Francisco Louçã

AJ

Herança Tricolor

Concepção gráfica de António Lobo

Francisco Louçã

Herança Tricolor

André Jorge, Editor

«As minhas asas estão prontas
para o voo
Gostava de voltar para trás
Se ficasse tempo sem fim
Pouca seria a minha sorte»

GERHARD SCHOLEM

«Um quadro de Paul Klee, *Angelus Novus*, mostra-nos um anjo que parece estar prestes a afastar-se de algo que olha fixamente, com a boca aberta e as asas estendidas. É assim que vemos o anjo da História: tem a face virada para o passado. Onde temos a percepção de uma série de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única que amontoa naufrágio sobre naufrágio, que arremessa violentamente a seus pés. O anjo gostaria de ficar, de acordar os mortos, de reconstituir o que tinha sido esmagado. Mas do Paraíso sopra uma tempestade que se emaranha nas suas asas com tal violência que o anjo já não as pode fechar. A tempestade empurra-o irresistivelmente para o futuro, a quem ele voltava as costas, enquanto que o monte de destroços à sua frente cresce até ao céu. Esta tempestade é o que chamamos Progresso».

WALTER BENJAMIN,

Teses sobre a Filosofia da História

Introdução

«— De que é que trata o seu livro?
— Bem, de tudo.
— Ah! Então é como a Enciclopédia Britânica.»
diálogo em *Setembro*, filme de Woody Allen

Não é caso para menos, aqui se fala de tudo: da esquerda, em sociedades complexas cujas estruturas se justapõem e se disfarçam. É um inventário: da modernidade dos 32 *bits*, da «mão invisível» que rege a economia nos sonhos liberais, da cegueira da deusa Justiça, dos 500 anos dos Descobrimentos que ainda rendem umas cerimónias de condecorações e fazem de novo soar os heróicos acordes de «contra os canhões, marchar, marchar», dos mitos do Império que se democratizou e europeizou, de uma oposição que tem sido a imagem de espelho da situação, da elegância do arrependimento e do seu carreirismo triunfante, de culturas de submissão e de culturas de resistência — é a ordem de uma civilização, porque há sempre uma ordem neste caos.

Doze textos que reflectirão algumas das contradições de uma geração: procuram reabilitar a função da dúvida persistente, da interrogação inconformista e, sobretudo, o valor da discussão e do confronto. Começam por uma fotografia dos tempos actuais; depois, das raízes aos novos horizontes, é todo um caminho que fica. *Raízes*, são três personagens que foram apresentados a seu tempo: José Afonso, Marx, Orwell, são legados diferentes, o seu cruzamento leva-nos a Maio de 68, ao marxismo crítico e original, à crise que em Portugal anunciou uma revolução. *Horizontes*, são depois quatro: o Direito dos direitos, o indivíduo e o colectivo, a inquietação e a busca utópica, finalmente as vias que propõem estratégias. No caminho está sempre o debate dessa aliança

profunda e exigente, mas conflitiva e variável, entre a Liberdade, Igualdade e Fraternidade, que constituem essa herança tricolor baptizada por Ernst Bloch e que ainda agora nos interroga, neste ano 200 da Revolução Francesa. É um labirinto, e talvez nem termine nessa discussão acerca da arte da revolução e da revolução na arte.

Fio condutor, é o projecto socialista, um socialismo que não perdeu o seu potencial subversivo: nada é mais atraente do que o apelo a começar de novo.

Trata-se portanto de textos assumidamente empenhados, que só valem pelas suas ideias: o melhor destino a que podem aspirar é ainda o da crítica e o da polémica. E nada disso é novo, ouvem-se tantos ecos do passado; mas a discussão e a vida são sempre renovadas e acrescentadas. O anjo da História tem a face virada para o passado, diz Benjamin. Mas os ventos sopram do futuro.

*

* *

É impraticável referir todas as influências e inspirações que se integram neste mosaico de textos: lá se encontrarão as referências e o seu-a-seu-dono de muitas das ideias. Não posso no entanto deixar de assinalar que são o produto de todo um ambiente: de muita gente, de acções, esperanças e frustrações, entusiasmos e esperanças, que não cabem «num quarto que seja seu».

Assim cabe a referência a muitas discussões e textos dos meus amigos Miguel Romero e Daniel Bensaid. Ou à paciência com que Eduarda Dionísio e João Martins Pereira leram e fizeram amplas sugestões ao manuscrito original — como se costuma dizer, não são responsáveis por nada do que aqui está escrito, mas manda a verdade que se diga que são igualmente culpados destas paixões que a razão conhece. É um lugar de encontro, com tanta gente

que não teme caminhos — essas e esses dispensarão dedicatórias, porque já sabem.

*

* *

Um crítico irredutível disse destas pessoas e destas coisas que deviam era ser felizes. Talvez tenha razão. Mas a felicidade não pode ignorar o conhecimento, e o conhecimento não pode dispensar o confronto. E é nesse mundo que vivemos.

Falou-se muito, demasiadas palavras para poucos actos, de renovação da esquerda, a condição para actuar nesse mundo das realidades. E essa renovação, para dizer alguma coisa, tem que começar pela crítica da civilização: «Não é mau começar por esta revolta nua: na origem de tudo, está antes de mais a recusa», dizia Paul Nizan. A esquerda está aí: num inconformismo que é intransigência, numa radicalidade que não conhece fronteiras — é preciso começar por afastar todas as mistificações, o ministerialismo alternante, a submissão aos factos e aos Deuses, o carreirismo hipócrita que tudo argumenta, um folclore político que faz as vezes de um direito de opção e administra um confiável rotativismo em que algo muda para que tudo fique na mesma.

A esquerda tem de começar por fora, questionando e combatendo a engrenagem e não se limitando a oleá-la. Antes do resultado, são as próprias regras do jogo que estão em causa.

Só que essa é *uma outra esquerda*: o seu programa só pode ser tudo, e o seu lugar é novo.

I

PERCURSOS DE UMA GERAÇÃO

1

Caminhos cruzados

Vivemos numa época caleidoscópica.

E, na encruzilhada das suas contradições, está esta geração. Geração de transição, onde confluíram de todos os azimutes as paixões antiditatoriais, os ódios à guerra, as esperanças revolucionárias.

É uma geração herdeira. Do mundo antigo já não recebeu a banalidade dos dias nem o peso das certezas: entrou pela porta de Maio de 68. Paris, Praga e Saigão marcavam então o ritmo da Terra; os espaços do desejo e dos imaginários ampliavam-se com a queda das barreiras da moral do recato e da submissão. Os políticos providenciais esgotavam a sua eternidade. A ordem de Yalta, sobranceira partilha do mundo, ou de Bretton Woods, com os contabilistas a gerirem as relações internacionais, ou da VI Esquadra, a do bastão, ou dos púlpitos, a da cenoura, essa ordem perdia-se na tempestade das revoltas.

Foi o vigor revolucionário de tais terramotos que fez nascer a consciência desta geração. Descobriu-se assim a unidimensionalidade da sociedade — o irracional racionalizado no quotidiano, o *deficit* de convivialidade, a teia das opressões, o sistema tentacular do capitalismo, numa palavra, o mundo moderno em acção — e a multidimensionalidade das lutas sociais — os pés de barro das ditaduras caquéticas, o pânico de um De Gaulle voando para a Alemanha e deixando atrás de si uma Bolsa em chamas, um Salazar vencido sem pompa nem glória por uma cadeira e o seu

regime derrubado por uma revolução que procurava caminhos novos, numa palavra, toda a fragilidade deste mundo, quando investido pela acção concreta e imediata. Nessa descoberta nascia a vertigem da acção, o prazer do sentido colectivo, a busca de uma antecipação de um mundo melhor. Destino, história e vida, os percursos individuais identificaram-se com todas estas causas — e foram os anos de brasa de 60 e 70, a queda dos ditadores, os telhados de Saigão para os últimos helicópteros americanos, a tomada de Manágua, a fuga de Somoza e do Xá do Irão. O mapa mundo oferecia uma sucessão vertiginosa de confirmações, mesmo quando os tanques de Jaime Neves já tinham imposto a ordem em Lisboa.

Herança, é pesada. Os protagonistas de 68 foram a curta cauda de um cometa: esgotada a revolta contra este universo que não tinha lugar para o colectivo, ficava o mundo, como uma peregrinação entre as «Bibliotecas» de Vieira da Silva, fulgurantes e inflamadas, com movimento mas sem sujeito. Perdidos no labirinto dos *Amigos de Alex*, remetem-se às sobrevivências, recordações e desilusões.

Eis-nos agora no patamar dos anos de chumbo dos 80 e 90. A herança torna-se esmagadora, mas a vantagem pode ser preciosa: esta geração pode fazer o balanço antes do tempo das irreversibilidades, da rígida fixação pessoal e profissional, da estandardização dos costumes, da absorção do novo pelo velho. Melhor ainda: mantém o direito de pensar, quando o declive conformista já seduz mas ainda não uniformiza.

Mas o balanço são dois.

Vozes da razão e da idade

Geração de protagonistas, mais do que de espectadores, é agora um deserto de desencantos e de silêncios. Mas ouve-se qualquer coisa. Estejamos atentos: são os sorrisos dos jovens turcos, gravatas francamente ministeriáveis.

E são os que falam: as estratégias mediáticas do arrependimento fazem de um passado cheio de amanhãs que cantam um edifício de ambições para o futuro. Aí está a sua voz: é assim que o individualismo se volta a harmonizar com uma colectividade, porque esta está submetida. A «dissidência» passa então a ser bem-vinda desde que elegante: se se expressa à Helena Vaz da Silva nos gabinetes ministeriais, ou à Gluksman numa viagem para cumprimentar Pinochet, passa por acto de coragem pluralista e terá direito a editoriais à medida, no *Figaro-Magazine*, *Nouvel Observateur* ou *Expresso*.

Ao mesmo tempo, a arte pop também se vende e faz fortunas: nem foi preciso esperar pela morte de Andy Warhol para o confirmar.

Assim se sugere uma geografia para o indivíduo e o seu ego, com um passado, um presente e um futuro.

O seu *passado* é a história reinterpretada desta geração. Maio de 68, e tudo o que anunciou — quantas vezes vindo de origens tão distantes —, as crises universitárias, as acções anticoloniais, as prisões da ditadura, os cantos livres, as conspirações dos militares, os panfletos nas fábricas, os encontros e desencontros dos grupos clandestinos — tudo é reduzido a uma adolescente revolução cultural que, subvertendo normas e costumes, anunciaria a aurora de um novo individualismo. A encruzilhada da história exigiria então a recusa das utopias sociais e do fantasma do comunismo: Cohn Bendit senta-se agora na direita dos Verdes alemães, anti-industrialista, anti-sindicalista e antiurbana. Dir-se-á que a filosofia crítica da Escola de Frankfurt, a inspiração marcusiana da revolta estudantil, assim fica neutralizada para pintar à moda do liberalismo uma subversão demasiado ligeira.

Mas tanto basta para que a arqueologia recuperadora deste passado seja bem sucedida. Limpo, despoluído, aceitável porque

prenunciador de bons costumes e bom senso, com uma pitada de inovação, este passado assemelha-se como uma luva aos loucos anos 20. Transformar lutando, contestar radicalmente, tudo é remetido para as ilusões e generosidade de uma juventude em crise, ingénua e asneirenta, perdoável e divertida: a geração que nasceu com a revolta é desvalorizada nas esquinas da biologia.

Logo depois, esta geografia da individualidade sugere-nos um *presente* pronto a vestir. *Viva a crise*, o programa de televisão patrocinado por um «Libération» de Serge July, trânsfuga bem sucedido dos ares sessenta-e-oitistas, atinge o alvo na mosca: a crise é bem-vinda, são as necessárias dores de parto da modernização da sociedade, e aí se peneiram e descobrem os valores anunciadores do progresso. Pode-se-lhes chamar concorrência reles tipo Universidade Católica, saber parcelarizado e acrítico; pode-se-lhes chamar mobilidade de capitais ou, mais elegantemente, deslocalização da produção para novos continentes submissos a colonialismos velhos; ou combate aos arcaísmos, subversão do Estado-Providência e das ordenações sociais nascidas das guerras mundiais e das revoluções do século; pode-se-lhes chamar até reformulação dos modelos de crescimento em nome de novas tecnologias ou mesmo do *small is beautiful* — chame-se-lhes o que se quiser, a imaginação nunca se esgota na descoberta dos pseudónimos da Crise.

Por um momento, este movimento de descoberta chamou-se também «libertação da sociedade civil»: o próprio termo, sinal dos tempos, era uma distante homenagem do vício à virtude. Agora, o nome é outro, a terminologia já não é procurada no campo do adversário, alargam-se os amplos horizontes da crise, descobre-se um futuro em maravilhosos jogos vídeo de qualquer computador de bolso: chama-se *Terceira Vaga* e vende chorudos direitos de autor.

O Sol brilha em Sillicon Valley: a crise é portanto o passaporte para o progresso e o seu preço é o inevitável, o fim dos corporativismos que um Manuel de Lucena tão ardorosamente foi

descobrindo em todo o tecido social — ninguém dá menos. Que seja a pobreza reinstalada nesta Europa, o desemprego permanente num mercado de trabalho racista e antijovem, ou o sexocídio praticado por via das novas tecnologias de reprodução transformadas em tenebrosos mecanismos de autoritarismo genético, ou a eterna experimentação nuclear... que importa, é a aura radiosa do progresso e é o seu preço.

Aí está. O individualismo pode então acrescentar, seguro de si: perante a sociedade anquilosada pela rigidez corporativa, pelas rotinas paralizantes e reticentes aos desafios da inovação, o *deficit* do ego é compensado pela nova energia liberal. O lugar do indivíduo é a modernidade, e esse meticuloso trabalho de subversão resgata de algum modo o passado adolescente dos seus profetas. O círculo está fechado: o individualismo explica-se por si próprio, justifica um percurso entre as travessuras da juventude e a adivinhação visionária de um hedonismo fim de século, solidifica o presente, abre as trincheiras do futuro. É a ideologia da Arca de Noé em versão Estebes: cada um por si e Deus por todos. Se quiser embarcar, se o conseguir, vai a caminho do Olimpo, boa viagem.

*

* *

Aqui está a porta do véu de uma ideia que era comum a toda esta geração antes da hora dos balanços: a falta de confiança na sociedade de consumo, a crítica da normalização. É então extraordinário que este individualismo moderno se reproduza politicamente pelo interior da estrutura mais arcaica da política europeia e da sua estabilidade do pós-guerra, essa social-democracia de uma II Internacional que estava tão associada às virtudes do Estado-Providência. Note-se que, afinal, não era tanto assim: é do seu interior que se ouvem as vozes do pensamento político

da modernidade individualista. Peter Glotz, secretário nacional do SPD alemão, publica um livro sobre a «sociedade dos dois terços»: um terço da sociedade trabalha com emprego certo, outro com emprego instável e precário dependente dos humores da subcontratação...outro não existe. Traduzido e publicado em Itália pela casa editorial do PCI, esta tese da «sociedade dualista» é a sofisticação, em projecto de laboratório para sociólogo ver, de uma realidade já viva. Ruffolo, social-democrata italiano recomendado pelas crónicas da moda, afina pelo mesmo diapasão. É o realismo de uma «euro-esquerda» em toda a sua dimensão. Versão moderna do purgatório, as descrições de Charles Dickens voltam a ter sentido na Europa que se imaginou eternamente rica.

A modernidade, assim, anuncia-se tanto nos micro-chips, nas linhas de montagem que desafiam os preceitos do fordismo, quanto ao trabalho subterrâneo, na precarização das relações de trabalho, nos bairros da lata. É a lógica do brontossauro, de um mal disfarçado darwinismo social: quem viver verá, que sobrevivam os mais fortes. Ou, como diz mais rudemente o Humpty Dumpty, «a questão é saber quem manda, é tudo». Este é um dos balanços desta geração: vejam-lhe o fulgor e o brilho, é o poder.

O regresso do século XIX

Do outro lado, o silêncio.

E a dúvida persistente que teima em levantar-se: mas este discurso, este individualismo moderno, não será afinal um travesti da velha ordem? Como não pensar que o assalto ao Welfare State tem algo de errado — porque reduz o Estado nas Caixas de Previdência para o aumentar nas esquadras da Polícia? Como não desconfiar deste liberalismo, cujos ímpetos amansam imediatamente ao chegar aos corredores de Belém e de S. Bento, onde se instala em harmonia com todos os poderes? E não se vê que

os *yuppies* dos anos 80 são já estranhamente parecidos com os seus antecessores — os mesmos *smokings*, os mesmos clubes, restaurantes e colunas sociais, os mesmos laços quando se querem distinguir ou as mesmas gravatas quando se querem confundir, a mesma visão do mundo reduzida ao horizonte do import-export. O milagre reaganiano foi mesmo fogo de palha e os seus ecos portugueses reduzidos a uma triste e inevitável dimensão tupiniquim.

Este individualismo, que se descreve a si próprio como o guerreiro moderno a perfurar as apatias do colectivo social, é então estranhamente uma reprodução dessa mesma sociedade antiga, com os seus tiques do Estoril, as suas fortunas herdadas, os seus bailes de debutantes fotografados para a *Olá*, as suas cunhas e protectorados, as suas vozes enfatuadas à Cadilhe ou agressivas à Ferraz da Costa, as estratégias pessoais de luta pelo *status*. Onde diz inovação, lê-se mais frequentemente permanência; onde anuncia conflito para transformar a sociedade, descobre-se que a governa com todas as sabedorias ancestrais e as receitas tradicionais da culinária política. O pato feio da crise adolescente transformou-se num lindo cisne, como não podia deixar de ser, e a família reconcilia-se.

E no seu encalço, como nos anos 20 da crise europeia, são ideias não-contemporâneas que chegam à superfície. É o elogio da raça, agora assustadoramente dotado de meios tecnológicos que Hitler desconhecia. É a lei do mais forte, implícita ou explícita nos discursos do sucesso individual: Le Pen é a outra face da moeda do liberalismo actual, assim como os *hooligans* fanáticos são a outra face da Madam Thatcher.

Recuando duzentos anos, o liberalismo vai redescobrir as origens felizes do capitalismo, imaginando-se a salvar a humanidade de um estado natural, vizinho da selvajaria; heróis dessa nova gesta, detestam Mr. Babbit e revêem-se em Mr. Phileas Fogg; louvam a primeira geração dos Buddenbrook contra a decadência da terceira. Imaginam-se Drake a acumular o tesouro de Isabel I, de preferência numa sociedade por acções, cotada em Nova Iorque

e Singapura. São os tempos antigos que se revivem no tempo presente.

A não-contemporaneidade é uma das facetas da crise: a redescoberta do século XIX, a procura da mobilidade completa da força de trabalho — dispensando sindicatos — evoca saudosamente Disraeli, desafia cento e cinquenta anos de guerrilhas e revoluções sociais que foram impondo o sufrágio universal, a segurança social, o horário das oito horas, o subsídio de desemprego — aí temos o passado à conquista do futuro.

E chegam todos os racismos sociais, as obedientes vozes do dono. *Eça* contava que as elites de Lisboa clamavam em 1871 à saída da Brasileira, em solidariedade com a monarquia francesa, que «a Comuna não se discute, metralha-se». Na mesma veia, Reagan anunciou aos microfones da rádio que já tinha ordenado a destruição nuclear do Grande Satã, a URSS — parece que a brincadeira caiu bem nos EUA.

Daí a ameaça: se este engenhoso jogo de espelhos tem sucesso, se a sua força centrípeta atrai parte da geração, é porque responde a realidades e conforta fantasmas, porque acompanha e justifica a imposição de novas ordens produtivas, de novas lógicas da rentabilidade. Dos tempos antigos vai buscar as justificações para o seu trabalho de Sísifo, mas é bem de uma modernidade que se trata.

E a sociedade resiste, o conflito continua. Na trincheira dessa resistência está o outro balanço.

Idade da paixão

Crise da civilização, nos redemoinhos da Terceira Vaga — a diferença está aí, nítida. Enquanto que o individualismo moderno se considera uma engrenagem para a auto-superação da crise, por um automatismo de que o Krach da Bolsa de Nova Iorque em

Outubro de 1987 veio fazer desconfiar, o outro balanço da geração é mais fiel às suas origens: a crise sobreviveu a mais uma tormenta, as lutas dos anos 70 foram insuficientes para a resolver pela acção dessa violência parteira da história — resta saber como e quando preparar novo assalto. A noção da crise continua, no entanto, central: mais agora do que há quinze anos, é uma encruzilhada que se impõe a todos os destinos individuais e colectivos.

E não foi a descoberta dessa crise que levou a juventude pelos caminhos da revolta da paixão e da sua razão? No princípio foi a acção, e mesmo as dimensões hedonista e onírica — Reich e Guevara — eram também um compromisso individual e colectivo, sentido e compreendido, actuante. Diz-se agora que o milenarismo socialista, as aspirações prometaicas de um colectivismo imediato, asfixiavam a individualidade — e dessa opressão teria nascido a ambição liberal. Esta versão moderna do pecado original não é coerente com as nossas vidas, as nossas ilusões ou as nossas desilusões. A memória não se atraiçoa: essa descoberta das opiniões, das paixões, dos corpos também, vem desse universo de liberdade que foi a luta pela liberdade. Nem de outro modo se poderia auto-identificar o grosso de uma geração — ou da sua parte activa, o que é já muito e ainda muito pouco.

Dificuldade evidente seria manter essa sintonia entre o lugar individual e as aspirações colectivas. Fácil ou óbvia em tempos de grande movimento colectivo, quando o diálogo e a luta florescem na sociedade, quando o entusiasmo move montanhas. Mas difícil, tão difícil, quando esses caminhos se separam, quando o mundo se parece fragmentar — a arte fica em pedaços, diz Cézanne, e assim será para toda a criação.

O espaço da política restringiu-se a instituições de que sempre se desconfiava. As estratégias de reinserção podem então diversificar-se, mas a crise, a velha crise, continua a alimentar-se dos dias que passam.

A origem de todas as radicalidades está nesta constatação: não morreram os motivos da revolta. E nela se podem identificar três atitudes.

A *atitude proustiana* é a que assiste passivamente ao desfilar da vida, registando o que se perdeu. «Embora fosse simplesmente um domingo de Outono, eu acabava de renascer, a existência estava intacta diante de mim, pois de manhã, após uma série de dias amenos, houvera um nevoeiro frio que só se levantara cerca do meio-dia; ora, uma mudança no tempo é o suficiente para recriar o mundo e a nós mesmos.(...) A bruma, desde o acordar, fizera de mim, em vez do ser centrífugo que somos nos dias bonitos, um homem metido em si, desejoso do cantinho da lareira e do leito compartilhado» (*Em Busca do Tempo Perdido*). Diante da agonia de uma época descobre-se que, apesar de tudo, se faz parte desse mundo e, suprema condenação, talvez o tempo de vida seja menor do que o do sistema abominado. É a atitude da *retórica da desesperança*.

A *atitude joyciana* é a do diálogo interior, sem testemunhas, um mundo sem controlo, o corpo que desaparece na linguagem, a palavra que foge ao sentido. «'Mas suspeito' — interrompeu Stephen — 'que a Irlanda deve ser importante porque me pertence a mim'. 'O que é que pertence?' — perguntou o senhor Bloom, esticando-se, desejando ter ouvido mal. 'Desculpe. Por acaso, perdi a última parte. Que é que você ...?'. Stephen, visivelmente maldisposto, repetiu e afastou para o lado, sem muita cortesia, a taça de café ou como se lhe queira chamar, acrescentando: 'Não podemos mudar de país. Mudemos de tema'. Perante esta pertinente sugestão, de mudar de tema, o senhor Bloom baixou os olhos, mas com perplexidade, porque não sabia que interpretação dar exactamente a este 'pertence' que parecia não vir a propósito. A recusa, de um tipo ou de outro, era mais clara do que tudo o resto» (*Ulisses*). Monumento do surrealismo, redescobre-se agora na criação cultural. É a atitude do *silêncio*.

Resta a *atitude kafkiana*: a compreensão da opacidade do sistema e a descoberta de pressentimentos utópicos que perfuram as suas porosidades. «Estavam agora todos reunidos junto à porta. 'Cumpri o meu dever' afirmou o inspector. 'Um estúpido dever', replicou K. implacavelmente. 'É natural', volveu o inspector, 'mas não vamos perder o nosso tempo com semelhantes argumentos'.» (*O Processo*). É, ainda assim, a atitude da *resistência*.

Só que, dir-se-á, Kafka já não se lê nos nossos dias.

*

* *

No *Admirável Mundo Novo*, epigrafado com um adversário anti-utópico da revolução russa, Aldous Huxley exorciza as transformações nas relações humanas e descreve um mundo atemorizador em que o prazer sexual se torna uma triste banalidade que o herói, o Selvagem, recusa em busca de uma pureza redentora. Mundo uniformizado por uma engenharia genética que hoje já deixou de ser ficção, impõe-nos a alternativa cruel entre a barbárie da felicidade e a civilização da infelicidade. E é o conformismo que fecha este círculo — esse é o valor de base das democracias ocidentais, a sua verdadeira e genuína força transgeracional.

Mas este desenho tem ângulos insuspeitos e fracturas escondidas. Uma delas é provocada pelas investidas da nova ordem liberal: as inovações ameaçam as estruturas sociais. Mas outras brechas, as mais importantes, são as dos conflitos que contestam esta serialização de que fala Sartre, que desafiam o *Admirável Mundo Novo* de que a crise é parteira. E aí se redescobrem, numa caleidoscópica mistura de cores, as razões e as paixões que fizeram o percurso desta geração. Aí desponta o elogio do imaginário, que nos aproxima da realidade, ao contrário das razões de Estado e do silêncio dos poderes. Aí se encontram utopias, que sublinham o possível contra a fatalidade do existente. Ergue-se a aspiração

velha por um mundo que reconcilie o ser humano e a cidadania, a política e a moral, o público e o privado. Adivinham-se energias sempre renovadas em combates parcelares, em movimentos sociais poderosos mas avessos à inovação, como o sindical, ou em movimentos esporádicos mas inovadores, como o pacifista e feminista. Mas onde conflui a coerência destes movimentos?

O discurso do romantismo responde então, solitário: «Apesar das dificuldades da minha história, apesar das maleitas, das dúvidas, dos desesperos, apesar da vontade de tudo abandonar, não deixo de afirmar a mim mesmo o amor como um valor. Escuto os argumentos que os mais diversos sistemas utilizam para desmistificar, limitar, apagar, em suma, depreciar o amor, mas obstino-me. 'Bem sei, mas mesmo assim...'! Atribuo as desvalorizações do amor a uma espécie de moral obscurantista, de realismo-farsa, contra os quais defendo o valor do amor; oponho a tudo o 'que não corre bem' no amor, a afirmação do que nele há de valor. Essa teimosia é o protesto do amor» — diz Barthes, numa conhecida passagem dos *Fragmentos de Um Discurso Amoroso*. Limitar-se-á a subversão possível e necessária a um romantismo com a mesma raiz? Será esta a última trincheira da consciência de que a guerra não acabou? A paixão sobreviverá às décadas? A interrogação já é um acto de coragem, numa sociedade em que a acomodação e o conformismo são apresentados como a ordem natural das coisas. Mas a dúvida persiste, inquietante.

A resposta, é preciso procurá-la nas nossas raízes, por entre a herança do fatalismo, a irreverência da imaginação, o optimismo da vontade.

