

MARX E O PROBLEMA DA DECADÊNCIA IDEOLÓGICA

György Lukács

Les personnes faibles ne peuvent être sincères. [As pessoas fracas não podem ser sinceras.]

La Rochefoucauld

Marx tinha 13 anos quando Hegel morreu, 14 quando morreu Goethe. Os anos decisivos de sua juventude transcorrem no período entre a revolução de julho e a de fevereiro. O período de sua primeira grande atividade política e jornalística é a preparação da Revolução de 1848 e a direção ideológica da ala proletária da democracia revolucionária.

Uma das questões fundamentais da preparação ideológica da Alemanha para a Revolução de 1848 é a tomada de posição em face da dissolução do hegelianismo. Esse processo de dissolução assinala

o fim da última grande filosofia da sociedade burguesa.

Isso se torna, ao mesmo tempo, um importante fator da formação do materialismo dialético. A elaboração da nova ciência do materialismo histórico, contudo, implica também o exame crítico do nascimento e da decomposição da economia clássica, isto é, da maior e mais típica ciência nova da sociedade burguesa. Como historiador e crítico da economia clássica, Marx descobriu e escreveu, pela primeira vez, a história dessa decomposição. A caracterização sumária dessa decomposição, feita por Marx no que diz respeito ao período 1820-1830, torna-se ao mesmo tempo uma exposição e uma crítica rica e multilateral da decadência ideológica da burguesia. Esta tem início quando a burguesia já domina o poder político e a luta de classes entre ela e proletariado se coloca no centro do cenário histórico. Esta luta de classes, diz Marx,

[...] dobrou finados pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética.

Esta crítica foi precedida no tempo não somente por aquela dedicada aos epígonos hegelianos dos anos posteriores a 1840, mas sobretudo pela grandiosa e vasta crítica da decadência política dos partidos burgueses na Revolução de 1848. Na Alemanha, os partidos burgueses traíram, em favor da monarquia dos Hohenzollern, os grandes interesses – ligados ao povo – da revolução democrático-burguesa; na França, traíram os interesses da democracia, em favor de Bonaparte.

Segue-se a essa crítica, logo após a derrota da revolução, a crítica das repercussões de tal traição sobre a ciência da sociedade. Marx conclui seu julgamento de Guizot com as palavras: “*Les capacités de la bourgeoisie s’en vont*” [as capacidades da burguesia desaparecem]; e, no *Dezeto Brumário*, fundamenta este juízo com a frase epigramática:

A burguesia tomava consciência, com razão, de que todas as armas que havia forjado contra o feudalismo voltavam-se agora contra ela; que toda a cultura que havia gerado rebelava-se contra sua própria civilização; que todos os deuses que criara a haviam renegado.

Existe assim, em Marx, uma vasta e sistemática crítica da grande reviravolta político-ideológica de todo o pensamento burguês no sentido da apologética e da decadência. Por isso, é naturalmente impossível tratar aqui dessa crítica de um modo completo, ainda que aproximativo, ou mesmo através de uma simples enumeração. Para isso, seria necessária uma história da ideologia burguesa do século XIX, guiada pelos resultados da investigação marxista. No que se segue, sublinharemos apenas alguns pontos importantes, escolhidos intencionalmente do ponto de vista da conexão da literatura com as grandes correntes sociais, políticas e ideológicas que determinaram a reviravolta em questão.

Começemos com a evasão da realidade, com a fuga no predomínio da ideologia “pura”, com a liquidação do materialismo e da dialética espontâneos próprios do “período heroico” da revolução burguesa. O pensamento dos apologetas não é mais fecundado pelas contradições do desenvolvimento social, as quais, ao contrário, ele busca mitigar, de acordo com as necessidades econômicas e políticas da burguesia.

Logo após a Revolução de 1848, Marx e Engels criticam um opúsculo de Guizot sobre as diferenças entre a revolução inglesa e a francesa. Antes de 1848, Guizot é um daqueles notáveis historiadores franceses, que descobriram cientificamente a função da luta de classes na história das origens da sociedade burguesa. Após 1848, Guizot pretende demonstrar a todo custo que a manutenção da monarquia de Luís Filipe, estabelecida pela revolução de julho de 1830, é um imperativo da razão histórica e que 1848 foi nada mais do que um grande equívoco.

Para provar a tese reacionária, Guizot reelabora, a seu modo, toda a história francesa e inglesa, esquecendo tudo quanto aprendera em sua longa vida de estudioso. Em vez de utilizar, como chave das diferenças entre as revoluções inglesa e francesa, a diversidade do desenvolvimento agrário dos dois países diante do capitalismo nascente, parte da exclusiva legitimidade histórica da monarquia de julho, considerada como um *a priori* histórico. Projeta na evolução inglesa o predomínio de um elemento religioso e conservador, enquanto ignora completamente a realidade histórica, isto é, sobretudo o caráter burguês da propriedade fundiária inglesa e o desenvolvimento particular do materialismo filosófico, do iluminismo.

Disto decorrem os seguintes resultados. Por um lado,

[...] com a consolidação da monarquia constitucional, cessa, para o Sr. Guizot, a história inglesa [...]. Onde o Sr. Guizot não vê mais do que

doce tranquilidade e idílica paz, desenvolveram-se na realidade conflitos gigantescos, revoluções decisivas.

E, por outro lado, paralelamente a este desprezo pelos fatos históricos, pelas reais forças motrizes da história, surge uma tendência à mistificação. Guizot “[...] se refugia na fraseologia religiosa, na intervenção armada de Deus. Por exemplo, o espírito de Deus paira de modo imprevisto sobre o exército, impedindo Cromwell de proclamar-se rei etc.”. Assim, sob a influência da Revolução de 1848, um dos fundadores da ciência histórica moderna transformou-se num apologista do compromisso entre a burguesia e os resíduos do feudalismo, justificado por meio de mistificações.

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica. Do mesmo modo como, em face da revolta de junho de 1848 do proletariado parisiense, os partidos liberais e democráticos fugiram e se esconderam sob as asas dos vários Hohenzollern, Bonaparte e consortes, agora fogem também os ideólogos da burguesia, preferindo inventar os mais vulgares e insípidos misticismos a encarar de frente a luta de classes entre burguesia e proletariado, a compreender cientificamente as causas e a essência desta luta.

Metodologicamente, essa mudança de orientação manifesta-se no fato de que, como já vimos em Guizot, os teóricos evitam cada vez mais entrar em contato diretamente com a própria realidade, colocando no centro de suas considerações, ao contrário, as disputas formais e verbais com as doutrinas precedentes.

O exame crítico dos precursores, naturalmente, desempenha uma importante função em toda ciência, e teve uma grande importância inclusive nos clássicos da economia e da filosofia. Mas, para eles, um tal exame era tão somente *un* meio entre outros para uma aproximação, profunda e multilateral, à própria realidade. Apenas nos ecléticos, que exaltam a sociedade constituída, a doutrina científica se afasta da vida que deveria refletir; e se afasta tanto mais quanto mais forte for o impulso dos apologetas a falsificar a realidade.

Esse afastamento da vida da sociedade, próprio da pseudociência eclética, transforma cada vez mais as afirmações da ciência em frases vazias. Trata-se da mesma retórica nas relações com o passado e com o presente que Marx satirizara nos “radicais” franceses da

Revolução de 1848. Nos anos grandiosos que vão de 1789 a 1793, a referência dos revolucionários ao mundo clássico, inclusive ao vestuário clássico, era um elemento positivo da revolução. Quando a *Montanha* de 1848 utiliza as palavras e os gestos de 1793, oferece o espetáculo de uma mascarada caricatural: palavras e gestos estavam em aberto contraste com as ações reais. Aduziremos apenas dois exemplos da mudança de orientação ocorrida na ciência, um econômico e um filosófico.

Marx julga Stuart Mill, com o qual se inicia essa evolução (e que, não obstante, ainda apresentava alguns elementos do verdadeiro estudioso), do seguinte modo:

Sua matéria-prima não é mais a realidade, mas sim a nova forma teórica pela qual o Mestre a sublimou. Em parte a oposição teórica dos adversários da nova teoria, em parte a relação quase sempre paradoxal desta teoria com a realidade, incitam-no a tentar refutar os primeiros e eliminar a segunda [...]. Mill, por um lado, pretende representar a produção burguesa como forma absoluta da produção, e busca demonstrar, portanto, que suas contradições reais são apenas aparentes. Por outro lado, busca apresentar a teoria de Ricardo como forma teórica absoluta deste modo de produção, visando demonstrar a inconsistência das objeções a esta teoria, feitas em parte por outros, em parte surgidas espontaneamente dele mesmo [...]. Trata-se, simplesmente, da tentativa de apresentar como sendo existente o que não o é. Mas é por meio desta forma imediata que Mill busca resolver o problema. Portanto, não é possível aqui nenhuma solução real, mas tão somente uma característica abolição das dificuldades através do raciocínio, ou seja, uma solução apenas escolástica.

Já que a dissolução do hegelianismo na Alemanha, não obstante todas as diferenças entre o desenvolvimento social e ideológico daquele país e o da Inglaterra, é um processo cujas raízes sociais são afins, em última instância, às da dissolução da escola ricardiana, tanto os fatos quanto o julgamento dados por Marx a respeito deveriam apresentar uma certa analogia metodológica. Por ocasião da crítica a Bruno Bauer, Marx assim resume essa crítica à concepção filosófica e histórica dos jovens-hegelianos radicais:

A expressão abstrata e celestial que assume uma colisão real, graças à deformação hegeliana, aparece – nesta cabeça ‘crítica’ – como se fosse a colisão real [...]. A retórica filosófica da questão real é, para ele, a própria questão real.

Este método geral da orientação apologética do pensamento bur-

guês revela-se, de modo ainda mais evidente, quando se compara tal pensamento com a contradição do progresso da sociedade. O caráter contraditório do progresso é um problema geral do desenvolvimento da sociedade dividida em classes. Marx define este problema, bem como a necessidade de sua solução unilateral no pensamento burguês (de dois pontos de vista opostos), do seguinte modo:

Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, enquanto relações que lhes são próprias e comuns, são igualmente submetidas ao seu próprio controle comum, não são um produto da natureza, mas da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades, que tornam possível esta individualidade, pressupõem precisamente a produção baseada sobre os valores de troca, pois só ela produz a universalidade da alienação do indivíduo em face de si mesmo e dos outros, mas igualmente a universalidade e omnilateralidade das suas relações e capacidades. Em épocas mais antigas de seu desenvolvimento, o indivíduo singular revela-se mais completo, precisamente porque ainda não elaborou a plenitude de suas relações e ainda não as contrapôs a si mesmo como potências e relações sociais que são independentes dele. Se é ridículo alimentar nostalgias por aquela plenitude originária, é igualmente ridículo crer que se deva manter o homem neste completo esvaziamento. A concepção burguesa não conseguiu jamais superar a mera antítese àquela concepção romântica: por isto, esta a acompanhará como legítima antítese até que chegue a sua hora.

Marx indica aqui o contraste necessário entre defesa burguesa do progresso e crítica romântica ao capitalismo. Na última floração da ciência burguesa, este contraste é personificado pelos grandes economistas Ricardo e Sismondi. Com o triunfo da orientação apologética, a linha de Ricardo é deformada e rebaixada a uma apologética direta e vulgar do capitalismo. Já a partir da crítica romântica ao capitalismo, desenvolve-se uma apologética mais complicada e pretensiosa, mas não menos mentirosa e eclética, da sociedade burguesa: sua apologia indireta, a defesa do capitalismo a partir de seus “lados maus”. O ponto de partida do primeiro tipo de apologética, vulgar e direta, do capitalismo encontra-se novamente em James Mill. Marx assim caracteriza este método:

Quando as relações econômicas – e, portanto, também as categorias que as expressam – incluem contrastes, contradições, e são precisamente a unidade de tais contradições, Mill sublinha o momento da unidade dos contrastes e nega os próprios contrastes. Transforma a unidade das contradições em identidade imediata destas contradições.

Com isto, Mill abre a porta à mais trivial apologética da economia vulgar. De suas investigações, que ainda devem ser parcialmente levadas a sério, um rápido atalho leva à exaltação vazia da “harmonia” do capitalismo, aos múltiplos Say, Bastiat, Roccher. A economia se limita, cada vez mais, a uma mera reprodução dos fenômenos superficiais. O processo espontâneo da decadência científica opera em estreito contato com a apologia consciente e venal da economia capitalista.

A economia vulgar – diz Marx – acredita ser tão mais simples, natural e de utilidade pública, tão mais afastada de qualquer sutileza teórica, quanto mais, na realidade, não fizer mais do que traduzir as ideias corriqueiras em uma linguagem doutrinária. Por isto, quanto mais alienada for a forma pela qual concebe as formações da produção capitalista, tanto mais ela se aproxima do elemento das ideias corriqueiras, tanto mais, portanto, imerge em seu elemento natural. Além disto, presta ótimos serviços à apologética.

Esta é a linha seguida pela apologética simples e direta, a linha ideológica através da qual a ideologia burguesa degenera num liberalismo vil e disposto aos compromissos.

A outra posição extrema e unilateral em face do progresso social é mais complexa e hoje, para nós, mais perigosa, já que – da interpretação decadente e vulgar que o anticapitalismo romântico já adotara muito cedo (em Malthus) – surgiu, no curso da decomposição do capitalismo, a bárbara demagogia social do fascismo.

Malthus busca obter uma apologia do capitalismo a partir das dissonâncias deste regime econômico. Por isto, é instrutivo confrontar sua concepção com as de Ricardo e Sismondi, visando extrair claramente o contraste entre esta forma de apologia e os dois últimos clássicos da economia política.

Ricardo quer a produção pela produção, isto é, segundo a formulação de Marx, “o desenvolvimento das forças produtivas humanas, o *desenvolvimento da riqueza da natureza humana*, portanto, *como um fim em si mesmo*”. Por isto, Ricardo toma posição, corajosa e honestamente, contra toda classe que impeça, em qualquer aspecto, este desenvolvimento – e, portanto, quando for necessário, até mesmo contra a burguesia. Por conseguinte, quando ele, com cínica franqueza, equipara o proletariado, no seio da sociedade capitalista, às máquinas, aos animais de carga ou às mercadorias, esse cinismo está implícito nas próprias coisas. Pode fazê-lo, diz Marx,

[...] porque os proletários, na produção capitalista, são realmente e apenas mercadorias. E isto histórica, objetiva e cientificamente. Sempre que possível, sempre que isso não o leva a pecar contra a própria ciência, Ricardo é um filantropo, o que, ademais, ele o foi na prática.

A defesa da sociedade capitalista, feita por Malthus, segue caminhos completamente opostos. Marx assim resume os seus pontos principais:

Também Malthus quer o mais livre desenvolvimento possível da sociedade capitalista, na medida em que a condição de tal desenvolvimento é tão somente a miséria de seus principais artífices, as classes trabalhadoras; mas, ao mesmo tempo, ele deve se adaptar às “exigências do consumo” da aristocracia e de suas sucursais no Estado e na Igreja, deve servir ao mesmo tempo de base material para as envelhecidas pretensões dos representantes dos interesses herdados do feudalismo e da monarquia absoluta. Malthus quer a produção burguesa na medida em que ela não for revolucionária, não for um momento histórico, mas sim algo que se limite a fornecer uma base material mais vasta e mais cômoda à “velha” sociedade.

Malthus possui também pontos de contato com a crítica romântica do capitalismo, na medida em que sublinha suas dissonâncias. Foi isto que Sismondi fez em relação a Ricardo: colocou em destaque os direitos do homem individual, aniquilados material e moralmente pelo desenvolvimento capitalista. Ainda que esta opinião fosse unilateral e – vista de um mais amplo horizonte histórico – injustificada, ainda que Sismondi fosse obrigado a se refugiar ideologicamente no passado, cabe-lhe todavia o mérito de ter descoberto, diz Marx,

que a produção capitalista é contraditória. [...] Sismondi julga convincentemente as contradições da produção burguesa, mas não as compreende; por isto, compreende ainda menos o processo de sua resolução.

