tão promissora e criativa, no início do século, quanto o marxismo, com toda a importância política que teve na história recente, poder exibir, décadas após, *apenas dois pensadores de peso*, é um sintoma gritante da crise que sobre ela se abateu.

O voluntarismo

A disjunção entre prática e teoria e a transformação historicamente correlata dos militantes em meros *aparatchiks* introduzem uma modificação decisiva na prática política revolucionária. Esta, de expressão de uma prévia-ideação portadora do para-si do gênero humano (e se não o fosse, jamais seria revolucionária no sentido marxiano da expressão), involui para um voluntarismo cego que, também ele, será característico do praticismo dos nossos dias.

No universo stalinista, contudo, a justificação teórica do voluntarismo sempre foi um problema. Pois a concepção stalinista segundo

a qual a história é o desdobramento automático das leis objetivas infraestruturais, não cabendo aos indivíduos e à subjetividade nenhum papel histórico decisivo, é incompatível com a postulação da necessidade da ação dos indivíduos. Se o socialismo é considerado como uma decorrência inevitável do desdobramento objetivo das leis do desenvolvimento do capital, seria desnecessária a atividade dos revolucionários para que a história o atingisse.

Esta atitude “passiva”, legitimamente decorrente da concepção teleológica da história típica do stalinismo, foi condenada pelo movimento comunista como “liquidacionismo”. Um dos elementos da complexa reprodução da burocracia que tomou o poder na URSS e nos PCs é a presença, em escala mundial, de um “exército” de militantes obediente, disciplinado – e muito ativo. Cada ordem deveria ser obedecida cegamente – e, também, com a máxima dedicação. Para os poderosos do movimento comunista era, pois, necessário colocar a “dialética” em ação para demonstrar como a inevitabilidade do socialismo não se opunha ao voluntarismo que exigiam da militância.

Sendo breve, a quadratura do círculo é feita da seguinte forma. É verdade, dizem eles, que são as leis da história, e não a atividade humana, que fazem o destino humano. Contudo, estas mesmas leis garantem que, na sociedade capitalista, as contradições sociais levam ao desenvolvimento de um movimento revolucionário, o qual, por isso, corresponde às leis mais profundas da história. Logo, o fazer a revolução pelo militante é uma decorrência necessária da história, e o militante deve cumprir o seu destino, já traçado pelas leis férreas da história, com o objetivo de acelerar o caminhar da humanidade ao paraíso soviético.

O extremado voluntarismo é justificado, por um lado, com a desculpa de ele ser decorrente das leis objetivas infraestruturais do desenvolvimento do capitalismo; por outro lado, a crença do militante na inevitabilidade da revolução, sem a qual o voluntarismo não resistiria a tantas derrotas, é sustentada pela concepção teleológica da história do stalinismo. Pela mediação da concepção de que a ação revolucionária é expressão das leis mais profundas da história, a tese segundo a qual o desenvolvimento histórico inevitavelmente desembocará no comunismo é articulada com o extremado voluntarismo peculiar ao militante stalinista. Novamente, a “dialética” cumpre o seu papel: “demonstrar” o impossível. Ou seja, que a ação do militante é fundamental para a história, ainda que a história seja feita pelo movimento dos complexos infraestruturais, e não pelos atos humanos.

Por este viés teórico penetra na ideologia stalinista aquela que será, ao lado da ignorância, a sua característica prática mais evidente: o extremado voluntarismo. O desejo e a vontade, a fé no “destino socialista da humanidade”, a crença na infalibilidade dos altos dirigentes, acima de tudo de Stalin, são consideradas qualidades indispensáveis. Contudo, não porque o indivíduo faça a história; mas porque, ao moldar sua individualidade dentro desses parâmetros, o militante nada mais faz que obedecer conscientemente às leis infra-estruturais. O indivíduo é reduzido a mero “suporte” da história. O revolucionário é um revolucionário porque o momento histórico (a crise capitalista, a existência de Stalin e do movimento comunista) o fez deste modo. E, ao se construir dentro dos parâmetros stalinistas, nada mais faria senão seguir as determinações históricas mais profundas.

Esta é uma concepção que não resiste a uma crítica teórica mais séria. Contudo, no universo stalinista, como correspondia às suas necessidades ideológicas mais profundas, ela acabou por se tornar uma verdade inquestionável e se firmou como um dos dogmas decisivos da “prática política transformadora”.

Voluntarismo, concepção teleológica da história e disjunção entre teoria e práxis política são os traços mais importantes da forma de práxis política desdobrada sob o stalinismo. Veremos como estas mesmas características, sob novas formas, estão presentes hoje no «praticismo revolucionário».

O praticista e a teoria: o caso brasileiro

Se a construção, por Stálin, do “homem novo socialista” e dos comunistas enquanto feitos de uma “têmpera especial de aço” tem algum significado (Semprún, 1979), certamente este se refere à criação de uma geração de revolucionários, a mais numerosa que o movimento comunista jamais teve, marcada pela rígida obediência às instâncias burocráticas superiores, pela incapacidade de raciocínio próprio, pela total carência de espírito crítico e de iniciativa. Uma geração conformada, pois carente de toda curiosidade, e mítica, pois crente em dogmas. Um militante que age e não pensa é o resultado de um movimento comunista que produz mitos, mas não ciência. Que, com esta degenerescência, os revolucionários contribuíram para a gênese e estabilidade da atual onda contrarrevolucionária não é nenhum fato surpreendente.

Nos dias em que vivemos, e em especial entre a geração de mi-

litantes que surgiu no Brasil após a derrocada da ditadura, o “praticismo” stalinista passou por algumas alterações significativas. O desaparecimento da rígida estrutura burocrática da III Internacional e dos Partidos Comunistas diminuiu a pressão por uma rígida obediência e pela vida espartana dos militantes das gerações anteriores. A busca do “prazer” já é, até, considerada revolucionária, num hedonismo pobre e inconsequente, na maior parte das vezes.

Outra modificação significativa é que a concepção teleológica da história do marxismo vulgar, tal como “teorizada” por Marta Harnecker e Politzer, ganha uma nova coloração mítica ao ser apropriada pela Teologia da Libertação e pela esquerda católica.