II

RAÍZES

2

Entre o optimismo e a esperança

Durante demasiado tempo, a tese do esbatimento da diferença entre a esquerda e a direita foi acumulando juros, cómoda justificação para carreiras várias e confortável ideia para a justificação de um país que a direita governa à rédea solta. A sua força, no entanto, vinha também desta *vaga de optimismo* que atravessa a política nacional: 1989 é o «ano em que o futuro começou», diz um semanário; Cavaco já se lança a obras faraónicas, em Belém, para que fique memória do seu reinado, Soares organiza a recandidatura na exacta medida das declarações pondo reticências à sua permanência no cargo; os fundos da CEE continuam a olear as economias paralelas tanto quanto a oficial; as privatizações vão de vela desfraldada; vendem-se mais carros do que nunca...

No entanto, uma corrente a contracorrente vai argumentando contra este optimismo de feira, procurando fugir ao dilema que lhe oferecem de um pessimismo da realidade e de um outro optimismo refugiado na imaginação: a vida é ainda e sempre um conjunto de possibilidades em aberto, de bifurcações concretas que dependem das acções das mulheres e dos homens sociais concretos. Hoje as choupanas não declaram guerra aos castelos, dirá o optimista; mas as novas formas que a desigualdade toma não deixaram nunca de se basear nessa exploração persistente e fundadora da sociedade moderna, o núcleo da contradição em que vamos vivendo.

É verdade que não há só gaivotas em terra — mas é irrecusável que existam tempestades no mar. É essa crise da civilização capitalista: as Bolsas há um ano a dançarem à borda do vulcão, dissipando numa semana mais do que a dívida externa do Terceiro Mundo; é a doença, a SIDA, transformada em espectáculo para consumo nos suplementos dominicais; é a campanha por uma nova moral conservadora, com o papa Woijtilya a percorrer o mundo; é o desperdício socializado, com metade dos cientistas mundiais dedicados à pesquisa armamentista, mesmo nestes anos de futuro promissor e esperançoso. É também a crise de um sistema burocrático, onde vão despontando os inícios de umas perestroikas de baixo para cima, redescobrindo os profetas malditos que combateram o estalinismo desde sempre, criando uma descoberta democrática na mobilização dos jovens, de intelectuais, de alguns sectores de trabalhadores.

Todas essas questões levantam de novo e sempre o problema da divisão entre a esquerda e a direita. Talvez então essa esquerda seja ainda um pouco mais do que o romantismo de um combate incessante — seja também uma fronteira, um caminho concreto para a acção, mas com novas exigências. E com outras raízes: a compreensão de que o lugar da esquerda, contra a banalidade, é na diferença; contra a submissão, é na irreverência; contra a força das coisas, é na *energia da esperança*. É por essas raízes que o leitor é convidado a viajar, nessas quatro dimensões que são a *atitude* (a herança do fatalismo), *a vida* (Maio 68 e a reflexão acerca da nossa história), *as ideias* (virtudes e críticas do marxismo original) e *os sentidos* (a arte e a revolução: da exigência de ver claro até ao esforço de fazer de novo).

3

A herança do fatalismo

Ao virar do século X, uma vaga de misticismo atravessou a Europa: temia-se do ano 1000 a destruição de um mundo já inseguro, sombrio de pestes e guerras.

O ano 2000 anunciará algum paralelo com essa idade das trevas? Os casos mais extremos das Testemunhas de Jeová, que se desfaziam dos seus bens terrenos na expectativa de um apocalipse em 1975, ou o impressionante suicídio colectivo de uma seita religiosa americana nas Guianas, pouco antes, insinuam que sim. Mas os exageros do fanatismo religioso passam ainda por excepções, à margem da evolução das grandes correntes ideológicas, enraizadas nas contradições acentuadas deste final de século.

O que domina não predomina, e o que predomina não domina: as racionalidades tecnológicas parcelares e a irracionalidade conflitual global constituem este mosaico de movimentos diferenciados em que se pode adivinhar a ideologia da nossa época. «A sociedade unidimensional avançada modificou a relação entre o racional e o irracional. Em oposição aos aspectos fantásticos e demenciais da sua racionalidade, o domínio do irracional torna-se o domínio do verdadeiro racional — das 'ideias que podem promover a arte de viver'. As sociedades estabelecidas organizam toda a comunicação normal, sancionam-na ou questionam-na, em função das exigências sociais.»[1]. Ou, mais radicalmente: «A ideia moderna de racionalidade global da vida social e pessoal acaba por se desinte-

grar numa miríade de mini-racionalidades ao serviço de uma global, inabarcável e incontrolável irracionalidade.» [2].

Esta racionalização do irracional, ao ponto de o integrar no nosso quotidiano — veja-se o exemplo notável do menosprezo público que mereceu o holocausto administrado pela guerra Irão-Iraque — é a estrutura presente da ideologia dominante. É uma transição, a segunda.

*

* *

No princípio, a burguesia ascendente e vitoriosa via-se ao espelho na Renascença: muito mais do que uma glorificação da época clássica e do brilho da Antiguidade, era o parto da ciência moderna, da confiança positiva na capacidade do homem em domar a natureza, em compreender, em transformar. O optimismo resplandecia nos estandartes de Napoleão, na diplomacia das canhoneiras de Sua Majestade, no positivismo do progresso mecânico.

Terminado o ciclo das revoluções burguesas — os poderosos metralham os plebeus que tinham sido os seus aliados, durante as revoluções de 1848 —, Marx anuncia que um fantasma ameaça a Europa. Massacrado na Comuna de Paris, reprimido nos seus sindicatos, o proletariado aparece como uma nova força, saída das entranhas do capitalismo. No meio, os «vencidos da vida», os intelectuais que tinham acreditado vagamente nas promessas da liberdade e de igualdade e que, desiludidos e amargurados, baixam os braços ou procuram melhores companhias — Eça descreve os encontros de Oliveira Martins com o rei: «ambos concordam que isto é uma choldra e que não pode durar, e depois muito tranquilamente o rei vai caçar e Oliveira Martins vai filosofar». Foi a primeira transição.

A expansão capitalista do pós-guerra, o Plano Marshall, Adenauer e De Gaulle, a civilização do sonho americano e do *chewing-gum*, trazem consigo um novo sopro de optimismo: o neo-positivismo ganha alento, o marxismo oficial também se converte às certezas deliciosas do estruturalismo, Althusser e os seus filósofos da Rue d'Ulm escrevem a linha. É o tempo das gigantescas construções, mecânica pesada que faz girar a Terra e dispensa o sujeito, essas massas humanas produto da imaginação hegeliana e das suas más influências. Nada se perde, nada se cria, tudo se transforma.

Mas a década de setenta inaugura uma nova transição, mais sombria, menos fosforescente. Estagnação económica, crise industrial, progressos muito localizados, mas também fortunas feitas misteriosamente no Pacífico, computadores deslumbrantes, e, ao mesmo tempo, transformações profundas nos processos de trabalho, de produção, de acumulação. Depois do interregno Carter e de enterrar os mortos do Vietnam, os Estados Unidos recuperam: um ex-informador do FBI durante a caça às bruxas do macarthismo, Ronald Reagan, faz resplandecer a «grandeza da América». Com Kohl e Thatcher, com a guerra das estrelas e a sua «maioria moral», propõe uma nova direcção para o mundo. E é nesta transição que o irracionalismo ganha nova dimensão. Na guerra e na paz, a loucura da corrida aos armamentos transforma o espaço no último arsenal. Na economia política, os monetaristas puros, os Chicago Boys, animados pela experiência devastadora do Chile e da Argentina, aconselham Wall Street e a City: no fim do segundo mandato, os resultados falam por si, e pela primeira vez na história do capitalismo, não há coincidência entre a potência militarmente dominante (EUA) e a economicamente mais influente (RFA, EUA, Japão, pelo menos), gerando um desequilíbrio alimentado pelas recessões e pelo acentuar da concorrência internacional.

O progresso rápido das racionalidades parcelares confronta-se com a irracionalidade deste sistema à deriva — a crise da Bolsa de Nova Iorque trouxe uma confirmação anedótica, quando se

soube que o automatismo dos *softwares* de gestão das carteiras de acções, perante os primeiros sinais da descida, amplificou imediatamente a queda ao ponto de a tornar irreversível, sem a interferência ainda possível dos operadores e administradores. E a irracionalidade global ganha nova estatura quando assume a forma do nuclear, ou, mais geralmente, de uma economia convictamente predadora em relação à natureza. Adivinhando este curso, o filme de Ridley Scott, *Blade Runner*, propõe-nos um futuro em que passam a ser os andróides, e não os seres humanos, a interrogar-se sobre a vida e a morte. Transição religiosa sem religião, esta é moldada por esse investimento sistemático do capitalismo em todas as esferas — a transcendência moderna absorve todos os sentimentos, comercializa todas as emoções[3].

*

* *

A actualidade do livro de Orwell, *1984*, está justamente nesta intuição de uma combinação específica de racionalidades locais e irracionalidade global, cimentada por uma ideologia produtivista e tecnologizante. Não é de facto difícil descobrir no nosso quotidiano os sinais da ficção de Orwell: os telefones que, desligados, podem funcionar como emissores dentro das nossas próprias casas para sofisticados aparelhos de escuta; os computadores que podem registar todos os passos da nossa vida; essas fábricas silenciosas, povoadas por *robots* da segunda ou terceira geração, capazes de montar componentes, de «sentir» a diferença de cores ou a textura dos materiais e de «ver» através de câmaras de vídeo, técnica adaptável a todos os objectivos sociais; as armas mortais reproduzidas à escala de um sistema solar — aí está todo o potencial terrorista do regime do Big Brother. Essa actualidade explica a popularidade recente do livro, que tem um evidente valor de uso para o leitor e um valor de troca para o livreiro.

Antecipador, escrito há já quase quarenta anos, o livro retrata o ambiente em que a sociedade contemporânea se está a construir: essa denúncia é a herança de Orwell que, tuberculoso quando escreve *1984*, vem a morrer um ano depois. E eis como este texto, que o editor queria apresentar como uma «novela de horror» e que foi escrito como um «livro fantástico», acabou por ser tomado como uma profecia — e a profecia, em final de milénio, é sucesso garantido nas livrarias.

*

* *

1984 é o retrato de duas décadas, a de 30 e a de 40 — é a descrição viva do que foram o fascismo e o estalinismo, por um homem que viveu e combateu os crimes de ambos: lutou na guerra civil espanhola ao lado dos republicanos contra as legiões franquistas, e aí se opôs às polícias secretas estalinistas, que assassinaram os dirigentes do POUM, nomeadamente Andrès Nin, em cujas colunas Orwell estivera a combater[4]. Militante da ala esquerda do movimento trabalhista, socialista até ao fim da sua vida, Orwell explicou que «a minha recente novela, *1984*, não pretende ser um ataque contra o socialismo (de que sou apoiante) mas sim uma demonstração da perversão de que uma economia centralizada é capaz e que já se realizou parcialmente com o comunismo e o fascismo... As ideias totalitárias instalaram-se na cabeça dos intelectuais por toda a parte, e tentei levar estas ideias até às suas consequências lógicas.» A ambiguidade é evidente, mesmo se considerarmos que o autor se referia especificamente ao estalinismo quando escreve «comunismo» — essa era a forma que a revolução soviética tinha assumido, depois do Termidor burocrático. E o socialismo em que se empenhava Orwell, tão distante do estalinismo quanto da mistificação social-democrata, não era mais do que um projecto.

Livro da desilusão e da angústia? Estamos na «meia noite do século», nenhuma saída é entrevista — homem do seu tempo, preso nos paradoxos da história e sujeito às pressões contraditórias desses anos de tormenta, deixa o seu testemunho num livro atravessado pelos seus combates antifascistas, pela guerra mundial, pela barbárie. A cintilação genial está na descoberta dessa barbárie asseptizada, comunicacional, que adivinha o futuro, o nosso presente.

Porque se empenha a direita em reclamar esta herança? Porque a ambiguidade política é investida pelos ideólogos da guerra fria e porque o livro é hoje um retrato naturalista eficaz. Afastado o Big Brother de Hitler e aproximando-o de Estaline, descrito como continuador de Marx e Lenine — e com um ligeiro abanar de mão se afastam os mortos comunistas, um milhão, vítimas da guerra civil não declarada que permitiu a Estaline consolidar o seu poder — o livro tornar-se-ia um instrumento de propaganda. Assim, alguns ex-socialistas, como Sidney Hook, os chamados «neo-conservadores», apoiantes de Nixon em 1972 e de Reagan em 1980, lançaram nos Estados Unidos uma «Orwell Press».

O debate generalizou-se rapidamente. Um desses neoconservadores, Norman Podhoretz, argumenta na *Harper's* de Janeiro e Fevereiro de 1984 que, se Orwell fosse vivo, se oporia ao movimento pacifista e estaria do lado dos mísseis e do presidente Reagan. O socialista Christopher Hitchens, que se lhe contrapõe, esforça-se por demonstrar que a crítica antiestalinista de Orwell não dava pretexto para nenhumas aventuras sionistas ou imperialistas.

Mas a ambiguidade persistirá e o debate será sempre obviamente inconclusivo enquanto se tentar transpor o pensamento e a crítica de um homem dos anos 40 para os anos 80 — Orwell não pode viajar com a sua própria profecia. Esse é o argumento de Raymond Williams, que em 1971 publicou uma aguda crítica literária, *Georges Orwell*, neste sentido. Apesar disso, Paul Siegel

(em *Revolution and the 20th century novel*) chamou a atenção para o facto de que, no final do livro, Orwell apresenta os «prolos», os proletários, como os únicos portadores de uma nova esperança.

Assim, não é a crítica amarga ao estalinismo que produz a sua oscilação ideológica de dupla leitura — é a falta de um horizonte para a sua vontade, perdida com a derrota de Barcelona às mãos de Estaline, primeiro, e de Franco, depois. Na sua obra capital de balanço do estalinismo, *A Revolução Traída*, o próprio Trotsky fazia a comparação com o regime hitleriano: «A URSS menos a estrutura social da revolução de Outubro seria um regime fascista.» Mas a revolução aconteceu, e transformou profundamente a sociedade — indirectamente a própria Perestroika vem confirmar essa diferença fundamental, gerando e respondendo a uma evolução e um dinamismo estruturalmente impossíveis num regime de congelamento fascista. E todos os processos revolucionários, no mundo capitalista ou colonial, têm vindo a revelar uma poderosa aspiração democrática e antiburocrática, triunfante ou derrotada. Com estas experiências, com a recuperação da memória histórica na própria URSS, o estalinismo já começou a ser vencido, embora ainda não tenha sido enterrado.

Orwell, intérprete do momento da derrota das revoluções, sinal da sua própria derrota, não o podia saber. Manuel Scorza di-lo com toda a clareza: «Orwell pensa que toda a revolução acaba por ser totalitária. Não partilho a sua alucinante metáfora. Não porque negue que em demasiados países do mundo governe o Big Brother, mas sim porque estou em desacordo com o seu discurso histórico. *1984* é um livro fatalista. (...) O fatalismo não nega apenas a mudança; nega a possibilidade da mudança.»[5]

Nenhum desafio é mais moderno para a esquerda do que vencer esta herança do fatalismo, irmão gémeo da passividade. A mitologia de *1984* é um aviso e uma memória, não é um programa.

Jogo de espelhos, o fatalismo tem vindo a ser posto em xeque.

NOTAS

[1] Herbert Marcuse, *L'Homme Unidimensionnel*, Ed. Minuit, Paris, 1968, p. 301.

[2] Boaventura Sousa Santos, «Seis guiões para uma política pós-moderna», in *Jornal de Letras*, 15 de Fevereiro de 1988.

[3] «O que distingue a nossa (época), enquanto cultura dominante, é a conjunção radicalmente nova do princípio de prazer e de massificação», sugere Eduardo Lourenço, «Entre Orwell e Leibniz: a nova ordem cultural», in *Expresso*, 14 de Janeiro de 1984. Mas adianta que «o *rock* como cultura modula esta recusa generalizada da racionalidade no seu nível mais elementar e universal (...)» — mas não será que esse «princípio do prazer» pode por vezes manter uma virtude original, uma sinceridade não assimilável pela sua industrialização, e que é essa mesma «massificação» quem configura a irracionalidade?

[4] Isaac Deutscher, «1984, the Mysticism of Cruelty», in *Marxism, Wars and Revolutions*, ed. Verso, Londres, 1984. Deutscher, que conviveu com Orwell, conta da sua perplexidade perante a cimeira de Yalta, no final da Guerra, e da sua dificuldade em entender o mundo que daí resultou.

[5] Manuel Scorza, in *El País*, Madrid, 22 de Dezembro de 1983.

4

A insustentável leveza de Maio de 68

Vinte anos depois, os quatro mosqueteiros reencontraram-se em campos opostos: D'Artagnan e Porthos com o cardeal Mazarino, Athos e Aramis com a Fronda — só os acasos das circunstâncias e uma fidelidade familiar os uniu numa tentativa desesperada de salvar a cabeça e a coroa de Carlos I contra os revolucionários vitoriosos de Cromwell.

Vinte anos depois, os que tiveram vinte anos em 68 estão agora a escrever o balanço, porventura também em campos opostos, e alguns reconhecem com subtil delicadeza que «as coerências são discretas dentro da evolução de curto prazo, muitas vezes imediata, e que poderão, talvez, parecer contraditórias»[1].

A conversão torna-se, então, espectáculo: actores e espectadores encenam a comemoração do vigésimo aniversário mais como justificação do que como reflexão. O drama é o mesmo, mas propõe-nos duas dramaturgias: a do barroquismo do poder, que vê os acontecimentos de cima e a distância prudente; e a da pantomina, que os vê de baixo, no anedótico e supérfluo.

Olhem de *cima* e ouçam o cicerone: vêem a vertigem da desordem, a apoplexia da palavra, a maratona orgíaca, o terramoto dos pilares ocidentais [2], a feira das fantasmagorias? Lá estão os alucinados revolucionários, pirómanos perversos, chiitas que sobreviveram ao dilúvio do fim das ideologias... Lapso histórico que permitiu o extravasar do irracional — Raymond Aron conta asperamente da sua indignação, tanta, nunca sentira tanta indignação

como então. Toca-se a finados por esta «alucinação colectiva», «teatralidade delirante que reconstituía, no limite do patético e do paródico, todos os rituais da memória revolucionária» [3]. Um triste epígono resume o acontecimento com a sua sabedoria ancestral: foi tudo «uma parvoíce dos jovens em determinado momento» [4].

Vejam agora de *baixo*: é-nos dito que constituiu uma revolução feliz [5] uma espécie de *happening* cultural. «A alegria de Maio 68 era mais leve, mais alegre», diz Villaverde Cabral. Alguns viveram Maio como uma «experiência estética e deslumbrantemente redentora, que teceu no espaço do sublime as malhas do terror — e ficou enquanto mancha, cicatriz reincidente, explosão nocturna a crepitar como horizonte numa vida», acrescenta, inconfundivelmente, Prado Coelho [6].

Percurso iniciático de futuros conselheiros e homens de Estado — de incendiários a bombeiros — que subiram das ruas para os salões, numa espécie de primeiro tango em Paris, com a simbólica a devorar a política. Um Carnaval, dirá o mesmo Raymond Aron, intrigado com o mapa das revoltas [7] — Eros e Thanatos juntos, bailando à luz das fogueiras do Quartier Latin.

E depois do Carnaval vêm as Cinzas, os mortos chamam pelos seus. Assim nos é contada a saga de 68, protagonizada por uma geração onde, de repente, se descobre que cabe também um Balsemão [8], um Savimbi, uns *yuppies* hipocondríacos retratados por Cohn-Bendit em calças de ganga, uns modernos chefes de polícia tipo Durão Barroso, muitos ministros, deputados e cronistas de todos os credos. Luta de gerações e não de classes, disse antes que todos Edgar Morin; uma «imensa sessão de psicanálise de toda uma geração», conta Serge July [9]; era uma bioclasse, propriamente dita, sugerem os pacificados rigores sociológicos de Henri Weber [10].

*

* *

De baixo, de cima: os ângulos de visão são representações dos próprios protagonistas, aqui os temos em reconfortantes discursos justificativos ou adivinhatórios que tomam a realidade como o último dos pretextos. Exercícios de interpretadores, o seu mundo não é desta terra.

É por isso irremediável voltar aos acontecimentos. Primeira greve geral combativa e autogerida de uma sociedade urbana e industrializada contemporânea, a natureza específica do Maio francês — e o que o distingue de outros países onde alastrou a luta estudantil — foi esta combinação da Sorbonne e Nanterre com a luta operária. Greve geral que ninguém tinha decretado — em nenhum momento as centrais sindicais apelaram a uma greve que se viram obrigadas a seguir mais do que a organizar — mas que é vivida como um momento de poder por 10 milhões de operários, é o marco de uma profunda crise das relações burocráticas dentro do movimento sindical. Lutando mais contra a «chatice» das relações de trabalho do que pelos aumentos de 10%, a greve teve forças para se manter para além dos acordos apressados entre burocratas e ministros: foram quatro milhões os que pararam três semanas, dois os que aguentaram um mês. Inédito na Europa: hoje só se pode apagar a memória destes movimentos com muita hipocrisia e desprezo pela realidade.

Nenhuma banalidade mediática permite obscurecer estas consequências duráveis de 1968. A primeira, a mais importante: a instabilidade política das estruturas do poder das direitas tradicionais e o correlativo ascenso da moderna social-democracia, catapultada pelas necessidades de rotativismo do sistema e pelas aspirações populares de defesa do Estado-providência, que cedo se revelaria disposta a negociar e abandonar. Mas esta social-democracia tem novo rosto: são menos os burocratas sindicais e mais os administradores e funcionários do Estado. Transformação, também a dos partidos comunistas: em Praga ou Paris con-

juga-se a crise do estalinismo, e o meteórico «eurocomunismo» é uma tentativa falhada de responder ao impulso de Maio.

Crise de poder, nos vinte anos seguintes reencontramos permanentemente o seu traço: em Gdansk, Lisboa e Manágua, descobre-se mais do que o sonho de uma «miragem redentora», é a acção social concreta, empenhada, de uma parte importante da população, a que nenhuma democracia ocidental, plastificada pelo desinteresse, abstenção e mercantilismo político, jamais conseguiu dar expressão.

Segunda consequência durável, e dessa se ocuparão estas páginas, é que a contestação só pode ser pensada a partir daí — ou desde sempre — como a crítica da civilização capitalista, articulada por um sistema de exploração que define as classes, mas envolvente, tentacular, sistema no sentido pleno da palavra.

Assim, Maio 68 torna-se incontornável porque irrecuperável. Mesmo no discurso da moda, que acomoda os acontecimentos sob o manto de uma inspirada descoberta do novo individualismo, se adivinha a preocupação: que contradições foram estas que fizeram nascer revolta tão inesperada e tão inoportuna? Preparada socialmente por correntes profundas na sociedade, as da guerra da Argélia, do Vietnam, do imobilismo gaullista, das reformas do ensino que provocaram uma fractura na função social da Universidade, sem expressão política prévia que fosse evidente, a Primavera de 68 é inseparável da chatice («A França aborrece-se», titulava o *Le Monde* pouco antes de Maio) gerada e gerida pelo poder capitalista nos anos 80.

*

* *

Maio anunciaria o ascenso da aspiração democrática, voltando a dar um lugar ao sol ao indivíduo, dizem outros: *foi todos por um, para que depois fosse cada um por si*. «Ponto de honra da cons-

ciência revolucionária, Maio 68 acelerou paradoxalmente a decomposição dos grandes movimentos colectivos portadores da transformação social e o recuo hedonista sobre o ego. À escala do tempo longo, Maio foi menos um movimento antitecnocrático revelando novos actores históricos lutando pela autodeterminação colectiva e mais uma etapa desenfreada na espiral do individualismo moderno, da disseminação social, da autonomia privada. (...) (Em consequência) os antigos sessenta-e-oitistas que souberam reciclar-se nas cúpulas do Estado, adaptar-se no fim-de-semana às diversas superfícies dos campos de ténis, não traíram a sua causa. Levaram a cabo a verdade de um movimento cujos actores, no essencial, faziam história sem o saberem», escreve, lapidarmente, Gilles Lipovetsky [11].

É uma curiosa forma de interpretar a história: em nome de uma distinção legítima entre causas e consequências, entre acontecimentos e influências, entre tempo imediato e tempo longo, escreve-se uma cadeia de inevitabilidades, a história como um fluxo linear sem segredos nem surpresas. Poder-se-ia dizer, na mesma veia, que o 25 de Abril acabou por ser a forma de um ex-comandante da invasão de Conakry se tornar o responsável pela indústria nacionalizada de armamento, ou que a revolução teve como função, no tempo longo, fazer de Spínola um candidato a mandatário nacional da campanha presidencial de Mário Soares. O que não preocupará em demasia o nosso autor: a inevitabilidade do tempo não lhe guarda segredos [12]. Era portanto inevitável que os mais argutos dos que não conseguiram convencer o Estado com a força dos paralelepípedos se «reciclassem» — o termo é delicioso —no seu interior, e bem depressa na sua cúpula. *If you can't beat them, join them* — se não os podes vencer, junta-te a eles, é a moral dos *gangsters* de Chicago.

Nas suas versões mais elegantes, a História fica assim resumida a grandes sequências causais, unilaterais e deterministas [13], Lipovetsky e Furet são categóricos: Estaline está na linhagem de

Pedro, *o Grande* ou de Ivan, *o Terrível*, como a revolução francesa de 1789 está no topo da obra centralizadora do Antigo Regime, como 1968 é filho legítimo de De Gaulle, certamente o único que disso não se apercebeu, no meio desta estória. Nesta magnífica lógica aristotélica do terceiro excluído, tudo fica bem explicado, porque não poderia ser de outro modo.

Tudo, salvo Maio. Porque, nesse momento, a História oferecia diversos caminhos, bifurcava-se em várias opções possíveis, tudo dependendo da força dos antagonistas. De Gaulle bem o sabia, e foi buscar reforços a Massu, experiente da Argélia: o poder foi sentar-se nas baionetas.

Ora, este reajustamento do mundo moderno, versão optimista do vigésimo aniversário, está muito longe do realismo muito mais prosaico das forças da ordem de então. A greve geral, a fuga dos deputados, o incêndio da Bolsa, a ocupação das universidades, os comités de greve, as assembleias de operários e estudantes, nada disso cabe nos ângulos de visão em que se exercitam os interpretadores: para os que vêem Maio de cima, e para sossego das suas almas, tratar-se-ia afinal da reencarnação da «mão invisível» de Adam Smith que, escrevendo direito por linhas bem tortas, reajustava a sociedade, mudando um pouco para que tudo ficasse na mesma. Ao mesmo tempo, os que vêem de baixo descobrirão no melhor dos casos um Woodstock à francesa, com umas pedradas bem dadas pelo meio. Esta é a história dos vencedores.

*

* *

Maio venceu? Talvez não na estrutura do poder político, mas pelo menos «de certo modo, 'venceu', na medida em que grande parte daquilo que se chama as 'ideias de Maio' se foi lentamente insinuando nas estruturas efectivas do quotidiano», é o que se ouve com mais frequência [14]. Ora, o que assim se pre-

tende provar é, numa palavra, que Maio só triunfou naquilo que seria inevitável sem um átomo da revolta: essa modernização dos aparelhos ideológicos e políticos, o refrescamento das formas de enquadramento da juventude — a integração massificadora do «princípio do prazer» a que se referia Eduardo Lourenço, atrás citado, ocorreria pela própria lógica de readaptação permanente que tem vindo a constituir o núcleo da resistência e organização do poder do sistema capitalista, a sua força comunicacional. Desse ponto de vista, Maio terá agido meramente como um acelerador, actualizando imediatamente o movimento que, de outra forma, perpassaria lentamente pela opacidade das estruturas tradicionais. Mas daí deduzir uma vitória — de vitórias diferentes se está a falar, como é evidente — é liminarmente confundir causa e efeito: o que triunfou foi a reacção alérgica, não foi o vírus da revolta.