Mesmo criticando asperamente as ideias românticas de Sismondi, Marx constata que existe nelas um pressentimento das contradições do capitalismo, do caráter historicamente transitório da sociedade capitalista. A crítica romântica do capitalismo em Sismondi, a descoberta de suas necessárias contradições e dissonâncias, é assim uma notável conquista de um pensador corajoso e honesto. A revelação das dissonâncias do capitalismo possui, em Malthus, um conteúdo e uma orientação diametralmente opostos. Diz Marx:

Malthus não tem interesse em encobrir as contradições da produção burguesa, mas, ao contrário, quer evidenciá-las, por um lado, para demonstrar como é necessária a miséria das classes trabalhadoras [...], e, por outro, para demonstrar aos capitalistas que um clero eclesiástico e estatal bem nutrido é indispensável a fim de lhes proporcionar uma demanda adequada.

Assim, esta decadência da crítica romântica ao capitalismo já se manifesta muito cedo, em Malthus, nas suas formas mais baixas e repugnantes, como expressão da ideologia da parcela mais reacionária da burguesia inglesa, envolvida nas violentíssimas lutas de classe dos princípios do século XIX. Malthus é, portanto, um precursor da depravação máxima da ideologia burguesa, que só se tornou universalmente dominante mais tarde, sob o impacto dos eventos internacionais de 1848.

Essa crise rebaixou um dos mais talentosos e brilhantes representantes do anticapitalismo romântico, Thomas Carlyle, ao nível de um mesquinho decadente, de um mentiroso apologeta do capitalismo. Antes de 1848, Carlyle era um crítico corajoso, profundo e espirituoso dos horrores da civilização capitalista. Assim como o francês Linguet no século XVIII, assim como Balzac e Fourier no XIX, a partir de diferentes posições ideológicas e de classe, desnudaram corajosamente as contradições do capitalismo, do mesmo modo Carlyle – em suas obras anteriores a 1848 – travou uma implacável batalha de desmascaramento contra o capitalismo dominante, contra os exaltadores de seu caráter incondicionalmente progressista, contra a teoria mentirosa de que este progresso serviria aos interesses do povo trabalhador.

As tempestades da Revolução de 1848 assinalaram para Carlyle, como Marx e Engels observaram, “o fim do talento literário em consequência do aguçamento das lutas históricas”. Nos eventos de 1848, Carlyle não vê a debilidade, a duplicidade e a velhacaria da democracia burguesa na defesa dos grandes interesses históricos do povo trabalhador, mas percebe neles apenas o caos, o delírio, o fim do mundo. Considera a bancarrota da democracia burguesa em 1848, fruto de uma traição em prejuízo do povo, como sendo a bancarrota da democracia em geral. Invoca a “ordem” em lugar do “caos”, isto é, coloca-se ao lado dos bandidos reacionários que sufocaram a Revolução de 1848. Considera como “eterna lei natural” o domínio dos “nobres” na sociedade, bem como a correspondente estrutura hierárquica.

Mas quem são agora estes “nobres”? São os “líderes” da indústria. A crítica de Carlyle ao capitalismo padecia, mesmo em seu

período combativo – assim como a crítica diversa, mas igualmente romântica, de Sismondi –, da tendência a buscar o caminho da salvação da barbárie da civilização não na direção do futuro, mas na do passado. Porém, quando o “herói” de antes, como consequência ideológica do pânico provocado em Carlyle pela revolução, transforma-se em “líder industrial”, seu anticapitalismo romântico converte-se numa apologia pequeno-burguesa do sistema capitalista.

O conteúdo desta apologia já corresponde à baixeza mentirosa do apavorado filisteu vulgar, do qual Carlyle se distingue apenas pelo brilho do estilo e pelos paradoxos formais. Mas tampouco esta diferença o honra, já que é precisamente através de seu brilho “genial” que este conteúdo pequeno-burguês assume um demagógico poder de sedução. “A nova época”, diz Marx, “na qual predomina o gênio, distingue-se da antiga principalmente pelo fato de que o logro imagina ser genial”. Um Carlyle, outrora honesto e altamente talentoso, cai no nível espiritual e moral de um Malthus.

A filosofia da defesa do progresso burguês já havia sido, há algum tempo, ingloriamente destronada na Inglaterra. (Na Alemanha, essa etapa é assinalada pela dissolução da filosofia hegeliana.) Hobbes e Locke, Helvétius e Holbach foram os representantes grandiosos e corajosos da filosofia burguesa do progresso. Decerto, é verdade que traduziram em sistema filosófico as ilusões a respeito do progresso; todavia, dado que essas ilusões eram historicamente necessárias, sua expressão filosófica podia e devia conduzir à descoberta, numa forma profunda e genial, de momentos importantes do desenvolvimento histórico real. A defesa do progresso histórico realizado pelo capitalismo é inseparavelmente acompanhada, neles e em seus seguidores, por um corajoso desmascaramento de todas as contradições e horrores da sociedade burguesa que podiam perceber.

O teórico do utilitarismo, Jeremias Bentham, personifica o vergonhoso fim dessa grande e gloriosa linha de desenvolvimento filosófico: enquanto o anticapitalismo romântico degenerava numa demagogia colorida e mentirosa, a decadência da filosofia do progresso revela-se muito mais abertamente na forma de filisteísmo vulgar. Marx indica essa decadência, sublinhando precisamente as conexões de Bentham com seus gloriosos antecessores:

Ele não faz mais do que reproduzir, sem nenhuma inteligência, o que Helvétius e os demais franceses do século XVIII disseram de modo muito inteligente [...]. Com a mais ingênua vacuidade, propõe o pequeno-burguês moderno, particularmente o inglês, como o homem normal. O que é útil a este tipo de homem normal e a seu mundo é útil em si e para si. Utilizando esta escala, ele mede ainda o passado, o

presente e o futuro. Assim, a religião cristã é “útil” porque proíbe, do ponto de vista religioso, os mesmos delitos que o Código Penal condena do ponto de vista jurídico [que o leitor se recorde da audácia atea dos filósofos, de Hobbes a Helvétius – G. L.]. Se eu tivesse a coragem do meu amigo Heinrich Heine, chamaria o Sr. Jeremias de gênio da estupidez burguesa.

Em Bentham, portanto, encarna-se o pequeno-burguês capitalista em sua crua tolice filisteia, sem auréolas românticas. Mas as análises anteriores devem ter convencido o leitor de que o núcleo social da pompa decorativa do anticapitalismo romântico é sempre o vil e cretino filisteu da sociedade capitalista. Esta íntima e profunda unidade deve ser sublinhada, notadamente porque se revela aqui claramente o método seguido pelo marxismo no desmascaramento da decadência ideológica: por trás da pomposa fachada de frases grandiosas de profunda ressonância, inclusive “revolucionária”, revela-se sempre de novo – graças ao desmascaramento marxista – a viscosidade, ao mesmo tempo covarde e brutal, do pequeno-burguês capitalista.

A forma científica na qual se manifesta este espírito da pequena burguesia capitalista é o ecletismo, a tentativa de erigir como “método” científico o “por um lado ... e por outro”, tão caro ao pequeno-burguês; de negar as contradições da vida ou, o que é a mesma coisa, de contrapor entre si, de maneira superficial, rígida e carente de mediações, determinações contraditórias. Ademais, este ecletismo se veste com roupagens tanto mais suntuosas quanto mais for vazio. Quanto mais se mascara de “crítico” e “revolucionário”, tanto maior é o perigo que representa para as massas trabalhadoras cuja revolta é ainda confusa.

Na época da grande crise da ideologia burguesa, Marx criticou, exaustiva e definitivamente, essa mudança de orientação em todos os campos: na história, na economia, na sociologia e na filosofia. A decadência posterior, e ainda mais avançada, foi considerada por Marx e Engels digna de uma profunda análise tão somente em casos excepcionais (por exemplo, no *Anti-Dühring*). Em geral, eles se referem corretamente, com desprezo sumário, às sopas ecléticas que são agora preparadas na cozinha da imbecilização ideológica das massas. Os gênios do oportunismo e os adversários do materialismo dialético rebelaram-se contra a condenação sumária – e reprovaram em Engels a ignorância dos mais recentes desenvolvimentos da ciência, por não ter ele entrado em discussão, digamos, com Riehl ou com Cohen. Ainda se escutam hoje, às vezes, reprovações similares a respeito de Nietzsche ou de Bergson, de Husserl ou de Heidegger.

Reprovações tão pouco justificadas quanto as de 30 anos atrás, refutadas com brilhante ironia no *Materialismo e empiriocriticismo* de Lenin.

Se o leitor meditar sobre a crítica marxista da ideologia decadente, encontrará sem esforço, na mistura eclética de imediatismo e escolástica que constatamos em Mill, a chave para uma verdadeira compreensão de muitos pensadores modernos que passam por profundos.

2

Que a decadência ideológica não coloque nenhum problema substancialmente novo, eis um fato que decorre de uma necessidade social. Suas questões fundamentais são, tanto quanto aquelas do período clássico da ideologia burguesa, respostas aos problemas colocados pelo desenvolvimento social do capitalismo. A diferença reside “apenas” em que os ideólogos anteriores forneceram uma resposta sincera e científica, mesmo se incompleta e contraditória, ao passo que a decadência foge covardemente da expressão da realidade e mascara a fuga mediante o recurso ao “espírito científico objetivo” ou a ornamentos românticos. Em ambos os casos, é essencialmente acrítica, não vai além da superfície dos fenômenos, permanece no imediatismo e cata ao mesmo tempo migalhas contraditórias de pensamento, unidas pelo laço do ecletismo. Lenin mostrou brilhantemente, no *Materialismo e empiriocriticismo*, como Mach, Avenarius etc. repetem, de modo complicado e com reservas ecléticas, o que Berkeley, idealista reacionário do período clássico, havia expresso abertamente.

Ambos os períodos da ideologia burguesa, portanto, têm como fundamento objetivo os problemas centrais do desenvolvimento capitalista. Já observamos, nas considerações anteriores, como os problemas do caráter contraditório do progresso foram ecleticamente banalizados e isolados pelos ideólogos da decadência. Passemos agora a um outro decisivo complexo problemático da sociedade capitalista: a divisão social do trabalho.

A divisão social do trabalho é muito mais antiga do que a sociedade capitalista, mas – como consequência da amplitude cada vez maior assumida pelo domínio da mercadoria – suas repercussões adquirem uma tal difusão e profundidade que assinalam mesmo uma transformação da quantidade em qualidade. O fato fundamental da divisão social do trabalho é a separação entre cidade e campo. Esta separação, segundo Marx, é

[...] a expressão mais brutal da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade prefixada e imposta: uma subsunção que faz do primeiro um *mesquinho animal urbano* e do outro um *mesquinho animal rural*, e reproduz cotidianamente o contraste entre os interesses das duas categorias [grifo meu – G. L.].

Tal contraste, especialmente no desenvolvimento capitalista, é continuamente aprofundado pelo outro aspecto, também fundamental, da divisão social do trabalho: a separação entre o trabalho físico e o trabalho espiritual. Acrescente-se que o desenvolvimento do capitalismo diferencia, posteriormente, o trabalho espiritual em diversos campos separados, que assumem interesses particulares, materiais e espirituais, em recíproca concorrência, criando subespécies de especialistas (que se pense na psicologia particular dos juristas, dos técnicos etc.).

A peculiaridade do desenvolvimento capitalista – à qual se referiu sobretudo Engels, no *Anti-Dühring* – consiste no fato de que, em tal desenvolvimento, até mesmo as classes dirigentes são submetidas à divisão do trabalho. Enquanto as formas primitivas de exploração, particularmente a economia escravista greco-romana, criaram uma classe dirigente que não foi substancialmente danificada pela divisão do trabalho, esta divisão também se estende, no capitalismo – como mostra Engels, de modo espirituoso e convincente – aos membros das classes dirigentes, cuja “especialidade” consiste em não fazer nada.

A divisão capitalista do trabalho, portanto, não se limita apenas a submeter a si todos os campos da atividade material e espiritual, mas se insinua profundamente na alma de cada um, provocando nela profundas deformações, que se revelam posteriormente, sob variadas formas, nas diversas manifestações ideológicas. A covarde submissão a estes efeitos da divisão do trabalho, a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais, que são mesmo agravadas e embelezadas pelos pensadores e escritores decadentes, constituem um dos traços mais importantes e essenciais do período da decadência.

Mas não se deve colocar a questão de modo superficial. De fato, a um exame rápido, o período decadente apresenta uma sucessão de ininterruptas lamentações românticas sobre a especialização: glorificam-se romanticamente as grandes figuras do passado, as quais, em sua vida e atividade, mostram ainda uma ampla universalidade: coloca-se em evidência e critica-se repetidamente os inconvenientes de uma especialização muito estreita. O tom fundamental de todas estas exaltações e lamúrias é sempre o mesmo: a especialização cada

vez mais estreita é o “destino” de nossa época, um destino do qual ninguém pode escapar.

Em favor desta concepção, adota-se frequentemente o argumento de que a extensão da ciência moderna atingiu uma amplitude tal que não mais permite à capacidade de trabalho de um só homem o domínio enciclopédico de todo o campo do saber humano – ou, pelo menos, de amplos setores – sem abandonar o nível científico e cair no diletantismo. E, na verdade, se considerarmos as “vastas sínteses” que nos foram brindadas particularmente no após-guerra (Spengler, Leopold Ziegler, Keyserling), este argumento parece atingir o alvo. Trata-se, efetivamente, de puros diletantes, que fabricam seus “sintéticos” castelos de areia com base em vazias analogias.

Todavia, por mais atraente que este argumento possa parecer à primeira vista, nem por isso deixa de ser inteiramente equivocado. O fato de que as ciências sociais burguesas não consigam superar uma mesquinha especialização é uma verdade, mas as razões não são as apontadas. Não residem na amplitude do saber humano, mas no modo e na direção de desenvolvimento das ciências sociais modernas. A decadência da ideologia burguesa operou nelas uma tão intensa modificação que elas não podem mais se relacionar entre si, e o estudo de uma não serve mais para promover a compreensão da outra. A especialização mesquinha tornou-se o método das ciências sociais.

Isto pode ser visto claramente com o exemplo de um erudito de nosso tempo, o qual, mesmo sendo um cientista escrupuloso, dispunha de um vasto e multiforme saber e, não obstante, jamais superou uma especialização estreita: refiro-me a Max Weber. Weber era economista, sociólogo, historiador, filósofo e político. Em todos estes campos, tinha à sua disposição profundos conhecimentos, muito superiores à média e, além disso, sentia-se à vontade em todos os campos da arte e de sua história. Não obstante, inexistia nele qualquer sombra de um verdadeiro universalismo.

Por quê? Para responder, é necessário observar o estado das ciências singulares com a ajuda das quais Weber aspirava a atingir um conhecimento universal da história social. Iniciemos pela nova ciência da época da decadência: a sociologia. Ela surge como ciência autônoma porque os ideólogos burgueses pretendem estudar as leis e a história do desenvolvimento social *separando-as da economia*. A tendência objetivamente apologética desta orientação não deixa lugar a dúvidas. Após o surgimento da economia marxista, seria impossível ignorar a luta de classes como fato fundamental do desenvolvimento social, sempre que as relações sociais fossem estudadas a partir

da economia. Para fugir desta necessidade, surgiu a sociologia como ciência autônoma; quanto mais ela elaborou seu método, tão mais formalista se tornou, tanto mais substituiu a investigação das reais conexões causais na vida social por análises formalistas e por vazios raciocínios analógicos.