Um terceiro elemento teórico-ideológico importante na conformação do praticismo contemporâneo é a influência nada desprezível das teorizações, herdeiras da crise do marxismo europeu que, desenvolvendo as raízes irracionistas do estruturalismo, propugnam a “morte do sujeito” e se dirigem à pós-modernidade. Tanto na sua forma inicial, quando as individualidades são reduzidas a meros suportes dos movimentos das estruturas, como na sua fase de máximo desenvolvimento, quando a negação do ativo papel histórico dos homens conduz à negação do processo histórico enquanto portador de uma racionalidade imanente, elas contribuem para a consolidação dos elementos teleológicos, fatalistas e místicos já atuantes entre os revolucionários. Acima de tudo porque, ao dissociarem o indivíduo da sociedade e a subjetividade da objetividade, tais teorias convertem em “mistério” a existência dos indivíduos, e da subjetividade da qual são portadores, enquanto demiurgos da história, com todas as mediações cabíveis entre eles e as classes sociais. Entre os praticistas estas teorias contribuem para a consolidação do fetichismo da prática e das concepções que ignoram o papel decisivo da teoria para o rompimento da ordem burguesa.

Apesar dessas modificações, muito mais de forma que de conteúdo, o praticismo contemporâneo é um dos mais autênticos herdeiros do legado stalinista. Dele herda não apenas a separação entre o “fazer prático” e o “fazer teórico”, entre a teoria e a prática, mas também o seu misticismo, seu fatalismo, reformismo e ignorância. Em outras palavras, ainda que após décadas de crise e involução teóricas, o marxismo vulgar seja uma espécie ideológica em extinção, embora sua reprodução seja cada vez mais restrita a uns poucos *nichos* da esquerda; nas universidades, o que dele subsiste são formulações já modificadas e de tal forma degradadas que se aproximam do liberalismo (Lessa, 1993). Entre nós a alternativa à crise da vulgata marxista não tem sido a elaboração de uma autêntica teoria

e práxis da revolução, mas a consolidação de uma nova forma do velho praticismo.

Desconhecedores da história, mesmo da história brasileira mais recente, os praticistas são incapazes de um projeto estratégico. Não lhes resta alternativa senão responder aos acontecimentos correndo atrás dos fatos como jumentos atrás da cenoura: não há possibilidade de alcançá-la.

Isto tem duas consequências fundamentais para o nosso tema. Ante a incapacidade para entender o momento histórico, assim como para compreenderem a si próprios, os revolucionários terminam por fazer, da necessidade, virtude: como são incapazes de se constituírem como uma alternativa estratégico-global ao mundo burguês, passam a compreender o “fazer política” como a busca de uma eficiência cotidiana no enfrentamento com a burguesia, centrando todos os seus (parcos) esforços teóricos na busca de uma alternativa ao poder burguês *que não implique a revolução*. Raciocinam eles que, se temos de ser alternativa à burguesia, temos de saber como administrar o Estado burguês melhor do que a própria burguesia, mostrando assim ao “povo” (pois a esta altura, a centralidade da classe operária já foi perdida) que os revolucionários são confiáveis; por isso, a eles deve ser entregue o poder político.

Não percebem que este reformismo não conta com a menor possibilidade de sucesso, pois administrar o Estado burguês tem apenas um significado histórico possível: colocar-se a serviço da burguesia. Pequenas melhorias na administração pública, aqui e ali, são os melhores resultados possíveis de se colocar a serviço dos donos do capital, e tais “sucessos” apenas reforçam a ordem burguesa. Com isto não queremos sugerir uma condenação *in totum* da luta parlamentar, mas apenas sublinhar que ela pode ser taticamente necessária, entretanto jamais possuirá este conteúdo essencial.

Esse reformismo político, inerente ao praticismo contemporâneo, não é sua única consequência. Ao correr atrás dos fatos como o jumento atrás da cenoura, a militância se transforma numa roda-viva que torna o estudo uma atividade impossível. Como toda ação é desprovida de uma orientação estratégica, apenas um enorme volume de prática pode manter o militante à tona na luta política. Busca-se, antes de mais nada, conquistar ou manter “postos” em sindicatos, associações ou no poder Legislativo e Executivo. Isto requer uma politicagem cotidiana, de conchavos e articulações, que exaure as suas energias. Além disso, nas “frentes de massa”, a luta por um lugar ao sol não é menos esgotante, tornando o cotidiano

impermeável à “prática teórica”. Ao invés de o revolucionário elevar o nível teórico das massas oprimidas (ou, se isto não é possível em todos os momentos históricos, ao menos de suas lideranças), o praticista termina por se rebaixar ao nível cultural a que a alienação burguesa reduziu os trabalhadores.

Desse modo, os pretensos revolucionários – tal como ocorreu no stalinismo – são individualidades cuja reprodução social se dá sem nenhuma reflexão teórica digna do nome. Cegos, sem enxergar a essência da realidade, articulam suas atividades tendo por eixo aspectos fugazes, fenomênicos, secundários, do processo histórico: o reformismo a que nos referimos acima se articula, de forma reflexivamente determinante, a uma prática ineficiente, tanto do ponto de vista reformista como do revolucionário. Nas irônicas palavras de Lenin, se limitam a “contemplar os traseiros da classe operária”, a correr atrás dos fatos.

As derrotas, mesmo de seus limitados objetivos reformistas, se sucedem numa sucessão e intensidade infinitas. Elas, contudo, em vez de levar ao questionamento de suas concepções, e à superação teórico-prática do praticismo, têm efeito exatamente inverso. Ao invés de produzir indivíduos sedentos por entender o mundo para que possam explicar os insucessos e superá-los, as derrotas reforçam a concepção de que o praticismo é decisivo para a revolução, ainda que não se seja capaz de saber por quais mediações a ação praticista poderá conduzir a ela.

Isto ocorre porque a avaliação das derrotas é feita no interior da ideologia do praticismo, marcada pelo voluntarismo e pelo fatalismo de raiz stalinista e atualizada formalmente pela teologia da libertação. A “fé” na revolução e a “inabalável crença” na importância da “prática praticista”, sedimentadas por uma concepção teleológica da história que sintetiza em concepção de mundo a ignorância vigente, tornam impossível a crítica do praticismo a partir do seu interior. Tal como as testemunhas de Jeová, o praticismo não consegue desenvolver o seu para-si e por isso não pode superar a si próprio. Será, talvez, extinto pela história – mas jamais poderá se superar internamente.