Em todos os terrenos, isso é evidente: os valores da contestação de Maio 68 conservam o seu potencial subversivo seja no campo científico, com a contestação da medicina reparadora e a reivindicação da medicina preventiva, o questionamento da ordem corporal instituída pelo desporto competitivo e pelo olimpismo moderno, com a generalizada desconfiança contra a sociologia conselheira da modernização empresarial, com a denúncia da ordem pública sustentada pelos telejornais, com as investidas contra a instituição escolar ou militar e todo o autoritarismo, seja com a defesa de uma ordem sexual instituída pela vontade livre, seja com um novo internacionalismo combatente. Foi o primeiro ano do século XXI e talvez só isso justifique a importância exemplar que hoje adquirem os arrependidos de então.

*

* *

Será esse o destino das revoluções anunciadas? Pois o paralelo é gritante: também o 25 de Abril, passadas as comoções, os

exílios prudentes no Brasil, as conspirações de sacristia, é reescrito agora com a sobriedade do sociólogo e a certeza do historiador. É um exercício de alfaiataria: o fato cose-se à medida do cliente — e o que nos aparece na moda é um elegante tríptico em que as *classes médias*, obreiras da *democracia*, enterram os sonhos quiméricos de uma *revolução impossível*.

As *classes médias*, antes de mais: depois de tantos enxovalhos, recuperam, por via da Ideia, o seu lugar digno na História. Retratando-se a si próprias, aí as vemos, protagonistas da ficção redentora: a sociologia assegura que são o esteio da estabilidade do sistema eleitoral — justamente porque este já lhe pregou partidas que chegassem; os historiadores descobrem-nas no Largo do Carmo, a conduzir a multidão no cerco aos governantes derrubados. São evidentemente o centro de gravidade do país: só que tal façanha exige que os acontecimentos sejam reescritos. Onde houve a ruptura do 25 de Abril, passe-se a ler um «processo de aceleração» das mudanças estruturais já em curso desde antes; num terno envolvimento muito ao gosto do Bloco Central, descobre-se que essas classes médias se organizam num PPD e num PS, irmanados nos gráficos estratégicos de Joaquim Aguiar como na prosa de Villaverde Cabral que com facilidade vai de um para outro [15]. Finalmente, a democracia parlamentar, pouco democracia e menos parlamentar, que nos vai governando, teria a legitimidade de uma veneranda «tradição liberal», que ganha balanço desde a Regeneração, embora de democracia não se tenha feito muito uso durante a I República, como se sabe.

Vem então a segunda figura, *a democracia*. Recuperadas do abalo passageiro, assumindo a sua vocação histórica, as classes médias cumprem o seu papel, explica-nos ainda o mesmo Villaverde Cabral: dinamizam as profundas entranhas da sociedade civil para configurar a base de apoio à democracia, e eis os bem comportados democratas a cortar a estrada em Rio Maior, a queimar os jornais infiéis e as sedes dos partidos demoníacos, tudo a bem da Nação.

Como diz a canção, «tudo está no seu lugar» — e por isso todas as mistificações são possíveis. O «mito da democracia», de que João Martins Pereira fala no livro essencial que é a viagem ao *Reino dos Falsos Avestruzes*, é de facto a teia fundamental de legitimação do regime, exorcizando o fantasma do PREC — o que só é necessário por ser a condenação de uma memória realmente existente, a de centenas de milhares de pessoas que, durante um curto intervalo, participaram realmente nas decisões sociais, no período em que mais se aprofundou a democracia, e isso já o tinha dito o Zeca Afonso.

Mas «a arte governativa consiste em tiranizar o país com o aplauso do cidadão e em nome da liberdade», resume o Eça — estará isso longe desses tempos de trunfo da «democracia»? Esta «grande conquista», nova «muralha d'aço», só é tão incensada porque faltam outras, mais prosaicas: todos os sacrifícios são justificados, a tolerância perante os salários em atraso — esses trabalhadores têm direito ao voto mas não ao salário, têm o conteúdo formal mas não o real da democracia — os desempregos, as discriminações, os abusos, as corrupções. Mas há a democracia: o direito do indivíduo delegar periodicamente poderes que não tem, não exerce, não vigia — distinção que faz dele cidadão e portanto o declara igual aos demais, tão pouco cidadãos quanto ele.

E entra o terceiro personagem, um mito inverso, a abóbada que falta neste edifício: *a revolução era em todo o caso impossível*, não só porque tinha o Pol Pot escondido com o rabo de fora, mas antes de mais porque não era digerível pelos «brandos costumes» das características nacionais: «O nosso fracasso, relativo ou absoluto, talvez estivesse escrito na natureza das coisas, isto é, na nossa história de país pobre, pequeno, ligado por todas as fibras ao sistema económico ocidental. A nossa revolução abortada ou, pelo menos, adiada, talvez fosse simplesmente impossível», diz Eduardo Lourenço [16], num texto contraditório que, na dúvida,

não enterra tão apressadamente a revolução como alguns epígonos o fazem. É certo que as circunstâncias concretas deram uma resposta: a revolução, iniciada com o 25 de Abril e a desobediência civil em relação à ordem de ficar em casa, foi interrompida. O que torna dispensável discutir se aquelas instituições, aquelas forças políticas, aqueles dirigentes eram realmente capazes de conduzir uma «transição para o socialismo» no Verão de 1975 — não eram, não foram. Mas a sociedade, atrasada, pobre, contraditória, dual, não deixou de colocar o problema. E, como dizia Blanqui, «só o capítulo das bifurcações está aberto à esperança». Esperança ou temor, é esse adiamento que faz ressurgir essa mitologia moderna a que se resumem as evocações institucionais de um 25 de Abril já tão distante.

*

* *

Tudo está bem quando acaba bem. Melhor ainda, este aniversário de Maio 68 não permite confirmar o mecanismo celeste da inevitabilidade geracional, que o incendiário é o bombeiro em potência, que aos 20 anos se quer mudar o mundo, aos 40 viver no mundo e aos 60 sobreviver no mundo — revolucionário, social-democrata, senil e eventualmente político de respeito, para exemplo das gerações vindouras?

Para aceitar esta engenharia genética seria necessário comprar a ideia simplificada da geração, aceitar todos os realismos coabitacionais com toda a promiscuidade política e ideológica, desenhar identificações onde há contradições. Seria preciso fingir que os estudantes de Maio não eram uma pequena minoria (como minoria eram os oficiais do 25 de Abril ou os militantes antifascistas), que as gerações não são um saco de gatos. E, se tal se finge, ficam autorizados todos os discursos tolamente paternalistas em relação à juventude ou juventudes de hoje — que são seguramente na

Europa mais politizadas, mais interessantes, mais contraditórias do que as de há vinte anos.

*

* *

Eram revoltados, agora são arrependidos [17]. Foram heréticos, agora são *snobs*.

A viagem dos interpretadores ainda agora começou. Mutantes, são hoje os agentes mais activos das contra-reformas conservadoras. A sua evolução dá razão a esta sensação: a ideologia dominante é forte, multiplica a sua capacidade de absorção — mas não haverá nada que lhe resista?

A pergunta, então, é esta: não será a sua força também a sua fraqueza? E não terá sido essa fraqueza o ponto candente de Maio 68? À *crise dos fetiches* (a mercadoria, o saber universitário, De Gaulle) foi respondido com o *ressurgimento dos mitos*. Prometeu-se inovação, para se dar uma máscara à crise permanente. Apregoam-se modernidades, as manchetes preferem-nas às reportagens sobre as nódoas de pobreza. Fala-se de concertação internacional, mas as guerras regionais, discretamente chamadas de «conflitos de baixa intensidade» pelos estrategas militares do Pentágono, vão continuando. Elogia-se a democracia, mas ressurgem doutrinas de «espaços vitais» e um autoritarismo racial. Discute-se geoestratégia, como se a História tivesse sido enterrada [18].

Sociedade baseada num simbolismo renovado e revigorado, na publicidade, no esvaziamento da política, na falta de alternativas, no preço da acção na Bolsa, nos valores de há dois séculos de um capitalismo nascente — a sua fragilidade intui-se nos buracos da representatividade (Reagan e Bush eleitos com 25%, Thatcher com 32% dos votos), em lutas sociais dispersas, na enorme concentração de poder em curso nas sociedades ocidentais...

Pedrada neste charco, *Maio 68 foi a insurreição do possível contra a ditadura do facto consumado*. Essa inspiração da liberdade persiste nas nossas sociedades e na nossa década: o virtual continua a lutar contra o real, mesmo quando todas as modas disfarçam Maio com uma leveza inócua que, teimosamente, acaba por se revelar insustentável. Num mundo que se quer bipolarizado entre o *princípio do prazer*, alvo preferido dos caçadores de lucros, e o *princípio da realidade*, incensado por todos estes cristãos-novos do capitalismo, Maio 68 constituiu um renascimento para o *princípio esperança*. Poderá o marxismo interpretá-lo e dar-lhe o conteúdo concreto de uma luta da qual não se terá até agora conhecido, bem vistas as coisas, senão o início?

NOTAS

[1] M. Villaverde Cabral (sociólogo, ex-redactor de *Cadernos de Circunstância*, director da Biblioteca Nacional, ex-candidato a deputado pelo PSD) bem sabe do que fala. Depoimento ao *Jornal de Letras*, 31 de Maio de 1988.

[2] «Que significava este tremor de terra que, durante alguns dias, ameaçava abater o importante edifício erguido por dez anos de gaullismo?», pergunta R. Aron (*Mémoires*, ed. Julliard, Paris, p. 108).

[3] Eduardo Prado Coelho (ex-PCP, ex-UEDS, ex-eanista, ex-pintasilguista, soarista, e docente universitário e actual adido cultural na Embaixada de Paris) in *Ler*, n.º 3, Verão 1988, pp. 25-26. As descrições apoplécticas deste tipo lembram inevitavelmente as de há 200 anos: os «delírios do espírito humano» (embaixador português em Paris durante a revolução de 1789), os «delírios frenéticos de um povo incendiado com a paixão cega e turbulenta da liberdade» (diploma português na Holanda no mesmo ano), «Todos os cafés são clubes e todos os clubes são Focos de sedição» (P. Gaxotte).

[4] Mas como é que o *Semanário* se lembraria de Eduíno Vilar (ex-dirigente maoista, actual militante do PSD e responsável pela sua «ideologia» no tempo de Mota Pinto, empresário comercial e industrial)? (Mesa-redonda, Maio, 1988).

[5] «O espírito 'gai', festivo, solar, que animou exuberantemente toda uma década», diz Vicente Jorge Silva, crónica no *Expresso-Revista*, 30.4.88.

[6] E.P.C., *ibid*, p. 25.

[7] Indignado mas também seduzido por esta revolta que o chocava: «Também eu, nos dias 29 e 30, temi que a revolta deslizasse para a revolução. (...) Pelo fim do mês, a repulsa perante a arruaça substituiu-se pouco a pouco pela simpatia por esta 'admirável juventude': o temor de uma verdadeira revolução estraga o prazer do espectáculo.» (R. Aron, *Mémoires*, ed. Julliard, Paris, p. 189).

[8] Quem não sabia ficou a descobri-lo com a edição do *Expresso* de 30.4.88.

[9] Entrevista a Cohn-Bendit, in *Nous l'avons tant aimée, la révolution*, ed. Bernard Barroult, Paris, 1988.

[10] Henri Weber, *Vingt Ans Après*, Seuil, Paris, 1988. Uma crítica severa do livro: Daniel Bensaid, «68 et l'air du temps», in *Critique Comuniste*, n.º 74, Maio, 1988.

[11] Gilles Lipovetsky, *Changer la Vie, ou l'Irruption de l'Individualisme Transpolitique*, p. 100. Luc Ferry acrescenta que este individualismo moderno rompe com o individualismo burguês — Maio 68 sempre terá sido parteiro da História («Interpreter Mai 68», in *Pouvoirs*, Paris, Maio, 1986).

[12] Diz o nosso filósofo que foi «Maio 68 que preparou e acelerou a promoção do uso do narcisismo actual, despolitizado, realista e apático». Assim, 68 limitou-se a «prosseguir, sob o signo da Revolução, a tendência para a privatização das existências ao sobrevalorizar a esfera subjectividade» — tratar-se-ia, então da «última erupção de massas impulsionada por um imaginário revolucionário». Publicada nos jornais, com o destaque merecido, estas afirmações antecederam em 13 curtos dias a explosão estudantil do Inverno de 1986: meio milhão de estudantes na rua, certamente todos preocupados com a «legitimidade dos seus problemas individuais e existenciais».

[13] Quem disse que o marxismo era determinista, tão simplista que ele era?

[14] E. Prado Coelho, *ibid*, p. 26.

[15] M.V.Cabral, «A Segunda República Portuguesa em Perspectiva Histórica», in *Análise Social*, n.º 75. É o texto mais sistemático desta engenhosa invenção do 25 de Abril, e é tanto mais claro quanto foi escrito, com nobres intuitos pedagógicos, para uma audiência universitária estrangeira.

[16] Essa «natureza das coisas» será então «o fascismo orgânico que lateja no nosso subconsciente» (E. Lourenço, *Opção*, n.º 89, Janeiro de 1978), «sem falar de Salazar, que d'além túmulo, continua a governar o incons-

ciente português, como governou em vida o consciente», *Opção*, n.º 86, Dezembro, 1977.

[17] Melhor: «renegado», diz de si próprio, com evidente satisfação, o inevitável Villaverde Cabral, a *O Jornal*, ibid.

[18] Sobre este ponto bem como todo o tema, ver Alain Krivine e Daniel Bensaid, *Mai si!*, ed. Brèche, Paris, 1988.

5

Actualidades do marxismo crítico*

Quer o título deste debate que nos preocupemos com a geografia política e, aí, com a fundamentação da esquerda revolucionária. Porque creio que esse é o caminho que vale a pena, proponho-vos que o façamos através de algumas reflexões abertas sobre o *marxismo crítico* dos dias de hoje, na sua linhagem utópica e humanista. Quero partir, portanto, das interrogações da actualidade à revolução.

*

* *

Há bons anos, Marguerite Duras descrevia n'*O Camião* como os conceitos de revolução e socialismo eram certezas geracionais carregadas de fé e coragem. É óbvio que hoje predomina a razão inversa, o cepticismo; daí a ligeireza com que se pode sacudir a referência marxista como um fenómeno paleolítico de vago interesse.

A porta aberta para esta marginalização foi a influência dominante do modelo dos países de Leste, a transformação de um mar-

* Texto apresentado no decurso de um debate com João Carlos Espada, promovido pelo *Jornal de Notícias* no Porto, a 13 de Julho de 1986. Publicado na revista *Risco*, n.º 5, Primavera de 1987. Sofreu ligeiras alterações formais para esta edição.

xismo petrificado em ideologia do Estado repressivo. Condensando as contradições da consciência colectiva no aparelho policial, decretando a identidade completa da sociedade e do Estado, unificando no direito público todo o direito e moral, o despotismo estalinista fez soar a meia-noite no século. Os acontecimentos dominantes do nosso tempo, as revoluções russa e chinesa, transformadas em caricaturas grotescas, deixaram-nos assim esta pesada herança.

Ora o marxismo criativo, durante cinquenta anos, é dominado por esta tragédia: Bloch, Lukacs, Della Volpe, são incapazes de romper até às últimas consequências com o universo estalinista, tal como Sartre durante parte da sua vida. As derrotas dos anos 20, o fascismo dos anos 30, a guerra e a travagem do ascenso revolucionário dos anos 40, cunharam o *longo desvio* deste marxismo que se refugiou no pessimismo, na estética, no subjectivismo, tão bem ilustrados por Adorno e pela Escola de Frankfurt.

Ao chegar ao final do século, o marxismo sofre assim estas duas limitações: *o peso das revoluções deformadas* que exigem uma reflexão radical sobre o poder, e *o peso de um atalho teórico* que o afastou dessas respostas necessárias. O projecto marxista radical — o deperecimento de Estado, as relações humanas desalienadas, a sociedade desfetichizada — tem então de emergir de um longo silêncio.

Ora, nas últimas décadas *inicia-se* um processo de renovação do pensamento político e do teatro mundial; *no final dos anos 80*, chegamos a um primeiro patamar de acumulação de forças de experiências sociais portadoras de uma radicalidade nova — a revolução centro-americana, a energia antiburocrática no bojo do Solidarnósc logo no início da década, a crítica ao capitalismo quotidiano, do debate estratégico dos Verdes alemães até ao do PT brasileiro.

Tal potencial revolucionário desafia-nos a regressar aos fundamentos desse marxismo que se queria lançar ao assalto dos céus.

*

* *

Na busca da sua radicalidade original, o marxismo enfrenta desde logo um desafio, que são as interrogações da modernidade. Pela minha parte, argumentarei que o marxismo tem uma capacidade analítica coerente com a sua proposta estratégica.

A crise actual do capitalismo tardio reconhece-se em quatro características: o encurtamento do ciclo de reprodução do capital fixo, a aceleração da inovação tecnológica, o aumento dos custos da acumulação do capital e dos riscos da realização da mais valia — por outras palavras, está em curso uma transformação importante com a socialização crescente dos custos do capital e a liberalização dos custos de trabalho. Estamos então na era da intervenção gigantesca do Estado na economia: 38% é a parte do Estado americano no PNB — é o recorde desde a II Guerra Mundial.

A robotização é um núcleo central desta evolução. Aumentando a composição orgânica do capital, gerando superlucros através de uma renda tecnológica baseada nos diferenciais de produtividade e diminuindo o ciclo de rotação do capital, implica portanto alterações substanciais no regime da acumulação e do trabalho e, nomeadamente, o crescimento do sector dos serviços. Ora, nas opiniões de Dahrendorf, Bahro, Daniel Bell, e aí está o centro desta primeira objecção ao marxismo, trata-se de uma *crise de civilização* que se saldará pela abolição da indústria clássica sob os golpes da Terceira Vaga e portanto por uma superação das suas estruturas sociais com a extinção do proletariado — é o que, lendo o *Expresso*, se poderia chamar o fascínio pelas sociedades do oceano Pacífico e pelos seus mitos.

Pela minha parte, argumento o contrário: nas duas últimas décadas houve e há um crescimento do proletariado. Situo-o com três critérios ortodoxos, se me permitem a expressão:

i) ao contrário de Poulantzas, Marx não considera o pro-

letariado limitado aos trabalhadores manuais da produção mercantil directa [1].

ii) na definição de Plekanov, Lenine e Rosa, o proletariado é integrado por todos quantos são obrigados a vender a sua força de trabalho sem terem condições de acumulação própria de capital [2], o que inclui uma parte dos trabalhadores improdutivos nestas condições — a noção de *exploração é portanto o núcleo racional da definição*.

iii) e, finalmente, trata-se de uma definição objectiva, e não subjectiva, ou valorativa da consciência.

Villaverde Cabral aceita por uma vez este argumento e acrescenta que «o proletariado não pára de crescer, seja nos escritórios do centro seja nas fábricas da periferia» [3]. Vivemos então não na era «pós-industrial» mas sim no âmbito de *uma industrialização horizontal em todos os azimutes da sociedade*, industrialização que absorve os serviços e a maioria das actividades. Segundo os dados da OIT, estão nestas condições um bilião de homens e mulheres. *Nunca* o proletariado foi tão alargado como hoje; *nunca* também as suas contradições internas foram tão vastas.

Porque importa assinalar de seguida o que esta grande transformação implica, desde esta sua fase experimental, no coração das classes. A revolução tecnológica em curso, aumentando a produtividade acima da taxa de crescimento da economia, cria um desemprego estrutural permanente, o trabalho vivo tendendo a ser substituído pelo trabalho morto — o que não é uma novidade para a análise marxista. Em segundo lugar, e como consequência, diminui o proletariado estritamente industrial — as estatísticas da OCDE calculam 4% a 8% de empregos perdidos até ao final da década. Em terceiro lugar, e mais importante ainda, são as ofensivas para a fragmentação dos estatutos, a individualização dos salários e contratos, a normalização do horário de trabalho, que já têm consequências expressivas na Europa e nos EUA.

Mas o fundamental ainda é o impacto sobre o conjunto da sociedade, onde se detectam *três grandes nós de contradições*:

i) o rápido aumento da produtividade *maximiza o risco de crises de sobreprodução* e leva à canalização de importantes capitais para funções improdutivas a que o Estado garante os lucros, antes de mais a produção armamentista: assim, durante a recessão de 1982, 50% da capacidade produtiva americana estava inutilizada ou era dedicada à indústria de guerra. O ciclo vicioso é evidente.

ii) consequentemente, *crescem as pressões exterministas no centro dos Estados modernos* e, o mesmo é dizer, aumenta a instabilidade internacional. Segundo a ONU, desde 1961 metade dos investimentos brutos mundiais são destinados ao armamento, e não é a opinião pública que os controla, de qualquer forma que seja.

iii) e, finalmente, tudo isto tem um preço social: é a ofensiva drástica contra as conquistas do movimento operário no pós-guerra. Sob o manto da crise do Estado-Providência e da instauração de uma *sociedade dual* gere-se o ataque ao salário indirecto, à educação estatal, à segurança social, tendendo-se assim para *bipolarizar a sociedade* entre os que têm emprego garantido a salário baixo e os que consomem mas não produzem mercadorias e vivem de estratégias de sobrevivência e da economia paralela. São os 15% de pobres absolutos da Europa, 40% de Portugal, ou 20% dos EUA, alguns dos quais vão buscar a sua sopa à distribuição que o Exército de Salvação organiza todos os dias nas traseiras da Casa Branca.

Assim, a economia paralela ou em Portugal a pirataria dos salários em atraso são tão modernos quanto o computador da quinta geração — crescerão uns como outros e o melhor é habituarmo-nos desde já a vê-los conviver no nosso futuro.

Ora, a primeira vítima deste gigantesco recuo não são os poderes sindicais; *são as liberdades democráticas*. É necessário um Estado musculado, lembrava num debate do *Expresso* o liberal Braga de

Macedo. Thatcher, também liberal de boas águas, dissolve os conselhos municipais porque nunca ganha as eleições nas grandes cidades inglesas. E Hayek, papa do liberalismo, dava há três semanas uma notável entrevista ao *Mercurio*, diário que teve o papel que se sabe no derrube de Allende, apoiando a intervenção estatal na economia, o que muito terá agradado ao seu amigo Pinochet. O liberalismo tem assim o gosto amargo do complexo de Rambo; as suas teses não são programas de governo mas são declaração de guerra do capitalismo tardio. O liberalismo não é menos Estado, nem mais Estado; é, pura e simplesmente, o Estado, para o que der e vier.

Eis a crise na sua dimensão moderna: esta sociedade que comercializa a morte e banaliza a vida, faz crescer a fome e desigualdade enquanto proclama a abundância, cava assim alicerces da revolução. E, aí, está o marxismo.

*

* *

Chega-se então a uma questão central: o marxismo alimentará um projecto alternativo viável, à altura do sistema que critica? Aí, a porca torce o rabo, como dirão de seguida os arsenais do neoliberalismo, o pronto a vestir dos novos filósofos ou, mais pacatamente, os poderes da civilização ocidental. Esta segunda grande objecção — e depois lá irei a outras complementares — é a de Hanna Arendt, introduzida entre nós por exemplo por Fernandes Fafe: o marxismo *buscaria uma legitimação transcendental da sua acção pelo sentido da história*, por uma racionalidade exaustiva — Eduardo Prado Coelho chama-lhe o «princípio unificador» — que só deixaria espaço para si próprio: é a face descoberta do *totalitarismo*. A crise do marxismo basear-se-ia então na rejeição do seu paradigma determinista.

Para encurtar filosofias, direi de seguida que na minha opinião a acusação falha o alvo. *O marxismo original é incompatível*

com o determinismo evolucionista — por isso mesmo propugna a revolução —; busca interpretar uma realidade em constante transformação; prescruta o futuro como um leque de possibilidades e não espera fatalidades; compõe um conhecimento crítico conduzido através de verdades relativas e meramente aproximativas. E, para se saber que não existe racionalidade a priori na história, basta constatar a ameaça do holocausto nuclear — é justamente por isso que a única determinação é a acção dos sujeitos sociais, dos homens reais, dos indivíduos e dos colectivos. Nenhuma outra concepção exigiria a postura militante de uma esquerda que propõe a revolução.

O conhecimento que se cria nesse processo não é a revelação de uma imagem; o máximo de objectividade que reconhece e a que aspira é o de uma paisagem lentamente pintada, tanto melhor quanto mais crítico, elevado e abrangente seja o ponto de visão do observador, e nada mais.

Em contrapartida, o determinismo é, isso sim, a ideologia dominante de uma sociedade que tem na tecnologia o seu paradigma. O molde natural da comunicação dominante na era do capitalismo tardio continua a ser o positivismo, como a crença weberiana na neutralidade axiológica do saber. Ora, é justamente o positivismo que tem a megalomania de submeter todo o conhecimento a uma unidade absoluta e toda a realidade a leis imperiosas. É Comte quem crê na anulação da ideologia na produção das ciências sociais, é Durkheim quem assenta na objectividade total da sociologia e é Popper quem teoriza a objectividade institucional. A sua crítica ao marxismo lembra por isso e inevitavelmente um diálogo com o espelho. Não é também por acaso que um certo marxismo deformado pelo positivismo, a fileira de Kautsky, Bernstein, Lassale, e depois dele, Althusser, deu no que deu: Estaline a converter a doutrina de Lyssenko numa religião de Estado, com o preço que se sabe e que a URSS ainda hoje paga e continuará a pagar.

No fundamental, negando-se a dimensão cognitiva do sujeito social, nega-se a relatividade do conhecimento. O positivismo, orgulho dos primórdios da ciência no reino burguês crê-se auto-suficiente e de ciência certa: assemelha-se assim ao barão de Münchausen que, num conto célebre, para sair do pântano, puxava pelos seus próprios cabelos.

Não existe melhor expressão de determinismo do que o liberalismo puro: a fé cega na auto-regulação social através do mercado desafia as leis da gravidade. E a «Mão Invisível» que, ao contrário de Deus, nunca descansa, não tem nenhuma outra função do que a certeza hegeliana de que a História se concluía com o absolutismo prussiano do começo do século XIX.

Voltemos então um pouco atrás: o marxismo aceita um conhecimento relativo e aproximativo. Pergunta-se então: e qual é o factor de correcção? Conhecem a minha resposta: é a democracia social, a participação da população na gestão política e económica, a autogestão a todos os níveis. Não é tão-pouco resposta que surpreenda: para Marx, a consciência social forma-se na experiência directa — e, como na bicicleta, quando se pára, cai-se: qualquer travão no processo democrático da revolução anuncia o Termidor. Esse é o sentido exacto da noção de revolução permanente, tal como Marx o expressa na Mensagem Inaugural à Liga dos Comunistas.

Resiste esta resposta à experiência histórica e à contestação da vida?