Paralelamente a este processo, ocorre na economia uma fuga da análise do processo geral de produção e reprodução, e uma fixação na análise dos fenômenos superficiais da circulação, tomados isoladamente. A “teoria da utilidade marginal”, elaborada no período imperialista, assinala o apogeu deste esvaziamento da economia na abstração e no formalismo. Enquanto na época clássica havia um esforço no sentido de compreender a conexão dos problemas sociais com os econômicos, a decadência coloca entre eles uma muralha divisória artificial, pseudocientífica e pseudometodológica, criando assim compartimentos estanques que só existe na imaginação. Análoga é a evolução da ciência histórica. Antes da decadência, economia e sociologia, na investigação concreta, só eram distinguíveis metodologicamente, *a posteriori*; também a história era profunda e estreitamente ligada ao desenvolvimento da produção, ao íntimo progresso das formações sociais. Na época da decadência, também aqui a ligação é artificialmente desfeita, com finalidades objetivamente apologéticas. Enquanto a sociologia deve constituir uma “ciência normativa”, sem conteúdo histórico e econômico, a história deve se limitar à exposição da “unicidade” do decurso histórico, sem levar em consideração as leis da vida social.

Torna-se evidente que, com base nesses pressupostos ideológicos e metodológicos, a obra do economista, do sociólogo e do historiador não tem mais nada a ver entre si, não podendo fornecer nenhuma ajuda e impulso recíprocos. Portanto, já que Max Weber reunia em si um sociólogo, um economista e um historiador, mas realizou uma “síntese” (acrítica) *desta* sociologia com *esta* economia e com *esta* historiografia, era inevitável que a separação especializada destas ciências permanecesse intacta mesmo em sua cabeça. O simples fato de que um único homem possuísse todas elas não significa que fosse possível relacioná-las dialeticamente entre si e levar assim à descoberta de reais conexões do desenvolvimento social.

Talvez pareça surpreendente que um homem de tão vasta cultura como Max Weber tenha assumido uma atitude tão pouco crítica em face das ciências e as tenha aceito tal como estas lhe eram fornecidas pela decadência. Mas esta tendência à ausência de crítica é particularmente reforçada, em Weber, por ele ser também filósofo. Como filósofo e seguidor do neokantismo, ele aprendeu a justificar pela filosofia precisamente esta separação e este isolamento metodológi-

cos; a filosofia “aprofundava” nele a convicção de que, neste caso, estava-se diante de uma “estrutura eterna” do intelecto humano.

Mas a filosofia neokantiana ensinou ainda outra coisa a Weber, ou seja, a fundamental ausência de relações entre pensamento e ação, entre teoria e *práxis*. Por um lado, a teoria ensina um completo relativismo: a igualdade formal de todos os fenômenos sociais, a íntima equivalência de todas as formas históricas. A doutrina weberiana da ciência, de modo coerente com o espírito do neokantismo, exige uma absoluta suspensão do julgamento teórico em face dos fenômenos da sociedade e da história.

De acordo com isto, para Weber, a ação ética decorre, ao contrário, de uma mística decisão do “livre arbítrio”, nada tendo a ver com o processo cognoscitivo. Ele expressa esta ideia, esta contaminação eclética de relativismo extremo no conhecimento e de completo misticismo na ação, com as seguintes palavras:

Aqui [isto é, na decisão que leva à ação – G.L.] entram em choque deuses diversos, e entram em choque eternamente. É tal como no mundo antigo, não ainda desencantado de todos os seus deuses e demônios, mas de um modo diverso: do mesmo modo como o grego oferecia sacrifícios, ora a Afrodite, ora a Apolo e, sobretudo, aos deuses de sua cidade, assim ocorre ainda hoje, depois daquela atitude ter sido despojada de sua mística – mas intimamente verdadeira – plasticidade. Acima destes deuses e de seus conflitos impera o destino, mas de modo algum a “ciência”.

É evidente que, com tais ideias, Max Weber não podia realizar um verdadeiro universalismo, mas, no máximo, a união pessoal de um grupo de especialistas estreitos em um só homem. E, lendo-se o pouco que escreveu sobre o socialismo, pode-se facilmente determinar o caráter apologético desta incapacidade de romper com a estreiteza da divisão do trabalho científico, própria do capitalismo em declínio, mesmo por parte de um ideólogo dotado de grandes qualidades, escrupuloso e subjetivamente honesto. Numa conferência, Max Weber “refuta” a economia socialista, aduzindo que o “direito aos proventos integrais do trabalho” é uma utopia irrealizável. Portanto, este erudito, que morreria de vergonha se lhe tivesse escapado um erro quanto a uma data da história da China antiga, ignorou a refutação desta teoria lassalleana feita por Marx. Ele se rebaixa aqui ao nível dos refutadores profissionais de Marx, ao nível dos pequeno-burgueses apavorados pelo “igualitarismo” socialista.

Já é aqui claramente visível como a divisão capitalista do trabalho se insinua na alma do indivíduo, deformando-a; como transforma

num filisteu limitado um homem que, tanto intelectual quanto moralmente, está muito acima da média. Este império exercido sobre a consciência humana pela divisão capitalista do trabalho, esta fixação do isolamento aparente dos momentos superficiais da vida capitalista, esta separação ideal de teoria e práxis, produzem – nos homens que capitulam sem resistência diante da vida capitalista – também uma cisão entre o intelecto e o mundo dos sentimentos.

Reflete-se aqui, no indivíduo, o fato de que, na sociedade capitalista, as atividades profissionais especializadas dos homens tornam-se aparentemente autônomas do processo global. Mas, enquanto o marxismo interpreta esta contradição viva como um efeito da oposição entre produção social e apropriação privada, o aparente contraste superficial é apresentado, pela ciência da decadência, como “destino eterno” dos homens.

Deste modo, aos olhos do burguês médio, sua atividade profissional aparece como uma pequena engrenagem num enorme maquinário de cujo funcionamento geral ele não pode ter a mínima ideia. E se esta conexão, esta imprescindível socialidade implícita na vida do indivíduo, é simplesmente negada, ao modo dos anarquistas, nem por isso deixa de se manifestar a separação em compartimentos estanques, com a diferença de que ela recebe agora uma orgulhosa justificação pseudofilosófica. Em ambos os casos, a sociedade aparece como um místico e obscuro poder, cuja objetividade fatalista e desumanizada se contrapõe, ameaçadora e incompreendida, ao indivíduo.

Este esvaziamento da atividade social tem sobre o indivíduo o necessário efeito ideológico de que sua vida privada se desenvolva – aparentemente – fora desta sociedade mitificada. *My house is my castle* [minha casa é meu castelo]: eis a forma assumida pela vida de todo filisteu capitalista. O “pobre homem”, humilhado e ao mesmo tempo ambicioso em sua atividade profissional, desafoga em sua casa todos os seus instintos de domínio reprimidos e pervertidos. Mas a conexão objetiva dos fenômenos sociais não se deixa eliminar por nenhum reflexo deformador, ainda que obstinadamente enraizado na ideologia. Mesmo no restrito círculo da vida privada, ideologicamente isolado, a sociabilidade faz valer seus direitos. Amor, matrimônio, família são categorias sociais objetivas, “formas” ou “determinações existenciais” da vida humana.

Também aqui, a imagem destorcida destas formas na alma do filisteu reproduz novamente o falso contraste entre objetividade morta e subjetividade vazia. Por um lado, estas formas dão origem novamente a um “destino”, fetichizado e mistificado; por outro, a

vida sentimental do filisteu, privada de suas raízes, incapaz de exteriorizar-se em ações, refugia-se ainda mais na “pura interioridade”. E, de novo, é indiferente, em última instância, se o real contraste que aqui surge é negado a serviço da apologia (e o casamento por interesse do burguês é revestido do ouropele hipócrita de um inexistente amor individual); ou se a revolta romântica descobre em toda realização dos sentimentos humanos um esquema vazio, um elemento dissolutor, uma necessária desilusão que tem o caráter de “fado”, incitando então a uma fuga na mais completa solidão. Em ambos os casos, reproduzem-se – deformadas e incompreendidas, amesquinhas, e de modo unilateral e filisteu – as contradições da vida capitalista.

Recordemos que Marx, analisando a subordinação do homem à divisão capitalista do trabalho, sublinha precisamente o caráter estreito e animalesco desta subordinação. Este caráter se reproduz em todo homem que não se rebela, de um modo real e concreto, contra estas formas sociais. No campo ideológico, esta estreiteza encontra expressão no contraste em moda nas concepções do mundo destas últimas décadas: o contraste entre racionalismo e irracionalismo. A incapacidade do pensamento burguês de superar este contraste deriva, precisamente, de que ele tem raízes muito profundas na vida do homem submetido à divisão capitalista do trabalho.

Os ideólogos de hoje enfeitam este irracionalismo com as mais sedutoras cores, evocando as “profundidades abissais”. Na realidade, existe uma linha vital que se move, sem solução de continuidade, da mesquinha superstição do camponês, passando pelo pingue-pongue e os jogos de baralho do filisteu, aos “refinamentos sem sentido” da vida psíquica, dos quais Niels Lyhne lamenta a ausência de reconhecimento no mundo cotidiano. O racionalismo é uma direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista. O irracionalismo é um protesto contra elas, mas igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento.

O irracionalismo como concepção do mundo fixa este esvaziamento da alma humana de qualquer conteúdo social, contrapondo-o rígida e exclusivamente ao esvaziamento, igualmente mistificado, do mundo do intelecto. Assim, o irracionalismo não se limita a ser a expressão filosófica da barbárie que cada vez mais intensamente domina a vida sentimental do homem, mas a promove diretamente. Paralelamente à decadência do capitalismo e ao aguçamento das lutas de classes em decorrência de sua crise, o irracionalismo apela – sempre mais intensamente – aos piores ins-

tintos humanos, às reservas de animalidade e de bestialidade que necessariamente se acumulam no homem em regime capitalista. Se as mentirosas fórmulas demagógicas do fascismo, invocadoras do “sangue e do solo”, puderam encontrar uma tão rápida difusão nas massas pequeno-burguesas seduzidas pelo fascismo, é grande a responsabilidade que recai objetivamente sobre a filosofia e a literatura da decadência, que evocam estes instintos nos leitores e contribuem *de fato* para os cultivar, embora, na maioria dos casos, não pensassem sequer longinquamente nas aplicações práticas que deles faria o fascismo, e até mesmo, muito frequentemente, as condenassem com indignação.

O fato de que individualidade refinada e bestialidade desencadeada pertençam a um mesmo fenômeno social é algo que talvez pareça paradoxal a vários leitores contaminados pelos preconceitos do nosso tempo. E, não obstante, pode-se verificar sem esforço este fato em toda produção filosófica e literária da decadência. Tomemos como exemplo um dos mais sensíveis e delicados poetas do passado mais próximo: Rainer Maria Rilke. Um dos traços fundamentais da sua fisionomia humana e poética é o espanto diante da inumana brutalidade da vida capitalista. Numa carta, ele propõe, como modelo da atitude do poeta em face da realidade, o comportamento das crianças, que se retraem num canto solitário e abandonado como reação à agitação insensata dos adultos. E, na realidade, as poesias de Rilke expressam este sentimento de solidão com um fascinante poderio no que toca à linguagem poética.

Todavia, examinemos mais de perto uma destas poesias. No *Livro das imagens*, Rilke delinea a figura de Carlos XII, rei da Suécia, como personificação lendária de uma similar melancolia solitária em meio ao estrépito de uma vida guerreira. Solitário, o rei aureolado pela lenda transcorre sua juventude: solitário e cheia de tristeza; solitário cavalga em meio à feroz batalha e, tão somente quando ela termina, brilha em seus olhos um pouco de calor. O motivo fundamental dessa poesia é um estado de melancolia solitária, com a qual o poeta se identifica, para a qual invoca nossa simpatia. Como se apresenta na realidade esta sutil e solitária melancolia? Rilke descreve vários momentos líricos da vida de seu herói:

*Und wenn ihn Trauer überkam,
So machte er ein Mädchen zahn
Und forschte, wessen Ring sie nahm,
Und wem sie ihren bot –
Und: hetzte ihrtem Bräutigam*

Mit hundert Hundem tot.
[E, quando a tristeza o envolvia,
amansava uma jovem,
buscando saber quem lhe dera a aliança
e a quem ela dera a sua.
E eis seu noivo
perseguido e dilacerado por cem cães.]

Este achado poderia ser de Goering, mas a ninguém viria à mente atribuir ao gordo marechal uma encantadora melancolia à Rilke. O que mais choca nessa poesia não é o ato de bestial selvageria, mas o fato de que Rilke – arrastado pela sua profunda simpatia pela melancolia solitária e pela sutil psicologia de seu herói – seja inadvertidamente levado a esta bestialidade e nem sequer se lembre de falar bestialmente de atos bestiais. Para ele, trata-se apenas de um episódio inserido no estilizado tapete de episódios vitais que passam ao largo da alma do lendário herói sem tocá-la, e sem tocar tampouco o poeta. Real, para Rilke, é tão somente a disposição melancólica de seu herói.

As explosões de raiva cruel e animalesca de medíocres pequeno-burgueses são expressões da mesma situação e de um sentimento de vida similar. Com a diferença de que boa parte de filisteus médios é, em momentos similares, humanamente superior a Rilke, já que desponta neles o pressentimento de que esta bestialidade, no fundo, não é conciliável com o verdadeiro modo de ser dos homens. O culto irracionalista e exclusivo do vazio refinamento tornou o delicado poeta Rilke insensível a esta diferença.

3

Este caminho tomado pela evolução ideológica é socialmente necessário, mas não no sentido fatalista de que é necessário para cada indivíduo singular. Apenas a sociologia vulgar conhece um tal fatalismo, mas de modo algum o marxismo. É isto porque, no marxismo, a relação entre indivíduo e classe é considerada em toda a complexa dialética da realidade. No que toca ao problema aqui tratado, podemos resumir esta concepção dizendo que o marxismo mostra apenas a impossibilidade, para os indivíduos pertencentes a uma classe, de “superar em massa” os limites da própria classe “sem suprimi-los. O indivíduo pode, acidentalmente, livrar-se deles”. É evidente que a palavra “acidentalmente” deve ser aqui entendida no sentido da dialética objetiva que vigora entre o acaso e a necessidade.

A relação complexa, desigual e não fatalista do ideólogo singular com os destinos de sua classe manifesta-se precisamente no fato de que a sociedade apresenta apenas na superfície aquela obediência a um rígido conjunto de leis, cujo reflexo – deformado depois pela ideologia da decadência – constitui a essência da decadência. Na realidade, o desenvolvimento social é uma unidade de contradições, viva e dinâmica; é a ininterrupta produção e reprodução destas contradições. Acrescente-se a isto que todo ideólogo, não importa de que classe provenha, está de modo hermético e solipsista aprisionado no ser e na consciência de sua classe apenas para a sociologia vulgar; na realidade, porém, está sempre em face da sociedade como um todo.

Esta viva e dinâmica unidade das contradições no desenvolvimento de qualquer sociedade, esta unidade contraditória da sociedade como um todo, é um traço fundamental da doutrina social do marxismo. Diz Marx:

A classe possuidora e a classe proletária encarnam a mesma autoalienação humana. Mas, nesta autoalienação, a primeira se sente à vontade, sente-se fortalecida, pois sabe que a alienação é uma potência sua e desfruta nela a aparência de uma existência humana; já a segunda, ao contrário, sente-se aniquilada na alienação, descobrindo nela a própria impotência e a realidade de uma existência inumana. Para usar uma expressão hegeliana, ela é, na abjeção, a revolta contra esta abjeção: uma revolta para a qual é impelida necessariamente pela contradição de sua natureza humana com sua condição de vida, que é a negação aberta, decisiva e total desta natureza.

A este respeito, é extremamente importante para nosso problema que o contraste em questão não seja apenas aquele que ocorre entre burguesia e proletariado, mas algo que se revela como contradição interna no seio de cada uma das duas classes. A burguesia possui somente a aparência de uma existência humana. Entre aparência e realidade, portanto, deve surgir em cada indivíduo da classe burguesa uma viva contradição; depende então, em grande parte, do próprio indivíduo se ele deixará que esta contradição adormeça, por efeito de narcóticos ideológicos que sua classe continuamente lhe ministra, ou se ela permanecerá viva nele e o conduzirá a romper inteira ou, pelo menos, parcialmente os véus enganadores da ideologia burguesa. Na esmagadora maioria dos casos, naturalmente, será a consciência burguesa de classe que levará a melhor. Aqui também seu predomínio não é automático, não é isento de contrastes, não se afirma sempre sem luta.