Diante da crítica das suas insuficiências, a forma mais comum como se apresenta esta impossibilidade de o praticismo se elevar ao seu para-si é a pergunta: “então, o que fazer?”. A resposta óbvia, “romper com o praticismo”, é inaceitável ao horizonte praticista, pois este concebe o “pensar”, o “estudar”, o “refletir” como não-fazer, como não-atividade. Ao praticista contemporâneo sur-

ge como enorme surpresa o fato de Marx ter passado quinze anos “praticando” cotidianamente, muitas horas por dia, o estudo teórico mais puro para escrever uma obra de enorme importância “prática” como *O Capital*. Ou então que Lenin, em plena I Guerra Mundial, com a enorme tarefa de reorganizar o movimento revolucionário desarticulado pela traição dos líderes da II Internacional que aderiram ao belicismo de suas classes dirigentes, com a enorme tarefa “prática” de salvar os trabalhadores que se matavam nas trincheiras, tenha dedicado meses a fio a estudar... Hegel! Estudar, pensar, refletir, é uma atividade tão “prática” para os revolucionários como organizar um piquete ou uma eleição sindical. E, após décadas de praticismo, esta atividade “prática” adquiriu tal urgência que apenas o estreito universo praticista pode considerar o estudo e a reflexão como não-atividade, como não-prática. Não se trata, obviamente, com este jogo de palavras, de justificar o puro academicismo; ele também parte da degradação da consciência contemporânea, mas de salientar a forma cotidiana como se apresenta a rigorosa impossibilidade de o praticismo se elevar ao seu para-si, a inviabilidade de superação do praticismo “por dentro”.

Nesse ambiente se constitui um dos pilares da ideologia praticista: as derrotas são todas elas inevitáveis, tão inevitáveis como a revolução que brotará, Deus sabe lá como, da ação irrefletida e cega dos que pretendem transformar o mundo. Tal fatalismo é o traço ideológico fundamental que permite à enorme maioria dos militantes sincretizar a crença em Deus, ou em alguma forma de misticismo, com o marxismo (obviamente sob uma forma degradada e domesticada pelo alienado senso comum)! Algo como se o pensamento marxiano pudesse ser dissociado em uma parte filosófico-materialista, esta sim atea e equivocada, e uma porção histórico-política, articulada pelo conceito de luta de classes, que deveria ser aproveitada para pensar o mundo em que vivemos. Desprovido Marx de seu fundamento ontológico, ele e Deus podem coabitar a mesma concepção de mundo!

Ação sem teoria, uma vida cotidiana carente de toda reflexão teórica, reprodução ampliada da ignorância a cada geração, prática política reformista – nisso se transformou o *modus vivendi* dos militantes políticos. Os revolucionários, de seres essencialmente curiosos e inconformados com o “destino”, se converteram, pela mediação do stalinismo, em meros praticistas, ignorantes, fatalistas e reformistas, que há muito perderam contato com a tradição revolucionária. A forma de práxis política resultante desta degenerescência é o praticismo de nossos dias.

Nesta medida e neste sentido, para os praticistas a prática se transformou na instância única de produção e de resolução dos problemas teóricos. Eles levam até as últimas consequências a concepção stalinista segundo a qual toda teoria revolucionária deve se voltar aos problemas “práticos” colocados pela luta de classe. Como por “problemas práticos” eles entendem apenas a imediatez fenomênica do processo histórico, a pseudoteoria que produzem é incapaz de abarcar determinações essenciais, universais da realidade – pode ser tudo, menos uma teoria revolucionária. Voltados cegamente à prática, cultivam convicções e não o espírito crítico e investigador, acumulam experiência, mas não conhecimento, repetem-se infinitamente indiferentes a quantas derrotas venham a sofrer. São, enfim, individualidades que desdobram uma relação com a totalidade social marcada pela incapacidade em apreender o real. São místicos hiperativos que creem na revolução, mas não revolucionários.

Por que “Sem teoria revolucionária não há revolução”?

Essa frase de Lenin, de *O que fazer?*, perdeu completamente seu significado original ao ser infinitas vezes repetida pelos praticistas. Afinal de contas, a que ela se referia?

Para Marx, não há atividade humana que não seja uma síntese de pensamento e transformação do real. Toda e qualquer ação humana é, na concepção marxiana, uma transformação do real orientada por uma prévia-ideação. Em poucas palavras, a especificidade ontológica do ser social está na sua capacidade de teleologicamente transformar o real.

Tanto a atividade humana mais primordial, a transformação direta da natureza para a produção de valores de uso, como a atividade social mais desenvolvida, como a luta política ou a produção de obras de arte, são sempre e necessariamente sínteses de prévias-ideações com as determinações causais do mundo objetivo. A consciência, nesta medida e sentido, é órgão e médium decisivo da reprodução social: sem ela não há mundo dos homens.

O desenvolvimento de uma objetividade social cada vez mais densa, ao invés de diminuir, aumenta a importância da subjetividade. E este complexo fenômeno pode ser introdutoriamente compreendido se nos ativermos ao fato de que, até para a produção da mercadoria a mais simples, nas sociabilidades mais evoluídas é necessária uma cadeia de ações práticas e coordenadas entre diferentes indivíduos. Esta coordenação exige que eles sejam convencidos a

agir de modo apropriado, e para isso é necessário a gênese e o desenvolvimento de relações sociais que atuem diretamente sobre a subjetividade. Esta necessidade é o fundamento último da gênese do direito, do Estado, dos costumes, da moral, da ética etc. Uma parte ponderável das energias humanas é consumida nesse trabalho de moldagem das subjetividades para que elas se comportem, nas mais diversas situações, da maneira socialmente esperada.

A indissociabilidade entre teoria e ação na práxis humana, segundo Marx, tem seu fundamento na concepção de que, ao contrário do ser natural, o mundo dos homens é um *construto humano*. Enquanto a natureza se desenvolve de acordo com sua causalidade própria, cujo desdobramento se dá com a ausência da consciência, o mundo dos homens pode existir apenas através da transformação conscientemente orientada do real. Tudo no ser social exhibe uma gênese, existência e reprodução apenas possíveis mediante ações humanas que objetivam prévias-ideações. A objetividade humana, ao contrário da natureza, é composta não por simples objetos, mas por objetivações, diria Lukács em sua *Ontologia do Ser Social*.

Esta indissociabilidade entre pensamento e ação, entre prévias-ideação e objetivação, entre a teleologia e a causalidade social, é que permite a Marx afirmar que é o “ser material do homem que determina sua consciência”. As necessidades socialmente construídas pelos homens, através da transformação teleologicamente posta do real, impulsionam os homens à busca de uma compreensão cada vez mais aprofundada da realidade. Como esta busca se dá tendo em vista possibilidades e necessidades socialmente produzidas em cada momento histórico, as concepções do real que a cada momento os homens podem alcançar são também distintas, historicamente determinadas. Pensamento e ação, compreensão do real e transformação do mesmo, subjetividade e objetividade são, em Marx, momentos distintos que apenas podem existir em insuperável articulação no mundo dos homens. É isto porque, acima de tudo, o ser social é uma síntese entre subjetividade e objetividade, entre teleologia e causalidade.