Uma objecção complementar, do Espada, diz que não: os sovietes, reconhecíveis em todo o trânsito revolucionário, geram depois uma incapacidade de síntese nacional que alimenta o arbítrio e exige o partido único. No entanto, é óbvio que as burocracias sempre tiveram que liquidar os sovietes e a participação política dos cidadãos — foram milhões de vítimas na URSS. Concluo que a energia revolucionária está ligada à permanência da participação política, e portanto também ao pluripartidarismo, à liber-

dade sindical, à liberdade de imprensa, como forma de operar essa síntese entre o particular e o geral.

Uma outra objecção responderá que, pese a esta vontade, tal programa é inviável: abolindo a separação entre o direito e política, dizem Castoriadis, Rosanvallon e Lefort, o marxismo afoga os direitos humanos. «Ao ateu, tudo é permitido», diz Dostoievski por um dos Irmãos Karamazov.

Ora, justamente, por compreender o carácter do Estado como relação de poder é que o marxismo propõe a sua *inversão democrática*; essa é a trincheira do postulado ético absoluto da dignidade humana. É nesse sentido que se unem tendencialmente moral e política, contra a tradição da moral provisória (Descartes) ou arbitrária (Maquiavel, Sade), filhas legitimíssimas da burguesia ascendente. E aí estão as vertentes do antitotalitarismo radical que é o marxismo.

*

* *

E chegamos então ao princípio, que é a Acção e não o Verbo.

O marxismo busca o seu caminho através das brechas da crise desta sociedade, mas parte de uma posição muito minoritária. Rejeita a estratégia das alianças antifascistas para defender uma democracia novembrista, síndroma da Bela Adormecida que continua a imperar em alguma esquerda portuguesa e que paralisa o seu pensamento estratégico. Procura forjar a unidade e mobilização dos explorados, com a continuidade estratégica da experiência a que Rosa chamava da «greve activa, a forma de movimento da classe operária». Coloca num patamar superior, no da perspectiva da crise revolucionária e da dualidade do poder, a aliança de todos os oprimidos, construído hoje na confluência dos movimentos operário, femininista, ecologista, pacifista, que se atravessam mutuamente. Essa necessidade é, aliás, uma lição central das limitações da crise pré-revolucionária de 1974-1975.

A sua actualidade nem podia ser maior. Por debaixo de uma sociedade que só parece aspirar a um desconto de 3$00 na gasolina (ou a um perdão no Imposto Complementar), está em movimento em Portugal uma crise geológica. Essa crise anuncia-se na crescente centralidade do Estado na regulação social, o que implica a permanente fragilidade dos mecanismos de legitimação e a instabilidade governativa. E torna-se evidente a origem de tudo, que é a debilidade da classe dominante, da qual emerge esse excelente tríptico de vencedores da vida que são a casta dos gestores públicos, a fortuna dos contrabandistas e especuladores, e finalmente a agressividade dos exportadores nortenhos — todos factores da crise nacional. Não é que lhes falte negócio: que o dinheiro está onde sempre esteve, basta ler a lista de clientes da DOPA ou a coluna social do *Semanário*, a «Meia Desfeita». Só que estão interessados num lucro rápido, que cresce na razão inversa dos factores estabilizadores introduzidos com a democracia e as conquistas sociais do 25 de Abril.

*

* *

O único marxismo que se pode levantar contra esta crise é o das origens: despido de qualquer determinismo e depurado da razão burocrática, encontra a sua raiz revolucionária e a sua fundamentação militante. Recusando a peregrinação e os discursos da resignação, descobre a aspiração igualitária. Acentuando o possível, subvertendo o real: é assim um agente de produtividade do desejo. Contra o paradigma da máquina, ergue a luta do homem. Boas razões para aceitarmos o desafio da nossa nova fronteira que é conquistar os espaços da comunicação e recuperar a política como uma arte e não como uma revelação, como uma paixão e não como uma certeza.

NOTAS

[1] Livro I do *Capital* ou a secção VI, inédita. Ver também Ernest Mandel, *Le Troisième Age du Capitalisme*, ed. 10/18, Paris, 1976, vol. I.

[2] Por exemplo, *A Acumulação do Capital* de Rosa Luxemburgo.

[3] M. V. Cabral, *O Proletariado — o Nome e a Coisa*, ed. Regra do Jogo, Lisboa, 1984, p. 106.

6

Arte e revolução, conversa inacabada*

A política é uma arte — mas a revolução é o grau infinito da política. Qual é então a relação, a conversa possível entre arte e revolução — como se intepretam, como se exprimem, como se projectam? A pergunta é a actualidade.

Publicado vai para cinco anos com fraco acolhimento da crítica, *Historia de Mayta*, do peruano Vargas Llosa, propõe uma resposta. Um dos mais destacados autores contemporâneos das línguas hispânicas, autor celebrado de *Los Jefes*, *La Ciudad y los Perros*, *Guerra del fin del Mundo*, Vargas Llosa tem nome feito na literatura contemporânea. *Historia de Mayta* centra-se na actualidade do seu país, lida à luz da guerra e da revolução centro-americana, que reacende a história das guerrilhas e do projecto libertador do Che para o continente, num momento em que nem todas as ditaduras militares desapareceram e os seus crimes, regra geral, ficaram impunes ou foram amnistiados. Daí a importância do livro: porque o que põe em causa é a relação entre a arte e a revolução, entre a verdade e a mentira, entre o militante e a esperança, entre o inconformista e o rebelde — e a perspectiva dessas relações falta frequentemente, nos dias que correm.

---

* Publicado no *J. Letras*, sob o título: «Diálogos entre a Arte e a Revolução», 12.1.1987. Reelaborado para esta edição. O texto beneficia amplamente das discussões e dos escritos de Daniel Bensaid e Miguel Romero (*Inprecor*, Madrid, Maio, 1986).

*

* *

O livro está escrito sob a forma de um romanceado simbolismo do presente, numa reportagem ou inquérito, conduzido através de diversos tempos, reconstituindo a vida de Alejandro Mayta, trotskista que abandona uma pequena seita para se lançar numa patética aventura para atear o rastilho da luta armada. «Radiografia da desgraça peruana», nas palavras do autor, a crónica descreve-nos também os cenários delirantes do país posteriormente (na actualidade ficcional) invadido pelas forças dos grandes poderes militares do planeta, sempre incapaz de controlar o seu destino e condenado ao apocalipse.

O fio condutor da história é o objectivo político do autor — e a sinceridade da criação artística dificilmente resiste a uma funcionalidade política encomendada.

Algures, o autor pretendeu negar essa segunda intenção: «Por outro lado, isto passou-se no ano 60, ou até 59, na vida real, mas fi-lo retroceder na novela até ao ano 58, porque me convinha para a ficção situá-lo antes da revolução cubana, para que não tivesse um significado especial, mas que fosse algo proto-histórico.» [1] O próprio texto o desdiz logo de seguida: «Não sei, há algo no seu caso que me atrai mais do que os outros. Certo simbolismo do que veio depois...» [2].

O «simbolismo do que veio depois» é obviamente o castrismo, mas também o sandinismo, Sendic, Guevara ou Carlos Fonseca, toda a luta revolucionária da América Latina. Assim, a extrema marginalidade do personagem central, o seu cansaço eloquente, como o ridículo da insurreição de Jauja, resolvida com poucos tiros e menos heroísmo, não são meros expedientes literários para a imaginação do escritor: São escolhas reflectidas para sublinhar quanto a história é alheia ao universo tranquilo do bom senso, quanto a sua racionalidade é perigosa e ameaçadora. Daí que o autor se pergunte «se a insurreição minúscula de Mayta não é

o começo de todas as ideologias que apresentam a violência como solução para a América Latina» [3]. Já sabemos qual é a sua resposta.

A cronologia da ficção, fingindo evitar o problema da revolução cubana e dos seus prolongamentos, isto é, a história real do continente, situando-se na nebulosa das antecipações, acaba por ressaltar o que é evidente: o livro constitui o diálogo de Vargas Llosa com a revolução. Tanto melhor que assim seja.

*

* *

O nosso autor-personagem é um convicto partidário da direita do seu país — apresenta-se mesmo agora como o seu candidato presidencial comum —; corteja todos os poderes, alimenta todos os seus radicalismos. É um personagem pouco convidativo: as colunas sociais fazem saber que dedica os seus ócios a participar no júri do concurso da «Miss Mundo». Mas essas opções políticas ou pessoais não podem nem devem diminuir ou influenciar o juízo sobre a sua obra: a capacidade de produção artística pode ser-lhes alheia. Borge, o comandante e poeta sandinista, elogiava há pouco Borges, o escritor argentino que elogiava Videla e a sua ditadura — e considerava-o como o maior poeta do seu continente. Marx e Lukacs gostavam de ler o monárquico conservador Balzac — e um e outro teriam razões para essa preferência. Interrogado sobre autores preferidos, Marx não hesitava: os clássicos, Shakespeare, Goethe, Ésquilo, Diderot. As suas criações eram autênticas, captam o movimento social mesmo que influenciadas por toda a sua concepção do mundo: os seus personagens falam e pensam, sentem e reagem, as suas poesias e romances têm vida. O falhanço de Vargas Llosa fica então explicado: desistiu de escrever um romance e quis fazer um panfleto político, e nem o seu notável talento consegue esconder o fracasso evidente.

Dono do tempo e dos personagens, o autor dispõe a sua ficção como numa demonstração matemática: todas as conclusões, a tese, se podem deduzir das premissas, as hipóteses — e assim se constrói uma axiomática rígida. Na citada entrevista ao *Liberacion*, explicava desta forma a escolha da reportagem como fio condutor da narração: «Quando me decidi a escrever a novela, essa era a ideia do inquérito: penetrar no mecanismo detonador. E o inquérito, como todos, é fascinante, porque tu não sabes o que vai sair, e sai sempre outra história.» Mas a mesma entrevista desmente-se imediatamente: «No final, cheguei à conclusão de que sabia mais do que muitos dos protagonistas, tinha uns elementos de juízo e uma capacidade de comparar que eles já não tinham.» O narrador tem a omnipotência do juiz — e o seu poder é resumido por essa fórmula cristalina segundo a qual o autor pretende saber mais sobre os factos para depois poder «mentir com conhecimento de causa». Transformada em livro de orações de Vargas Llosa, tudo fica dito sobre as suas intenções e o seu resultado.

«Mentir com conhecimento de causa» tem os seus riscos. Quando se passa da ficção aos critérios da acção prática, os riscos tornam-se óbvios: o político Vargas Llosa, que aceitou chefiar uma comissão de inquérito acerca do assassinato de oito jornalistas em Uchuraccay, subscreveu conclusões responsabilizando os camponeses da região e ilibando os comandos militares. Chamado a depor perante o tribunal, teve de confessar que as suas afirmações eram meras suposições, tanto mais que entretanto tinham sido desmentidas categoricamente pelas investigações da imprensa independente.

Ora, a arte é tão implacável quanto a vida.

*

* *

Pois tudo é possível ao artista: criar a sua ficção, os seus tempos, os seus simbolismos, os seus personagens, as suas verda-

des e as suas mentiras, nada disso é fronteira para a arte. Mas a arte também não se pode autolimitar, e o autor tem de fazer jogo limpo com a sua obra: Vargas Llosa, que tem uma tese política a concluir, constrói cenários e personagens que se encaminham passivamente, de cabeça baixa, para o massacre da demonstração, actores de um teatro de marionetas, vivendo em ambientes forçados e alegorias fantasmagóricas.

As contradições desapareceram da realidade. Daí a facilidade, a escorreiteza do texto, a sua leitura imediata que busca um público fácil e numeroso: «Não há nada que de forma mais duradoura recomende histórias à memória do que aquela casta concisão que as subtrai à análise psicológica. E quanto mais natural o modo pelo qual se dá para o narrador a renúncia ao matiz psicológico,tanto mais forte se torna a sua candidatura a um lugar na memória do ouvinte, tanto mais plenamente as suas histórias se conformam à sua experiência pessoal, tanto maior é a satisfação em, mais dia menos dia, voltar a contá-las.»[4] Não vos parece que já ouviram esta história de Mayta contada muitas vezes?

*

* *

O panfleto político é parteiro dos dois expedientes literariamente mais tristes do livro: a vida do próprio Mayta e a descrição final de Lima invadida pelo conflito mundial, indiferente porque habituada à desgraça, simbolismo definitivo do caminho desenhado desde as serranias de Jauja.

Alucinado vendedor de gelados, sem ilusões nem esperanças, quando finalmente a ficção-realidade se substitui à ficção-mentira, Mayta traz consigo o passado de um militante místico e moralista (faz aos 15 anos uma greve de fome em solidariedade com os pobres), dissidente desde sempre (percorre a via-sacra das ilusões religiosas, do PC, de um grupo trotskista, da solidão incon-

fortável), inconsequente ou ingénuo (acaba por assaltar um banco e por ser logo traído pelos cúmplices), frustrado (recusa «sensualizar-se», «fazer essas pequenas concessões que minam a moral», assumir a sua homossexualidade) e eventualmente traidor («segundo alguns testemunhos», figuraria nos registos da Polícia como informador da CIA).

Personagem patético, é criado em contraponto de outra história, esta verdadeira, o que desvenda um pouco dos objectivos reais do autor. Contemporânea do tempo da novela, os camponeses de Cuzco, expropriados das suas terras, escreveram uma outra revolta: armaram-se e formaram milícias, lutaram e perderam. O seu dirigente foi preso e condenado à morte; salvo *in extremis* por uma campanha internacional de defesa, a sua pena foi comutada para prisão perpétua, e a partir daí Hugo Blanco iniciou o périplo das prisões e dos exílios. Vinte anos depois, foi o deputado mais votado para a Assembleia Constituinte logo após o fim do regime militar; reeleito, foi depois expulso do Parlamento por *diktat* dos militares. Qual é então o sentido deste ridículo POR, ou da penosa corrida de um asmático, de um alferes e de meia-dúzia de adolescentes pelos montes das suas ilusões? Colocar a pergunta é responder-lhe.

*

* *

O livro anterior de Vargas Llosa, *Guerra del fin del Mundo*, tinha-nos dado um personagem magnífico, de grande força épica, enraizado no misticismo: o António Conselheiro, dirigente da revolta de Canudos, no interior brasileiro do virar do século, contra a religião pacificada dos fazendeiros, as tropas da República e o oportunismo dos carreirismos de todo o tipo — história inspirada em acontecimentos reais, que lhe deram pretexto para escrever um dos melhores livros contemporâneos. Porque falha agora?

Qual a origem da dificuldade, porque não encaixam os simbolismos escolhidos e os seus fantasmas? A razão pode estar na inacessibilidade da revolução e do militante para o nosso autor. E aí chegamos à conversa inacabada entre arte e revolução.

Nenhuma das revoluções do século conheceu uma expressão narrativa à altura — como o foram os frescos de Diego Rivera para a revolução de Outubro de 1917, por exemplo. O Termidor soviético, com Victor Serge ou Koestler, conflitos sociais como a luta das mulheres e a sua consciência, com Virginia Woolf ou Marguerite Duras, o barroquismo das sociedades coloniais dos trópicos, com García Marquez, Alejo Carpentier ou Juan Rulfo, a religiosidade extrema da dissidência, com Soljenitsin, a desilusão e a continuidade militante, com Doris Lesing ou, entre nós, Eduarda Dionísio, já tiveram consagrações literárias. O momento revolucionário, não.

As razões da diferença estarão sem dúvida no carácter contraditório das rupturas revolucionárias, ou na dessincronização entre o tempo político e o tempo cultural: Trotsky assinalava que 1917 não produziu nenhuma escrita de qualidade, nem a favor nem contra, nos anos imediatamente seguintes, salvo o caso, a todos os títulos excepcional, de Maiakovski. Mas serão também as dificuldades impostas pelo espartilho formal do próprio romance como forma de representação social [5].

O romance na sua época clássica, com Flaubert, concentrava a sua atenção na separação entre o homem público e o privado, matriz do capitalismo em desenvolvimento; depois da revolução que Proust introduz, ou da revolta contra o realismo plano (Gide, o último Mann, Kafka, quando «a reflexão rompe a pura imanência da forma», diz Adorno) ou contra a própria linguagem discursiva (Joyce ou até Guimarães Rosa), o romance tem uma nova dimensão — estas visões do mundo são alimentadas por fortes conflitos com a sociedade estabelecida. Mas falta muito mais para captar ou questionar o movimento de uma sociedade em revolução, e as transformações do indivíduo nessa tormenta.

O fogo cerrado dos seus adversários — contudo, os mais fervorosos adeptos do realismo vivencial do poder instituído — obscurece esse paradoxo do realismo: desenhado em torno de personagens e situações típicas, propõe uma descrição e não um movimento, argumenta as razões da revolução mas dificilmente capta o voo da imaginação, da festa e da guerra que a revolução concreta constitui [6]. E foi essa rigidez que fez da arte moderna dos anos 20 e 30, o expressionismo e, na sua forma última, o surrealismo, o primeiro pressentimento e aliado da aspiração revolucionária. Talvez o motivo seja um só: porque assentava num conceito radical de liberdade sem fronteiras («conquistar as forças do êxtase para a revolução», Manifesto do Surrealismo, Breton), que capta a ponte essencial entre a vontade individual e o acto revolucionário («em qualquer acto revolucionário existe vivo um componente extático», Walter Benjamin).

A aliança durou pouco: a revolução extinguiu-se. Ficou, de novo, a exigência de um novo realismo iluminado pela liberdade criativa: «para a arte, todo o tema é tema», diz Mário Dionísio [7]. Forma e conteúdo dispensam agora barreiras: contra Lukacs e a sua ortodoxia, Brecht argumentava a seu tempo que o realismo do século XIX, o romance de narrativa coerente, reflectindo uma visão unificada do mundo, estava caduco, e experimentava novas técnicas de fragmentação, a interrogação textual, revelando o que está oculto. Restaria continuar, ultrapassando essas fronteiras antigas.

A obra de arte só pode narrar o movimento revolucionário se o imagina, se faz parte do seu tempo, se se acerca desta utopia que se vai fazendo realidade, com toda a sua consciência e imaginação. Não cabe na epopeia feliz: *o seu lugar só pode ser a tragédia.*

*

* *

Restará a Vargas Llosa a percepção do drama individual deste militante perdido?

O romancista, os novos filósofos ou liberais elegantes, partilha com a opinião de que o voluntarismo social na História degenera forçosamente em totalitarismo como resultado colectivo [8] e em explosão da personalidade como resultado individual — Mayta seria a triste alegoria. A revolução, como Saturno, devoraria os seus próprios filhos. Assim, face ao destino fatal, só uma forte alienação alimentaria a cegueira suicida: «é a tendência autodestrutiva do heterodoxo, do rebelde orgânico», diz o autor. A patologia da revolta é assim servida em versão simplificada: a fé religiosa irmana a fé revolucionária, cada qual gera as suas Inquisições.

Ora a militância revolucionária, se tem consciência de si, não pode viver em estado de graça, entre o purgatório e o inferno. Neste universo de pulsões contraditórias, de opressões e de angústias, o que determina um militante é tudo menos uma certeza: nenhuma fatalidade o pode mover, porque assim se dispensaria o seu esforço. O que o move é a disponibilidade do indivíduo a partir de uma razão crítica — certa ou errada — e de uma grande energia posta ao serviço de certezas incompletas, relativas e sujeitas permanentemente a correcções. Tal esforço de unidade entre o pensamento e a acção cria uma relação particular entre o indivíduo e a vida.

Numa América Latina que continua a ser o cadinho fundamental dos processos de confrontação, onde se paga o preço das ditaduras, da espoliação imperialista, das repressões sangrentas, a motivação profunda destas escolhas está à vista: é a dos sindicalistas do Cordobazo, dos camponeses do Brasil em guerra pela terra, dos muchachos de Sandino. É também, e mais simplesmente, a paixão revolucionária — porque a componente emocional da actividade militante está na proporção do seu ambicioso programa, porque não reconhecê-lo? — no universo de uma realidade muito mais rica do que as tristonhas caricaturas de Mayta e do seu país permitem entrever.

O lugar desta paixão e desta razão só pode ser o da opção voluntária e consciente e um acto de vontade: em última análise, a revolução não precisa de convocação mais urgente do que a desta civilização em que a *comunicação* ganha a velocidade da luz enquanto a *solidão* se torna o quotidiano dos seres humanos.

Poderá a experiência de uma geração desmenti-lo e dar razão a Vargas Llosa, apesar de tudo: não será verdade que o desencanto e o suicídio moral, a expectativa descrente e passiva, fazem a regra entre os «vencidos da vida» da modernidade? Mas esse curso não é nenhuma fatalidade, nem é convincente.

A dimensão da revolução e do militante, que fogem ao enquadramento romanesco, é justamente a energia desta esperança, sempre e malgrado as vitórias e as derrotas que fazem parte de toda uma cultura: «O conteúdo da esperança enquanto acto, esclarecido pela consciência, explicitado pelo saber, é a função utópica positiva; o conteúdo histórico da esperança, evocado em representações, sondando enciclopedicamente em juízos reais, é a cultura humana tendo como eixo o seu horizonte concretamente utópico.» [9]

É nesse rumo que é urgente *recuperar uma concepção artística da revolução ou da criação militante, para ganhar uma concepção revolucionária da arte.* Nesse horizonte, poderão ambas ter uma relação amadurecida pela liberdade e pela experiência. A revolução reivindicará a inquietação de Paul Ackerman [10] que, perante cada momento de felicidade possível, dirá sempre: «Sim, mas falta qualquer coisa...» Aceitar ou recusar, mas compreender o espírito revolucionário é a condição para o descrever ou pintar. Só os protagonistas ou os seus inimigos o podem fazer, a mistificação do meio termo é incapaz.

O que implica, definitivamente, o desafio de estetizar a vida e a luta revolucionária: assim como Goya inventou novas cores e novos traços para figuras que passassem a ser vistas à nova luz da modernidade novecentista, assim Godard saía para a rua, em

Maio de 68, de vídeo na mão, para registar o imediato. Os protagonistas sociais farão arte, revolucionando hábitos e dizeres, estruturas e instituições, comportamentos e atitudes. O vigor desta nova comunicação será sempre o critério para sabermos se, desta vez, «a barca do amor não naufraga de encontro ao quotidiano».

*

* *

Aí está então o que talvez seja fundamental no falhanço de Vargas Llosa, da sua forma como do seu conteúdo. É que a funcionalidade política da direita tem na literatura o mesmo destino que o realismo socialista jdanoviano: a destruição da criatividade, a ordem das censuras, o fim da força produtiva artística. Pouco importa se se invoca o decreto do poder ou a liberdade de mentir. Uma e outra estão muito mais vizinhas do que pode parecer — e nenhuma pode compreender ou intuir a raiz dessa radicalidade que constitui a unidade da liberdade artística e do empenhamento militante, e que é o nosso horizonte.

NOTAS

[1] Entrevista a *Liberacion*, Madrid, 2.11.1984.

[2] *Historia de Mayta*, ed. Seix-Barral, Barcelona, 1984, p. 53.

[3] Entrevista a *Le Monde*, Paris, 16.11.1984.

[4] Walter Benjamin, «The Story Teller», *in Illuminations*, ed. Fontana, Londres, p. 91.

[5] Daniel Bensaid, nota de leitura sobre *Historia de Mayta*, *Inprecor*, ibid.

[6] O realismo de inspiração marxista legitimou-se com um texto de Engels muito conhecido: «O realismo, para mim, implica, além da verdade do detalhe, a apresentação verdadeira de personagens típicos em circunstâncias típicas». Mas esquece-se com muita frequência que estas linhas (de uma

carta à escritora Margaret Harkness, de Abril de 1988) se inseriam num ataque frontal à «literatura de tendência», que procurava apresentar uma mensagem política explícita: «Quanto mais permanecerem ocultas as opiniões do autor, melhor para a obra de arte. O realismo a que me refiro pode manifestar-se até mesmo a despeito das opiniões do autor», e seria o caso de Balzac.

[7] No seu último livro de contos, *A Morte É para Os Outros*, Mário Dionísio dá-nos um retrato da sociedade pela boca de um Pide.

[8] Eduardo Prado Coelho: «A política é a pior maneira de mudar os homens. É a maneira totalitária. Quando alguém nos diz que a esquerda é o homem novo e a sociedade nova, só podemos ler a vontade assassina do khmer vermelho — o Pol Pot com o rabo de fora, por mais afável que sejam os modos da personagem. Ele está a dizer: vão mudar, quer queiram quer não», *Expresso*, 2 de Julho de 1988. E dizia Hannah Arendt: «A história das revoluções passadas demonstra sem nenhuma dúvida que qualquer tentativa de resolver a questão social por vias políticas conduz ao Terror», *Le Sens de la Révolution*, Gallimard, Paris, 1963, p. 202. Fique o aviso ao leitor incauto.

[9] Ernst Bloch, *Le Principe Esperance*, t. I, ed. Gallimard, Paris, p. 179.

[10] B. Brecht, *Mahagonny*.

III

HORIZONTE

7

Tempo dos Calendários

«A consciência de que estão em vias de fazer explodir o fluxo contínuo da História é característica das classes revolucionárias no momento da sua acção. A grande revolução [francesa] introduziu um novo calendário.

(...) *Os calendários não medem o tempo tal como os relógios; são monumentos de uma consciência histórica* da qual nem o menor traço surgiu na Europa nos últimos cem anos. Na revolução de Julho ocorreu um incidente que demonstrou que esta consciência ainda estava activa. Na primeira noite da luta aconteceu que os relógios das torres foram atingidos simultânea e independentemente em várias praças de Paris. Um testemunha ocular, que talvez deva a sua observação à rima, escreveu o que segue:

Quem imaginaria! diz-se que, irritados contra a hora
Novos Josués, ao pé de cada torre,
Atiravam contra os mostradores para parar o dia.»

Walter Benjamin,
Teses sobre a Filosofia da História

O progresso, tema dominante dos nossos dias, ilustra todas as contradições: produto de uma civilização, é também uma história contada pelos vencedores; elo sem fim de conflitos e descobertas, é apresentado como uma realização do Espírito absoluto, predestinado curso a que a humanidade não se pode furtar. Esse

é o tempo dos relógios: um tempo homogéneo, sequencial, contínuo, vazio de acontecimentos e de opções, conjugado eternamente no presente.

A inquietação histórica, essa, interroga as fontes e descobre um outro tempo, o tempo dos calendários, onde nem todo o possível se torna real, e muito do real não era considerado possível. «Todo o real é racional; todo o racional é real», assim resumiu Hegel a sua resignação a estas coisas, numa fórmula magnífica em que, como Mr. Hyde e Dr. Jeckill, é tão contra-revolucionária (todo o real é racional) quanto revolucionária (todo o racional é real).