Demonstramos, mais acima, que este caráter aparente da existência humana do burguês estende-se a todos os aspectos de sua vida. Sua rebelião contra esta aparência, portanto, não contém necessariamente, desde o início, uma tendência – e ainda menos uma tendência consciente – a romper com a própria classe. Na própria vida, estas rebeliões parciais dos indivíduos ocorrem ininterruptamente e em vasta escala, mas necessita-se de uma grande força intelectual e moral, notadamente numa situação de decadência generalizada, para operar uma verdadeira ruptura, para desmascarar verdadeiramente como aparência a aparência da existência humana. Não por acaso, existe todo o aparato da crítica apologético-romântica do capitalismo, destinado precisamente a desviar estas rebeliões e reconduzir os revoltosos, intelectual e moralmente mais débeis, ao estábulo do capitalismo, através do diversionismo de uma ideologia “muito radical”. Uma consideração esquemática poderia indicar as seguintes possibilidades de desenvolvimento para os indivíduos da classe burguesa:

1) A submissão pura e simples do indivíduo à decadência apologética da ideologia burguesa (sem fazer distinção, bem entendido, entre formas diretas ou indiretas, aristocráticas ou triviais, de apologia).

2) A ruptura completa dos indivíduos intelectual e moralmente superiores com sua classe. Este fenômeno, como o *Manifesto do Partido Comunista* já havia previsto, torna-se um fato social importante notadamente em épocas de crise revolucionária.

3) O trágico fracasso de homens dotados de grandes qualidades diante das contradições do desenvolvimento social e do aguçamento da luta de classes, que não mais têm condições de enfrentar, nem intelectual nem moralmente. Citamos já o exemplo de Carlyle; em nossos dias, as peripécias de Gerhard Hauptmann revelam estes mesmos traços sociais.

4) O choque dos ideólogos honestos com sua própria classe, o que ocorre na medida em que vivem intensamente as grandes contradições da época, extraem corajosamente as consequências de suas experiências e as exprimem sem hesitações. Este choque, este conflito com a classe burguesa pode, em determinados casos, permanecer por muito tempo inconsciente e latente – e de modo algum deve-se afirmar que ele deva sempre culminar numa adesão consciente ao proletariado. O significado da situação aqui criada depende da intensidade com a qual o indivíduo em questão vive e medita sobre as contradições da época, bem como de suas possibilidades – tanto interiores quanto exteriores – de prosseguir por esta estrada, conse-

quentemente, até as últimas instâncias. Trata-se, portanto, em larga medida, de um problema intelectual e moral.

Não se trata porém, naturalmente, de um problema puramente individual, puramente intelectual e moral. E isto porque – mesmo abstraindo completamente as infinitas variantes, favoráveis ou não a esta evolução, oferecidas pela situação material e intelectual do indivíduo e das circunstâncias nas quais deve agir – as próprias possibilidades oferecidas pelos campos de atividade ideológica singulares são, a este respeito, muito diversas entre si.

A situação mais desfavorável é aquela que encontramos nas ciências sociais. Aqui, é imenso o peso das tradições apologéticas, é imensa a sensibilidade ideológica da burguesia. Por conseguinte, uma vez que se atinja uma profunda compreensão das reais contradições da vida, uma ruptura imediata e radical com a própria classe é, neste caso, praticamente inevitável. Todo trabalho sério e verdadeiramente científico no campo das ciências sociais, que transcenda a coleta e o agrupamento de material novo, deve chocar-se imediatamente contra estes limites. A aberta adesão ao materialismo filosófico; o reconhecimento da teoria da mais-valia, com todas suas implicações, em economia; uma concepção da história que veja na luta de classes a força motriz do desenvolvimento e no capitalismo uma forma social transitória etc. – tudo isto conduz a uma ruptura imediata e radical com a burguesia. Dado que a seleção ocorre aqui de acordo com um princípio moral extraordinariamente rigoroso, não é de surpreender que até mesmo os melhores representantes da ideologia burguesa capitulem diante das diversas tradições apologéticas e se limitem a uma originalidade exterior na expressão do pensamento ou a um simples acúmulo de material.

A questão é muito mais complicada nas ciências naturais. A burguesia é obrigada, sob pena de desaparecer, a desenvolver a técnica e, conseqüentemente, também as ciências naturais; ou, pelo menos, a permitir um âmbito de jogo relativamente amplo ao desenvolvimento das ciências naturais puras. É por isso que as ciências naturais puderam experimentar um intenso crescimento mesmo no período da decadência. Na natureza, afloram por toda parte os problemas da verdadeira dialética, que pressionam cada vez mais a rígida moldura da concepção mecanicista e metafísica do mundo. Realizam-se, continuamente, novas descobertas teóricas importantíssimas. Contudo, nas condições da época da decadência, torna-se extremamente difícil – e quase impossível – passar destes fatos recentemente descobertos e das correspondentes teorias científicas à sua generalização filosófica e a uma verdadeira clarificação filosófica dos conceitos básicos. O terrorismo filosófico da burguesia atual intimida o ma-

terialismo espontâneo de importantes cientistas e os obriga a meditar e a expressar as consequências materialistas de suas descobertas apenas de modo vacilante, hesitante, diplomático. Por outro lado, o predomínio da filosofia decadente faz com que os problemas dialéticos que surgem permanentemente desemoquem num relativismo e num idealismo reacionários. Lenin expôs exaustivamente esta problemática em seu *Materialismo e empiriocriticismo*.

Importa-nos aqui a situação geral ideológico-cultural da época da decadência. Nela, é necessário assinalar dois fenômenos concomitantes, que esclarecem vivamente o contraste com relação à época precedente.

O primeiro destes fenômenos é que a filosofia não favorece, mas obstaculiza, o desenvolvimento das ciências naturais e, particularmente, a clarificação de seus métodos e de seus conceitos fundamentais. Basta recordar, como contraste, o período anterior à decadência: era um período no qual, de Nicolau de Cusa a Hegel, de Galileu aos grandes cientistas da primeira metade do século XIX, filosofia e ciências naturais fecundaram-se mutuamente de modo incessante; no qual os cientistas propunham generalizações filosóficas extremamente importantes, enquanto os grandes filósofos, em prosseguimento direto de suas análises metodológicas, encorajavam o desenvolvimento da matemática e das ciências naturais.

Em segundo lugar, é visível, na vasta ação cultural e ideológica exercida pela vulgarização das teorias científicas, um nítido contraste. No período de ascensão, as grandes descobertas científicas – de Copérnico a Darwin – foram importantes momentos da transformação revolucionária da consciência das massas. Hoje, ao contrário, as grandes descobertas da ciência moderna nos países capitalistas afirmam-se quase sempre passando pelo filtro da filosofia reacionária. Se elas são popularizadas e penetram na consciência das massas, isto não ocorre sem que sejam deformadas num sentido relativista e idealista. O relativismo, a luta contra a aplicação do princípio de causalidade (substituído pela probabilidade estatística), o “desaparecimento” da matéria: tudo isto é utilizado em larga escala visando difundir um relativismo niilista e um misticismo obscurantista.

Nesta evolução para a decadência, a arte e a literatura ocupam uma posição particular e frequentemente privilegiada. Também para elas, por certo, os tempos são pouco propícios, já que o contraste recém-referido com relação à época precedente tem efeitos bastante negativos também sobre os artistas e sobre os escritores. Basta recordar a vantajosa utilização que Goethe e Balzac fizeram do nascimento da doutrina da evolução e, inversamente, os desastrosos in-

fluxos exercidos por Nietzsche, Freud e Spengler sobre os escritores de nosso tempo.

Todavia, o espaço livre no interior do qual a mais corajosa sinceridade artística não conduz a uma ruptura aberta e integral com a própria classe e à exigência de adesão ao proletariado é aqui, em si e para si, incomparavelmente maior do que nas ciências sociais. A literatura é, do ponto de vista imediato, a representação de homens singulares e de vivências singulares, que devem se referir às relações sociais da época somente em última instância, e tampouco devem revelar necessariamente uma conexão direta com o contraste entre burguesia e proletariado.

Entra aqui em jogo o problema, colocado por Marx e mais acima recordado, das contradições internas da existência burguesa, as quais possibilitam ao desenvolvimento dos escritores e da literatura uma ampla e fecunda margem de liberdade. E isto porque, até o momento em que estas contradições não forem aprofundadas e não surgirem à superfície, de modo patente e inequívoco, a ponto de tornar impossível uma mistificação ou uma interpretação domesticada por parte da burguesia, até esse momento renova-se continuamente a tentativa de tornar tais obras utilizáveis para as finalidades burguesas. Referimo-nos já, mais de uma vez, ao complicado mecanismo da apologia indireta e, inclusive, da apologia que se disfarça sob tintas pseudorrevolucionárias. Neste complicado mecanismo, insere-se o esforço para utilizar com tais finalidades todos os pontos nos quais o escritor carece de ideias claras sobre a sociedade ou não leva até às últimas instâncias o seu pensamento. Assim procedeu com Leon Tolstoi, para citar um grande exemplo, a burguesia russa no período subsequente à Revolução de 1905. Através desta política ideológica da burguesia, que foi certamente perigosa e mesmo fatal para muitos escritores, intelectual e moralmente mais débeis, surgiu – na sociedade da decadência capitalista – algo similar aos “intermundos” de Epicuro, o que permitiu a escritores de primeira ordem empenhar-se em sentido realista, nadando contra a corrente da decadência geral e do antirrealismo dominante.

Contudo, o reconhecimento desta particular margem de liberdade, concedida à evolução de importantes escritores realistas num período de decadência geral, não deve ser interpretado no sentido de que a definição da literatura dada mais acima (segundo a qual ela representa imediatamente apenas homens e vivências singulares, e as grandes contradições sociais só aparecem nela em última instância) implique uma abstenção geral da tomada de posição desses realistas em face dos conflitos sociais da época. Ao contrário, ocorre precisamente o inverso. Quanto mais esses escritores penetram

em profundidade no conhecimento da realidade social, tanto mais os problemas centrais passam ao primeiro plano de seus interesses, ideológicos ou literários. Talvez tenha sido Zola quem expressou esta sensação da maneira mais intensa: “Agora, todas as vezes que me volto para um tema, esbarro no socialismo”. Mas, ainda que de modo diverso (de acordo com as individualidades, com as condições sociais, com as concretas lutas de classe), os Tolstoi e os Ibsen, os Anatole France e os Romain Rolland, os Shaw e os Barbusse, os Thomas Mann e os Heinrich Mann, esbarraram também no complexo das contradições fundamentais.

4

A dialética complexa e não fatalista da necessidade da decadência ideológica revela, portanto, uma porta de saída individual – por mais difícil que seja – para os melhores realistas provenientes da classe burguesa. Desse modo, torna-se evidente que também aqui não se trata de problemas radicalmente novos, mas apenas do agravamento e da agudização daqueles problemas que dominaram os destinos da literatura já em sua fase anterior de desenvolvimento. Para dizê-lo brevemente: trata-se daquele “triunfo do realismo” que Engels, em sua análise de Balzac, define em termos definitivos como sendo um triunfo da representação realista, do reflexo literariamente exato e profundo da realidade, sobre os preconceitos individuais e classistas do escritor. E, quando Marx, em *A sagrada família*, submete Eugène Sue a uma impiedosa e generalizada crítica, não esquece de indicar, contudo, que a representação de Fleur de Marie, na primeira parte do romance, é verdadeiramente realista.

Apesar de sua delicadeza, Fleur de Marie dá logo provas de coragem, energia, serenidade, flexibilidade de caráter, isto é, de qualidades que são as únicas a poder explicar seu desenvolvimento humano em uma situação desumanizada [...]. A partir deste momento, vemos Fleur de Marie em sua autêntica forma. Eugène Sue elevou-se acima de sua estreita concepção do mundo. Ele dá uma bofetada nos preconceitos da burguesia.

Trata-se, portanto, de examinar mais de perto as condições particulares do “triunfo do realismo” na época da decadência.

O triunfo do realismo não é um milagre, mas o resultado necessário de um processo dialético bastante complexo, de uma relação mútua e fecunda do escritor com a realidade. Com o advento do

período da decadência ideológica, esta relação mútua torna-se cada vez mais difícil e seu estabelecimento coloca exigências cada vez maiores à personalidade intelectual e moral do escritor. Quem vendeu sua alma à apologética, a ponto de compartilhar da deformação da realidade de acordo com as necessidades da classe dominante, está naturalmente perdido como escritor, mesmo que este processo se realize, em escritores talentosos e instintivamente realistas, frequentemente com certa lentidão e não sem lutas e conflitos íntimos.

Mais minucioso e aprofundado deve ser o exame daqueles escritores que não capitulam diante da apologética e que, portanto, esforçam-se por impor às próprias obras sua pessoal concepção do mundo, sem se preocuparem com os aplausos ou a repulsa que receberão. Todavia, uma concepção tão formal, abstrata e kantiana da sinceridade literária não é nem mesmo longinquamente suficiente para explicar este problema. A sinceridade subjetiva, por certo, é condição imprescindível para o triunfo do realismo, mas fornece apenas sua possibilidade abstrata, não a possibilidade concreta.

Também o simples apelo à concepção do mundo não é suficiente. Sabemos que a relação entre concepção do mundo e atividade literária é extremamente complexa. Existem casos nos quais uma concepção do mundo política e socialmente reacionária não é capaz de impedir o nascimento de grandes obras-primas realistas; e existem outros nos quais precisamente a posição política avançada de um escritor burguês assume formas que obstaculizam seu realismo artístico. Trata-se, em suma, de ver se a elaboração da realidade que se expressa na concepção do mundo do escritor abre-lhe o caminho para uma consideração sem preconceitos da realidade, ou se interpõe entre o escritor e a realidade uma barreira que impede sua plena entrega às riquezas da vida social.

É evidente que toda concepção do mundo própria da época da decadência – com sua fixação na superfície das coisas, com sua tendência à evasão diante dos grandes problemas sociais, com seu torvo ecletismo – parece feita propositadamente para dificultar ao escritor o acesso a uma visão profunda e sem preconceitos da realidade. A quantidade e a qualidade dos preconceitos que o escritor deve superar, sem nenhuma dúvida, crescem com o agravamento da decadência ideológica. A ação negativa da decadência é reforçada ainda pelo fato de que a estética deste período propõe como essência da arte tendências intensamente antirrealistas, agindo assim, também sob este aspecto, de modo desfavorável sobre a evolução dos escritores.

Em tais condições, social e ideologicamente pouco propícias, a sinceridade do escritor deve ir decisivamente além, portanto, do

aspecto formal-subjetivo; deve acolher um conteúdo social e ideológico, deve se orientar, graças a este conteúdo, na direção de uma abertura para a realidade e suscitar em face desta realidade uma íntima e profunda confiança, única condição da qual pode decorrer a coragem do escritor na reprodução do mundo no qual ele pôde assim penetrar.

Devemos aqui recordar ao leitor a epígrafe deste ensaio. Goethe expressou no *Fausto* uma ideia análoga, num sentido mais profundo, vasto e positivo:

*Doch tassen Geister, würdig, tiel zu schauen,
Zum Grenzenlosen grenzelos Vertrauen.*

[Mas os espíritos dignos de olhar com profundidade,
adquirem, diante do infinito, uma infinita segurança.]