Se isso é verdadeiro para toda e qualquer atividade humana, em se tratando da prática revolucionária a importância da subjetividade é ainda maior.

A revolução é um fenômeno que surge com a sociedade capitalista. Apenas na transformação do feudalismo em capitalismo o desenvolvimento do gênero humano atinge patamares que permitem aos homens “tomar a história em suas mãos”. Ou seja, que permi-

tem aos homens uma atividade social mais rica, a qual comporta a prévia-ideação de um novo projeto social e a prática correspondente para, através da tomada do poder político e do terror revolucionário, destruir o velho e construir o novo.

Entre os inúmeros fatores históricos indispensáveis para a destruição da velha ordem, dois são decisivos para o tratamento do nosso tema. O primeiro: é absolutamente necessária a identificação das potencialidades de transformação revolucionária inscritas no real. O que requer o conhecimento do real de modo a poder delimitar, no complexo movimento da vida cotidiana, aqueles elos sobre os quais atuar para que a transformação da totalidade social seja viável.

Em segundo lugar, para a transformação destas potencialidades em atos, é decisivo que as pessoas sejam convencidas não apenas da sua necessidade, mas também da sua viabilidade. Ou seja, além do conhecimento aprofundado do real, é fundamental a luta político-ideológica, no seu sentido mais amplo, para convencer as pessoas a agirem não do modo tradicional como o fazem, mas de modo inovador, de forma a revolucionar as suas vidas.

Nessa medida, entre o velho e o novo se interpõe uma mediação decisiva e ineliminável, segundo a concepção marxiana, que é a subjetividade. A importância do momento subjetivo para as revoluções, segundo Marx, pode ser mais bem compreendida se nos detivermos sobre a peculiaridade dos momentos revolucionários em relação à vida cotidiana. No dia a dia, as pessoas agem impulsionadas pelas determinações oriundas, em última análise, da reprodução do capital. O operário vai à fábrica e age como se o lucro do patrão fosse produzido pelo capital, e não pela sua força de trabalho. A dona de casa compra a mercadoria como se isto fosse um ato natural e inevitável, como se a vida não pudesse ser de outra forma. As relações monogâmicas de casamento e a propriedade familiar a ela associada se impõem no cotidiano como se fossem as coisas mais naturais e inevitáveis. As determinações da vida regida pelo capital ganham uma fatalidade e uma a-historicidade quase absolutas. Deste modo, a reprodução do capital termina por penetrar, através de inúmeras mediações, nos atos humanos mais irrisórios e cotidianos, determinando a reprodução social com uma intensidade desconhecida das sociedades pré-capitalistas. Nunca a reprodução da vida material jogou um peso tão grande na determinação da totalidade social como ocorre na sociabilidade burguesa.

Reconhecer este fato, contudo, não significa concordância com a tese, de fundo althusseriano e marxista vulgar, segundo a qual tudo

na sociedade burguesa é determinado pelo capital e, por isso, tudo é ideologia capitalista. A sociabilidade burguesa é uma forma particular de afirmação histórica do gênero humano e, por isso, possui no seu interior realizações que certamente não serão extintas junto com as relações capitalistas. Reconhecer este fato não implica a adoção de um projeto reformista. Este, entretanto, é um aspecto que deve ser tratado em outro momento, pois muito longo do nosso objeto.

No dia a dia, portanto, e no capitalismo mais que em qualquer sociedade anterior, as relações sociais objetivas, notadamente aquelas oriundas da esfera econômica, assumem uma importância decisiva, são o momento predominante da reprodução social. Esta situação, contudo, passa por uma mudança qualitativa em um momento revolucionário. Este se caracteriza pelo fato de as contradições sociais terem alcançado tal grau de maturidade que instauram a potencialidade objetiva de superação da velha ordem. Esta potencialidade, latente na vida “normal” capitalista, passa por um salto de qualidade e adquire uma existência social reconhecível em ampla escala. A sociedade perde o seu funcionamento cotidiano “normal” e entra em crise; o comportamento cotidiano dos indivíduos não mais reproduz os mandamentos do costume, da moral, da tradição, da sexualidade, para não dizer das relações econômicas *stricto sensu*, como respeito à propriedade privada, ao direito de herança etc.

Esta crise, contudo, ainda não é a revolução. Para que as potencialidades revolucionárias sejam convertidas em realidade, é necessária uma intervenção consciente dos homens, de modo a superar o velho em novo. Os revolucionários, nesses momentos históricos, devem ser capazes de convencer que a melhor alternativa aos problemas sociais é a transformação revolucionária do real: do contrário, a desorganização da reprodução da vida material, inevitável em tempos de crises, termina por conduzir a penúrias ainda maiores que as da velha ordem e, deste modo, o antigo regime termina por se impor novamente. Todas as revoluções até hoje conheceram momentos em que, após a tomada do poder, a crise econômica, a fome e a miséria originaram um forte movimento contrarrevolucionário, ao qual os revolucionários opuseram o terror.

Nenhuma revolução pode ser explicada, nos seus desdobramentos internos, a não ser por estas variações da disposição subjetiva das massas para agirem com, ou contra, a velha ordem. Quem se dispuser a explicar, por exemplo, as fases da Revolução Francesa, ou de 1917 na Rússia, diretamente a partir das “transformações das determinações infra-estruturais” se verá diante de uma total impossibilidade. Nestes momentos, o peso do momento subjetivo é de-

terminante, e por isso a luta ideológico-política é a prática social decisiva nas revoluções. Enfim, nos momentos revolucionários, a história será determinada não pela reprodução do capital, mas pela determinação dos homens em agirem no sentido de construir o novo ou repor o velho.

Neste sentido e medida, se em nenhuma prática social, em nenhum momento da vida cotidiana, prática e teoria estão absolutamente dissociadas, para a prática revolucionária a teoria possui uma dimensão ainda mais significativa. Pois, sem a posse de uma concepção de mundo que permita tanto a crítica da sociedade burguesa como a proposição de uma viável sociabilidade socialista, será impossível ganhar o coração e as mentes das pessoas para a revolução no momento em que esta for posta, em escala social, como possibilidade objetiva.

Em suma, “Sem teoria não há revolução” porque, no plano mais geral, não é possível transformar a realidade sem o momento da prévia-ideação, sem a mediação da consciência; e, no plano mais restrito, porque sem o conhecimento da sociedade capitalista não é possível identificar as formas historicamente determinadas em que se apresentam, a cada momento particular, suas potencialidades revolucionárias. E, sem esta identificação, nenhuma estratégia e tática revolucionárias dignas do nome pode ser elaborada.