Tempo longo, esse dos calendários, mas também descontínuo, pontuado pelos acontecimentos e pelas inovações, construído em várias geografias, desrespeitando fronteiras e políticas, perturbador de todas as construções ordenadas, de todos os destinos escritos. As datas dos calendários são as possibilidades em aberto: virtude histórica, antecipação, essa consciência acentua a acção e as opções. Sobrevive mesmo à desesperança: um personagem de Robert Musil, Ulrich, vergado a um mundo confuso e ao caos da vida, insiste em que só a razão é criativa — e diz Musil: «Se há um sentido do real, e ninguém duvidará que tenha o seu direito à existência, deve mesmo existir alguma coisa que se possa chamar o sentido do possível. Um acontecimento e uma verdade possíveis não são iguais a um acontecimento e uma verdade reais, menos o valor realidade, mas contêm, pelo menos segundo os seus adeptos, qualquer coisa de muito divino, um fogo, uma perspectiva, uma vontade de construir, uma utopia consciente que, longe de temer a realidade, a trata simplesmente como uma tarefa e uma invenção perpétuas.» [1]

Na perspectiva do calendário, então, descobre-se toda a relatividade do progresso, do «progresso regressivo» dizia Adorno, e dos seus pilares mais seguros: a sociedade capitalista, a lógica imparável do lucro que serve como padrão de vida, torna-se num

pequeno episódio da existência humana, duzentos anos em quantas vezes mais, cerca de dez mil de vida humana com classes diferenciadas. Nada mais ridículo, então, do que a liturgia apressada dos seus profetas: chegamos ao cimo das pirâmides, depois nada mais existe senão a resignação e os bons negócios — o capitalismo ao capitalismo sucederá, ou recorrerá a qualquer dos pseudónimos para os dias de festa: a «sociedade pós-industrial», a «sociedade salarial», invenções traiçoeiras porque procuram esconder a evolução histórica por detrás das supostas permanências essenciais do tempo. E, como há vinte anos, repetitiva e tristemente, os sociólogos vêm aos jornais tranquilizar os bons cidadãos: as classes acabaram, das suas lutas nem se fala, revoluções são coisas só para suplementos ilustrados de domingo e para manuais de velharias — Maio 68 desmentiu-os, mas não durou nem venceu, e o verbo sobreviveu à acção.

Devemos então ir mais longe, tentar avançar. Quatro propostas, é o que se escreve de seguida: descubramos na «ordem do pecado», no Leviathan estatal, os pensamentos originais acerca da natureza do poder e das suas justificações, e juntemos às aspirações modernas essa velha centelha igualitária; perguntemos se o homem concreto cabe nesse programa e se sobrevive a um totalitarismo tentacular que nos anunciam; chegados ao reino das possibilidades, portanto da utopia, verifiquemos que sentido tem e se vale a pena; perguntemos finalmente onde estão os meios para cumprir estas promessas.

E, ao longo deste incompleto calendário, flamejará sempre a herança tricolor — o belo termo de Bloch para evocar essa «Liberdade, Igualdade e Fraternidade» que ficou pelo caminho de uma revolução que acertou os relógios do tempo pelo progresso capitalista, mas deixou também um excedente de esperança que logo teve que ser disputado entre vencedores e vencidos. *O socialismo, em projecto, é essa herança tricolor — é, mas é também algo mais: uma estrutura social que realiza, uma transição que começa.*

NOTAS

[1] R. Musil, *O Homem Sem Qualidades*, ed. Seuil, col. Points, t. I, 1982, Paris, pp. 17-18. Referido também em Italo Calvino, *Leziona Americani — sei proposte per il prossimo millennio*, ed. Garzanti, 1988.

8

A ordem do pecado — Direito e liberdade

No Oriente como no Ocidente, dizem as persistentes lendas que o pecado e o Estado nasceram de um tronco comum, como se se tivessem instituído um ao outro — o Direito seria assim a forma de ordenar o Estado do pecado. Mas essa função, enquadrar, disciplinar, registar, vira-se para o passado, contrastando nitidamente com a energia do discurso jurídico, que promete um futuro com a generalização da igualdade. Porque se descobre nesse discurso pesado, conservador, resistente às transformações, amante do arcaico — reportando-se a labirínticas leis feitas de eternos remendos aos códigos romanos, napoleónicos, mussolinianos, corporativos e *tutti quanti* — uma ambição igualitária... Contraste nítido entre a retórica luminosa e a prática obscura, a prepotência dourada pela Justiça, este é um mundo de ambiguidades.

Dele dizia Kant que «os juristas buscam ainda uma definição para o seu conceito de Direito», e continua agora a ser verdade. Como compreender então que esta incerteza dê passagem a uma prática tão segura de si, tão elevada em relação à sociedade e pela própria sociedade? Como pode uma classe que se autoprotege decretando a sua própria «irresponsabilidade» ser tão definitiva nos seus juízos? Porque é que esses juízos são justos? Como se estabelece o padrão dessa justeza?

E como compreender então que seja à esquerda, entre nós, que tal instituição — que se reconhece facilmente ter sido a estru-

tura de poder menos afectada pelo 25 de Abril — goze de melhor reputação, desperte mais expectativas, num efeito perverso a que não é alheia a formação de grande parte do oposicionismo antiditatorial em escritórios de advogados? Essa origem não responderá também a uma vontade igualitária contida no bom Direito — ou será somente o véu da opressão, uma promessa enganadora desde sempre, unindo ofendidos a ditadores na esperança vã de uma decisão justa?

Um mundo organizado pelo Direito, expressão da norma social, convivialidade aceite por todos, tal é o objectivo estratégico que nos propõe o senador italiano Bobbio, socialista e liberal, ilustre convidado do Presidente para as conferências gulbenkianas do «Balanço do Século». Repetindo o que já escreve desde 1955: «O importante é que se comece a conceber o Direito não já como um fenómeno burguês, mas como um conjunto de normas técnicas que podem ser empregues tanto por burgueses como por proletários para conseguir certos fins que são comuns a uns e outros, como homens sociáveis.» [1] Ouve-se nesta frase uma ressonância de Kautsky que, na sua última grande obra, *A Concepção Materialista da História*, dizia o mesmo em relação a todas as funções do aparelho de Estado — porque é de facto no coração da social-democracia que entramos, com o socialismo reduzido a uma referência de estandarte, cabendo em qualquer gaveta consoante as necessidades governativas, o realismo do poder estatal a impor-se. Como pode então o Direito ser o que não é?

Busquemos respostas no tempo: descobriremos um passado de desencontros entre a Justiça e o Direito, com as suas desconfianças e contradições.

1. *Entre o forte e o fraco*

«Entre o forte e o fraco, é a lei que liberta e a liberdade que oprime», diz um conhecido aforismo de Lacordaire. Lei e

Estado aparecem então, como um só, a proteger a liberdade que, livre, se autodestruiria. Julgar e decidir são duas faces da mesma moeda, é mesmo do poder que se está a falar: mas o Estado afirmou-se primeiro que o Direito dos direitos.

Justificação do comando, voz da autoridade e portanto das armas, o Direito nasceu da força. E quando já as legiões romanas desfilam pelo mundo, o direito entre iguais, entre cidadãos, o direito civil que nasce, é ainda e só o direito do credor contra o devedor, o direito privado do proprietário.

Força e propriedade, a santíssima trindade completa-se no Estado, a violência organizada na sociedade constituída. Mas organizada por quem e para quem? Que pacto original é que o autoriza, e quem o assina? Aristóteles, Platão, Tomás de Aquino, Kant, depois Hegel, e ainda os socialistas utópicos do século XIX, Fourier e Owen, as respostas são muitas, as interrogações muitas mais. Mas três autores ressaltam e escrevem duas teorias que, como rectas paralelas, só vêm a cruzar-se na modernidade, na antemodernidade dos séculos XVII e XVIII: são eles Maquiavel, Hobbes e Rousseau.

O primeiro, o precursor, é Maquiavel, que nos chega sempre precedido pela sua fama. Inspirado em César Bórgia, justificando o facto consumado, sonha ainda com uma Itália unificada pelos *condottieris* e com sede em Florença. Onde a força não abra caminho, propõe-nos uma razão de Estado que absorva todo o Direito, uma soberania do príncipe que esvazia e recusa a soberania popular. A instrumentalização das emoções, o desprezo total pelo homem são postos ao serviço do absolutismo [1]. Mas essa é a intuição do progresso: o absolutismo seiscentista e setecentista, aliança da burguesia com a monarquia, é o aríete contra a ordem feudal e as suas economias locais — *o Estado centraliza-se para depois decretar a Nação* unificando o poder, o mercado, a língua, a comunicação.

Assim, Maquiavel é justificativo, não é argumentativo; fala para o Príncipe, aconselha o poder, não espera ser lido pela plebe;

não lhe faz falta fazer compreender, só pretende fazer agir. Anulado o Direito, que não se pode separar da omnipotência do poder, o Estado deixa de ter segredos.

Do outro lado, em contraposição, pelo menos nas intenções, está o Direito Natural, que ressalta os direitos inalienáveis, a vida, a liberdade, a propriedade, que os vigia no contrato social, base fundadora do Direito e do Estado, uma vez mais irmanados. É a voz antiga de Epicuro: o Estado seria o mandatário de um acordo voluntário, as partes poderiam anular o contrato se as cláusulas não fossem respeitadas — e Althusius, calvinista alemão, defensor da soberania popular, legitima o tiranicídio, ergue o direito natural contra o absolutismo, o direito dos povos contra a coroa, separa o contrato social do contrato de dominação. Direito e Estado guardam distância, já não são necessariamente o mesmo.

O Estado então, não tem necessariamente o bom Direito; a universalidade do inalienável subverte a ordem feudal, todos têm direito à propriedade e à liberdade — de comerciar, de comprar e vender, de viajar, de ter, de decidir. É a longa história das lutas de uma burguesia ascendente que, agrupada no direito natural e reclamando a universalidade da propriedade contra os senhores feudais, desagrega o velho mundo.

É esse tema do pacto de dominação que preocupa Hobbes, que coloca o direito natural do lado dos príncipes, em defesa de um «absolutismo mefistotélico», no dizer de Bloch. São os conselhos de Maquiavel, e é também o primeiro pensamento burguês acerca do Estado, a fundação da argumentação liberal contemporânea, agora com Hobbes: o contrato entre governados e governantes que institui o poder é o acto de perda dos direitos, da submissão [2]. *Homo homini lupus*, o homem é o lobo do homem, é a guerra de todos contra todos — e é o carácter perverso da natureza humana, a falta de segurança que gera biologicamente, que aconselha o instinto de sobrevivência. Por medo, os homens tornam-se *iguais, porque não são nada face ao soberano*: o Estado

é Leviathan, a baleia assustadora do Livro de Job, é o monstro, faz o juízo sobre o bem e o mal, não está sujeito à sua própria lei [4]. É a teoria política da fábula das abelhas, de Mandeville: enquanto na sociedade predominava o crime e a maldade organizada entre parceiros, a prosperidade era brilhante; quando algumas abelhas aderem à virtude e tentam estruturar a sociedade com uma cooperação afável, a crise ameaça a subsistência — os crápulas são o fundamento último do Estado de Direito [5].

O direito natural vai depois mais longe, com Grotius: rompendo com a inspiração teológica, deixa de ter como base o Sermão da Montanha e os Dez Mandamentos. Aqui, os homens são bons: é o instituto social, o *appetitus socialis*, que os junta, e depois virá Rousseau, na mesma linhagem. O contrato social distingue-se de novo do contrato de dominação, e Locke dirá depois que essa distinção pode justificar a revolução, se o soberano não cumpre a sua parte — são os alicerces da Revolução Francesa.

E a bíblia dos jacobinos será o livro de Rousseau, *Du Contrat Social*. A liberdade torna-se o tema central, o contrato de dominação não tem lugar, a inalienabilidade absoluta da pessoa coloca um novo problema ao Direito: como preservar a relação entre o indivíduo e a sociedade, garantindo a indivisibilidade, intransmissibilidade, irrepresentatividade da soberania. É o momento culminante do direito natural clássico: a democracia radical, permanente, onde o poder do cidadão não se deixa representar — pela primeira vez, o Direito, que tão dificilmente se separara do Estado, vem contestá-lo e ameaçá-lo. Não promete tudo: essa democracia cabe nos pequenos estados, na Córsega ou em Genebra, mas não nos grandes territórios — «Se houvesse uma nação de deuses, governar-se-ia a si própria democraticamente. Um governo tão perfeito não é para os homens», escreve Rousseau; mas quem não ouve nisto um incitamento, um desafio para a acção?

Em Agosto de 1789, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* consagra os quatro grandes direitos: liberdade, pro-

priedade, segurança e resistência à opressão. A ideia da universalidade do Direito estava instituída pela Revolução Francesa. A Europa tinha assim nascido.

2. *A grande revolução*

São duas as ordens de pensamento sobre o Estado: o instrumentalismo maquiavélico e o direito natural. Mas a fronteira é mais ténue do que parece, e o direito natural, aparentemente tão unido ao desafiar o poder feudal, oscila sempre entre o forte e o fraco.

Maquiavel e Hobbes unem as suas forças para justificar as aspirações dos príncipes. São abençoados pela religião mais moderna: dissidente de Roma, Lutero explica o Estado como o instrumento da repressão do pecado, legitimando toda a opressão social nesse conceito da maldade original do homem. A heresia anabaptista faz-lhe frente, reclamando um direito natural sem restrições, sem desigualdades. E Thomas Munzer, comunista utópico, com o arco-íris na bandeira, declara guerra aos castelos, levanta os camponeses em busca desse Terceiro Testamento, a instauração do reino de Deus na Terra.

A luta de classes já transforma a propriedade na fractura do direito natural que a burguesia apregoara. E um partidário da soberania popular, Locke, vem defender a escravatura, o direito de voto exclusivo dos proprietários, a repressão organizada contra os católicos e os judeus: *os direitos da propriedade estão acima dos direitos civis, a posse define a cidadania* [6]. A contradição atravessa também os escritos de Rousseau: no *Contrat Social* e *Emile*, a propriedade é tranquilamente inventariada nos direitos fundamentais, enquanto que nos *Discours*... passa a ser a origem de todos os males.

É mesmo a propriedade que triunfa. A Constituição de *1791*, elaborada pelos Girondinos, restringia o voto aos proprietários

e, depois com a contra-revolução termidoriana, o direito de voto é de novo ainda mais limitado. E os artigos 544 e 545 do Código Civil Napoleónico fecham o edifício, garantindo o carácter absoluto e perpétuo da propriedade privada.

O Direito passava então a ser a salvaguarda do soberano contra a insolência do povo, e das propriedades contra a cobiça dos deserdados: foi essa vertente autoritária do direito natural que triunfou com Napoleão e que reunificou o Direito e o Estado, o pacto social e o contrato de dominação: *os cidadãos ganhavam direitos, mas perdiam liberdades*, podiam associar-se como indivíduos, mas não como classes. A Lei Le Chapelier vem proibir as associações e as greves, o código napoleónico interdita os sindicatos, impede os operários de mudarem de residência ou de patrão, recusa a validade do testemunho perante o tribunal do empregado contra o empregador — a ordem feudal é adaptada à nova estrutura da economia e das suas classes.

Adam Smith, o optimista fundador da economia política, profeta dos novos tempos, dizia-o com uma franqueza que hoje escandalizaria: «Na realidade, o governo burguês foi criado *unicamente* para defesa do rico face ao pobre ou para a defesa dos que possuem algo face àqueles que nada possuem.» Com o Direito instalado ao lado do poder, a Justiça ainda não entrou em cena: chega só agora, com as pretensões igualitárias.

3. *A herança tricolor*

Mas este direito natural, neutralizado pela propriedade, continha também a promessa de recuperação do conteúdo humano do homem. Triunfante na revolução, parecia dar razão a Rousseau: o acto revolucionário anunciava a harmonia entre o indivíduo e a comunidade, e insinuava que tal harmonia se manteria enquanto a liberdade não fosse alienada. O Direito podia então

responder a essa vocação, constituir a busca da igualdade, subordinando a liberdade, enriquecendo-a e criando uma nova ordem. Robespierre, no discurso de condenação de Luís XVI, anunciava mesmo que a revolução reabriria o processo social e definia um novo pacto de poder. Mas esse novo Estado rapidamente enfrentava o povo, e a liberdade esmagava a igualdade: o igualitarismo de Babeuf foi condenado à morte; Cavaignac metralhou os insurrectos de 1848 e Thiers os da Comuna — eram as forças triunfantes do Direito contra a Justiça, da legalidade contra-revolucionária contra a legitimidade revolucionária.

E Beethoven, por quem passam os ecos da revolução, com *Fidelio* ou a *Nona Sinfonia*, coloca um busto de Brutus no seu quarto, quando Napoleão se coroa imperador, e rasga a dedicatória que lhe fizera da *Eroica*.

A herança tricolor — *liberdade, igualdade, fraternidade* — passava então a ser partilhada e disputada entre vencedores e vencidos, entre a ordem liberal, que constituía o Estado de Direito e o Direito do Estado, e um direito natural de aspiração revolucionária, rompendo com a propriedade e anunciando, com a Comuna, que procurava desinstitucionalizar o poder. *A liberdade descobria a sua verdadeira vocação: desafiar o poder de Estado* — «A liberdade consiste em converter o Estado de órgão que está por cima da sociedade, em órgão que lhe é completamente subordinado», diz Marx na *Crítica do Programa de Gotha*, pois já se chegou a Marx.

As três cores não enganavam: a *liberdade* era aspiração antiga, já com Spartakus desafiara o poder de Roma — mas era a *igualdade* que diferenciava esta revolução das anteriores, que lhe dava a grandeza e universalidade. Depois de David ter pintado a revolução, o Termidor e o bonapartismo imperial, o quadro de Delacroix, *A Liberdade Conduzindo o Povo*, servia em 1830 de emblema a essas lutas pela liberdade, mas o moderno é a igualdade, os oprimidos pela justiça, fronteiras da revolução com a propriedade —

são os quadros de Goya, novos traços, novas cores, novos protestos [7]. São os anos da fusão do iluminismo, revolução, romantismo e humanismo, que têm em David e Delacroix os pintores do triunfo optimista e em Goya o pintor do pessimismo da realidade. *A igualdade dá um novo conteúdo revolucionário à liberdade, a fraternidade esclarece a igualdade: a herança tricolor conserva ainda hoje toda a sua actualidade.*

Compreendeu-o melhor do que ninguém, Tocqueville, que alertou os seus compatriotas: a igualdade ameaçava a liberdade, o vírus estava já na América — o fantasma de Rousseau sempre assustou os liberais. Aristocrata compenetrado, Tocqueville só tranquilizava estes receios quando reconhecia o patriotismo do seu criado que, nos dias conturbados da revolução de 1848, se juntava de noite ao exército para combater o proletariado parisiense, para depois, logo de manhã, chegar a tempo de engraxar as botas do seu senhor [8]: a liberdade defendia-se da igualdade.

Assim a razão de Estado venceu, Napoleão sobrepôs-se e a Santa Aliança acabou por vencê-lo logo depois; a Comuna foi também esmagada. A ordem liberal está pronta.

4. *O liberalismo triunfante*

Segura de si, a sociedade burguesa deu forma ao modelo liberal do Direito e integrou-o na certeza positivista. Estava descoberta a pedra filosofal do Direito, uma visão normativista que perdura desde o século passado, que prega a não intervenção no contrato entre iguais: o direito pára à porta da fábrica, dentro dela é a lei do patrão que vigora, posto que o trabalhador aceitou voluntariamente essa autoridade quando se lhe submeteu. Esta tese redescobre-se no nosso quotidiano: nas leis que dão ao patrão uma capacidade de produção jurídica sem controlo, nos processos

disciplinares internos; nas campanhas dos liberais contra os sindicatos ou as carteiras profissionais; nos projectos cavaquistas do primeiro pacote laboral que, como se sabe, chegava a prever um processo de despedimento totalmente oral.

A norma jurídica, «técnica social», consiste na «organização da força», diz o mais respeitado de todos os formalistas, Kelsen. Desde que tenha força vinculativa e discipline de facto os comportamentos, o que nem sequer depende da vontade do legislador mas antes da eficácia dos poderes estatais, aí está a norma, o direito positivo, racional, construção que nem sequer precisa das justificações absolutas do direito natural clássico, porque reconhece que é um produto humano, relativo e falível. Mas o Direito separa-se da Sociologia, um trata o dever, a outra o ser: a investigação sobre os fundamentos éticos ou sociais do direito fica excluída em benefício de um sistema de normas, interdependente logicamente, completo. O direito à resistência é exilado, a sociedade nada tem a temer.

Nasceu assim o discurso jurídico e a sua ritualização própria. Mas, mais importante, pela primeira vez o Direito, que se declarava protector da liberdade, abarca também a igualdade: uma igualdade submetida, formal, sem consciência de si própria, dissimuladora. Quanto mais a violência está organizada na sociedade, mais o discurso jurídico dissolve e abstrai a igualdade. «A igualdade jurídica, é verdade, destacando-se sobre o fundo da desigualdade persistente da propriedade, teve de seguida a função única, no Estado de Direito burguês, de esconder, por detrás de uma imperfeição abstracta, os privilégios da classe dominante.» [9] O Estado podia finalmente falar em Justiça, e o único direito natural antes prometido e agora em acção, o da propriedade, construía a sociedade mercantil generalizada, a exploração disfarçando-se de troca directa entre seres iguais e livres — e aí está a raiz distante e fundamental da democracia burguesa, do consentimento gerado em torno do parlamentarismo e do Estado moderno.

Mas este mundo não é eterno: depois da paz dos Cem Anos, desde a vitória de Waterloo até 1914, vem a Guerra Mundial e, mais grave ainda, o triunfo bolchevique. O Ocidente dá-se conta de que era preciso mudar alguma coisa para que tudo ficasse na mesma: com o sufrágio universal e a jornada das oito horas em alguns dos principais países capitalistas, iniciou-se a era do intervencionismo estatal, da regulamentação extensiva das práticas sociais. É o Estado-Providência. *O Direito passa a assumir-se como a encruzilhada de todas as estratégias de consenso*: a sua retórica de independência, a sua aparência de poder separado, serviam como última salvaguarda integradora dos conflitos, e uma esquerda reformista desde muito cedo se lhe converteu. Mas, assim, o Direito estava a distanciar-se uma vez mais da Justiça.

Foi necessário justificar esta evolução. Foi preciso ir buscar Aristóteles e Tomás de Aquino, que separavam uma justiça comutativa, correctora das infracções, e uma distributiva, geradora de acções sociais: *norma agendi*, são as proibições, e *facultatas agendi*, são os direitos sociais. E também Bentham, o tão respeitado pai do liberalismo fundamentalista, aceitava um papel socialmente activo do Direito. E Lord Robbins, outro liberal emérito, assegura que a «mão invisível» é a mão de um legislador [10]. A síntese foi proposta por Rawls: recusando o igualitarismo, que do século passado ainda persiste como fantasma ameaçador, propunha no entanto que alguns «bens sociais primários, liberdade de oportunidades, rendimentos e riquezas, bem como os fundamentos do respeito de si próprio, hão-de ser distribuídos de maneira igual». Salvo se, num jogo de soma sempre positiva, «uma distribuição desigual de qualquer ou de todos esses bens seja vantajosa para os mais desfavorecidos» [11]. E é essa distribuição desigual — de tudo, salvo das «liberdades básicas» — que é vista como a norma: aí entra o mercado, que maximiza o proveito social dessa desigualdade. E eis como uma teoria que se suspeitava social-democrata se torna uma justificação do liberalismo. Mas estas

águas não podem ser muitas vezes agitadas: porque tais direitos básicos assemelham-se como os dedos de uma luva aos direitos naturais, tão desprezados depois do triunfo solitário da propriedade. Bastava um pouco de paciência para esperar que os cavaleiros da propriedade se apercebessem do perigo.

5. *Na máquina do tempo*

Em 1944, um liberal, individualista radical, clamava no deserto: o intervencionismo estatal nos Estados Unidos e Grã-Bretanha conduziam esses países para a miséria colectivista, para um socialismo que não diz o seu nome. Nem os rigores da guerra explicariam as medidas dos governos, que obrigavam os povos a seguir o «caminho da servidão».

Uns anos depois, já mais velho e mais ouvido, premiado com o Nobel, Friederich von Hayek tem uma opinião mais matizada: opõe-se a uma planificação total da economia, mas não confia tão-pouco no «laisser faire» absoluto: acha mesmo que o Estado deve ter um papel activo, sobretudo na produção do Direito e na vigilância da sua aplicação — como um jardineiro que acompanha delicadamente o crescimento da sua planta. Desta vez, está a falar para um público mais selecto: a entrevista é publicada no diário *Mercurio*, de Santiago do Chile, tribuna da ditadura militar [12].

Visitante frequente do Chile, Hayek fora mais directo ainda noutras oportunidades, ao referir-se ao papel saneador que a crise económica desencadeada pela ortodoxia monetarista do governo iria provocar: «Uma sociedade livre requer certas morais que, em última instância, se reduzem à manutenção de vidas; *não à manutenção de todas as vidas, porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais* para preservar um maior número de outras vidas. Portanto, as únicas normas morais são as que levam ao 'cálculo de vidas': a propriedade e o contrato.» [13]

O delicado jardineiro não se preocupa com a macabra leitura que no Chile se fará do seu «cálculo de vidas» — ele é assumidamente um amigo e conselheiro de Pinochet. É também o porta-voz de um liberalismo que não esconde a sua política, e que demonstra sem dificuldade quanto está distante da democracia: contra os direitos naturais, Hayek argumenta que a existência de um direito social obrigaria o Governo a sucessivas decisões particularistas, impedindo o primado da lei abstracta e portanto o funcionamento livre do mercado. Ora, a ordem nasceria do caos; é a espontaneidade de milhões de decisões individuais, registadas no mercado, que permite o progresso e a felicidade do maior número, diz o nosso jardineiro. A vontade de intervir contra esta ordem superior, de a influenciar com decisões políticas, é um lamentável dirigismo e construtivismo que remonta — nem mais nem menos — a Descartes e ao espírito racionalista moderno: é o espírito da geometria que se quer sobrepor à realidade [14].

Nada disto é novo: mas a defesa radical da propriedade, desprezando em consequência a forma política da democracia, ao ponto de aceitar um mercado «livre» guardado pelas baionetas de uma das ditaduras mais sangrentas, isso é corajoso. Quanto ao argumento fundamental, é o núcleo duro do liberalismo: o crescimento económico é imprevisível e inorganizável, porque coloca em jogo tantas decisões tão dispersas que nenhum poder político nem nenhuma sapiência de um grupo de planificadores pode substituir as virtudes do mercado — o tema foi glosado em todos os tons e já se ouve até a leste [15].

Antes de ser moda, o liberalismo contemporâneo aventurou-se um pouco mais longe: Lord Robbins, autor de uma divulgada definição da Economia, procurava sintetizar numa «teoria da acção eficaz», a praxeologia, todos os actos que implicassem escolha entre actividades, fosse produzir batatas ou filosofia: tudo podia ser medido pela ciência certa [16]. Sir John Hicks dedicou os seus ócios a descobrir as relações matemáticas que regeriam as funções de

utilidade que iluminam as opções de cada indivíduo e permitiriam assim calcular o mercado — depois desistiu, mas não perdeu a confiança nesta lógica da escolha racional, tão misteriosa, que seria perfeitamente transparente para o indivíduo e opaca para o conjunto da sociedade. A demonstração aliás, só é possível com estes pressupostos: o liberalismo precisa de demonstrar que o indivíduo escolhe racionalmente, que dispõe de todas as opções, que os preços são determinados unicamente pela oferta e procura — que toda essa informação existe e é cognoscível e límpida para o indivíduo, mas que é inatingível pela sociedade. E, no entanto, nisso insiste Hayek ainda hoje [17].

Num livro mais recente, *A Ordem Política de Um Povo Livre* Hayek já tirava daí conclusões abertamente críticas em relação à democracia parlamentar: «Os governos converteram-se em instituições de beneficiência expostas à chantagem dos interesses organizados.» Dado que o sufrágio universal transforma os representantes em reféns dos seus votantes, obrigando-os a defender particularismos, o autor propõe um sistema declaradamente «construtivista»: uma «demarquia», um sistema de poder com duas normas e duas instituições, um governo e uma câmara legislativa eleita por 15 anos de duração por todos os cidadãos de 45 anos — que só exercem uma vez na vida o direito de voto — e que assim é renovada em um quinze avos cada ano.