Falamos de conteúdo e de direção, mas estas expressões se mantêm, até o momento, num nível de grande abstração. Não se trata apenas, de modo algum, de ter uma concepção do mundo cientificamente exata. Isso equivaleria, no fundo, a pretender dos escritores que sua concepção do mundo fosse o materialismo dialético. Ao contrário, estamos em face da interdependência de dois fatores extremamente ligados e em contínua ação recíproca. A visão do mundo que o escritor burguês da época da decadência assimila consiste, cada vez com maior intensidade, numa falsificação – consciente ou não – da realidade e de suas relações. O realismo espontâneo de cada escritor destrói continuamente esta visão do mundo, já que ela entra em contradição com a realidade. Não é absolutamente decisivo saber até que ponto o escritor deduziu, deste contraste, as justas e necessárias consequências no plano do pensamento; o que mais importa é o fato de o escritor – no caso de um contraste entre a realidade corretamente percebida e vivida, por um lado, e, por outro, a ideologia e os preconceitos adquiridos – ter dado preferência, no ato criador, à primeira ou aos segundos.

Este conflito já está presente, em estado latente, em toda percepção e em toda experiência da realidade. Os preconceitos do período da decadência desviam a atenção dos homens, impedindo-os de perceber os fenômenos realmente importantes da época. Mesmo quando estes são intensamente vividos, os preconceitos atuam no sentido de um falaz “aprofundamento”, que afasta da pesquisa das profundas causas verdadeiras do fenômeno em questão. Surge assim, em todo escritor dotado de vocação realista, uma luta perma-

nente contra os preconceitos da decadência ideológica. Trata-se de uma dupla luta: por um lado, de uma luta para superar os preconceitos no exame e na avaliação da própria realidade, e, por outro, de uma luta para superá-los na própria alma, no ponto de vista que o escritor assume diante de suas próprias experiências interiores, dos processos psíquicos que se desenvolvem nele. Um obstáculo particular é representado pelo fato de que, na maioria dos escritores de nosso tempo, esta superação literária dos preconceitos filosóficos, sentimentais e morais da decadência realiza-se, no mais das vezes, deixando intacto o aparato ideológico da própria decadência.

Trata-se de um ininterrupto processo de ação e reação. Mas enquanto a ilusão psicológica da divisão capitalista do trabalho (que já descrevemos acima) não for destruída pelo escritor em sua atividade criadora; enquanto ele aceitar como moeda corrente, também em sua obra, o contraste decadente e fetichizado entre intuição e intelecto, e não captar, em seu trabalho de escritor e de criador de personagens, a unidade oculta e contraditória de ambos; enquanto isto não ocorrer, não pode surgir nele aquela cultura dos sentimentos sem a qual é impossível uma literatura realista, verdadeiramente significativa.

A grande ação educadora de Maximo Gorki consiste, não em último lugar, nesta luta por uma cultura dos sentimentos humanos, cultura na qual ele vê corretamente a premissa fundamental de uma nova floração literária. Enquanto atuou como escritor revolucionário num ambiente capitalista, manteve uma incessante polêmica contra a barbárie da vida dos sentimentos produzida pela decadência em todos os campos da atividade humana, inclusive na literatura. E, após a vitória do socialismo na União Soviética, preocupou-se porque, nas massas populares avançadas, a repressão desta barbárie da decadência realiza-se mais rápida e decisivamente do que entre os escritores; os escritores superam mais lentamente do que os leitores os resíduos ideológicos do capitalismo decadente e, no que diz respeito à cultura dos sentimentos, mantêm-se assim em retardo com relação a eles (e à vida).

Na carta a Vsevelod Ivanov, Gorki sublinha energeticamente esta superioridade da vanguarda da classe trabalhadora no que toca à cultura dos sentimentos. E prevê que esta cultura dos sentimentos, quando for divulgada e aprofundada, constituirá o fundamento do grande desenvolvimento literário futuro. Gorki fala dos trabalhadores:

O seu sentimento do mundo – a emoção que precede o conhecimento do mundo próprio da lógica intelectual – os conduzirá, naturalmente,

a se apropriar da lógica das ideias que estão na essência das coisas. Nossos escritores são pessoas incultas, ou pouco cultas, no que diz respeito aos sentimentos, mesmo quando leram os livros de Lenin. Estão familiarizados com as ideias, mas estas estão suspensas no vazio e não têm uma base nos sentimentos. A meu ver, é a diferença que existe entre o escritor e o leitor de nosso tempo. Com esta diferença, explico todas as deficiências de nossa literatura atual.

As afirmações de Gorki têm uma importância e uma atualidade ainda maiores para a realidade capitalista. E isto porque o escritor burguês nem dispõe de uma justa concepção do mundo, nem entra em contato com um círculo de leitores que, graças à energia de seus sentimentos e à sua vitalidade política e social, seja capaz de levá-lo a se desenvolver no sentido de uma verdadeira cultura dos sentimentos. Ele, na realidade capitalista, está geralmente abandonado a si mesmo. Deve buscar e encontrar com suas próprias forças o caminho que conduz para fora da floresta de preconceitos (é bastante significativo o fato de que as obras realistas importantes encontrem quase sempre, mesmo na época da decadência, um vasto e entusiástico público de leitores. Contudo, nas condições do mundo capitalista, esta ação exercida sobre um vasto público pelas obras importantes do realismo em nada altera o fato de que o escritor seja obrigado a procurar e a encontrar sozinho, nadando contra a corrente, o caminho que leva a este modo de representação).

Como todo apelo a uma verdadeira cultura, também o de Gorki não traz nada de substancialmente novo. Ele renova as melhores tradições da evolução da humanidade nas condições particulares da construção da cultura socialista. E isto porque o que é aqui chamado de “cultura dos sentimentos” é algo que as antigas épocas de progresso – a seu modo, dentro de seus necessários limites sociais – também possuíam, e que só se perdeu no curso da decadência da burguesia. Citaremos aqui um julgamento de Vauvernagues sobre Boileau. Escolhemos precisamente esta citação, entre o infinito número de expressões análogas encontradas nos escritores do passado, porque a filosofia decadente hoje em moda costuma caluniar o iluminismo como uma época “intelectualista”, que negligenciava a “vida dos sentimentos”, e, particularmente, trata de Boileau como sendo um árido e dogmático *homo intellectualis*. Diz Vauvernagues:

Boileau prova, tanto com seu exemplo quanto com seus preceitos, que todas as belezas das boas obras decorrem da vivacidade de expressão e da figuração do verdadeiro; mas esta expressão tão eficaz pertence não tanto à reflexão, que é sujeita ao erro, como antes a um sentimento de natureza bastante íntimo e fiel. Em Boileau, a inteligência não era separada do sentimento: era seu instinto.

Esta unidade e integração da vida sentimental e da vida intelectual do homem, esta interpenetração dos sentimentos com a cultura do intelecto, esta possibilidade do mais elevado pensamento transformar-se em algo emotivo, todos estes princípios – comuns ao iluminista Vauvernagues e ao humanista socialista Gorki – perderam-se e destruíram-se no período intermediário da decadência.

Daí o baixo nível de pensamento da literatura burguesa moderna (e baixos não são apenas os pensamentos expostos nas obras: também é baixo o nível espiritual dos personagens). Daí a vulgaridade e a bestialidade animalesca na representação dos sentimentos, próprias da literatura burguesa da decadência. Daí a contínua perda de prestígio desta literatura diante dos poucos homens sérios e cultos da época. Daí, para dizermos a verdade, também o grande sucesso entusiástico obtido pelas poucas obras verdadeiramente realistas produzidas em nosso tempo, fundadas em uma verdadeira cultura dos pensamentos e dos sentimentos.

O diminuto prestígio da literatura burguesa moderna deriva essencialmente do fato de que as pessoas que mantêm um contato profundo com a vida experimentam, de um modo cada vez mais intenso, a sensação de perderem inutilmente o seu tempo ao se ocuparem desta literatura. Não podemos obter dela nada novo e essencial, já que não faz mais do que expor – de modo formalmente pretensioso – o que todo homem normal já sabe da vida, sem necessidade de ler um livro.

O que é este algo novo e essencial? É o homem. “Ser radical – diz o jovem Marx em sua crítica a Hegel – significa tomar as coisas pela raiz. Ora, para o homem, a raiz é o próprio homem”. O imenso poder social da literatura consiste precisamente em que nela o homem surge sem mediações, em toda a riqueza de sua vida interior e exterior; e isto num nível de concretude que não pode ser encontrado em nenhuma outra modalidade do reflexo da realidade objetiva. A literatura pode representar os contrastes, as lutas e os conflitos da vida social tal como eles se manifestam no espírito, na vida do homem real. Portanto, a literatura oferece um campo vasto e significativo para descobrir e investigar a realidade. Na medida em que for verdadeiramente profunda e realista, ela pode fornecer, mesmo ao mais profundo conhecedor das relações sociais, experiências vividas e noções inteiramente novas, inesperadas e importantíssimas. Sobre esta possibilidade, Marx insistiu repetidamente a propósito de Balzac e Shakespeare, e Lenin, de Tolstoi e Gorki.

A capacidade de atingir um tal conhecimento íntimo do homem é o triunfo do realismo na literatura. É evidente que um escritor

pode se abrir para uma tal concepção do homem somente quando houver superado, em si mesmo, os preconceitos equivocados que a burguesia divulga sob as mais variadas formas a respeito do homem e do mundo, do indivíduo e da sociedade, da vida interior e exterior da pessoa humana.

Contudo, autoconhecimento e conhecimento do mundo são inseparáveis. Não é possível que o homem supere em si mesmo os traços da decadência sem conhecer e compreender as mais profundas estruturas da vida, sem quebrar a casca superficial que, no capitalismo, recobre as ligações mais ocultas e a mais oculta unidade contraditória; aquela casca que a ideologia da decadência mumifica e vende como algo definitivo. A profundidade da intuição estética, da aproximação realista à realidade, é sempre constituída – qualquer que seja a concepção do mundo formulada pelo escritor no nível conceitual – pelo impulso a nada aceitar como resultado morto e acabado e a dissolver o mundo humano numa viva ação recíproca dos próprios homens. Portanto, todo realismo verdadeiro implica a ruptura com a fetichização e com a mistificação. Quando os preconceitos da sociedade classista são tão enraizados num escritor que tornam impossível esta dissolução da sociedade nas mútuas relações humanas, ele deixa de ser realista.

Mas é precisamente aqui que o escritor, e particularmente o escritor da época da decadência, deve começar por si mesmo; e isto porque a ilusão fetichista aninha-se em seus sentimentos e em seus pensamentos e faz com que estes, mesmo nele, se separem e se isolem uns dos outros. Mas, precisamente aqui, não se trata nem de uma pura “introspecção”, de uma pura dissecação interior, nem tampouco de uma crítica social meramente “objetiva”. Tão somente o auxílio recíproco destas duas linhas de autocritica permite alcançar as fontes da vida. Precisamente aqui evidencia-se a verdade da frase de Marx: “A verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais”.

Esta posição central ocupada pelo homem na literatura – cuja essência é, portanto, “microcós mica” e “antropológica” – torna possível tanto o grande realismo quanto, ao contrário, um rápido agravamento de todas as manifestações próprias da época da decadência. Ambos os casos derivam da importância da posição que o homem vivo e real assume na literatura, do imediatismo com a qual é figurado. E isto porque, se tal imediatismo serve para ressaltar os conflitos vitais da época, dela decorre algo grandioso, novo, essencial, algo que tão somente a literatura realista está em condições de expressar. Mas se, ao contrário, este imediatismo se mantém preso à mistificação decadente e fetichizada da atual vida capitalista, ela se torna um

trampolim para o vazio e pretensioso afastamento da literatura com relação à vida, para o esvaziamento do conteúdo literário: a literatura se transforma num campo de experiências formalistas.

5

Desta essência da literatura, decorre o problema da substancial moralidade social do escritor realista e da importância de sua honestidade, de sua energia e de sua coragem.

Isto implica, em primeiro lugar, como vimos, a exigência de uma autocritica que permita destruir a aparência capitalista na própria psique do escritor. É necessário que ele ponha à prova suas próprias experiências e movimentos do espírito, examinando sua gênese e sua possibilidade de se converter em práxis humana. Se a literatura decadente exclui cada vez mais de sua estética a ação e o enredo, considerados como “anacrônicos”, isto ocorre para que possam ser defendidas as tendências próprias da decadência. E isto porque a realização de um enredo, de uma verdadeira ação, conduz inevitavelmente a fazer com que experiências e sentimentos sejam submetidos à prova do mundo exterior, sejam pesados na balança de sua ação e reação sobre a realidade social e, desse modo, considerados pesados ou leves, genuínos ou espúrios. Ao contrário, a introspecção psicológica ou surrealista dos decadentes (pouco importa que se trate de Bourget ou de Joyce) oferece à vida interior, em sua superficialidade, uma esfera de liberdade que nada pode limitar ou criticar. A consequência perigosa deste falso subjetivismo, desta expansão soberana da interioridade do escritor, é que este termina por se encontrar diante de um mundo de livres experiências, onde pode se mover à vontade, sem encontrar nenhum obstáculo. Os personagens não adquirem uma vida autônoma, independente do escritor. Deste modo, a dialética imanente às ações dos personagens não pode guiar o escritor para além de suas intenções, de seus originários preconceitos, nem pode refutar tais preconceitos mediante a corajosa figuração do processo real que opera na vida. E sabemos que a essência da apologia consiste precisamente nesta deformação da realidade. Quanto menos o escritor puder dominar arbitrariamente seus personagens e seus enredos, tanto maiores serão as perspectivas de triunfo do realismo.

Trata-se aqui de um aspecto bastante complicado e dialético da reprodução artística do real. A estética do iluminismo simplificou excessivamente estes problemas através da teoria mecânica da imitação; todavia, na criação literária, a práxis de muitos escritores (que se

pense em Diderot) vai muito além dos limites desta teoria, embora eles fossem seus intérpretes. Ao contrário, a filosofia clássica alemã insistiu corretamente na contribuição dialética da subjetividade criadora, mesmo considerando sempre que esta subjetividade deve estar voltada para a reprodução da essência da realidade. A primeira teoria artística da decadência é a “ironia” do romantismo alemão, na qual esta subjetividade criadora já é absolutizada e a subjetividade da obra de arte degenera num jogo arbitrário com personagens criados do nada.

Na crítica a Eugène Sue, Marx determinou e criticou o efeito apologético da intervenção do escritor no mundo de seus personagens: “Em Eugène Sue [...], os personagens devem expressar como reflexão deles, como motivo consciente de suas ações, a intenção pessoal do escritor, que os leva a agir assim e não de outro modo”.

Naturalmente, os decadentes modernos nutrem um profundo desprezo pelos métodos apologéticos de Eugène Sue, ainda primitivos e relativamente abertos. Tanto eles quanto os teóricos que os defendem esquecem-se “somente” de que toda domesticação da realidade, por grosseira ou refinada que seja, significa substancialmente a mesma coisa, e que o falso e desenfreado subjetivismo da práxis literária contém necessariamente a possibilidade de domesticar a realidade, ou, antes, convida a domesticá-la. E os mecanismos do capitalismo, por sua vez, procuram fazer com que o enfraquecimento da resistência do escritor seja utilizado em seu benefício.

O controle dos sentimentos e das experiências do escritor, que está na base de seu encontro com a realidade objetiva da vida social, atua profundamente no sentido de influenciar a escolha do tema. Para a subjetividade desenfreada e “soberana”, esta escolha é puramente arbitrária: a subjetividade “onipotente” pode se inserir em qualquer tema, e a escolha é determinada somente por esta inserção arbitrária de impressões subjetivas num conteúdo que nada tem a ver com elas. (A filosofia subjetivista moderna – que substituiu a reprodução da realidade pelas “introjeções”, e as ligações causais pelos raciocínios analógicos – reforça esta tendência mediante a influência que exerce sobre a concepção do mundo do escritor.)

Para o verdadeiro realista, ao contrário, também o tema é produzido e fornecido pelo desenvolvimento histórico-social. Gottfried Keller expressou esta ideia de modo lapidar em uma carta a Hettner:

O conteúdo poético em seu conjunto encontra-se numa contínua circularidade, que parece estranha e que, no entanto, é muito natural. Não existe nenhuma originalidade e novidade individual soberana, como

creem os gênios do arbítrio e os subjetivistas presunçosos. Novo, no bom sentido, é somente o que decorre da dialética do movimento cultural.