Conclusão

O fenômeno do praticismo “revolucionário” é tão extenso em sua abrangência e abarca um período tão longo de tempo, que parece indicar que na sua base está uma alteração significativa na relação entre aquilo que Lukács chama de “período de conseqüências” de uma objetivação e a constituição da próxima ideação. Não é este o momento para entrarmos nesta discussão, mas uma tal alteração parece indicar que, nos momentos em que predomina a contrarrevolução, como o que vivemos, a práxis social, incapaz de superar os limites imediatos do real, termina por ser também incapaz de produzir, em larga escala, prévias-ideações que sejam portadoras das potencialidades do novo objetivamente presentes na realidade. Incapaz de enxergar para além das misérias cotidianas, a concepção de mundo que o homem é capaz de produzir nesses momentos históricos é perpassada pelo fatalismo, pelo misticismo e pelo conformismo. Se isso for verdade, o praticismo “revolucionário” seria então a manifestação, na esfera da práxis revolucionária, desta transformação de fundo na relação entre o “período de conseqüências”

e a constituição das prévias-ideações. As complexas questões aqui aludidas obviamente não podem ser tratadas adequadamente no espaço desta conclusão, mas a elas voltaremos oportunamente.

O que desejamos ao tocar neste complexo de questões é evitar toda compreensão *praticista* e *voluntarista* desta problemática: os revolucionários se transformaram em praticistas reformistas não apenas porque assim optaram, mas porque são, eles também, o resultado de uma processualidade histórica que ajudaram a construir, se conscientemente ou não, pouco importa. O stalinismo, mediação histórica tão decisiva para a transformação dos revolucionários em praticistas, é um dos aspectos decisivos da constituição da maré contrarrevolucionária em que vivemos. Ele foi uma das mediações históricas que propiciaram vitórias decisivas ao capitalismo porque, entre outras coisas, desarmou teoricamente o movimento revolucionário.

Por isso, e sendo breve, o praticismo contemporâneo não tem a menor possibilidade de se transformar, por si só, em uma prática efetivamente revolucionária. A concepção de mundo que lhe é inerente possui traços místicos, teleológicos e fatalistas que o aproximam muito mais das formas religiosas de consciência do que de uma reflexão científica do real. Cercado pela miséria civilizatória da contrarrevolução, o indivíduo que deseja revolucionar a vida se percebe emaranhado num círculo vicioso: sua práxis obnubila a reflexão teórica, e “sem teoria não há revolução”. Preso neste “círculo de ferro” da fetichizada racionalidade do mundo burguês, o indivíduo típico se transforma em um novo tipo de místico (mantém a militância porque “crê” na revolução, ainda que não saiba explicá-la) ou em um ex-militante que se deixa seduzir pelo individualismo vigente.

Contudo, em que pese a intensidade e a amplitude das tendências históricas contrarrevolucionárias sob as quais vivemos, ao contrário do que pode conceber o pobre horizonte teórico praticista, ela de modo algum é onipotente, restando sempre uma margem de manobra para que – ainda que limitadamente, pois sem contar com condições históricas favoráveis – indivíduos com ela rompam e desdobrem existências que se oponham – para permanecer no nosso tema – ao “círculo de ferro” do praticismo.

Sendo o praticismo resultante de um processo histórico construído *também* pelos stalinistas, e não um resultado fatal e inevitável da processualidade histórica, é possível aos indivíduos uma margem de liberdade para, se assim quiserem, escapar, ainda que parcialmente, desta determinação mais genérica.

Estas considerações remetem ao fato ontológico de fundo que, no mundo dos homens, não há situação concreta que não ofereça diversas alternativas de respostas para a ação dos indivíduos nela envolvidos. Certamente, ao circunscrever tanto as necessidades como o horizonte de possibilidades para a resposta a estas necessidades, a realidade é predominante na determinação do agir individual. Contudo, já que tanto as determinações mais genéricas como aquelas mais singulares apenas podem vir a ser e se reproduzir através dos *atos cotidianos* dos indivíduos socialmente existentes, tanto estas necessidades como os horizontes postos pelo real *podem ser alterados*, a depender das respostas objetivadas. Trotsky se referia a este complexo de questões ao afirmar ser tarefa dos revolucionários “alargar as fronteiras do possível”. Não há situação em que a esfera da liberdade esteja absolutamente excluída.

As vidas de Gramsci e Lukács demonstram com clareza a que conjunto de problemas nos referimos. Ambos, mesmo sob o pior cerco stalinista, mesmo com a opção de continuarem no interior do stalinismo, Lukács em Moscou e Gramsci nas prisões fascistas, foram capazes de produzir o melhor marxismo, em obras densas e complexas que recusaram o marxismo vulgar e “alargaram as fronteiras do possível”. A *opção individual*, a decisão de levar avante a investigação teórica, a convicção pessoal de cada um da importância decisiva das ideias para o movimento revolucionário foi um elemento decisivo para que suas obras servissem de balizadores do melhor marxismo contemporâneo.

Não há dúvida que eles pagaram um preço elevado à realidade que viveram. Suas obras são respostas a uma situação de cerco; suas vidas foram marcadas pela situação histórica. Mas este fato não elimina o que acima apontamos: mesmo em situações de extrema dificuldade, a decisão pessoal joga um papel fundamental na configuração da vida de cada indivíduo, na construção da cada individualidade e na sua articulação com o desenvolvimento histórico.

Este espaço de liberdade é da maior importância para a discussão do complexo problemático do qual nos ocupamos. Pois evidencia que, mesmo sendo o praticismo um fenômeno tão generalizado que sugere uma correspondência com a alteração mais geral das conexões internas à prática social devido ao prolongado predomínio de tendências históricas contrarrevolucionárias, a contraposição a ele é possível no espaço de liberdade aberto às decisões individuais. Sem que os indivíduos assumam a responsabilidade histórica da crítica ao praticismo e do estudo, não há nenhuma possibilidade de acumulação teórica que permita, num momento histórico mais favorável

vel, que autênticas ações revolucionárias venham a substituir nossas pobres intenções.

A decisão de não reproduzir o praticismo, imediatamente sempre individual, é permeada pelas maiores dificuldades, pois significa contrapor-se à cotidianidade dos partidos, sindicatos etc.; significa alguma forma de isolamento social. A ruptura com a cotidianidade sempre produz alguma forma de isolamento. É uma decisão que não é desprovida de consequências nas mais diversas áreas da subjetividade. Todavia, não há como amenizar esse, digamos assim, desconforto a ela inerente; é o preço a ser pago para que a teoria revolucionária possa sobreviver aos dias em que vivemos.