O que Hayek nos diz com tudo isto é que o seu mercado livre pode existir sem liberdade, e que, em nome da defesa da propriedade, o único e derradeiro valor, o intervencionismo estatal através de alterações do Direito constitucional ou da ditadura pura e simples, deve fazer a lei [18]. O Direito volta ao serviço do poder, a Justiça fica muito mais longe.

6. *Regra sem excepção*

O aparelho institucional da Justiça portuguesa desenvolve-se a partir do modelo liberal, com a ideologia da independência dos poderes, assente na profissionalização do juiz e no monopólio estatal da regulação jurídica da sociedade. Mas a realidade cedo demonstraria que o gato escondido tem o rabo de fora: em 1926 e 1927 a formação do Conselho Superior Judiciário prevê que a maioria dos juízes seja directa ou indirectamente indicada pelo governo — e a descrição do «caso Dengucho», aqui ao lado transcrita, pode evidenciar que essa selecção ainda agora se pode fazer sem intervenção política explícita mas com o recurso a critérios ideológico-políticos implícitos. Evidenciando a mesma politização, as batalhas de influências pelas nomeações dos juízes do Tribunal Constitucional indicam a actualidade da questão.

Depois, é o interregno da ditadura. Em 1933, a Constituição não refere o conceito de poder judicial: a noção da separação e autonomia dos três poderes era um luxo dispensável para Salazar. Em 1945, o Ministério da Justiça outorga-se o privilégio de colocar os magistrados a nível nacional. E é a oposição burguesa, com Sá Carneiro à cabeça, que vem opor à ditadura a noção de «independência» dos tribunais, que seria apoiada e reivindicada pelo I Congresso Nacional dos Advogados, em 1972, já no crepúsculo da abertura marcelista.

Essa oposição fez crescer a expectativa e legitimou, depois do 25 de Abril, essa concepção que de outra forma seria baça e repetitiva: «O juiz é hoje, no quadro político-constitucional, um mandatário a quem, por mandato implícito ou tácito, foi conferido pelo povo português o poder-dever de julgar e cuja actuação deve ser pautada pelos valores e postulados da legalidade democrática», diz o juiz desembargador Flávio Ferreira [19].

Ora, este discurso sofreu no entanto algumas brechas depois do 25 de Abril [20], quando chegou à prática social. Os primeiros

choques passados — a própria Ordem dos Advogados chegou a pedir a demissão e julgamento dos membros da polícia política e da magistratura comprometidos com o aparelho repressivo — o Direito encontrou-se perante a dificuldade de fazer julgar a Pide: era necessário pôr em causa as técnicas tradicionais de incriminação e o princípio da irretroactividade da lei. E, mais, era necessário desafiar o poder político e a sua vontade estabilizadora. Maior dificuldade ainda foi a reacção à multiplicação de práticas sociais dispersas e frequentes de actos não sancionados legalmente, como as violações de propriedade, ocupações, expropriações, a gestão operária. A unicidade sindical propiciou logo depois um intenso debate onde se adivinham duas intenções de cooptação pelo aparelho de Estado — o PCP procurando apoiar a Inter no Ministério do Trabalho, o PS procurando criar outros sindicatos para outro Ministério, como logo se viria a verificar — e em que o actor fundamental, a acção social directa, permanecia ausente.

Desconfiados do ardor e da inconstância dos políticos, que navegavam ao sabor de águas agitadas, os juristas esperaram a sua hora: deles nasceu esse argumento tão redundante sobre o carácter «ideológico» da Constituição, argumento hoje consensual e que não representa mais do que o *triunfo do ordenamento abstracto do Direito contra as concessões formais à Justiça*.

Mas as lutas sociais continuam a ter eco. A multiplicação de práticas sociais sem mediação, o alargamento do próprio espaço de regulação social de Estado, subverteram a tranquilidade jurídica [21]. E o debate não é fumo sem fogo: se a lei geral deve prevalecer quando em conflito com a norma concreta, dizem alguns juristas que os despejos são contraditórios com a aceitação constitucional do direito à habitação — nenhum tribunal decidirá nessa base, mas a questão não deixa de ter sentido. Porque o Direito tem de ser sempre direito a alguma coisa.

É certo que as marés da luta de classes evidenciaram a heterogeneidade do corpo jurídico, mas não questionam a homogeneidade da sua aceitação das normas de poder — esse mandato popular implícito, que converte o juiz num soberano submetido à sua própria lei, como diria o juiz desembargador Flávio Ferreira. E assim se manteve a magistratura, sempre no mesmo sítio. Quando o golpe de 25 de Novembro acabou com uma revolução que ainda não sabia o que queria, o Direito triunfava sobre a Justiça e todos podiam dormir descansados.

Cena 1: *O Caso Dengucho*

> «O 'caso Dengucho' foi sintomático desta imagem passiva e obediente do juiz numa vila do centro litoral, região industrial e por tradição de esquerda, em que os movimentos populares tinham atingido, durante o período revolucionário, uma grande amplitude. Aderindo pessoalmente aos projectos democráticos da revolução — como muitos outros jovens juízes — tentou introduzir uma prática de justiça menos distante da vida, mais comprometida em relação às realidades quotidianas e mais aberta à consideração dos projectos de modificação social. Logo depois da posse, encontrou-se com os membros da Câmara, com os responsáveis pelas comissões de trabalhadores e de moradores, oferecendo a sua colaboração na resolução de matérias de interesse geral. No tribunal, organizou uma comissão de apoio à reforma agrária (que então já estava instituída por lei) e, depois da promulgação da Constituição, começou a rejeitar as acções de despejo, considerando-as anticonstitucionais. Sujeito a uma inspecção pelo Conselho Superior da Magistratura, o juiz Dengucho foi considerado como carecendo de 'idoneidade moral', do 'bom senso, equilíbrio e sensatez' necessários aos magistrados, apesar de se reconhecer a sua inteligência, o seu saber e a sua honestidade. As suas decisões controversas

não foram submetidas a uma crítica jurídica pela inspecção, mas foram taxadas de 'ousadas' e 'estranhas', enquanto que o seu estilo literário foi julgado pouco conforme às regras da urbanidade próprias dos escritos de um magistrado. Mas o Conselho ficou também chocado com a 'inversão' da inserção sociológica da justiça operada por Dengucho: enquanto que ele era suspeito aos olhos dos conservadores, a parte da população comprometida com o projecto revolucionário 'sentia-se no tribunal como em casa'».

A. M. Hespanha, «O Discurso dos Juristas», in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.os 17/18/19, 1986.

Cena 2: *Otelo, crónica das nossas indignidades*

Homenageado porventura com palavras de circunstância no dia em que se deitam foguetes para a rua, transformado num mito e num antimito para mais facilmente se esquecer que é uma pessoa concreta, Otelo, por amarga ironia do destino, é ainda hoje um símbolo da luta pela liberdade: o seu processo só é excepcional porque alia com notável êxito as motivações políticas dos poderes, que confluem na sanha condenatória, ao funcionamento normal da Justiça portuguesa. O que há então de mais radicalmente subversivo ou incomodativo na sua resistência ao silenciamento, é a capacidade que este longo processo tem de perturbar os mecanismos dessa normalidade da acomodação, e desafiar a coragem cívica e o sentido crítico em relação à instituição mais resguardada de todas: o tribunal.

Descobrimos de repente, e não o faríamos talvez se esses procedimentos continuassem discretamente reservados ao despacho aleatório do juiz, às chapadas na Esquadra da Alegria, aos inquéritos abafados nos casos dos Comandos mortos, que

a nossa Justiça é condenatória e não comprovatória, que a irresponsabilidade jurídica do juiz encobre o seu livre arbítrio, que o recurso é virtualmente impossível — não tanto pelas custas escandalosas e selectivas, mas mais pela falta de sentido dos processos, pelas rupturas de continuidade. Descobre-se também que, no alto do cadeirão dos tribunais de recurso, pode estar sentado um juiz que fez tirocínio nos Plenários fascistas — e, como a composição do tribunal de apelo só se decifra *a posteriori* nas assinaturas da decisão, não é sequer admitido ou concebido que se possa questionar a parcialidade de tal juiz, tão ilustre agora como quando aceitava testemunhos e processos na base da tortura e da violência policial.

E é bom que se saiba. Que, segundo um Código de Processo Civil só agora modificado, o mesmo juiz que redigia a acusação podia ser — e quantas vezes era mesmo, como neste caso — o que depois presidia ao tribunal: o réu fica assim condenado à partida, a não ser que apresente provas muito fortes — e, ao contrário do que enuncia o belo princípio do «inocente até prova em contrário», o réu é aqui culpado até prova em contrário. Que, ao contrário dos tradicionais princípios dos direitos do homem, é à defesa que compete na realidade apresentar provas, e não à acusação. Que, ao contrário de tantos outros países, é possível condenar um réu mesmo que haja desacordo entre os juízes — quando isso deveria exigir repetição do julgamento, até haver convicção suficiente expressa em unanimidade. Que só é possível recorrer de matéria de direito e que não se pode discutir em instância superior matérias de facto; que os testemunhos não são registados; que, até esta reforma do Código, os juízes podiam dispensar qualquer justificação para as suas decisões, podiam até ignorar essa exigência elementar de indicarem em que prova, em que depoimento se baseavam para

decidir da absolvição ou condenação, do provado ou do não provado. Que, nas salas dos tribunais portugueses, a acusação, o Ministério Público, se senta ao lado dos juízes e num plano superior ao da defesa e dos réus, para que fique bem claro quem está próximo do Céu e quem mora no Inferno.

É bom que se saiba: é também nestas questões que se esvai a nossa liberdade, na peneira de uma normalização que é feita de falta de memória, de silenciamento, de proibição do sentido crítico.

Cidadãos, *transformamo-nos assim em súbditos*. Governa-se com os ímpetos de um Silva Resende e tudo parece normal. Otelo espera mais de quatro anos em prisão preventiva, viciando leis e normas — e poucos são os que denunciam que o poder nem cumpre as suas próprias regras do jogo. Um juiz fala em «pré-condenação», figura jurídica sinistra, equivalente *a priori* das célebres «medidas de segurança» de Salazar — só que este, mais discreto, só aplicava as suas medidas depois do tribunal concluir a sua farsa e não antes. É a demonstração do arbítrio que é a institucionalidade da Justiça portuguesa. Eis o que se anuncia neste processo: é necessário passar palavra sobre o inventário dos procedimentos arbitrários, o levantamento das prepotências, dos véus das associações político-jurídico-policiais — este é o processo que nos afecta, um dia, a todos.

«Aí onde tudo está alienado, os direitos inalienáveis ressaltam particularmente», diz Bloch. A liberdade individual não pode estar à mercê do jogo dos poderes: a invenção democrática inclui portanto esta noção, a dos direitos inalienáveis do homem, concretizados num Direito alheio à razão de Estado e informada pela busca de uma justiça individual e colectiva. Catorze anos depois do 25 de Abril, o questionamento da ordem jurídica não é um subterfúgio: o sentido crítico face a estas como a outras instituições é o mesmo

que levará o cidadão a julgar pelo seu critério, a tomar o partido pela liberdade em vez de se submeter à ordem. Nesse terreno, Otelo, refúgio da nossa dignidade face ao argumento policial, mantém o seu lugar: será porventura o mais destacado que ocupou na epopeia dos nossos dias.

Publicado em *Libertar*, n.º 166, Maio, 1988.

Cena 3: *História verdadeira, para que conste*

António foi preso e, depois de três anos de espera, condenado a muita prisão, multas, taxas, indemnizações. Mas clama inocência e quer recorrer. Vai o advogado ao Supremo e, diz-lhe, são precisos 150 contos de custas e preparos. António não tem, só vivia do trabalho e pouco, o próprio tribunal o considera «pobre» ao ditar sentença. Requerimento: que lhe sejam dispensadas as custas, os próprios meretíssimos o dizem necessitado e remendado.

Responde o tribunal com o artigo tantos de tal: é preciso provar a pobreza. O tribunal diz pobre, mas exige prova da sua palavra. Só que a Junta de Freguesia, o que é que se sabe deste homem vai para quatro anos fora de casa, não dá certidão nem carimbo.

É a quadratura do círculo: o tribunal ignora-se a si próprio, considera e condena o preso a sofrer o labirinto burocrático.

Diz a Justiça: inocente até prova em contrário, até condenação final. Diz o Direito: a Justiça é para todos. Mas o António não vai poder recorrer. Ficou-se-lhe a inocência pela secretaria: é condenado a não recorrer, condenado por ser pobre. António vai lá ficar anos a fio.

E ninguém vai saber de nada.

Publicado em *O Jornal*, 4.3.88.

7. *Horizontes novos*

História de conflitos: Direito e Justiça separam-se desde sempre por força da razão de Estado, numa sociedade de classes que procura eternizar as posições do forte e do fraco ou normalizar uma geografia de superiores e inferiores. Aí se define um limite para todo o projecto de reforma generosa do Direito e das suas práticas: a desigualdade de protecção dos interesses sociais está «cristalizada no próprio direito substantivo, pelo que a democratização da administração da Justiça, mesmo se plenamente realizada, não conseguiria mais do que igualizar os mecanismos de reprodução da desigualdade» [22] — a musa da Justiça, mesmo de olhos vendados, sabe sempre para que lado deve inclinar a balança.

E a realidade pesa. Esgotado o humanismo revolucionário burguês, condenados a um quotidiano cinzento em que a mecanização da existência e a alienação do trabalho medem a irracionalidade do sistema, enterrados os últimos personagens do pessimismo romântico de Byron, de Leopardi, da virtude republicana de Goethe e de Schiller, só resta o projecto de recomeçar.

Recomeçar a partir dessa oposição fundamental entre a *legalidade* e as aspirações sociais, entre o Estado e a *legitimidade* da luta — Bloch reinventa aí o direito natural, privado da propriedade, projecto igualitário que amplia os espaços da liberdade [23]. O socialismo — prioridade económica mas primado humanista — seria assim herdeiro desse direito natural das intenções originais, manifesto da luta pela dignidade humana, defensor dos humilhados e ofendidos, e das utopias, manifestos da luta pela felicidade, defensoras dos explorados e oprimidos: formulando desejos complementares, podem unir-se numa herança e num projecto que, finalmente, tenha forças para se realizar.

O projecto socialista seria então também uma subversão dos conceitos do direito normativo actual, reforçada pela crítica ao universo kafkiano da prepotência e à sua raiz — o direito à excep-

ção, à propriedade privada dos meios de produção e a uma acumulação exploradora, com a ordem social constituída para impor esse Direito. Mas *a propriedade é o privilégio e não um direito universal* — não a pequena propriedade do íntimo e particular, mas a propriedade que se torna sempre mais propriedade. Contra ela, *o Direito pode descobrir a sua irmandade com a Justiça, com a Igualdade, no projecto de extinção do Estado* [24].

Sem ilusões porque tem pressa: a Revolução que constitui o poder da maioria — e ou é isso, ou é uma caricatura trágica — que subverte os conceitos de política e de participação, pode propor, *contra o mito da igualdade dos desiguais, a realidade da desigualdade dos desiguais*: uma prática extensa de uma discriminação social positiva — integrada na acção política — mantendo os direitos individuais inalienáveis: o futuro mais as promessas não cumpridas do passado.

Uma discriminação social positiva, em nome da tão apregoada igualdade de oportunidades: as prioridades são o trabalho desalienado pela organização dos produtores, uma autoridade que não é hierarquizada pela família patriarcal mas pela associação da vontade, o consumo clarividente pela livre associação dos consumidores, a política investida pela população que toma as decisões, dando assim conteúdo a uma soberania popular que esperou tanto tempo. Mas também as estruturas sociais colectivas — as creches, as lavandarias, os transportes, as oportunidades de lazer, de assistir ou de fazer o espectáculo. São decisões de poder: e o Direito só se pode manter distanciado e protegido do Estado, se ambos perderam o seu conteúdo tradicional, a sua rigidez de defesa do privilégio, e passarem a ser formas da consciência e da acção da população.

Mas o progresso implica também a defesa intransigente dos direitos do homem, *o primado ético absoluto da dignidade humana*: «É claro, não existe nenhuma forma de Estado — enquanto exista uma, em geral — que não deva honrar, na democracia, esta home-

7. *Horizontes novos*

História de conflitos: Direito e Justiça separam-se desde sempre por força da razão de Estado, numa sociedade de classes que procura eternizar as posições do forte e do fraco ou normalizar uma geografia de superiores e inferiores. Aí se define um limite para todo o projecto de reforma generosa do Direito e das suas práticas: a desigualdade de protecção dos interesses sociais está «cristalizada no próprio direito substantivo, pelo que a democratização da administração da Justiça, mesmo se plenamente realizada, não conseguiria mais do que igualizar os mecanismos de reprodução da desigualdade» [22] — a musa da Justiça, mesmo de olhos vendados, sabe sempre para que lado deve inclinar a balança.

E a realidade pesa. Esgotado o humanismo revolucionário burguês, condenados a um quotidiano cinzento em que a mecanização da existência e a alienação do trabalho medem a irracionalidade do sistema, enterrados os últimos personagens do pessimismo romântico de Byron, de Leopardi, da virtude republicana de Goethe e de Schiller, só resta o projecto de recomeçar.

Recomeçar a partir dessa oposição fundamental entre a *legalidade* e as aspirações sociais, entre o Estado e a *legitimidade* da luta — Bloch reinventa aí o direito natural, privado da propriedade, projecto igualitário que amplia os espaços da liberdade [23]. O socialismo — prioridade económica mas primado humanista — seria assim herdeiro desse direito natural das intenções originais, manifesto da luta pela dignidade humana, defensor dos humilhados e ofendidos, e das utopias, manifestos da luta pela felicidade, defensoras dos explorados e oprimidos: formulando desejos complementares, podem unir-se numa herança e num projecto que, finalmente, tenha forças para se realizar.

O projecto socialista seria então também uma subversão dos conceitos do direito normativo actual, reforçada pela crítica ao universo kafkiano da prepotência e à sua raiz — o direito à excep-

ção, à propriedade privada dos meios de produção e a uma acumulação exploradora, com a ordem social constituída para impor esse Direito. Mas *a propriedade é o privilégio e não um direito universal* — não a pequena propriedade do íntimo e particular, mas a propriedade que se torna sempre mais propriedade. Contra ela, *o Direito pode descobrir a sua irmandade com a Justiça, com a Igualdade, no projecto de extinção do Estado* [24].

Sem ilusões porque tem pressa: a Revolução que constitui o poder da maioria — e ou é isso, ou é uma caricatura trágica — que subverte os conceitos de política e de participação, pode propor, *contra o mito da igualdade dos desiguais, a realidade da desigualdade dos desiguais*: uma prática extensa de uma discriminação social positiva — integrada na acção política — mantendo os direitos individuais inalienáveis: o futuro mais as promessas não cumpridas do passado.

Uma discriminação social positiva, em nome da tão apregoada igualdade de oportunidades: as prioridades são o trabalho desalienado pela organização dos produtores, uma autoridade que não é hierarquizada pela família patriarcal mas pela associação da vontade, o consumo clarividente pela livre associação dos consumidores, a política investida pela população que toma as decisões, dando assim conteúdo a uma soberania popular que esperou tanto tempo. Mas também as estruturas sociais colectivas — as creches, as lavandarias, os transportes, as oportunidades de lazer, de assistir ou de fazer o espectáculo. São decisões de poder: e o Direito só se pode manter distanciado e protegido do Estado, se ambos perderam o seu conteúdo tradicional, a sua rigidez de defesa do privilégio, e passarem a ser formas da consciência e da acção da população.

Mas o progresso implica também a defesa intransigente dos direitos do homem, *o primado ético absoluto da dignidade humana*: «É claro, não existe nenhuma forma de Estado — enquanto exista uma, em geral — que não deva honrar, na democracia, esta home-

nagem do vício à virtude que representava o Estado burguês de Direito; evidentemente, o mesmo se pode dizer quando se trata de uma virtude autêntica que só utiliza o Estado como meio com o objectivo de o fazer extinguir. Se desaparece o formalismo jurídico, tão dissimulador quanto vazio, não se pode concluir que, com o conteúdo que já não tem necessidade de máscara, também deva desaparecer a forma jurídica democrática, que a partir de então não comporta nem vazio nem imperfeição. O Estado burguês de Direito, que repetia sem cessar os direitos do homem burguês, desaparecerá com o Estado burguês, mas os direitos burgueses do homem não podem desaparecer na construção socialista, dado que só podem ser realizados na medida em que são não burgueses. Não se pode construir o socialismo com o Estado de Direito burguês, acima dos ricos e dos pobres, na medida em que se trata de um instrumento formal, ideológico e, no final de contas, falacioso. Mas, se se está no socialismo, um dos seus signos é que se recuperou, limpou e ergueu a bandeira dos direitos do homem, que o Estado burguês de Direito tinha mal usado, e que o Estado da ilegalidade fascista, enquanto despotismo, tinha aniquilado totalmente.» [25]

É certo: são novos horizontes. A separação, que Marx denunciava na *Questão Judia*, entre *direitos do homem*, o egoísmo do homem separado do homem, e *os direitos do cidadão*, o homem socializado deve deixar de ter sentido através da descoberta do lugar do indivíduo concreto, sabedor do seu direito, e da colectividade, que aspira a uma justiça.

Onde está o bom Direito? A questão volta a por-se. Não há um direito socialista, um direito do proletariado: o lento deperecimento das categorias de *valor* e de *mercadoria*, na transição pós-capitalista, não conduz a um novo substituto nem pede novas máscaras. Durante esse período, os «horizontes estreitos do direito burguês» não podem ser transcendidos, por que se mantém ainda o princípio de que cada um trabalhe segundo a sua capacidade

e receba segundo a sua contribuição — Marx, na *Crítica ao Programa de Gotha*, já tinha argumentado esta continuidade. Mas há também factores novos: o novo Direito deve compatibilizar as conquistas dessa universalidade dos direitos com as novas práticas sociais que foram inventadas e legitimadas [26]. Esse é mesmo um Direito de *transição*, corpo jurídico próprio, distinto do poder.

E, sobretudo, abre uma nova porta: a de uma sociedade já não baseada na exploração e no trabalho agrilhoado, mas sim na autodeterminação e na liberdade. Pelo caminho da Igualdade, a Liberdade volta a ter sentido: «O reino da liberdade só começa onde acaba o trabalho determinado pela necessidade», dix Marx n'*O Capital*. É uma outra paisagem: «de cada segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades», máxima orgulhosa e cheia de esperança, formula todo o programa tricolor.

Como é que entretanto se mede o que é justo? Como se define o padrão dessa medida? Como se conciliam os interesses colectivos, discriminados pela valorização, e a protecção dos interesses individuais? E, simetricamente, como se distancia o direito dos deveres colectivos e o julgamento da responsabilidade individual? Como se evita que o Direito fique com um conteúdo indeterminado, como uma noite em que todos os gatos são pardos? Velhas e insistentes questões, as respostas só nascerão da prática social concreta, do trabalho transformador — o que agora se deve iniciar com a discussão em praça pública do abuso judicial, como o inventário da prepotência e da impunidade, com a crítica do discurso hermético e sem significado.

Mas este trabalho enfrenta, e tem de enfrentar, conceitos e consensos estabelecidos desde há muito: é, em todos os sentidos, uma dimensão dessa *renovação da esquerda*, que foi tão cansativamente anunciada que lhe faltaram as forças para passar das palavras aos actos. Mas é uma tarefa de actualidade, ainda e sempre: nela se descobrirão novos espaços para a liberdade. Subvertendo o Direito, ficaremos mais próximos da Justiça.

NOTAS

[1] Norberto Bobbio, *Política e Cultura*, ed. Einaudi, Turim, 1955, citado em G. della Volpe, *Rousseau e Marx*, Edições 70, Lisboa, 1982, p. 88.

[2] Ernst Bloch, *La Philosophie de la Renaissance*, ed. Payot, Paris, 1974, pp. 150-157.

[3] Ernst Bloch, *Droit Naturel et Dignité Humaine*, ed. Payot, Paris, 1976, pp. 41 e 57. Diz Hobbes: «A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possam reduzir as suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante das suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os actos que aquele que representa a sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos assim submetendo as suas vontades à vontade do representante, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a todos os outros: *Cedo e transfiro os meus direitos de me governar a mim mesmo para este homem, ou esta assembleia de homens, com a condição de que transferis para ele os vossos direitos, autorizando de modo semelhante todas as suas acções.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se o Estado, em latim «civitas». É esta a geração daquele grande Leviathan, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa.» (Hobbes, *Leviatã*, ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, pp. 105-106), sublinhados do autor.

[4] Ernst Bloch, *Principe Espérance*, t. II, ed. Gallimard, Paris, 1982, pp. 126 e segs. Ouça-se o próprio Hobbes: «Outra doutrina *incompatível* com a sociedade civil é a de que *é pecado o que alguém fizer contra a sua consciência*, e depende do pressuposto de que o homem é juiz do bem e do mal. Pois a consciência de um homem e o seu juízo são uma e a mesma coisa, e tal como o juízo também a consciência pode ser errada. Portanto, muito embora aquele que não está sujeito à lei civil peque em tudo o que fizer contra a sua consciência, porque não possui qualquer outra regra que deva seguir senão a sua consciência, contudo o mesmo não acontece com aquele que vive num

Estado, porque a lei é a consciência pública, pela qual já aceitou ser conduzido. De outro modo, no meio de uma tal diversidade de consciências particulares que não passam de opiniões particulares, o Estado tem necessariamente de ser perturbado, e ninguém ousa obedecer ao poder soberano senão na medida em que isso se lhe afirgurar bom aos seus próprios olhos». E, pouco depois: «Uma quarta opinião, *incompatível com a natureza do Estado*, é a de que *o detentor do poder soberano está sujeito às leis civis*. É certo que todos os soberanos estão sujeitos às leis da natureza, porque tais leis são divinas e não podem ser revogadas por nenhum homem ou Estado. Mas o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que o Estado fez. Pois estar sujeito às leis é estar sujeito ao Estado, isto é, ao soberano representante, isto é, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis. Este erro, porque coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para puni-lo, o que é fazer um novo soberano, e também pela mesma razão um terceiro para punir um segundo, e assim sucessivamente até ao infinito, para confusão e dissolução do Estado.» (Hobbes, *Leviatã*, ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, pp. 193-194)

[5] Ernst Bloch, *La Philosophie de la Renaissance*, cit., pp. 164 e segs.

[6] «O objectivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade», Locke, *Segundo Tratado sobre o Governo*, ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, p. 82 e, também no mesmo sentido, p. 121. No entanto, Locke é um «progressista incorrigível», diz o seu distante e fiel discípulo João Espada (*Expresso*, 9.1.1988).

E esses progressistas incorrigíveis davam o exemplo: Jefferson, redactor da *Declaração dos Direitos do Homem*, era um latifundiário proprietário de escravos — e a escravidão era defendida pela Constituição americana, até ao desfecho da Guerra Civil.

[7] Entrevista de Mário Dionísio ao *Combate*, Julho de 1988, e, sobretudo, a sua monumental *A Paleta e o Mundo* (vol. I, pp. 208-235 e 243-256, ed. Europa-America, Lisboa, 1956).