Portanto, o escritor atinge humana e artisticamente uma verdadeira subjetividade, rica e madura, apenas quando faz uso do próprio eu e quando supera os limites (estabelecidos por Mach) das impressões puramente subjetivas. Isto pressupõe uma grande riqueza de experiências, a possibilidade de controlar as próprias impressões em seus conflitos com as forças objetivas da vida social. Mas, como dissemos, o critério de avaliação da autenticidade e da profundidade de uma tal subjetividade só pode consistir na invenção e na concretização de um verdadeiro enredo.

Esta subjetividade artística já é rica e madura tão somente porque o contraste com a vida provoca nela um verdadeiro amor pela vida e pelos homens. Este amor é tão mais contraditório, difícil e paradoxal quanto mais se ampliam e agravarem os horrores do capitalismo em declínio.

Este problema ocorre, também, em toda a história das sociedades divididas em classe, particularmente no período do capitalismo, e apenas se agrava na época da crise geral do sistema capitalista. Já Schiller entendera claramente que existem dois tipos de atitude do escritor em face da vida:

Os poetas são sempre, por definição, os defensores da natureza. Quando não podem sê-lo completamente e sofrem em si mesmos a influência corrosiva de formas arbitrárias e artificiais, ou quando têm de combater tal influência, então aparecerão como testemunhas e vindicadores da natureza.

Em ambos os casos, trata-se do amor pela vida e pelos homens. Recordemos os horrores da época da acumulação capitalista na Inglaterra. Defoe, grande realista, descreveu, com amplo e profundo realismo, no seu admirável *Moll Flanders*, a vida dos homens triturados por este processo. O seu realismo traz o calor de seu grande amor pelo homem; a têmpera indomável de sua contraditória mas heroica protagonista só poderia nascer de um similar amor pela vida, que não se deixa ofuscar pelos horrores da sociedade. Aparentemente, Swift é o oposto de Defoe; com efeito, muitos leitores lamentam sua impiedosa frieza, sobretudo na última parte das *Viagens de Gulliver*, tão terrível e desconsolada. Contudo, lendo-se esta obra-prima com inteligência atenta, é impossível não perceber o caloroso amor

pela vida e pelos homens que era necessário para que Swift pudesse conceber a dissolução interior e exterior do homem, causada pela acumulação capitalista, do seguinte modo: os homens como animais repugnantes e nojentos em oposição aos sábios e bondosos cavalos da última parte do romance, personificação grandiosamente satírica da verdadeira humanidade.

Sem um tal amor pela vida e pelos homens, amor que implica necessariamente o mais profundo ódio pela sociedade, pelas classes e pelos homens que os humilham e ofendem, não pode surgir hoje no mundo capitalista um realismo verdadeiramente grandioso. Este amor, bem como o ódio que lhe é complementar, levam o escritor a descobrir a riqueza das relações da vida humana e a representar o mundo do capitalismo como uma incessante luta contra as forças que destroem e matam estas relações humanas. Mesmo quando, ao representar os homens que vivem hoje, o escritor mostra que são miseráveis fragmentos e caricaturas do verdadeiro homem, deve ter experimentado em si mesmo, contudo, quais são as possibilidades de expansão e de riqueza deste homem verdadeiro; só assim poderá ver e representar as caricaturas como caricaturas, extraíndo da mutilação do homem em fragmentos uma atitude de luta contra o mundo que, dia a dia, hora a hora, reproduz esta mutilação.

Ao contrário, os escritores que nem veem nem vivem este processo, e que descrevem o mundo do capitalismo (ainda que o recusando no plano político-social) tal como ele aparece imediatamente, capitulam *precisamente como escritores* diante da “fatalidade” de tal situação. É por isto que o costume em moda na literatura da decadência – ou seja, o de retratar os resultados finais da deformação capitalista do homem, acrescentando-lhes expressões elegíacas ou desdenhosas – serve apenas para fixar a aparência superficial, ornando-a com comentários que não tocam, nem podem tocar, a substância das coisas. Apesar da extraordinária variedade exterior dos temas e dos modos de desenvolvê-los, encontramos nesta aproximação de falsa objetividade – porque morta – e de falsa subjetividade – porque vazia – a velha definição marxiana da ideologia da decadência: imediatismo e escolástica.

6

Esta equivalência entre imediatismo e escolástica pode talvez, em princípio, parecer paradoxal. Mas, em todas estas questões, é necessário ater-se não a critérios formalistas, mas a critérios substanciais.

Ora, a escolástica é substancialmente, na ideologia da decadência, um sistema de pensamento extremamente complicado, que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão. A agudeza das intuições, o refinamento impressionista na reprodução literária da realidade, compartilham todos estes “méritos” e defeitos próprios da escolástica teórica. Esta acompanha e envolve homens e eventos, cujas crises decisivas lhe são intimamente estranhas, cujos problemas objetivos ela não clarifica, mas, ao contrário, confunde e obscurece – e tanto mais quanto mais for complexa e diferenciada.

Insistimos anteriormente, do ponto de vista da estética geral da literatura, na posição central que nesta ocupa a figuração do homem. Podemos agora aduzir que esta representação constitui em si, por força de sua própria lógica, um desmascaramento tão mais enérgico da desumanidade do capitalismo quanto mais esta desumanidade se explicita e generaliza no curso da crise geral do sistema capitalista. O escritor que figura homens reais pode ter apenas consciência parcial, ou ser inteiramente inconsciente, do fato de que a representação de homens reais em conflitos sociais reais constitui já em si um princípio de revolta contra o sistema dominante. As comparações são sempre perigosas e, por isso, o leitor fará por si mesmo as necessárias reservas quanto ao que diremos em seguida.

Tem-se afirmado frequentemente que, em toda greve, está escondida a hidra da revolução. Lenin combateu energeticamente a afirmação de que a revolução surgiria espontânea e naturalmente das greves. Ele insiste sobre a necessidade de tornar consciente e de generalizar, fornecendo-lhes bases ideológicas, a insatisfação e a exasperação dos operários que se manifestam espontaneamente nas greves. Mas, se Lenin negou corretamente a existência de uma relação direta e necessária de dependência, ele evidentemente não contesta o fato de que, nas greves, surge uma parcela importante daquelas condições objetivas e subjetivas que, se conscientizadas e elevadas a nível dialético superior, transformam os operários em verdadeiros revolucionários. Não diversamente, de modo igualmente complexo e dialético, o escritor que figura homens reais em colisões reais coloca-se espontaneamente, na maioria das vezes de modo inconsciente, em conflito com a sociedade capitalista – e desmascara, a partir de um ponto de vista determinado (ainda que, frequentemente, de modo inconsciente e espontâneo), a inumanidade desta sociedade. Se seguimos a evolução de significativos realistas, como Anatole France e Thomas Mann, podemos observar com proveito o processo desigual e contraditório pelo qual a revolta espontânea contra o capitalismo, produzida pela necessidade da criação literária,

adquire paulatinamente consciência de si.

Uma observação superficial leva a afirmar que as exigências da verdadeira arte literária chocam-se aqui com a hostilidade geral à arte que é própria do sistema capitalista e que foi insistentemente sublinhada por Marx. Mas, como em qualquer outro caso, também este contraste entre a exigência de harmonia e de beleza artística e a feiura da época capitalista pode ser relacionado com os grandes problemas substanciais das lutas das massas.

No curso da evolução da totalidade da teoria e da práxis literárias da decadência, pode-se constatar como, do lado burguês, a figuração de homens reais em conflitos reais seja intensamente atenuada, de modo a adaptar-se àquele nível de humanidade que a barbárie crescente do capitalismo ainda tem condições de tolerar. Para sermos mais precisos: a teoria da decadência coloca como tarefa à arte não mais representar a real existência humana no capitalismo, mas sim aquela aparência de existência da qual falava Marx num trecho por nós já citado. Ela exige que o escritor represente esta aparência como o único modo de ser possível e real dos homens.

Os grandes realistas, figurando – qualquer que seja sua concepção do mundo e o tema que escolhem – a dialética real de essência e aparência da existência humana, e desmascarando a aparência como aparência que se contrapõe à essência do que é representado, entram espontaneamente em conflito com o sistema capitalista e com a ideologia da decadência.

A questão é simples e evidente quando examinamos a literatura oficial da decadência, reconhecida *de facto* ou pela crítica estética. Nela se constitui, com base numa conformidade direta com a ideologia capitalista, uma “harmonia” mentirosa, que elude as contradições reais do sistema capitalista. Escritores do tipo de Gustav Freytag figuram de tal modo aquela “humanidade” que, diante dos conflitos do capitalismo real, situam-se na mesma posição da economia vulgar de caráter apologético em relação às contradições econômicas reais. E é evidente, sem necessidade de comentários, que este conformismo irá conduzir mais tarde a uma literatura amena cada vez mais mentirosa, de nível cada vez mais baixo, à chamada literatura para o grande público.

Mais complicado, menos evidente, mas precisamente por isto mais importante, é a manifestação deste processo nos escritores da decadência mais dotados e subjetivamente honestos. Neles, a incapacidade de superar a superfície, bem como a ausência de uma crítica da inumanidade capitalista inserida na própria *representação artística*, assumem as mais variadas e sedutoras formulações, nas

quais frequentemente eles creem com sinceridade. Tais formulações terminam por conduzi-los – desta feita conscientemente, e na crença de serem particularmente “revolucionários” em literatura, ou mesmo no campo político e social – a se manterem numa posição superficial e a renunciarem à mais verdadeira e profunda revolta contra a inumanidade capitalista. Podemos nos referir aqui somente a algumas orientações principais destas ideologias que afastam o escritor da luta contra o sistema capitalista no plano literário.

Uma das mais importantes e divulgadas teorias foi aquela segundo a qual a literatura seria uma espécie de ciência. Ela surgiu por influência do positivismo, paralelamente – o que não é uma casualidade – ao surgimento da sociologia moderna, separada metodologicamente da economia. Esta concepção “científica” da vida social, que via no homem um produto mecânico do ambiente e da hereditariedade, deixava fora da literatura, por causa de seu mecanicismo, precisamente os mais profundos conflitos da vida social. Estes eram desprezados como sendo excessos românticos de natureza estreitamente individual, que rebaixavam a dignidade da literatura, elevada a ciência objetiva (que se recordem as observações críticas de Taine, e particularmente de Zola, a respeito de Balzac). A verdadeira figuração do homem é substituída pelo acúmulo quantitativo de detalhes superficiais. Em lugar dos grandiosos protestos contra os aspectos desumanos do desenvolvimento social, temos amplas figurações do que existe no homem de mais elementar e animalesco; em lugar da grandeza ou da debilidade do homem nos conflitos com a sociedade, temos amplas descrições de atrocidades exteriores.

No curso do desenvolvimento mais tardio da decadência, esta falsa objetividade, própria de um “espírito científico” que mata a literatura, repete-se sob formas cada vez mais graves. Já o naturalismo alemão revela um imenso rebaixamento do nível criador e do efetivo espírito de revolta quando comparado a Flaubert e a Zola. E a *neue Sachlichkeit* [nova objetividade], na qual ressurge no após-guerra a “objetividade científica”, já utiliza muito frequentemente esta objetividade com finalidades mais ou menos explicitamente apolo-géticas; em muitos casos, ela já se manifesta como uma atenuação clara e evidente dos conflitos que permeiam a vida humana, como uma capitulação mais ou menos velada diante da inumanidade do capitalismo do após-guerra.

Na literatura e na teoria literária, naturalmente, não fazem falta os contra-ataques contra este objetivismo mortificador. Contudo, dado que à objetividade abstrata é contraposta uma subjetividade igualmente abstrata, o resultado é o mesmo, apenas com o sinal invertido. Quer se trate apenas das forças fetichizadas da vida ex-

terior, ou quer se trate exclusivamente da alma, em ambos os casos os conflitos da verdadeira vida humana são excluídos da obra literária. As correntes que se opõem ao “espírito científico” na literatura apelam, na verdade, para a agitada vida da interioridade humana; mas fazem abstração das relações sociais dos homens, que definem como sendo “superficiais” (em abstrata oposição ao naturalismo), rechaçando-as e, inversamente, fetichizando – de um modo agora abertamente místico – as chamadas “forças eternas” da vida. Surge assim, novamente, um reflexo abstratamente superficial e deformado dos conflitos da vida humana, já que está ausente a verdadeira luta dos homens com a sociedade e na sociedade; estão também ausentes as determinações objetivas da vida humana, das quais apenas a alma recebe e explicita a sua íntima riqueza; são afastadas, com plena consciência e intencionalidade artísticas, todas as premissas de uma figuração verdadeiramente profunda dos homens.

Podemos ilustrar também esta situação com um exemplo. Nos primeiros dramas de Maeterlinck, outrora muito admirados, a morte é abstratamente isolada de toda ligação social concreta, de todo conflito individual da vida, de modo a ser representada de uma maneira “pura” como “problema eterno” da vida humana. O que se obtém deste modo? Nada mais do que a descrição, por vezes tecnicamente impressionante, do medo animal diante do fato nu da morte; do ponto de vista literário, portanto, uma pura abstração. Observemos, ao contrário, um grande realista como Tolstoi, que também considerou a morte como um problema fundamental. Mas ele sempre figura a morte em relação com a vida individual e social de determinados homens. Por isso, a morte sempre aparece nele de outro modo, mais rico e complexo, ainda que o medo animal de morrer, do momento da morte, desempenhe em muitos casos um importante papel. É suficiente recordar a morte de Nikolai Lievin em *Ana Karenina*, a de Andriei Bolkonski em *Guerra e paz* e *A morte de Ivan Ilitch*. A morte aparece, em todos estes casos, como um simples momento num rico conjunto de nexos individuais e sociais. Mais ainda: a morte adquire também, em Tolstoi, uma profunda importância crítico-social, já que desmascara a vida social e individual da pessoa em questão. Quanto mais plena de sentido, quanto mais harmoniosamente ligada a uma existência humana e social for a vida, tão menos terrível é a morte. O horror à morte, abstratamente fetichizado em Maeterlinck, aparece em Tolstoi como julgamento trágico que fazem de si mesmos os homens que a sociedade classista condena a uma conduta vital indigna e insensata, capaz de matar o elemento humano na própria vida.

Finalmente, devemos nos ocupar brevemente de um preconceito

literário geralmente difundido sobre o verdadeiro modo de representar o homem. Muitíssimos escritores e leitores sustentam que a ampla forma pela qual se explicita, nos clássicos do realismo, a figuração do homem não é mais compatível com o “ritmo da vida moderna”. Este preconceito é, na realidade, tão pouco justificado quanto aquele que afirma a impossibilidade de superar a especialização da divisão capitalista do trabalho, da qual falamos a respeito de Max Weber.

A elevação do “ritmo da vida moderna” a critério da representação literária provoca, em inúmeros escritores atuais (inclusive em alguns escritores soviéticos), um nível de compreensão e descrição dos homens mais ou menos correspondente ao grau de observação da pessoa humana que se costuma atingir com os conhecimentos obtidos numa viagem de trem. Esta tendência recebe frequentemente uma fundamentação teórica. Ela é reforçada pelas orientações filosóficas subjetivistas de uma época que dissolve todo elemento objetivo em percepções e, ao mesmo tempo que nega a objetividade do mundo exterior, nega igualmente a personalidade humana. “Não se pode salvar o eu”, dizia Mach; e Nietzsche, este conseqüente teórico da decadência e digno precursor de Mach, vê na criação de caracteres humanos uma pura e simples superficialidade:

A esta nossa assaz imperfeita atitude em face do homem, adequa-se agora o poeta na medida em que transforma em homens (e, neste sentido, os “cria”) esboços tão superficiais quanto é superficial nosso conhecimento dos homens. [...] A arte tem seu ponto de partida na natural ignorância do homem sobre o seu interior (no corpo e no caráter).