Em suma, o praticismo “revolucionário” é a forma que assumiu a prática “transformadora” após anos de contrarrevolução e stalinismo. Ele se caracteriza por, no plano teórico, subsumir de forma mecânica e absoluta a teoria à prática, de tal modo que o fazer cotidiano é encarado como a única esfera, ao mesmo tempo, produtora e resolutive da teoria. Com o abandono da teoria daí decorrente, o taticismo e o reformismo passam a ser a característica política marcante dos praticistas. A crítica científica do mundo burguês é substituída por uma crítica que se restringe à esfera fenomênica mais superficial, podendo embasar apenas propostas tímidas de reformas parciais do capitalismo.

No plano “prático”, o praticismo se caracteriza pela hiperatividade cega dos militantes. Um voluntarismo extremado se articula com a incapacidade em analisar teoricamente tanto a atuação revolucionária quanto a realidade em que ela ocorre, levando o militante a correr atrás dos fatos, numa dinâmica em que estudar significa perder tempo. Como a luta de massas não mais se faz de forma direta (e este é um dos traços do momento contrarrevolucionário que vivemos), mas através da mediação do burocratizado aparelho sindical e partidário (seja ele PT ou organizações menores, como PSTU, PC do B etc.), a luta por espaço no interior destes aparelhos substitui a militância dos revolucionários junto às massas. A predominância prática da luta mediada pelos aparelhos burocráticos termina, também, por burocratizar e estreitar a visão de mundo dos militantes. Além disso, a luta pelo poder no interior dos aparelhos possui uma dinâmica de tal forma “frenética” que, quem dela participa, não consegue desenvolver uma efetiva reflexão (as poucas exceções apenas confirmam a regra). A hiperatividade cega se recoloca, aqui também, em um outro nível: os dirigentes são tão praticistas como os militantes de base, na enorme maioria dos casos.

Superar ao menos parcialmente este quadro (já que uma completa superação depende, para sermos breves, de uma mudança do caráter contrarrevolucionário do período histórico que atravessamos) é condição imprescindível para que a teoria revolucionária possa se reproduzir com a qualidade mínima indispensável à sua sobrevivência. E nesta superação parcial a importância da decisão individual não poderia ser exagerada. Se os revolucionários passarem a produzir mais e melhor teoria, talvez sobrevivamos como uma corrente teórica significativa neste final de século. Mas, se continuarmos a reproduzir o praticismo como temos feito por décadas, a atual geração de praticistas será tão somente um elo a mais no trágico processo de degenerescência do marxismo neste século.



Anexo II - Roteiro para o estudo da história

O estudo dos livros de história raramente irá exigir uma leitura imanente. Na maior parte das vezes, anotações mais diretas e uma linha de tempo bem feita serão suficientes para o fundamental: apoderar-se das relações de causa e efeito que determinaram os fenômenos históricos. Nenhum livro de história – nunca, jamais – deve ser lido sem o apoio de um mapa. Há atlas históricos muito úteis.

Em ordem cronológica, e em um quadro que esperamos seja autoexplicativo:

Introdução	Intermediário	Avançado
LEAKEY, R. A origem da espécie humana. Ed. Record, São Paulo, 1999 (bela discussão das teorias acerca da origem do homem).	Diamond, J. Armas, Germes e Aço. Ed. Record, 2010 (texto com muitas informações sobre a pré-história, mas a concepção do autor é liberal e o texto muito superficial).	Raymond Willians, O povo das montanhas negras. Cia. das Letras (livrão sobre a pré-história, delícia de ler).

O Revolucionário e o estudo

<p>Rostovtzieff, M. Desse autor há dois livros, História da Grécia e História de Roma (o segundo é melhor do que o primeiro; ambos são boas introduções).</p>	<p>Dois romances: Espártaco, de Howard Fast (o herói não é tão verídico do ponto de vista histórico, mas tem muita informação). Criação, de Gore Vidal.</p>	<p>Heller, A. (1983). Aristóteles y el Mundo Antiguo. Ed. Península, Barcelona.</p>
<p>ANDERSON, Perry. Passagens do escravismo ao feudalismo. Ed. Brasiliense, São Paulo, 2007 (uma lúcida exposição da transição do escravismo ao feudalismo).</p>	<p>Tuchman, B. (1999) Um espelho distante. José Olympio, Ed. São Paulo (a Europa na Peste Negra. Rico em informações).</p>	
<p>HUBERMAN, Leo. História da riqueza do homem. Ed. Forense (há mais de vinte edições no país. É uma boa exposição da transição do feudalismo ao capitalismo, embora seus capítulos finais acerca da URSS estejam, evidentemente, ultrapassados).</p>	<p>Romance: Os pilares da Terra, de Ken Follet. (A vida medieval na Inglaterra e na França. Trata também dos mouros na Espanha). Um belo texto do Marx, que está no livro I de O Capital, A acumulação primitiva.</p>	
<p>Laski, J. O liberalismo europeu (uma competente exposição sobre o pensamento político moderno)</p>	<p>Koyré, Do mundo fechado ao Universo Infinito (a cosmologia entre Galileu e Newton). Labastida, J. De Descartes a Marx. Fondo Cultura Economico, Mexico (o impacto da manufatura no pensamento moderno).</p>	<p>Heller, A. (1980) El hombre del Renacimiento. Ed. Península, Barcelona, Espanha. MacPherson, C. B. (1970) La Teoria Política del Individualismo Posesivo, Barcelona (a tradução brasileira não presta).</p>