O mesmo se pode dizer noutros campos desta inversão da simbologia: a Estátua da Liberdade nunca se poderia chamar da Igualdade. A comemoração do seu centésimo aniversário, a 4 de Julho de 1986, é uma fotografia da América actual: David Wolfer, encenador dos Jogos Olímpicos de Los Angeles e do cerimonial do bi-centenário da Independência, é encarregado de orquestrar o espectáculo — um bilhete custava 300 contos e o fogo de artifício foi notável. O editorialista da *Times* (16.6.1986) escrevia então, liricamente: «Se a liberdade ideal é um combate em direcção à luz, os EUA estão hoje mais

próximos dela — no campo das liberdades económicas, sociais e políticas — do que jamais estiveram!» Sem dúvida: 34 milhões de pobres para 236 milhões de habitantes, uma guerra suja contra a Nicarágua, espionagem indiscriminada contra os opositores internos, é essa homenagem à liberdade que é a pena de 20 anos de prisão que castiga em vários estados algumas práticas sexuais de decisão voluntária entre adultos — o Supremo Tribunal ratificou tal legislação.

É esta curiosa imagem que os EUA divulgam de si próprios: a revista *Time* publicou em Julho de 1986 um imaginado artigo de Tocqueville revisitando a América (Paul Gray, «Another Look at Democracy in America») que retoma o tema da ameaça da tirania democrática da maioria, para concluir que o país é hoje mais igualitário do que nunca... mas que é a existência de múltiplas minorias que favorece o funcionamento democrático e a estabilidade do poder.

[8] A. de Tocqueville, *Souvenirs*, ed. Folio Gallimard, Paris, 1978, p. 241. E também, para a defesa de Tocqueville, Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, ed. Gallimard, Paris, 1967: a instituição do poder político é necessária dada a desigualdade natural dos homens, a liberdade pode conviver com uma igualdade domesticada pelo Estado, segundo esta autora.

[9] Ernst Bloch, *Droit Naturel et Dignité Humaine*, ed. Payot, Paris, 1976, p. 142.

[10] L. Robbins, *Teoria da Economia Política*, ed. Ibrasa-USP, São Paulo, 1972, p. 67.

[11] São os princípios da justiça de *The Theory of Justice*, 1971.

[12] *El Mercurio*, 18 de Maio de 1986. Pinochet deve agradecer esta justificação da «acção do Estado».

[13] Outra vez *El Mercurio*, 19 de Abril de 1981. Sublinhado do autor.

[14] Desta vez, a entrevista é ao diário argentino *La Nacion*, que foi controlado pelos militares durante a ditadura e que se lhes mantém fiel (8.6.1988). Temendo este subversivo «espírito de geometria», os militares argentinos proibiram o ensino das matemáticas modernas, certamente por desconfiança em relação a Descartes e aos que se lhe seguiram.

[15] Por exemplo, a crónica de João Espada no *Expresso* em 19.12.1987 que descreve a redescoberta do tema do «pacto social» fundado, pelo «anarco-capitalista» Nozick e pelo teórico da escola da «Public Choice», Buchanan. Para ambos, e para o cronista, a «desigualdade natural» dos homens deve ser sancionada legalmente, evitando qualquer artifício de «engenharia social», isto é, de reforma redistributiva.

[16] Lionel Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science*, Londres, 1945, pp. 16-17. Para um comentário, «A Economia como Ciência

(notas sobre definições)», F. Louçã, *in Estudos de Economia*, vol. III, n.º 1, Out.-Dez. 1987, pp. 109-113.

[17] E os seus discípulos: em Portugal, Paulo Portas, prometedor editorialista do *Independente*.

[18] João Espada, que mantém com Hayek um argumento crítico, insiste igualmente nessa «última função» que constitui a defesa da propriedade: «A protecção dos direitos resultante da 'distribuição natural', designadamente os direitos da propriedade, é assim a primeira e determinante função do Estado»; crónica no *Expresso*, 19.12.1987.

[19] In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.os 18/19/20,Verão 1986, Coimbra, p. 289. A ideia de um «mandato implícito ou tácito» que conforta o jurista no seu cargo de soberania e papel do poder, são os pés de barro deste gigante.

[20] Depois do 25 e Abril e ainda agora: a pluralidade de definição jurídica continua a permitir todo o arbítrio e a viciar a promessa da universalidade da lei. O exemplo mais comentado tem sido o consulado de Silva Resende à frente da Federação de Futebol, mas o mais significativo é o do direito militar: segundo as regras do RDM, o acusado é proibido de constituir advogado, não existe instrução contraditória, podendo nem ser ouvido pelo juiz de instrução (art.os 81, 82 e 90), o processo é totalmente secreto e o arguido só quando recebe a nota final de culpa é que tem conhecimento dos factos imputados. E etc.

[21] Evidentemente a solução típica é baixar a procura, para que a oferta mantenha o equilíbrio: assim se sobem as custas judiciais, se o recurso à justiça aumentou. O conselheiro Costa Campos, autor do controverso projecto de aumento das custas, refere tranquilamente este problema das receitas dos Tribunais, *Jornal de Notícias*, 28.2.1988, tal como o faz o diploma aprovado em Conselho de Ministros para alterar o controverso DL 387-D/87.

[22] Boaventura Sousa Santos, «Introdução à Sociologia da Administração da Justiça», in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 21, Novembro de 1986, Coimbra, pp. 11-37.

[23] Ernst Bloch, *Droit Naturel et Dignité Humaine*, ed. Payot, Paris, 1976, pp. 192-193.

[24] E esse é o projecto leninista: a extinção progressiva do Estado pela socialização das suas tarefas (Obras Completas, t. 24, «As Tarefas do Proletariado na nossa Revolução», Abril de 1917).

[25] Ernst Bloch, *Droit Naturel...*, cit., p. 147.

[26] Alejandro Serrano Caldera, *Droit et Sandinisme*, ed. l'Hamattan, Paris, 1987, p. 22. E também: «Assim, o Direito será o que deverá ser, 'a

forma das formas sociais', e o Estado de Direito, o modo, a forma através da qual a realidade se encarna nas suas instituições e se exprime na ordem jurídica que ela própria produziu. Mas o Estado de Direito não é somente articulação de regras legais normalizando tecnicamente os comportamentos da sociedade civil e da sociedade política. O Direito e a sociedade à qual se conforma tendem a assumir uma conjugação de valores que para serem universais não cessam por isso de ser históricos, imediatos e directos. O Direito tende para o seu valor principal que é a Justiça. A lei deve reflectir o valor da Justiça na sociedade revolucionária.» (p. 43).

9

Um é nenhum: aventuras do indivíduo no reino do marxismo*

Há uma ideia que faz o consenso dos salões: porque rejeitaria a existência da individualidade singular, dissolvendo o homem na massa anónima, abstraindo a realidade no nebuloso conceito de classe, o marxismo anunciaria o seu princípio fundador totalitário. O Gulag estaria inscrito nesta matriz genética: Hannah Arendt dirá que a vertigem ditatorial vem desde Rousseau e da exigência republicana da liberdade igualitária, Von Hayek dirá que vem desde Descartes e que se esconde em todo o racionalismo, outros dirão que está em toda a visão da História, na vontade tão hegeliana quanto perigosa de compreender essa «totalidade» dos seres e das sociedades humanas.

A ideia é simples e coerente: se tanto basta para fazer dela uma boa publicidade, não se vê também porque não seja um princípio, ilustrador do arrependimento liberal — e ei-los passados da admiração pela tal moda dos colarinhos Mao para a moda do Rotary Club, como escrevia um dos não arrependidos de Maio 68 — informador de novas e velhas certezas em que se garante solenemente a perpetuidade do sistema. O cronista do *Expresso-Revista*, monumento desta ideologia, consegue resumir a herança do ímpeto revolucionário na esquizofrenia terrorista ou na deca-

* Este texto foi inicialmente publicado pela revista *Vértice* em Julho de 1988, com o título «Marxismo e indivíduo: da persistência da lenda à actualidade do desafio». Foi reelaborado para esta edição.

dência utópica, que apesar de tudo o seduz. Impotência contemplativa ou ditadura, seriam assim duas faces da mesma moeda — não se vê portanto porque é que, preso nesta tenaz, o projecto socialista deva suscitar tantas preocupações.

A pedra filosofal da argumentação é esta ideia — tolerada por algumas realidades do «socialismo» tristemente chamado de «real» — de que o marxismo, desprezando o homem, rejeita em consequência a própria noção de liberdade e tenta instrumentalizar o aparelho de Estado para garantir tal perversão: a ordem policial seria o instrumento da opressão da Liberdade pela Igualdade.

O argumento tem um valor político: permanentemente nos propõe uma releitura do passado, insinuando que o perigo ainda não está esconjurado, que as solidariedades da ordem democrática se devem manter vigilantes — e que, num indecifrável golpe de Praga, o PCP teria tentado tomar o poder ainda em 1975, apesar de essa demonstração ser contra toda a evidência, testemunho ou raciocínio [1].

Mas o debate é oportuno e necessário. O problema está mesmo aí, na concepção do homem e da sociedade, ou nas relações entre o indivíduo e o colectivo: é o que vale a pena discutir. Frequentemente citada, pelo crítico que quer ir mais longe do que a mera propaganda, como a evidência de que a teoria marxista rejeitaria o indivíduo e a natureza humana, a VI Tese sobre Feuerbach propõe um ponto de partida: discute-se a sua tradução e interpretação possível. E surge uma leitura, discutível por certo, mas que é coerente com a reivindicação de um marxismo humanista e historicista, propondo linhas de acção e não só de contemplação, que retomem essa velha ambição do Manifesto Comunista: «Em substituição da antiga sociedade burguesa, com as suas classes e os seus antagonismo de classes, surgirá uma associação em que *o livre desenvolvimento de cada um será a condição para o livre desenvolvimento de todos*.» É essa aspiração que procuro depois

descobrir na visão marxista da liberdade, em paisagens tão pouco prescrutadas com o Direito e a moral e, fechando o círculo, nos desafios anticapitalistas que são ainda a única, a persistente herança de Maio de 68 como do nosso 25 de Abril.

1. *Forma e essência, problema antigo*

O argumento diz que a ruptura de Marx com uma concepção da «natureza humana», e portanto do indivíduo como ser autónomo, dataria de 1845, justamente da redacção dessas *Teses sobre Feuerbach* que reivindicam o materialismo e, partindo da análise da religião, identificariam as relações sociais como a *única* realidade humana.

A questão é relevante, tanto mais que encontra partidários, irmãos inimigos, tanto no campo marxista quanto fora dele. Dentro, é Althusser e a sua rejeição categórica da universalidade da natureza humana, na senda de um materialismo despido das influências hegelianas, um «anti-humanismo teórico» nas suas próprias palavras. Fora, é o banal bom senso pequeno-burguês que descortina uma natureza humana endemicamente avessa às aventuras do socialismo, e para quem a avidez do dinheiro, as paixões da concorrência, o exemplo luminoso da Califórnia, a prosperidade da bacia do Pacífico, o dólar e a «maioria moral» do presidente Reagan seriam suficientes para garantir a inacessibilidade do marxismo à alma da maioria dos seres do planeta — essa natureza humana seria o desejado e irremediável antídoto contra a subversão.

Uns e outros se sentem confortados nas suas razões com essa VI Tese, tão citada, e que diz exactamente:

«Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência do homem. Mas *a essência do homem não é uma abstracção inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, é o conjunto das relações sociais.*

Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real, vê-se por isso obrigado:

1.º — a abstrair do processo histórico, considerando o sentimento religioso em si mesmo, e pressupondo um indivíduo humano abstracto, isolado.

2.º — a conceber, por conseguinte, a essência de um modo 'genérico' como um carácter geral interno, silencioso, que una de um modo natural os muitos indivíduos.» [2]

A dificuldade está no primeiro parágrafo: qual é o sentido exacto da relação ou da identidade entre a «essência do homem» e o «conjunto das relações sociais»? É o que subjaz à discussão árdua, nos finais da década de 60 e os inícios da de 70, entre Lucien Seve e Adam Schaff [3].

«*Um é nenhum*», dizia Brecht [4]: mas *não é verdade — um é sempre algum*, o homem só existe nas relações sociais mas ultrapassa-as sempre, e é esse elemento específico que interessa descobrir, e que era a preocupação de Schaff. A dificuldade é então superar todo o determinismo, é já um problema de interpretação e de acção, e não de leitura e de tradução: o que se pretende ao falar desta «essência humana», de que modo se relaciona e identifica ou diferencia do «conjunto das relações sociais?»

2. *Condição humana*

«A crítica da religião conduz à doutrina segundo a qual o homem é para o homem o ser supremo, e portanto ao imperativo categórico de destruir todas as relações nas quais o homem é um ser humilhado, submetido, abandonado, desprezível» [5] — Marx já reclamara este humanismo de raiz: o termo teve tão má fama durante tantos anos, que merece agora que seja limpo e ressaltado.

Qual é então o fundamento da crítica a Feuerbach? É que apresenta a religião como fenómeno a-histórico e a-social, e daí

que Marx lhe censure considerar a «essência humana» com um carácter *exclusivamente* genérico. Ora, há características humanas universais, presentes em cada indivíduo independentemente da forma particular das relações sociais — que moldam a «essência do homem», ponto de cruzamento da sociabilidade e da individualidade — e cuja importância fala por si. Num sentido imediatamente prático, trata-se das *necessidades essenciais* de sobrevivência que estão aquém da evolução social: morrem 40 000 crianças por dia de subnutrição e doenças evitáveis, num mundo que clama abundância e elogia a ciência; assim, 14% dos nados-vivos morrerão antes dos cinco anos; seis milhões dessas crianças morrem anualmente de diarreia, trezentas e setenta e cinco mil pessoas por ingestão de pesticidas; os mineiros bolivianos têm uma esperança de vida inferior a 35 anos e uma ração alimentar que não alcança a praticada nos campos de concentração nazis... A sobrevivência, a vida, é a primeira dessas características — e a vida pode igualmente ser questionada pela acção directa dos agentes dos governos repressivos, pelas guerras locais que constituem o banco de experimentação das novas armas, ou finalmente, pelas técnicas de uma sociedade predadora dos recursos naturais e humanos.

Existe por outro lado, e talvez seja mesmo o fundamental, uma natureza humana, presente nos indivíduos concretos, que é ilustrada pela *relação entre as necessidades e as capacidades humanas* que motivam o processo produtivo e distributivo em todas as suas formas e que são a base para as ordenações sociais e materiais conflitivas, ou pela *capacidade comum de comunicação complexa*, abrangida pela linguagem humana e pela simbolização artística e cultural em geral ou, finalmente, pela *capacidade de formulação de normas e regras*. Marx refere-se sistematicamente a estas características ao longo das suas obras de maturidade, como no capítulo do *Capital* acerca da Cooperação, no *Manifesto Comunista* ou na *Crítica ao Programa de Gotha* [6].

Estas características — que Bloch defende na trincheira de um direito natural rejuvenescido e depurado — são parte integrante da humanidade concreta e, sendo-lhe anteriores, pertencem também ao seu ser social. Permitem uma explicação da sociedade humana. À luz desta interpretação, a VI Tese sobre Feuerbach só pode ser entendida como a definição do *envolvimento social, condicionando a «essência humana» ou na qual esta se manifesta*: qualquer determinação unilateral é excluída, nenhum desequilíbrio é permitido. Por razões mais políticas, esta questão ganha ainda novas dimensões: na era de decadência do capitalismo, a sua ordem produtiva impõe-se contra todas as aspirações sociais, desafia um e todos, e é necessário responder-lhe.

Marx não rejeitou a ideia de uma «essência do homem», e fez bem. É o que permite ao marxismo o ambicioso projecto de uma alternativa da civilização, o fim dessa pré-história das classes, momento ainda curto na História dos milénios, mas cuja factura já custa a pagar.

3. *Noutro caminho*

«N'*O Capital* Marx apresenta-se como o economista científico que analisa minuciosamente o carácter transitório das épocas sociais (...). O peso desse monumento da inteligência humana é tal que muitas vezes nos faz esquecer o carácter humanista (no melhor sentido do termo) e das suas preocupações. O mecanismo das relações de produção e da sua consequência, a luta de classes, esconde, em certa medida, este facto objectivo: são os homens que se movem na atmosfera histórica.» [7]

Essa dimensão concreta do humanismo marxista — a que Gramsci chamava um «humanismo absoluto» — ultrapassa, acrescenta historicidade, torna operacional o conceito de «essência do homem». De facto, n'*O Capital* e nos trabalhos preparatórios, Marx

mantém o conceito de «homem em geral» como o de «produção em geral», no âmbito de uma «abstracção razoável» [8], mas esse *já não é o seu centro de atenção*: concentra-se então numa época historicamente determinada e nas condições concretas das classes nesse período. E, mesmo aí, nos voltam a surgir três temas fundamentais para o humanismo:

a) a análise das relações humanas ocultadas pela reificação da sociedade capitalista;

b) a crítica da desumanidade do capitalismo, o *homo homini lupus*, o homem como lobo do homem, com que a modernidade insistiu em dar razão a Hobbes, o teórico da monstruosidade;

c) a defesa do socialismo como um projecto de associação livre dos produtores e a possibilidade de controlo humano racional sobre a produção.

O capítulo acerca do fetichismo da mercadoria, n'*O Capital*, é paradigmático a este respeito — e foi o que motivou a desesperada recusa de Althusser, que ainda aí descobriu a «lamentável» influência de Hegel [9]. De depuração em depuração, o marxismo althusseriano ficaria finalmente despido de toda a influência idealista, e reduzido a uma concepção da História como um «processo sem sujeito» [10] e o homem a um «suporte das relações de produção» [11], facilmente ignorável pela teoria. O dano que tal concepção causou na compreensão do marxismo não é o tema destas páginas, mas é pelo menos indispensável assinalar que contribuiu para a ocultação do carácter mais profundamente mobilizador dos escritos de Marx: a sua capacidade em integrar uma análise social de conjunto e as particularidades da dominação capitalista, e a sua proposta de recomeçar tudo de novo. Esse «homem social», que nas *Notas sobre Wagner* — o único escrito de Marx que resta depois da limpeza anti-hegeliana meticulosamente levada a cabo por Althusser e que ainda aí é desmentido — *esse «homem social*, que se opõe ao «homem abstracto», *é o actor consciente da história* [12] e o único valor subversivo em nome do qual o marxismo se per-

mite a ambição de encerrar um ciclo: «Não se esqueçam de que na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o jovem Marx escreve que a raiz do homem é o próprio homem. Este aspecto do marxismo dever ser agora iluminado, não na base de uma vã propaganda, mas na base da análise do capitalismo moderno, e dessa forma poderá encontrar-se um ponto de partida para se lutar contra a alienação actual» — essa alienação que, para Lukacs, constituiria o tema mais importante para o marxismo [13].

Marx estabeleceu categoricamente um conceito de «essência do homem». Rejeitou as ideias reaccionárias de natureza humana, antes de mais a doutrina cristã do pecado original, tal como outras mais seculares que lhe não ficam atrás: descreveu essa natureza como *a essência mesmo da sociabilidade, sendo embora autónoma da forma específica da sociabilidade* — portanto, como *parte integrante do conflito social*. Depois, aplicou esse conceito à análise concreta do capitalismo, da alienação e do fetichismo da mercadoria — de onde decorre uma análise fina das formas de dominação, nomeadamente da democracia burguesa. O humanismo revolucionário, materialista, historicista, sociológico, supera assim o humanismo da Renascença, abstracto, individualista, muito depressa abandonado pelos seus mentores.

Resta demonstrar a eficácia social desta concepção.

4. *Sinfonia dissonante*

Voltemos por um momento ao argumento original: o paraíso socialista, a pureza prometida, transformar-se-ia num inferno totalitário por força da sua rejeição da individualidade humana, pela imposição de uma racionalidade ditatorial em nome da legibilidade do destino histórico — a lei seria então um simples instrumento de dominação, um braço do poder negando a existência de uma instância jurídica própria e liquidando de uma assentada

as liberdades e a teoria política do Estado, tudo em nome de um omnipotente determinismo económico. Pois não é esta a sinfonia que se ouve em todos os tons, de Castoriadis a Dahrendorf, de Hayek a Friedman, de Mitterrand a Soljenitsin?

O vazio institucional seria assim o artifício do Estado absoluto, esmagando toda a oposição, e na raiz do pecado estaria a dupla matafísica, a ideia de revolução e a ideia de missão emancipadora do proletariado. Com a força desta denúncia se estabelece o estado de sítio contra o marxismo.

Ora, este argumento recobre problemas verdadeiros, e não tem sentido fugir-lhes em nome de uma prudência de avestruz. Não dar cartas ao inimigo — a prevenção foi demasiadas vezes repetida para que se possa tomar agora a sério. A ocultação da informação nunca foi uma virtude, a contradição é um factor de progresso e não de temor: a legitimidade da revolta só será conquistada onde se souber o caminho. O balanço do «socialismo real», agora evidenciado nas fronteiras da Perestroika, coloca todas estas questões com acuidade. De facto, em nome de um Direito entendido como expressão directa da classe dominante, espécie de ideologia escolar e carcerária, Vichinsky, o organizador dos processos de Moscovo dos anos 30, fundamentou a prepotência do Estado e dissolveu as garantias jurídicas das liberdades no arbítrio do poder — tal teoria foi ensinada durante mais de 20 anos nas universidades soviéticas, e só agora os seus resultados começam timidamente a ser revistos, com a anulação de alguns desses processos.

Mas essa concepção é a usurpação triunfante, não é o marxismo original: Marx nunca abandonou o estatuto específico de relação política, antes procurando compreender a evolução do Estado na historicidade concreta da luta de classes. No que a sua teoria é inovadora e escandalosa é no facto de não se preocupar tanto com os equilíbrios institucionais e mais com as raízes de classe da dominação, acentuando a sua relatividade e transitoriedade onde os outros procuravam formas de eternidade. Daí que

nunca abandone a defesa das liberdades políticas individuais — na *Questão Judia*, sublinha as limitações mas também a imprescindibilidade dessas liberdades: «A emancipação política (as liberdades individuais) constitui, apesar de tudo, um grande progresso. É certo que *não é a derradeira forma da emancipação humana*, mas *é a última forma da emancipação humana no quadro social actual.*» Na *Crítica do Programa de Gotha*, já referida, diz que o «horizonte do Direito burguês», direito desigual que proclama a igualdade, só poderá ser superado na «fase superior da sociedade comunista», sociedade igualitária que estabelece as condições para a igualdade. Esses direitos individuais, enriquecidos pela reclamação dos direitos colectivos que representam a consciência ascendente desse «homem social» que faz a história, são uma conquista indesmentível.

Neste conflito ainda não resolvido entre o indivíduo e o colectivo, o marxismo postula um antitotalitarismo radical baseado na liberdade mais ampla: nos *Manuscritos Económico-Filosóficos*, pelo menos desde aí, Marx indica que a identificação entre o indivíduo e a sociedade — identificação relativa e sempre incompleta, pois resta ainda esse domínio do reservado e do inviolável que é a moral — só é porventura possível na perspectiva histórica de uma humanidade perfeitamente socializada, quando todas as mulheres e homens têm, na sua existência particular, uma relação consciente com o género humano [14]. Nenhuma razão de Estado permite atalhos ou interrupções nesse caminho, essa é pelo menos a lição do estalinismo.

Inscrita neste horizonte, a própria noção de política se separa de determinismo mecanicista, de uma concepção tecnocrática, de uma lógica de eficácia em que um Partido é tomado como a encarnação do sujeito unificado e sem fissuras da psicologia clássica, a luta de classes como um confronto de vontades esclarecidas num curso inelutável. O projecto político do socialismo é o nó de contradições difíceis, herda condições desfavoráveis e contrárias, procura desafiar o pior dos Adamastores: a contradição entre o objectivo e o subjectivo, entre acção e a consciência. Acusado de gerar o mais terrível dos totalitarismos, o marxismo propõe na realidade um lugar para o indivíduo na paisagem da revolta: um lugar ao sol, uma presença autónoma no mais subversivo dos desafios — o *da extinção do Estado*, uma democracia social que marque o fim do nosso passado mitológico, religioso e subjugado, que *inaugure um poder sem localização, horizontalizado*,em que a mais simples cozinheira possa dirigir o governo, segundo a fórmula surpreendente de Lenine.

A democracia socialista acentua a socialização do poder e não a estatização da sociedade, e aí se encontram os seres humanos concretos, dotados de direitos, e um movimento social global cujo coração é a democracia — uma democracia nova, essa democracia que não desmerece o seu nome, centro de toda uma estratégia, condição da mobilização presente, condição do poder futuro. Esses direitos do homem são o «depositário utópico concreto de uma promessa que a revolução real pode realizar» [15] e, nesse sentido, ultrapassam a fronteira limitada da promessa burguesa: esse humanismo crítico aproxima-nos de Marx, bem distanciado das práticas criminosas que se procuraram revestir da sua autoridade.

Chamam-lhe utopia. E não foi disso que se tratou em Maio de 68, no nosso 25 de Abril, na já antiga revolução dos sovietes, na Comuna de Paris — ou não é esse o desafio que ainda se trava nas nossas pequenas lutas de todos os dias?

NOTAS

[1] F. Louçã, «'A Viragem Insurreccional': Teoria e Política do PCP na Viragem de Agosto de 1975», in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.os 15/16/17, Maio de 1985.

[2] Teses sobre Feuerbach, primeira versão, in *Textos Filosóficos*, ed. Presença, Lisboa, 1974.

[3] A equipa de tradutores das «Editions Sociales» — a casa editorial do PCF —, com Seve, propôs a tradução de *«essência humana»* para a expressão alemã original, *das menschliche Wesen*; na versão que transcrevi atrás, fica a «essência do homem» (Lucien Seve, *Le Marxisme et la Théorie de la Personalité*, ed. Sociales, Paris, 1969); em alternativa, Schaff propunha *«o indivíduo humano»* (Adam Schaff, *Le Marxisme et L'Individu*, ed. A. Colin, Paris, 1968; e também a polémica entre os dois autores nos n.os 22 e 24-25 da revista *L'Homme et la Société*) e nessa aparente tautologia exprimia a sua interpretação, segundo a qual Marx manteria da filosofia idealista, entre muitos outros conceitos, o de indivíduo como a totalidade das relações sociais (Schaff, *ibid.*, pp. 74, 119, 159), o que inverte as posições em relação aos nossos críticos do início. O dilema seria então, na crítica de Marx a Feuerbach, entre o indivíduo concreto, ente social real, e uma essência metafísica, uma abstracção desprovida de sentido (Schaff, *L'Homme et la Société*, n.° 22, p. 41). É verdade que essa é a continuidade do idealismo alemão que Marx mantém, e que a intenção é relevante. Como Garaudy e Marcuse, Schaff procurava assim reconstituir o lugar do indivíduo na teoria marxista, afastando as objecções e reclamações que o identificam com um «anti-humanismo» — repare-se que estamos em 1968, ano de todos os perigos, e que de Paris e Praga vinham argumentos convincentes contra o socialismo petrificado em razão de Estado e ordem policial.

Mas a intenção não basta: se ficarmos pelo rigor do texto, a frase fica nesse caso sem sentido e chega-se a um impasse. E se, como na *Ideologia Alemã*, a essência é o ser essencial e o indivíduo é o ser empírico (Marx, *Ideologie Allemande*, ed. Sociales, pp. 278 e 210), *as relações sociais são então distintas dos indivíduos concretos*, e o problema fica de pé. Seve, que argumenta com a existência de relações sociais, de carácter não psicológico e portanto exteriores ao indivíduo, deduz assim que a tradução de «o indivíduo humano» inverte a relação causal real (relações sociais — indivíduo) e limitar-se-ia «uma expressão elíptica e metafórica que contém um certo pensamento [um «sociologismo pré-marxista»] a propósito dos condicionamentos sociais do homem».