Mas o que é este famoso “ritmo da vida”? É precisamente a inumanidade do capitalismo, que tende a reduzir as relações recíprocas dos homens a uma exploração recíproca, a um enganar e se deixar enganar; e que, neste nível abstratamente superficial e anti-humano, desenvolve nos interessados uma sabedoria empírica, um conhecimento vulgarmente utilitarista dos homens, cuja essência é precisamente o completo esquecimento de toda humanidade.

Decerto, muitos dos escritores que se fundam sobre este “ritmo da vida” e sobre as conseqüências artísticas que ele implica pretendem precisamente o contrário e acreditam ser sinceros e encarilhados adversários do sistema capitalista. Mas esta intenção político-social de oposição reflete-se somente na superfície da obra literária, somente na abstrata tese político-social. O que nasce nestes casos é um utilitarismo literário abstratamente revolucionário: a fi-

guração do homem, a manifestação de sua peculiaridade individual, são reduzidas às suas abstratas funções na luta de classes, do mesmo modo como o fazem aqueles escritores que capitulam direta e normalmente, ou indireta e anarquicamente, diante do mundo capitalista; escritores nos quais a figuração do homem se reduz à sua função na “luta pela vida” capitalista. A inumanidade do capitalismo se revela, do ponto de vista deste “ritmo da vida”, como um *a priori* fatalista de nossa época.

No fundo, é inteiramente indiferente que esta espécie de figuração literária assuma uma forma rigorosamente ascética, renunciando a qualquer detalhe, ou que seja ornada de detalhes naturalistas ou surrealistas. E isto porque nela inexistente inteiramente a verdadeira contradição dialética da vida social dos homens, contradição decisiva para a representação literária da pessoa humana, definida certa feita por Marx com a seguinte fórmula: os indivíduos pertencem à sua classe “apenas como indivíduos médios” e, portanto, sua vida individual liga-se com sua classe de uma maneira contraditória. A partir de tais contradições, os grandes realistas desenvolvem e iluminam também os conflitos objetivos da sociedade na vida humana concreta. O que é na vida o resultado de lutas complicadas, isto é, a relação real do indivíduo com a sua classe e, através desta, com toda a sociedade, aparece na literatura da decadência, ao contrário, com um resultado morto, do qual desapareceram todas as determinações sociais (do mesmo modo como ocorre na versão da vida econômica dada pelos economistas vulgares) e que é, portanto, algo abstrato, vazio e carente de conteúdo. Triunfa, neste modo de escrever, o aspecto superficial da vida capitalista, ainda que os escritores singulares acreditem ser, em política, os mais convictos adversários do sistema capitalista.

Afirmáramos que, substancialmente, os detalhes não têm importância. Todavia, desempenham um papel que nem sempre pode ser negligenciado. E isto porque, sempre que esta redução do homem ao utilitarismo próprio da inumanidade capitalista não for exposta em termos de rigoroso ascetismo, com abstrata franqueza, mas for envolvida por uma auréola poética, surge então, na maioria das vezes, algo muito pior. Em determinado lugar, diz Marx a respeito da economia de Adam Müller:

O seu conteúdo consiste em preconceitos cotidianos, decorrentes das aparências superficiais das coisas. Este conteúdo falso e trivial é posteriormente “sublimado” e poetizado através de mistificações estilísticas.

Toda “poetização” similar, que consiste no mais das vezes num refinado irracionalismo, num apelo ao “originário” (isto é, ao animalesco, à bestialidade), agrava ainda mais o caráter decadente de tal literatura. À tendência geral para a decadência acrescenta-se, objetivamente, uma idealização, um aprofundamento, uma poetização da própria decadência e, conseqüentemente, a apologia desta decadência, ainda que frequentemente feita sem intenção.

Mesmo a aceitação literariamente “ascética” destes fenômenos superficiais, identificados com a realidade, significa a renúncia do escritor à luta contra a inumanidade capitalista. Neste último caso, acrescenta-se a esta capitulação um embelezamento, ainda que inconsciente, e ainda que sejam sublinhados – “modernamente” – os elementos desarmônicos.

7

A crítica endereçada por Marx à decadência ideológica concentrava-se na tarefa de revelar o espírito pequeno-burguês que se esconde por trás da retórica superficial pomposa. Assim, ele caracteriza a essência de Stirner como “unidade de sentimentalismo e de fanfarronada”; assim, ele define a filosofia stirneriana com as seguintes palavras:

A filosofia da revolta, que acaba de nos ser recitada entre más antíteses e murchas flores de retórica, não é – em última instância – nada mais do que uma apologia fanfarrona da economia dos *parvenus*.

Mais tarde, Lenin caracterizaria do mesmo modo, de maneira exata e profunda, todas as correntes anarquistas e afins, acusando-as de serem expressão do pequeno-burguês enfurecido pela crise do capitalismo.

É próprio dos pequeno-burgueses deixarem-se atrair pela retórica e com ela se embriagarem, em vez de colocarem corajosamente em confronto as convicções subjetivas com a realidade objetiva. É retórica toda expressão política, científica ou literária que não reflita o movimento real nem se dê ao trabalho de estudá-lo e expressá-lo, e que, por isso, ainda que ocasionalmente toque de leve na verdade, afasta-se cada vez mais da trajetória da curva em direção à tangente.

Esta determinação conteudística da retórica deve ser particularmente ressaltada em suas aplicações à literatura, já que até mesmo o balbucio naturalista e impressionista, o silêncio maeterlinckiano, as

composições desarticuladas dos dadaístas e a objetividade ascética da *neue Sachlichkeit* caem, de um ponto de vista conteudístico e em relação com a realidade, no domínio da retórica. E, assim como é este conteúdo real que faz com que a retórica seja retórica, não diversamente é a atitude real do ideólogo em face da realidade que faz dele um pequeno-burguês ou não.

É este movimento real que decide – e não o disfarce ou a máscara, não o nível espiritual tomado isoladamente, nem tampouco a amplitude do saber ou a “maestria” formal. O espírito pequeno-burguês só pode ser intimamente superado por uma verdadeira compreensão dos grandes conflitos e das crises do desenvolvimento social. O pequeno-burguês jamais compreende estes conflitos, mesmo quando é implicado por eles, mesmo se neles mergulha com paixão. Para a atividade do escritor, isto significa – se recordarmos que a tarefa central da literatura, como a definimos anteriormente, é a figuração do homem real – que ele deve distinguir o verdadeiro do falso, o objetivo do subjetivo, o importante do não importante, o grande do pequeno, o humano do inumano, o trágico do ridículo.

Este conhecimento é um reflexo das relações dialéticas da realidade objetiva. Também na ideologia da decadência afloram continuamente os problemas dos valores, dos critérios de verdade, mas tais problemas possuem sempre um caráter substancialmente subjetivo. É a partir do sujeito que a realidade deve ser “reavaliada” (Nietzsche).

A orientação subjetivista dada ao conhecimento das relações reais foi vista e criticada por Marx, desde a época da Revolução de 1848, como sintoma da capitulação objetiva em face das forças reacionárias da história. A decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são mesmo mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade. Precisamente porque o movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, até mesmo a mais “radical” e “profunda” introdução de tais momentos puramente subjetivos transforma-se objetivamente num apoio à burguesia reacionária.

Por ocasião do debate sobre a Polônia, no parlamento de Frankfurt, Marx critica as diversas formas pelas quais é perpetrada a traição à revolução democrática. Não nos interessa aqui a crítica aos apologetas vulgares da repartição da Polônia. Mas é bastante significativo que dois escritores políticos de esquerda, então muito conhecidos, Arnold Ruge e Wilhelm Jordan, tenham defendido uma teoria que, com base numa “profunda” visão da tragédia polonesa, terminava

por justificar a política reacionária e antidemocrática da Alemanha. A consciência da trágica necessidade da catástrofe polonesa deve provocar em nós, argumentavam Jordan e Ruge, uma profunda simpatia pelo povo polonês, mas precisamente esta consciência nos impede de intervir no trágico curso da história. Tomar consciência da tragédia do povo polonês, portanto, significa, em última instância, sancionar o *status quo*, isto é, a repartição da Polônia entre as três potências mais reacionárias da Europa de então.

Para desmascarar o caráter pequeno-burguês desta concepção, Marx parte naturalmente da análise dos fatos reais. Tais fatos são, na época da repartição da Polônia, as contradições internas no seio da democracia nobiliárquica polonesa e a formação da grande nobreza: fatos que conduziram então, necessariamente, à catástrofe nacional. Mas, a partir de 1815, o domínio da aristocracia torna-se anacrônico, e sobrevive a si mesmo tal como ocorrera com a democracia nobiliárquica em 1772. Portanto, a mesma necessidade histórica que provocara então o fim da democracia dos nobres e, ao mesmo tempo, o fim da nação polonesa, coloca agora na ordem do dia a revolução democrática e camponesa e, simultaneamente, a restauração da nação polonesa.

A “profunda” concepção da tragédia polonesa, proposta por Ruge e por Jordan, portanto, é uma traição aos interesses da democracia alemã e internacional de 1848; é uma capitulação diante dos interesses das autocracias prussiana, austríaca e russa. A pretensa “profundidade” é retórica, pois nada tem a ver com o desenvolvimento histórico objetivo – e os porta-vozes de tal concepção são pequeno-burgueses, já que trocam a realidade pela retórica, permanecem alheios ao curso das coisas e servem, sem saber e sem querer, aos interesses da reação europeia.

Esta crítica de Marx é também particularmente interessante para nós porque ela capta aqui, no quadro de uma discussão política, o núcleo das tendências decadentes da tragédia, isto é, a inclinação a substituir a representação objetiva da colisão histórica pela tomada de consciência subjetiva, por parte do herói, da necessidade trágica do próprio fim. Os mais notáveis representantes da passagem de uma concepção do trágico a outra fazem-se intérpretes, com resolução cada vez mais intensa, de tal tendência. Ela constitui um momento importante do “desenvolvimento” da teoria hegeliana do trágico por F. Th. Vischer, e desempenha um papel cada vez mais decisivo na produção de Grillparzer, posterior a 1848 (*Discórdia na Casa dos Habsburgos*) e na de Hebbel (*Agnes Bernauer*, *Gigé e o seu anel*). Posteriormente, esta concepção do trágico, caindo deste alto nível filosófico e literário, torna-se cada vez mais um elemento funda-

mental da ausência de ação e de conflitos, bem como do psicologismo presente no drama moderno. Já notamos o quanto é decisiva para os escritores uma justa avaliação dos personagens e de seus conflitos; ela significa o oposto exato de uma avaliação subjetivista. A grande segurança revelada pelos escritores do passado em sua representação dos homens, de suas relações e conflitos, deriva de um profundo conhecimento da realidade, que lhes permite atingir critérios verdadeiramente objetivos (do ponto de vista social).

Estes critérios, naturalmente, trazem em si a marca da época e da situação social em que foram descobertos e utilizados literariamente. Contêm portanto, como todo conhecimento humano, um elemento de relatividade. Mas tão somente a ciência da decadência moderna, que sempre ignora a dialética do absoluto e do relativo, negligencia – em favor deste elemento relativo – o núcleo objetivo e absoluto dos corretos e profundos critérios que foram descobertos para julgar os homens, suas ações e seu destino. A sociologia vulgar torna este relativismo ainda mais grosseiro e leva-o ao paroxismo, mediante uma “análise classista” pseudomarxista. Na sociologia vulgar, tudo é explicado pelas classes, de uma maneira mecânica e fatalista, o que determina um completo nivelamento relativista. Tudo é igualmente necessário, mesmo a mais repugnante apologia do capitalismo decadente. Encontramo-nos diante de uma apologia da apologia.

O relativismo moderno protesta contra a objetividade dos critérios de valor em nome, inclusive, da complexidade da vida. Costuma-se dizer que os fenômenos da vida são tão complicados e contraditórios que a aplicação a eles de um critério qualquer significa esquematizá-los e violentar as nuances sutis que os constituem na realidade. À primeira vista, isto parece óbvio; e, no entanto, é fundamentalmente falso. Os grandes escritores do passado conheciam a complexidade dos personagens e das situações, suas contradições e suas intrincadas transições na vida real, muito melhor do que os relativistas modernos. Dom Quixote, Falstaff, Tobias Sandy são personagens complexos e contraditórios, que se encontram em situações igualmente complexas e contraditórias; a impressão que deles recebemos transita incessantemente do cômico ao sublime e ao patético. Mas Cervantes, Shakespeare e mesmo Sterne sabem muito bem quando, como e até que ponto seus heróis são ridículos ou trágicos, dignos de simpatia ou de compaixão. Contrariamente à concepção dos relativistas modernos, podem representar plástica e evidentemente as mais sutis conversões, com todas as nuances capazes de iluminar e enriquecer o essencial, precisamente porque descobrem e valorizam objetivamente o significado exato de todo sentimento e de toda ação.

Essa segurança na representação artística, bem como o caráter flexível que a ela necessariamente se associa, perdem-se por culpa do subjetivismo e relativismo da decadência. Precisamente aqui insere-se a corajosa luta, ainda que infelizmente nem sempre vitoriosa, empreendida pelos grandes realistas contra a ideologia desfavorável da época da decadência. Esta luta é extremamente complexa, mas é preciso analisá-la a fim de se atingir uma concepção correta, isenta de esquematismos, da relação entre ideologia e produção literária, bem como para examinar as possibilidades e os perigos do “triunfo do realismo” ainda mais concretamente do que o fizemos até aqui.

Tomemos o caso de um escritor tão notável como Henrik Ibsen. Em *O pato selvagem*, que ele próprio percebeu ser algo inteiramente novo em sua produção, Ibsen chega mesmo aos umbrais de uma grandiosa comédia típica, que mostra a autodissolução dos ideais burgueses e desmascara o mecanismo da hipocrisia e da autoilusão na sociedade capitalista em declínio. Perto do final da comédia, encontramos um importante diálogo entre os representantes dos dois pontos de vista opostos: Gregers Werle, o Dom Quixote dos velhos ideais burgueses, das “exigências ideais”, e o cínico Relling, que defende a hipocrisia e a autoilusão porque vê nelas uma necessidade vital para os homens. Neste diálogo, Relling conta ter posto na cabeça de Molvik, um estudante de teologia depravado, que ele era “demoníaco”:

Gregers – E por acaso não é demoníaco?

Relling – Que diabo quer dizer demoníaco? Não é mais do que um disparate que inventei a fim de manter vivo nosso homem. Se não o tivesse feito, aquele pobre homem teria há muito tempo caído no desespero e no autodesprezo.

[...]

Relling – Antes que me esqueça, Sr. Werle filho. Não use a palavra estrangeira “ideais”. Temos a bela palavra nacional “mentiras”.

Gregers – Você crê que as duas coisas sejam afins?

Relling – Sim, mais ou menos como o tifo e a febre dos pântanos.

Gregers – Doutor, não terei sossego enquanto não livrar Hjalmar de suas garras.

Relling – Seria a maior desgraça que poderia ocorrer a ele. Tire ao homem médio sua mentira vital e lhe tirará ao mesmo tempo a felicidade.