<p>SOBOUL, A. História da Revolução Francesa. Rio de Janeiro, Zahar, 1964 (excelente história, em apenas um volume, da revolução burguesa na França).</p>	<p>Landes, D. S. Prometeu desacorrentado. Editora Campus, São Paulo (sobre a Revolução Industrial. O autor é um liberal, mas as informações são muito ricas).</p>	<p>Tolstói, Guerra e Paz (da edição da Cosac Naify; as outras traduções não são tão boas. Sobre a invasão da Rússia por Napoleão. É também um belo texto para entendermos a Rússia czarista).</p>
<p>Filme: Danton, 1983, dirigido por Wajda (apresenta um Danton heroico versus um Robespierre autoritário, o que é bobagem. Ainda assim é uma recriação genial da vida de Danton e da Revolução Francesa).</p>	<p>Grandes romances: de Stendhal O vermelho e o negro, de Victor Hugo, Os trabalhadores do mar e Os miseráveis, de Zola, Germinal, de Balzac, O Pai Goriot e Ilusões perdidas.</p>	<p>Dos textos para um estudo aprofundado: Cassirer, E. El problema del conocimiento. (4 volumes). Fondo de Cultura Economico, México. (O autor é kantiano, mas não há melhor compêndio da questão do conhecimento de Tomas de Aquino até a filosofia contemporânea) Bernal, D. Ciência na História (há várias edições em Português e em espanhol, em vários volumes. A história da relação entre ciência e revolução industrial).</p>
<p>Marx, K. O 18 Brumário de Luís Bonaparte (boa é a edição da Expressão Popular, da Coletânea A Revolução antes da Revolução, volume II).</p>	<p>Claudin, F. Marx, Engels y las revoluciones de 1848. (É o melhor texto sobre as revoluções europeias de 1848, ainda que as considerações do autor sobre a evolução do pensamento de Marx e Engels sejam mais do que preconceituosas).</p>	
<p>Lissagaray, P. História da Comuna de 1871 (hoje raro, foi publicado pela Ensaio em 1995).</p>	<p>Victor Hugo. Crônicas da Comuna (detalhes e imagens do povo de Paris na Comuna). Mais romance: Edith Wharton, Era da Inocência (sobre o nascimento da burguesia americana em Nova Iorque).</p>	

O Revolucionário e o estudo

<p>Barbara Tuchman – Os canhões de agosto (o início da I Grande Guerra).</p>	<p>Liddel Hart – As grandes guerras da história Loureiro, I. A revolução alemã de 1918-22. Edunesp. (a melhor história da revolução alemã em nosso país).</p>	<p>Brunschwig, H. A divisão da África Negra. (excelente para compreender a relação Estado/monopólios e o imperialismo).</p>
<p>Trotsky, L. História da Revolução Russa. Ed. Sunderman, São Paulo, 2007 (uma brilhante exposição dos fatos do ano de 1917, como ainda uma discussão interessantíssima das revoluções burguesas).</p>	<p>Kollontai, A. A oposição operária, 1920-21 (a luta entre os bolcheviques sobre os rumos da revolução). Dois grandes romances: Gorki, A Mãe, Sholokov, O Don Silencioso.</p>	<p>Deutscher, I. O profeta armado; O profeta desarmado; O profeta banido (uma biografia em três volumes de Trotsky, imprescindível para o conhecimento da evolução de Lenin a Stálin). Brinton, M. Os bolcheviques e o controle operário (sequência de iniciativas bolcheviques sobre o controle operário a partir de novembro de 1917).</p>
<p>Claudin, F. A crise do movimento comunista. Ed. Expressão Popular, 2012 (traduzido por José Paulo Netto, é um texto imprescindível para as inúmeras revoluções do século 20).</p>	<p>Três belos romances sobre o movimento comunista, de Jorge Semprún: Que belo domingo; Autobiografia de Federico Sanchez e A segunda morte de Ramón Mercader.</p>	<p>Victor Serge, Memórias de um revolucionário e O Ano I da Revolução Russa (dois potentes textos de reflexão sobre a União Soviética sob Stalin)</p>
<p>John K. Galbraith, 1929, A grande crise (há várias edições em português. Bela introdução à crise de 1929)</p>		

<p>Willian Shirer – Ascensão e Queda do III Reich (um dos melhores livros sobre a Alemanha nazista e a Segunda Grande Guerra).</p>	<p>Lukács, G. El asalto a la razón. (há edições no México e na Espanha, além de uma francesa. O texto possui indevidos elogios a Stalin, mas não há melhor exposição do desenvolvimento da ideologia burguesa desde Hegel até a II Grande Guerra).</p>	<p>Paniago, C. (2012) Mészáros e a incontrolabilidade do capital. Instituto Lukács, São Paulo. Capítulos 15 e 18 de Mészáros, I. Para além do capital. (Boitempo). A leitura de capítulos isolados dessa obra pode conduzir a conclusões apresadas. Com cuidado, contudo, pode ser muito útil.</p>
<p>BURCHETT, W. A guerrilha vista por dentro. Ed. Civilização Brasileira (bela reportagem sobre a guerrilha vietnamita durante a luta contra os Estados Unidos)</p>		



Bibliografia

Araújo, C. P. (2013) *O futuro do futuro*. Revista Pesquisa Fapesp, outubro, São Paulo.

Bales, K. (1999) *Disposable People, new slavery in the global economy*. UCA Press, Berkeley, USA

Bernal, J. (1954) *D. Science in History*. Cameron Associates, Nova Iorque.

Central Comitee of the Bolshevik Party (1974). *The Bolsheviks and the October Revolution*, Londres, Pluto Press.

Chasin, J. (1978) *O Integralismo de Plínio Salgado*. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.

Claudin, F. (2012) *A crise do movimento comunista*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Costa, G. (2012) *Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Instituto Lukács, São Paulo.

Davis, M. (2007) *Planeta Favela*, Boitempo, São Paulo.

Editorial (2013) *Majority of British children will soon be growing up in families struggling 'below the breadline', Government warned*, 13 de março, The Independent, Londres.

Focadell, C. (1978) *Parlamentarismo y bolchevización*. Espanha, Editora Critica, 1978

Hauser, A. (2000) *História social da literatura e da arte*. Martins Fontes, São Paulo.

Heller, A. (1980) *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, Barcelona, Espanha.

Kofler, L. (2010) *História e dialética*. UfrjEditora, Rio de Janeiro.

Koyré, A. (1979) *Do mundo fechado ao Universo Finito*. Ed. Forense-Universitária, São Paulo.

Koyré, A. (1982) *Estudos de História do Pensamento Científico*. Ed. Forense-Universitária, São Paulo.

Koyré, A. (1986) *Estudos Galileanos*. Publicações D. Quixote, Lisboa.

Lenin, V. (1979) *Um passo à frente, dois atrás*. In Obras Escolhidas em 3 Tomos, Ed. Alfa-Ômega, São Paulo.

Lessa, S. (1993) “Lukács e o marxismo contemporâneo”. In: *Temáticas*, n. 1/2, IFCH-Unicamp.

Lessa, S. (1996) “Lukács: ontologia e historicidade”. Revista *Transformação*, v. 19, Unesp, São Paulo.

Lessa, S. (1999) “Notas sobre a historicidade da essência em Lukács”. Revista *Novos Rumos*, v. 30, São Paulo.

Lessa, S. (2004) “Uma praga de fantasias”. Rev. Praia Vermelha, Pós-Graduação em Serviço Social, UFRJ.