Temos aqui um desmascaramento corajoso e profundo do espírito pequeno-burguês em suas diversas nuances (quantos escritores modernos que se pretendem “demoníacos” não fazem vir à mente a cínica verdade de Relling!). Se tivesse sido possível a Ibsen prosseguir neste sentido, até as últimas instâncias, tanto no plano ideoló-

gico quanto no artístico, teria se tornado o maior comediógrafo de sua época e um digno continuador dos clássicos da comédia. Antes de *O pato selvagem*, Ibsen fustigou violentamente a hipocrisia da sociedade burguesa, mostrando sempre que os ideais da classe burguesa do período de ascensão tornaram-se agora uma mentira hipócrita, que a enunciação destes ideais e a práxis burguesa não têm mais nada em comum. Por isso, extrai os conflitos trágicos do choque entre o ideal e a realidade. Embora esta colocação seja um pouco estreita demais para poder desmascarar as contradições mais profundas da sociedade burguesa, ela evidencia, sobretudo em *Casa de boneca* e em *Os espectros*, contradições verdadeiramente importantes, tragicamente insolúveis, que dizem respeito ao amor, ao casamento e à família na sociedade burguesa. A práxis literária de Ibsen supera aqui sua concepção ideológica: somente aos olhos de Ibsen o fato de que Nora e a Sra. Alving levem tragicamente a sério seus ideais adquire o caráter de único eixo dos conflitos trágicos; na realidade da obra, esta seriedade moral é apenas a ocasião que desencadeia o drama. Estas mulheres possuem uma tal energia e coerência moral que suas ações rompem a casca da família burguesa, desmascaram sua profunda hipocrisia e evidenciam tragicamente suas contradições sociais e humanas. Quanto a isto, a obra de Ibsen é mais ampla e objetiva do que sua concepção do mundo.

Em *O pato selvagem*, Ibsen estava nos umbrais da criação de um equivalente moderno, burguês-filisteu, de Dom Quixote. Gregers Werle representa os ideais do período heroico do desenvolvimento burguês, em meio à trivialidade capitalista, com a mesma desesperada convicção com a qual Dom Quixote representa os ideais da cavalaria já superada, em meio à sociedade burguesa nascente. Suas “exigências ideais”, dirigidas aos pequeno-burgueses degenerados da sociedade capitalista, dissolvem-se no ridículo, do mesmo modo como os ideais cavaleirescos de Dom Quixote. Em Ibsen, este ridículo é posteriormente intensificado e aprofundado, a ponto de se tornar verdadeira e grandiosa comicidade. O que Gregers exige do verdadeiro casamento, ou seja, franqueza e completa sinceridade mútua, é aqui realizado por seu pai (velho capitalista trapaceiro, com o qual ele rompeu precisamente por estas más qualidades) e pela Sra. Sorby, a hábil mundana carreirista. A “exigência ideal”, a franqueza e sinceridade mútuas que devem constituir a base do casamento, é cinicamente realizada por estes dois espertos canalhas como base da pacífica continuação de sua vida pregressa. Portanto, não só os velhos ideais são envilecidos (já que não podem ser realizados, degenerando em mentira e hipocrisia na mão de homens corruptos), mas revela-se também que os grandes burgueses cínicos já podem utili-

zâ-los em benefício de suas finalidades brutalmente egoístas. Neste mundo de cinismo e de hipocrisia, o idealismo burguês fracassa tão tragicomicamente quanto os ideais cavaleirescos nas tragicômicas aventuras do Cavaleiro da Triste Figura. Ibsen estava muito perto de escrever a grande comédia de sua época.

Esteve perto de escrevê-la, mas não a escreveu. Marx assim se expressa sobre a função histórica da grande comédia:

A última fase de uma figura da história universal é sua *comédia*. Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos uma vez de modo trágico, no *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, deviam morrer outra vez, agora de modo cômico, nos diálogos de Luciano. Por que a história tem tal andamento? Para que a humanidade possa se libertar *serenamente* de seu passado.

Foi esta a tarefa histórica das comédias do ciclo de Falstaff ou das *Bodas de Fígaro*. Esta serena libertação do passado não foi concedida a Ibsen. Disto já se ressentiu *O pato selvagem*. A figura de Gregers Werle não possui nem a irresistível comicidade, nem a comovente nobreza de Dom Quixote. Por quê? Porque Cervantes tinha plena consciência tanto do fato de que os ideais de seu herói eram historicamente superados, quanto da pureza humana, da integridade subjetiva e da coragem do próprio herói. Ele descobriu e valorizou corretamente ambos os aspectos. Ibsen, ao contrário, apesar de sua profunda crítica desmascaradora, mantém-se ligado desesperadamente aos conteúdos da mensagem de Gregers Werle. Não pretende salvar apenas sua pureza e sua integridade subjetiva, mas também o conteúdo de suas aspirações. Sua obra elabora as mais terríveis contradições e mais interessantes situações cômicas, mas ele não as pode utilizar até o fundo porque não julga corretamente seu herói: ora o supervaloriza, ora o subvaloriza; ora o exalta além da conta, ora o envilece injustamente.

Nas obras posteriores, após a falência dos ideais objetivamente representados (malgrado estes erros) em *O pato selvagem*, Ibsen se esforça por criar personagens que correspondam às exigências de Gregers Werle, mas sem incorrerem nas críticas de Relling. Termina, assim, por cair num falso aristocratismo. Busca esboçar homens acima da média; procura o homem novo, que esteja acima das velhas contradições, mas é obrigado – em estreita relação com sua incapacidade de criticar o conteúdo e a posição histórica real dos ideais de Gregers Werle – a plasmar este novo homem com o velho material, acrescido de uma sublimação artificial.

Ibsen é um escritor muito realista, muito consequente e corajoso, para não ver e representar o que existe de vulgar, de repugnante, de ridículo em seus novos heróis: Rosmer, Hedda Gabler, Solnesse. Não obstante, obriga-se a figurá-las como heróis trágicos, que se elevam acima da média. Com isso, a ambiguidade dos critérios humanos encontrada em *O pato Selvagem* agrava-se cada vez mais. O dramaturgo, ao mesmo tempo, supervaloriza e subvaloriza os seus personagens. Esta mistura indiferenciada e inexplicada de juízos que se excluem reciprocamente obriga Ibsen a criar personagens que continuam a se elevar na ponta dos pés para parecerem mais altos do que realmente o são; sua “sublimidade trágica” é artificial e mantida de modo inorgânico através de um inteiro aparato simbolista, através da criação de uma atmosfera simbolista; mas a grandeza fabricada com tanto esforço (e, por isso, sempre incapaz de convencer realmente) é dissolvida posteriormente pela ironia amarga do próprio autor.

Não por acaso o explícito simbolismo de Ibsen se inicia precisamente com *O pato selvagem*. Este simbolismo é o meio artístico utilizado para conciliar, pelo menos aparentemente, o inconciliável, para esconder artificialmente a contradição que permanece insolúvel na vida – contradição incompreendida, percebida de uma maneira deformada e expressa de um modo ainda mais deformado. Precisamente num realista tão notável como Ibsen, pode-se discernir claramente que o simbolismo não representa de modo algum uma superação das contradições artísticas das tendências realistas do fim do século XIX, mas sim a expressão literária do fato de que os escritores não mais conseguiam enfrentar estas contradições, nem no plano humano nem no plano ideológico e artístico. Eles simplesmente se refugiaram no simbolismo, que não é uma solução das contradições deste realismo, mas que significa, ao contrário, a perpetuação de tais contradições num nível artístico inferior, mais distante da compreensão da realidade.

Esta transição trágica de Ibsen de um realismo, ainda que impregnado de elementos naturalistas, para a vacuidade contraditória dos símbolos é extremamente instrutiva para as finalidades de nossa pesquisa. E isto porque revela quão pouco artística é a natureza destes processos, quando tomados em sua essência. E a expressão literária destas crises ideológicas é precisamente a perda do critério que permite avaliar os homens, suas ações e seus destinos, o que eles representam social e moralmente, o que significa seu destino na realidade da vida social, bem como a natureza real de suas relações com os outros homens.

Em Ibsen, esta crise ideológica possui ainda uma trágica severidade. Isto não somente por causa do seu grande talento e de sua

integridade de escritor, como também por causa da significação objetiva, histórico-social, dos problemas com os quais lutou e que, através de uma crise trágica, não logrou superar. O desenvolvimento posterior da literatura da decadência impele cada vez mais para o primeiro plano o pequeno-burguês enfurecido, que confunde sua pequenez com heroísmo excêntrico e solitário, e sua capitulação diante de todas as superstições reacionárias modernas com um trágico destino “cósmico”.

Não se pense que estamos exagerando. Ultrapassaríamos os limites deste ensaio se pretendêssemos analisar a evolução neste sentido do drama pós-ibseniano. Queremos aduzir apenas um exemplo sintomático. Nos anos anteriores à guerra mundial, August Strindberg desempenhou notoriamente uma função dirigente no teatro internacional e foi frequentemente colocado acima de Ibsen. Seus últimos dramas foram importantíssimos para a formação do simbolismo dramático e para sua transição ao expressionismo.

Citaremos aqui, apenas, uma breve passagem de um dos mais famosos e “profundos” dramas strindberguianos desse período. Na primeira parte da trilogia *No caminho de Damasco*, os protagonistas – o Desconhecido e a Senhora – encontram-se numa encruzilhada. Apaixonam-se fulminantemente um pelo outro. O Desconhecido ia retirar uma carta do correio, mas não o faz acreditando que a carta nada pode conter de bom. Então, os dois iniciam viagem e sofrem terríveis provações. Aqui só nos interessa um motivo, isto é, o de que a pobreza do Desconhecido desempenha um grande papel, sempre sublinhado por Strindberg, na longa série de humilhações que ele e sua amante devem sofrer. Na última cena da primeira parte, os dois – após tantas aventuras – reencontram-se na mesma encruzilhada. E então, depois de a Senhora recordar ao amigo a carta não recebida, desenvolve-se o seguinte diálogo:

A Senhora – Entre e tenha esperança de que a carta contenha alguma coisa boa.

O Desconhecido (*irônico*) – Alguma coisa boa?

A Senhora – Tenha esperança! Imagine que aconteça isto.

O Desconhecido (*entrando no correio*) – Quero ver (*sai do correio com uma carta*).

A Senhora – E então?

O Desconhecido – Estou envergonhado!... Era o dinheiro!

A Senhora – Está vendo? E todos estes sofrimentos, todas estas lágrimas por nada...

Em tais cenas, aparece claramente o que é, na realidade, a falsa profundidade da literatura moderna, da literatura decadente. A tão decantada grandeza do último Strindberg consistiria em ter representado eficazmente os “poderes misteriosos” da vida humana. Mas o verdadeiro conteúdo destes “poderes misteriosos”, como o leitor pode ver por si mesmo, não é mais do que uma “objetivação” pretensiosa (e por isso mesmo mentirosa) da superstição pequeno-burguesa.

Naturalmente, também esta superstição tem suas raízes sociais, ou seja, a insegurança da vida no capitalismo, utilizada frequentemente por Lenin para explicar a permanência e a renovação das ideologias religiosas no capitalismo. Mas o modo de escrever pretensioso, e no mais das vezes substancialmente antirrealista, do último Strindberg está bem longe de revelar a verdadeira fonte das experiências que ele descreve. Ao contrário, tal modo de escrever serve somente para imprimir a estas experiências, que se mantêm sem motivação, sem explicação e sem esclarecimento, a consagração – objetivamente mentirosa – de uma misteriosa profundidade. Strindberg não fez mais do que objetivar e aprofundar as ideias comuns do pequeno-burguês (ideias diante das quais se encontra numa posição substancialmente acrítica), de modo a produzir a impressão de que o medo supersticioso deste pequeno-burguês encontra correspondência em misteriosas potências reais. Deste modo, chega a um nível espiritual de compreensão da realidade objetivamente ainda mais baixo do que o do pequeno-burguês supersticioso, que em geral acredita muito menos nesta objetividade mistificada de suas ideias do que o famoso escritor “de vanguarda”. E, apesar de tudo isto, o valor pessoal e os talentos literários de Strindberg colocam-no muito acima dos dramaturgos da decadência que se tornaram famosos ao mesmo tempo ou depois dele: Wedekind, Kaiser, Hasenclever etc.

O exemplo de Strindberg mostra claramente até que ponto se perdeu na decadência todo critério de medida para o peso objetivo, para a importância social objetiva dos homens e de suas ações. A decomposição geral das formas literárias ocorrida neste período não é um processo imanente à arte, uma luta contra as “tradições” (como creem os artistas e os escritores decadentes), mas um efeito socialmente necessário, objetivo e inevitável desta ausência de crítica por parte do escritor (enquanto escritor) em face dos fenômenos superficiais do capitalismo, diante dos quais ele capitula, identificando a aparência (deformada) com a essência.

Repetimos: o conhecimento de um tal critério de medida é o fundamento de toda composição literária. Toda ação representa ou a afirmação ou o fracasso de pessoas concretas, socialmente deter-

minadas, em situações concretas e socialmente determinadas. Toda ordenação compositiva é o reflexo, intensificado e concentrado na obra literária, das relações humanas e morais de determinadas pessoas entre si. A exatidão objetiva e a segurança subjetiva deste critério de medida são necessárias para proporcionar ao escritor o caminho de acesso à riqueza da vida.

A riqueza interior de um personagem literário deriva da riqueza de suas relações internas e externas, da dialética entre a superfície da vida e as forças objetivas e psíquicas que atuam em profundidade. Quanto mais autêntico (isto é, quanto mais de acordo com a realidade) for no escritor este critério de medida, tão mais profundamente ele poderá ir até o fundo, tão mais ricas serão as determinações e tão mais móvel a vida que ele então saberá despertar e trazer à luz. E isto por uma razão: quanto mais autêntico for este critério de medida, tanto mais revelará as grandes contradições internas do desenvolvimento social, e tanto mais organicamente logrará o escritor relacionar aos grandes conflitos sociais o destino singular do personagem pelo qual se interessa. O puro e simples relativismo empobrece o homem, o escritor e seus personagens. Ao contrário, eles são enriquecidos pela capacidade de atribuir à relatividade o seu justo papel de momento num processo que é a unidade do relativo e do absoluto, dialeticamente compreendida e resolvida. Esta é a razão ideológica por que a literatura da decadência não criou nenhum personagem verdadeiramente típico e duradouro.

A fecundidade dos conflitos tratados numa narração tem seu fundamento, igualmente, nesta veracidade (objetiva) e nesta segurança (subjetiva) do critério de medida. Tão somente quando o escritor sabe e intui, exata e seguramente, o que é essencial e o que é secundário, só então estará em condições, também no plano literário, de expressar o essencial e de figurar, a partir de um destino individual, o destino típico de uma classe, de uma geração, de toda uma época. E, se o escritor abandona este critério de medida, perde-se ao mesmo tempo a mútua relação viva entre privado e social, entre individual e típico. O elemento social, abstratamente captado, não pode absolutamente se encarnar em homens vivos, permanecendo algo pobre, árido, abstrato, não poético. E, por outro lado, a literatura decadente costuma hipostasiar em “destinos cósmicos” as tolices mais fúteis, de caráter patológico e puramente privado, do mundo pequeno-burguês. Em ambos os extremos, predominam a mesma pobreza e a mesma anemia literárias. Ao contrário, quando está presente este critério de medida, um evento aparentemente insignificante pode explicitar, nas mãos de um grande escritor, uma riqueza infinita de determinações humanas e sociais. Também aqui se revela verdadeira nossa afirma-

ção: o relativismo é pobreza, enquanto a dialética viva é riqueza.

É assim que, na época da decadência, perece o grande realismo. É assim que surge, ao lado do antirrealismo e do pseudorealismo abertamente apologéticos da literatura apoiada pela burguesia reacionária, uma longa série de tendências “radicais”, “de vanguarda”, substancialmente dirigidas para liquidar o realismo até em seus fundamentos. Quaisquer que fossem os propósitos dos representantes destas tendências, eles ajudaram objetivamente a burguesia em sua luta contra o realismo autêntico. Toda a literatura da decadência, do naturalismo ao surrealismo, possui esta função social objetiva.

Jamais se repetirá suficientemente, com a necessária frequência e energia, que a tendência à decadência não constitui uma fatalidade para o escritor como indivíduo, mas sim um problema social normal. Certamente, quanto mais tenha progredido a decadência ideológica geral, tanto maiores serão as exigências intelectuais e morais que se colocam ao escritor que não pretenda capitular diante da decadência, que queira abrir caminho para o verdadeiro realismo. Um caminho que é um perigoso atalho, circundado por trágicos abismos. Contudo, ainda mais intensamente se destaca a grandeza daqueles escritores que, em épocas tão pouco favoráveis, lograram abrir caminho para o verdadeiro realismo.