Lessa, S. (2005) “História e ontologia: a questão do trabalho”. *Crítica Marxista*, n. 20, editora Revan, R. de Janeiro.

Lessa, S. (2006) “Trabalho, sociabilidade e individuação”. Revista *Trabalho, Educação e Saúde*. V. 4. Ed. Fiocruz.

Lessa, S. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2ª edição, Ed. Cortez, São Paulo.

Lessa, S. (2012) *Mundo dos Homens*. Instituto Lukács, São Paulo.

Lessa, S. (2012a) “Da contestação à rendição”. In Bertoldo, E., Moreira, L. e Jimenez, S. *Trabalho educação e formação humana frente à necessidade histórica da revolução*. Instituto Lukács, São Paulo.

Lessa, S. (2013) *Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas*. Instituto Lukács, São Paulo.

Lessa, S. (2013a) “Lukács: o método e seu fundamento ontológico.” In Montañó, C. e Bastos, R. (orgs.) *Conhecimento e sociedade. Ensaio marxistas*. Outras Expressões, São Paulo.

Lessa, S. (2014) *Cadê a classe operária?* Instituto Lukács, São Paulo.

Lukács, G. (1990) *Prolegomina all’Ontologia dell’Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão.

Lukács, G. (2009). *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-*

1971. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto.) Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.

Lukács, G. (Vol. I, 1976, Vol. II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Riuniti, Roma.

Lukács, G. *Carta sobre o stalinismo*. Portugal, Seara Nova, 1978.

Lukács, G. (1981a) *Marx y el problema de la decadencia ideologica*. Siglo XXI Ed., México

Lukács, G. (1986) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

MacCarney, J. (1990) *Social Theory and the Crisis of Marxism*. Londres, Verso.

Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.

Marx, K. (1984) *A contribution to the critique of Political Economy*. Editado por M. Dobb. Progress Publisher, Moscou.

Marx, K. (2008) *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. In *A revolução antes da revolução*, vol. II. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Oldrini, G. (1991) “Gramsci i Lukács avversari del marxismo della II Internazionale”, in *Giornali Critico della Filosofia Italiana*, maio-agosto.

Oldrini, G. (1995) “Lukács e o caminho marxista ao conceito de ‘pessoa’”. *Revista Praxis*, n. 3, Ed. Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte.

Paniago, C. (2012) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. Instituto Lukács, São Paulo.

Pinheiro, D. (2008) “O consultor”. *Revista Piauí*, n. 16, Rio de Janeiro.

Ross, A. (Ed.). (1999) *No Sweat – fashion, free trade and the rights of garment workers*. Verso, Londres e Nova Iorque.

Roberts, S. (2011) *One in Five New York residents living in poverty*. *New York Times*, 22 de setembro, página A8.

Schrecker, E. W. (1986) *NoIvory Tower*. Oxford University Press, Nova Iorque.

Semprún, J. (1978) *Que Belo Domingo*. Ed. Nova Fronteira, S. Paulo.

Semprún, J. (1979) *Autobiografia de Federico Sanchez*. Paz e Terra, São Paulo.

O Revolucionário e o estudo

Tertulian, N. (1994). “Lukács e o stalinismo”. Revista Praxis n. 2, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte, Brasil. (pode ser baixado em www.verinotio.org)

Tavernisse, S. (2011) *Study finds big spike in Poorest in the U.S.* New York Times, 3 de Novembro, página A20.

Tavernisse, S. (2011a) *Soaring Poverty Casts Spotlight on 'Lost Decade'* *New York Times*, 13 setembro, página A24.

September 13, 2011 NYT

Tonet, I. (1997) “Pluralismo metodológico: um falso caminho”. Revista. Práxis n. 3, Belo Horizonte.

Tonet, I. e Lessa, S. (2008) *Introdução à filosofia de Marx*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

Valtin, J. (1965) *Do Fundo da Noite*. Editora Mundo Novo, São Paulo.

Zeitlin, I. M. (2003) *Ideologia y teoria sociologica*. Amorrurtu Ed., Buenos Aires.

Ziegler, J. (2012) *Destruição em massa. Geopolítica da fome*. Cortez, Ed., São Paulo.

LIVROS PUBLICADOS PELO INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br

Abaixo à Família Monogâmica – Sergio Lessa

Educação Contra o Capital – Ivo Tonet

Indivíduo e Sociedade: Sobre a Teoria da Personalidade em Georg Lukács – Gilmaisa Macedo Costa

Marx, Mészáros e o Estado – Edivânia Melo, Maria Cristina Soares Paniago (Org) e Mariana Alves de Andrade

Mészáros e a Incontrolabilidade do Capital – Maria Cristina Soares Paniago

Mundo dos Homens: Trabalho e Ser Social – Sergio Lessa

Proletariado e Sujeito Revolucionário – Ivo Tonet e Sergio Lessa

Racismo e Alienação: Uma Aproximação à Base Ontológica da Temática Racial – Uelber B. Silva

Serviço Social e Trabalho: Porque o Serviço Social não é Trabalho – Sergio Lessa

Sobre o Socialismo – Ivo Tonet

Trabalho, Educação e Formação Humana Frente à Necessidade Histórica da Revolução – Edna Bertoldo, Luciano Accioly Lemos Moreira e Susana Jimenez

Uma “Nova Questão Social”? Raízes Materiais e Humano-Sociais do Pauperismo de Ontem e Hoje – Edlene Pimentel

Sobre el Socialismo (Espanhol) – Ivo Tonet

Método Científico: uma Abordagem Ontológica – Ivo Tonet

“Livro” Didático: a Simplificação e a Vulgarização do Conhecimento – Maria Lúcia Paniago

Trabalho e Tempo de Trabalho na Perspectiva Marxiana – Artur Bispo dos Santos Neto

Estética e Ética na Perspectiva Materialista – Artur Bispo dos Santos Neto

Capital e Estado de Bem-Estar: O Caráter de Classe das Políticas Públicas – Sergio Lessa

Lançamentos 2014

Cadê os Operários - Sergio Lessa

Marx e a Divisão do Trabalho no Capitalismo - Liana França Dourado Barradas

Universidade, Ciência e Violência de Classe - Artur Bispo dos Santos Neto

Lukács: Ontologia e Alienação - Norma Alcântara

A Necessidade da Educação Física na Escola - Rosângela Mello

O Revolucionário e o Estudo - Sergio Lessa

Anuário Lukács - 2014

Conversando com Lukács – Entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz (Coleção Fundamentos)

ANOTAÇÕES