Analisando rigorosamente as referências e termos da época, os textos de Feuerbach e os escritos posteriores de Marx, Seve pode defender com rigor a sua proposta de tradução. De facto, numa passagem que não deixa lugar para dúvidas, Marx apresenta as relações sociais como *«a base concreta* do que os filósofos *se representam* como 'substância' e 'essência humana'» (ibid., p. 70). Seguro de si, Seve vai mais longe, demasiado longe: conclui, à boa

maneira estruturalista, que a «base da representação dos filósofos» implicaria, como numa gigantesca mecânica de causas e efeitos, uma determinação em última instância, uma exclusão universal. Seve diz mesmo que a sua interpretação coloca a essência real da humanidade num sentido novo: o das «relações fundamentais nas quais um dado objecto se *produz*» (Seve, *L'Homme et la Société*, n.os 24-25, p. 104). — a subjectividade individual seria assim excluída da objectividade das relações sociais, a única causa legítima, e por si *produzida*.

[4] Tema de «Mann ist Mann» (o homem é o homem).

[5] K. Marx, Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, in *Sobre a Religião*, Edições 70, Lisboa, 1975, p. 59.

[6] Sobre todo este tema, Norman Geras, *Marx and Human Nature — refutation of a legend*, ed. Verso e New Left Books, Londres, 1983, pp. 89-116.

[7] Che Guevara, «A propos du Systeme Budgetaire de Financement», in *Oeuvres Revolutionnaires*, Maspero, Paris, 1968, p. 147.

[8] «Grundrisse», cit. por Michael Lowy, «L'Humanisme Historiciste de Marx ou Relire le Capital», in *L'Homme et la Société*, Paris, n.° 17, 1970, p. 114.

[9] L. Althusser, «Avertissement», in *Lire le Capital*, t.I, ed. Garnier, Paris, 1969, p. 22.

[10] *Ibid.*, p. 21.

[11] Althusser em «Pour Marx»: no *Capital*, Marx não faria «intervir uma única vez, como conceito teórico, o conceito de homem» e o «marxismo deve dispensar completamente os serviços teóricos do conceito de homem».

[12] «No idealismo alemão, e em Marx, *a autodeterminação* e a *consciência de si* eram consideradas como as noções nas quais se resumiam os valores normativos dos modernos. O sentido do prefixo 'auto' e do genitivo 'de si' foi sem dúvida desnaturado, e desde o início, sob os golpes de um individualismo furioso e sob o efeito de uma subjectividade pura. Devemos devolver a esses substantivos o seu sentido inter-subjectivo. *Ninguém pode ser livre sozinho*. Ninguém pode viver uma vida digna desse nome, nem a sua própria vida, sem se relacionar com os outros. Ninguém pode ser um sujeito se não pertencer a si mesmo. Os valores normativos dos modernos só podem ser compreendidos através de uma leitura inter-subjectiva. Se deles nos apropriarmos à luz desta intuição e se os radicalizarmos, não nos deixaremos mais desmoralizar nem curto-circuitar por uma crítica da razão que se autodesmente e deita fora a criança junto com a água suja do banho», Juergen Habermas, entrevista publicada na *Folha de São Paulo*, 16.7.1988.

[13] G. Lukacs, entrevista ao *Le Monde*, 20.9.69.

[14] Daniel Bensaid, «Marxisme ou 'totalitarisme'», in *Critique Comuniste*, 1983.

[15] Ernst Bloch, *Droit Naturel et Dignité Humaine*, ed. Payot, Paris, p. 179.

10

E, no entanto, ela move-se

«A infâmia perdeu a sua nomeada, a reputação do útil cresceu, a estupidez perdeu os seus privilégios e a barbárie já não permitia fazer negócios» — é a voz do soldado de Brecht, na *Ópera dos Três Vinténs*, que apresenta uma reinvindicação, uma aspiração de uma sociedade futura despoluída do mais evidente, do mais repugnante.

Esta voz ouviu-se desde sempre. Na arte («os valores estranhos às exigências sociais [do conformismo] não têm outro meio de se exprimir senão pela ficção», diz Marcuse [1]), nas grandes lutas sociais, em programas políticos — sempre surgiu o espírito da utopia, referência da radicalidade e das subversões que crescem nas entranhas da sociedade moderna. Ora, a utopia pressente-se; mas o que se sente, e de que modo, é o aviso, a prevenção, a preocupação ditada pela experiência de um esquerdismo já enterrado, publicitada pelos grandes meios da comunicação: «a utopia contém o germe da lógica totalitária», e esse germe estaria nos grandes sistemas de pensamento, em Platão, em Hegel, em Marx [2], diz o pronto a vestir ideológico da moda.

De alguns destes conselhos desconfia-se naturalmente. Como não estranhar que estes neófitos do capitalismo tenham descoberto agora que as suas ilusões de outrora eram máscaras de ditadura — como não estranhar que tenham esperado por Soljenitsin para lhes indicar o Gulag, e que na reverência esqueçam o extremo misticismo do mestre, pouco de acordo com a anunciada laici-

zação da sociedade, ou a sua fraternidade com Pinochet, que pouco embeleza os pregões de liberdade? E mesmo que dispensemos estes actores, a peça manterá ainda algum sentido? Essa é a questão, alimentada pelo balanço catastrófico desse «socialismo real» que usou os tanques contra as massas trabalhadoras que diz representar, ou que proibiu os seus sindicatos, ou que negociava com Videla, dando mais importância ao trigo do que aos desaparecidos.

A utopia — não o delírio da fantasia, mas a aspiração a um outro lugar, um outro tempo, um outro mundo para aqui e agora — responde. Traz todas as questões à luz do dia, porque não as separa da história concreta e da realidade tocável; adivinha as fracturas das contradições de uma sociedade; indica uma possibilidade e move forças nesse sentido. Como nenhuma outra construção, unifica o esforço individual e colectivo na resposta ao grande problema do século: *a alienação*, o trabalho alienado, a vida mercantilizada, as relações humanas fetichizadas. E, ao chegar aí, estamos na raiz do homem.

A alienação não é moderna. O seu percurso descobre-se numa ficção que, como liberdade de expressão que sempre resiste, foi entrevendo as realidades dos tempos; mas o moderno, o novo, é uma universalidade ambiciosa que só o capitalismo podia gerar e, por isso, tornou-se o emblema do tempo, do tempo dos relógios. Consciências antecipadoras das revoluções, os movimentos utópicos foram propondo alternativas, novas ordens a partir do caos — o socialismo, resposta radical à alienação, é essa utopia concreta, actual, que se move, que pensa hereticamente o mundo e que tem meios para se realizar.

1. *Eco antigo*

Pecado não original mas muito antigo: a alienação, perda de si mesmo, existe desde a instauração da divisão social do trabalho

e da desigualdade [3]. O seu trajecto é variado: encontramo-la na religião, desde os primeiros tempos; depois, alicerça-se na produção do excedente, a formação da propriedade privada e do Estado; finalmente, instala-se com o facto histórico novo que é a generalização da produção mercantil e da sua ordem social, a separação entre produtores e meios de produção. Processo lento: no século XIX, ainda na América havia amplo acesso aos meios de produção, a terras desbraváveis, ou, na Europa, persistiam esses blocos pré-capitalistas alojados nas dualidades das economias em formação — só neste século se completa, todo o mundo está mercantilizado.

O século XX é assim o momento da alienação universalizada, que se estabelece na produção material, na estrutura política, nas formas de comunicação.

A produção, as mercadorias que produzem mercadorias, está desde sempre sob o foco da crítica: depois do taylorismo, o fordismo; depois da Guerra, a automação, o milagre japonês, os «círculos de qualidade», a magia dos *robots*, a sociedade salarial, os novos individualismos, e a euforia liberal, que muito mal disfarça as suas distâncias em relação aos passageiros ideólogos das novas Guerras Frias. Análises sociais são demasiado ligeiras em relação aos fundamentos sociais desta ordem produtiva: porquê o cansaço, o desinteresse, a apatia, a revolta, a insatisfação? Sociedade de ilusões, isso já perceberam os grandes clássicos [4]; Marx, ao longo dos seus escritos, propôs uma análise — o trabalho como centro de alienação, o produtor contra o produto, o produto contra o produto, o produtor contra si próprio (*Manuscritos Económico-Filosóficos*), o fetichismo da mercadoria (*O Capital*). Esse é mesmo o ponto de partida do estudo maior, *O Capital*: a mercadoria é o fetiche que encarna a forma específica de alienação do modo de produção capitalista [5]. E a sua aliada, a ciência, instrumento da produção do capital, torna-se a produtora central de ideologia, na lógica de transformação da instituição científica no mito da «acção final racionalizada» [6].

Sociedade produtora de mercadorias, o seu sistema político é o segundo momento dessa universalidade da alienação. Debate tão antigo quanto a teoria do Estado, nele vamos encontrar Rousseau avisando que a representação de poderes é a primeira privação de liberdade, protestando então contra toda a delegação de soberania. E Hegel, que morreu com a certeza bem prussiana de que a Ideia se tinha personificado no Estado absoluto de então, passara antes pela angústia da dúvida: nos seus primeiros escritos, um sopro de democracia aconselhara-o a escrever que o indivíduo é alheio ao Estado autocrático, porque dele não pode fazer parte. Antiguidades curiosas, dir-se-á: na civilização do néon já nada disso tem sentido — mas a democracia, tão ocidental quanto hesitante, não escapa a crises que tristes reformas não parecem capazes de evitar e que aludem a algo de mais fundo; a interrogação é inevitável.

E há a terceira dimensão: a sua expressão, as relações humanas transformadas em relações entre coisas. E toda a comunicação posta ao serviço desta individualização do consumidor, tratado de tal forma como massa que se comporte solitariamente, moldado pelos investimentos massivos em moda e publicidade, incapaz de juízo próprio sobre as suas necessidades — do «reino da necessidade» recua-se ainda mais para o «reino da insinuação». Daí o deserto, cantado por uma comunicação cada vez mais electrónica — e os anos 60 são igualmente o grito de protesto contra esta solidão desesperante: os ideólogos em voga conseguem ver as árvores mas não a floresta, descobrem a descoberta de se ser um, mas escapam-lhes tanto a força de sermos muitos quanto a angústia do um que se viu. Simon e Garfunkel:

«...I have my books and my poetry to protect me;
I am shielded in my armour, hiding in my room
Safe within my womb. I touch no one
And no one touches me.

I am a rock, I am an island.
And a rock can feel no pain
and an island never cries» [7]

A criação cultural revolta-se sistematicamente contra estas camisas de forças, e é um ponto de partida.

2. *Intuições*

A alienação marca boa parte da literatura do século — e essa percepção é trágica em três actos.

Em primeiro lugar estão as grandes obras existencialistas na esteira de Kierkegaard, e Sartre e Malraux, e o teatro de Beckett, Genet e o cinema de Bergman: na solidão dos personagens aflora o «destino trágico», hegeliano. No romance da época anterior, Stendhal e Flaubert podiam descrever o conflito dilacerante dos personagens em choque com a sociedade (Julien Sorel, Lucien Leuwen), ou assimilando-se aos seus vícios e virtudes (Emma Bovary); agora o homem está desintegrado, incapaz de comunicar. É *O Estrangeiro*, de Camus, ou *O Ano Passado em Marienbad* de Robbe-Grillet, levando a tendência ao extremo, só as recordações são reais, tudo o resto são máscaras e fantasmas, ou *A Náusea*. É o drama, sem saída: a mais vivida descrição da angústia, com o quotidiano em cenário.

O segundo, ao contrário, destaca a sociedade: Kafka descreve o carácter social da confrontação, mesmo que os antagonismos sejam indecifráveis na opacidade do poder. Em *O Processo* e *O Castelo*, o tema central, ousado e perturbador, é a coisificação, a reificação do próprio homem e já não só das relações entre os homens — e é essa teia que faz do autor uma referência certa de toda a literatura. O seu recurso ao mito não pode deixar de evocar um outro caminho, o da desconstrução das formas por

Picasso: o que é evidente não tem leitura para o primeiro olhar. Vemos assim as sombras, as redes do poder: perdidos no labirinto (Stephan Dedalus, escrito por Joyce, que lhe dá um nome que evoca matreiramente esse caos), os personagens juntam os fragmentos do passado à realidade, num discurso interior, sem espectadores.

E, finalmente, em terceiro lugar, estão as grandes contra-utopias, que pintam o mundo em circuito fechado e as frágeis e fracassadas tentativas de fuga: os inevitáveis *1984* e o *Admirável Mundo Novo*, já aqui chamados a terreiro.

Em toda esta representação, no desespero existencialista ou na imaginação surrealista, na cultura beatnick ou na acidez kafkiana, sente-se sempre a ressonância da impotência do homem alienado. E, entre estes, situados com mais clareza nesta consciência trágica, estão Kafka e os contra-utópicos: falam-nos de um outro mundo, de uma realidade somente possível — detestável, mas é o seu diálogo com a alienação.

3. *Admirável mundo*

Quando os normalizadores da Primavera de Praga se deram ao trabalho, necessário e urgente, de investigarem as origens da revolta popular, a sua perspicácia levou-os até ao Castelo de Lidlice, onde a traição tinha germinado cinco anos antes: em 1963, um grupo de intelectuais de todo o mundo aí se tinha juntado para reabilitar Kafka [8]. Proibido durante décadas no mundo estalinista, símbolo da decadência para a ortodoxia demasiado míope de Lukacs, Kafka foi então recuperado para um projecto político — pelos Krutchevianos mais empreendedores, a começar por Ernst Fisher e Roger Garaudy.

O tema era, evidentemente, demasiado subversivo para não reclamar a atenção dos lápis azuis: Ernst Fisher nem sequer escondera as implicações, declarando sem pudor que «a alienação do homem que (Kafka) representou com uma intensidade máxima atinge um grau absolutamente sinistro do mundo capitalista, mas também não foi superada em nada no mundo socialista» [9] — o que é indiscutível, se alguma coisa for indiscutível, dado que nestas sociedades o Estado se reforçou e a divisão de trabalho se consolidou em novas formas, nenhuma no sentido da socialização e democratização do poder.

O escândalo era óbvio: a denúncia do universo estalinista, mas porventura também muito mais do que isso. Kafka ressurgia na sua dimensão fundamental, a denúncia do peso e do funcionamento dos mecanismos da autoridade, agregada a um voo onírico que adensa o conflito — essa crítica é absolutamente actual e reclama o fim de toda a opressão política, tomando sempre como ponto de partida o conflito: Joseph K. aceita e adivinha o seu destino, resignado, mas em *O Castelo*, último romance, é-nos contada a resistência. Grande escritor, maldito entre todos, não poupa nenhuma realidade. A sua actualidade é subsidiária da da alienação.

Em contrapartida, o tema da utopia já é explícito nos cenários de Orwell e de Aldous Huxley, que descrevem sociedades de tecnologia avançada. Mas os dois autores não se entendem.

Quando Orwell escreve o seu livro, de que já se falou aqui, páginas atrás, sai-se da guerra mundial, da barbárie nazi, dos processos de Moscovo, de derrotas históricas do proletariado e de lutas a que se associara, como simpatizante do ILP (Independent Labour Party, esquerda trabalhista) e miliciano ao lado do POUM (Partido Operário de Unificação Marxista, antiestalinista) durante a guerra civil espanhola — o autor testemunha com lucidez destes anos sem esperança, e escreve a sua impotência mórbida. No espelho da literatura, a imagem das derrotas passadas persegue as relações humanas.

Na tragédia anti-utópica [10], esta «Oceania» de *1984* é o país onde a felicidade e a liberdade são incompatíveis. O senso comum

não resiste ao choque com esta racionalidade, máquina de guerra da viragem histórica, misticismo da crueldade [11]. Mas, no seu desespero, é ainda uma antiutopia revolucionária: denuncia o sistema de poder na sua arbitrariedade e desigualdade, busca as raízes históricas para o compreender, descobre que o inimigo da autoridade é a relação humana livre de entraves e preconceitos: o amor é proibido, a esperança mal se entrevê [12].

«Big Brother is Watching you», transformado pela canção de David Bowie em mercadoria transcultural para consumo de massas, normalizado em tempo reaganiano para ensaios de guerra fria, não perde, no entanto, a força original da sátira e advertência contra todo o abuso, na tradição swiftiana do autor. O mesmo não se pode dizer do seu ex-professor de Eton, Aldous Huxley, que durante um tempo gozou de imerecida notoriedade: *Admirável Mundo Novo* é uma antiutopia reaccionária e de voo curto, panfleto da luta contra o colectivismo. A epígrafe começa logo por nos dizer que «é necessário evitar a realização definitiva da utopia» e, então, «lutar por uma sociedade não utópica, menos perfeita e mais livre». O autor ergue-se contra essas «utopias colectivistas», implicitamente o estalinismo ou o socialismo, que com ele identifica, mas fá-lo a partir dos pesadelos da sociedade capitalista: os *robots* e a organização produtivista do trabalho, o sexo mecanizado e rotinizado, a alimentação *fast-food* [13]. O próprio proibido é banalizado pelo poder: a ruptura com a sociedade é integrada na própria sociedade. O pessimismo tem aqui a forma das certezas do puritanismo cristão: contra Ford e contra Freud, anjos negros, o autor está «ao lado dos que objectam à era industrial menos a desumanização do que o relaxamento dos costumes» [14].

O ponto de partida desta crítica é a descrição do choque erótico entre duas culturas: a sociedade moderna que, industrializando a felicidade, caminha para a animalização mecânica, banalizando o amor, e o mundo primitivo, que se resguarda num amor

contemplativo. Representadas em Lenina e no Selvagem, estas duas alternativas, o fordismo generalizado, utopia que se concretiza numa «tirania-Providência», e a barbárie misteriosa e arcaica, acabam por se reduzir a uma só: a morte.

O argumento de Huxley toma Sade como o paradigma do revolucionário e da dissolução dos costumes: o totalitarismo seria todos disporem de todos — o que significa, aliás, exactamente o contrário, diz perspicazmente Adorno. Sade, e não Robespierre ou Babeuf, seria o verdadeiro revolucionário, o perigo a temer: Huxley não aceita a integração do «princípio do prazer» pelo capitalismo de fim de século, não compreende que essa integração é a condição para a sua normalização e padronização industrial, para o despoletamento da sua energia sedutora e criativa. Ao autor só resta, então, a metafísica cristã do sofrimento permanente: o Selvagem interroga-se sobre o que sentiria Cristo crucificado e depois procura também a sua salvação através do sacrifício da vida. «A crua alternativa do sentido objectivo e da felicidade subjectiva, a tese da sua mútua exclusão, é o fundamento filosófico do resultado reaccionário da novela. Segundo esse resultado, há que decidir entre a barbárie da felicidade e a cultura como estádio objectivamente superior e que inclua em si mesma a infelicidade» [15]. A construção literária é, ela própria, totalitária e limitativa: não existe nenhuma alternativa para o homem que não seja a coerção colectiva ou a contingência do indivíduo. *O conformismo fecha o círculo.*

Este homem mecanizado, submetido, aviltado, é sempre o tema. A angústia da alienação é a matriz desta consciência trágica — e aí nasce inevitavelmente, o espírito da utopia. A provar que nenhuma unidimensionalidade é perfeita, em *1984* e mesmo neste pouco *Admirável Mundo Novo*, Winston e Lenina, como os jovens do final dos terríveis *120 Dias de Salô* de Pasolini, levantam sempre uma ponta do véu, uma réstea de esperança.

4. *E move-se*

«O dom de fazer brilhar no passado a centelha da esperança só pertence ao historiador se for movido por esta ideia: se o inimigo for vitorioso, ameaçará também os mortos. Ora, este inimigo nunca deixou de vencer». [16] O que é moderno ameaça: rebusca todo o passado, submete todas as revoltas, figura todas as contestações — nem a paz dos cemitérios satisfaz os vencedores. Esse tem também sido o destino da utopia.

Nada mais cómodo, então, do que identificar todos os sistemas utópicos para os excomungar em série, único réu como se das mesmas ambições sociais se tratasse. Mas a diferença ressalta nos alicerces: desde a inquietação das novas geografias, a busca do Santo Graal, a ilha da Utopia, a nova Atlântida, o reino do Prestes João, as viagens são muitas e os viajantes são diferentes. Antes de todos os outros, Platão, com a sua *República*, a utopia das classes já dominantes, procura a pureza de um Estado militar, e o modelo é Esparta. Depois, contando uma outra lenda, a do amor pelo próximo, Moisés foge para junto dos beduínos do deserto, que não conhecem a propriedade privada ou a divisão de trabalho. Esse povo só vem a descobrir a propriedade privada, já desenvolvida e orgulhosa, nas terras de Canaã, e ainda o reflexo da vida comunitária, simples e livre, se mistura no Antigo Testamento com o sonho de uma opulência de todos: «Desafortunada, atingida pela tempestade, sem conforto, eis que te vou construir em pedra de jaspe e sobre alicerces de safira. Basear-te-ás na justiça, não conhecerás qualquer opressão, não terás nada a temer, nenhum terror, porque nada te poderá atingir.» [17] Esta promessa não podia durar e, dando a César o que é de César, a religião conformou-se ao Estado. Faltava dar a essa renúncia o estatuto teológico: o Novo Testamento começou a tarefa, Tomás de Aquino deu-lhe a forma final, separando o reino da natureza do reino do espírito, o corpo da alma. O culto da morte, a angústia da

salvação, um messianismo em doses individuais, passava a ter dignidade espiritual.

Entre o colectivismo aristocrático de Platão, dourado por um cosmopolitismo ambicioso, inspirador de todos os helenismos, e a religião bíblica, primeiro histórica, logo depois eternizada, estão todas as diferenças. E também um destino semelhante: cada uma dessas utopias institucionaliza-se, uma numa democracia de cidadãos e de escravos, outra numa Igreja que propaga um cristianismo fechado, absoluto, *ex cathedra* e depois *ex encyclica*.

E depois dos tempos obscuros da época medieval, os três grandes momentos do florescimento utópico, sintoma do amadurecimento dos conflitos, antecipações literárias da ruptura, da revolução. O primeiro: nos finais do século XV e no século XVI, dando origem a duas vertentes que se vão distanciando — uma centralizadora, prefigurando o absolutismo, parteiro do Estado moderno, outra mais liberal, quando liberal ainda implicava aspiração libertária, adivinhação da autogestão social. No século seguinte, é o refluxo: o debate acerca do direito natural, com Hobbes e Locke, indica que a utopia já é absorvida pela realidade. E o segundo momento, presságio da grande Revolução Francesa, expectativa da sua extensão continental. Depois, o terceiro: os socialismos pré-marxistas do século XIX.

Esse primeiro momento é o dos antepassados conhecidos. É More, a utopia igualitária da burguesia, quando esta ainda o podia ser: texto de uma época, reescrito não se sabe até que ponto por Erasmo, situa o seu idealismo numa geografia desconhecida, purificada (uma ilha isolada, a influência das descrições das grandes navegações, Colombo e Vespúcio) — a forma mais simples de fugir às limitações da realidade. É Campanella, político misterioso — prega o domínio mundial dos Espanhóis, mas estes desconfiam das suas relações com os turcos e mantêm-no vinte e sete anos nas masmorras; solto, dedica a sua «Cidade do Sol» a Richelieu, desejando agora o domínio mundial dos franceses —

reconhecer-se-ia no império do Rei Sol, mas exigia ainda mais: uma ordem perfeita, controlada ao mais ínfimo detalhe pelos astrólogos, uma ditadura científica cujo rigor faria corar de pudor o Sr. Huxley. Como More, também a economia do trabalho é invertida: na Ilha da Utopia trabalha-se seis horas, na Cidade do Sol só quatro. Em ambos os casos, a descoberta e a invenção são apreciadas: o telefone, o comboio, o submarino... têm a visão de um Da Vinci e o entusiasmo de um Júlio Verne. O que lhes falta, sempre, são os protagonistas sociais para estas transformações tão ambicionadas — Platão aristocratizara a cidade, More e Campanella desenharam novas terras, mas o quem e o como não têm resposta.

Resposta, havia uma, desesperada: a de Munzer, «comunista dotado de uma consciência de classe, revolucionário e milenarista» [18] que foi mais longe, criando uma religião terrena. «A filosofia religiosa de Munzer radicava-se no ateísmo, tal como o seu programa político apresentava grandes afinidades com o comunismo. Nas vésperas da revolução de Fevereiro [1848] havia algumas seitas comunistas cuja bagagem teórica estaria todavia pior apetrechada do que a de Munzer e dos seus seguidores», diz Engels [19]. Mas Munzer, à frente da revolta dos camponeses alemães, é derrotado: a rebeldia de Lutero já se tinha aliado aos príncipes, os castelos voltam a ganhar a guerra contra as choupanas.

Esse grito de revolta volta-se a ouvir no segundo momento, com a Revolução Francesa e com o ascenso inicial do movimento operário, associativo e assistencialista, gerado pelo capitalismo que se instala. Nestes primeiros anos do século XIX, Stendhal é a grande figura que vive essa contradição na criação literária. Adolescente durante a revolução, conhece os Iguais e os saint-simonistas. Bonapartista durante a Restauração, detesta a monarquia, não vê nenhuma alternativa. É o que contam os seus personagens, Julien Sorel ou sobretudo Lucien Leuwen, que aceita a vitória da burguesia embora simpatize, sem esperança, com os

socialistas. Mas, como o grande poeta revolucionário inglês, Shelley, desiludido com Napoleão e os seus herdeiros, contemporâneo das esperanças frustradas por essa revolução que ficou a meio caminho, recusa-se a optar pela Santa Aliança da reacção europeia que, ontem como hoje, alinhava toda a intelectualidade da nova ordem.

Esmagado o proletariado em 1848 nas ruelas de Paris, trucidada a Comuna, a utopia só renasce mansamente, longe da política, na imaginação antecipadora, subversiva da academia oficial: *Soleil Levant. Impression*, de Monet, será um dos símbolos mais eloquentes desse mundo fragmentado que protesta pela liberdade.

5. *Imaginações fantásticas*

«As imaginações fantásticas de Fourier revelam um surpreendente bom senso», diz ainda Engels. Pois estes socialistas, quase contemporâneos da Revolução Francesa, escapando às suas marés cheias e vazantes, inventam — e tentam mesmo pôr em prática — uma ordem nova, federativa e livre, com Owen e Fourier, centralista e autoritária, com Cabet e Saint Simon. E todas estas experiências fracassam, mas deixam lições, antes de mais as de Owen, o mais radical de entre todos, o que convive com um maior desenvolvimento social, na Inglaterra, onde o futuro é mais presente, o único comunista, que analisa perspicazmente três dos obstáculos no caminho: a propriedade privada, a religião, a família tal como constituída pela forma actual do casamento. «Entre os pensadores mais fecundos de todas as épocas» [20], não podiam no entanto ir mais longe. «Os sistemas socialistas e comunistas propriamente ditos, os sistemas de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etc., fazem a sua aparição no período inicial e rudimentar da luta entre o proletariado e a burguesia, período descrito anteriormente. (...) Como o desenvolvimento do antagonismo de classes vai a par do desenvolvimento da indústria, tão-pouco podem encon-

trar as condições materiais da emancipação do proletariado e lançar-se em busca de uma ciência social, de leis sociais que permitam criar essas condições. Em vez da acção social têm confiança na acção do seu próprio engenho; em lugar das condições históricas da emancipação, imaginam condições fantásticas (...) Estas fantásticas descrições da sociedade futura, que surgem numa época em que o proletariado, todavia muito pouco desenvolvido, considera ainda a sua própria situação de modo também fantástico, correspondem às primeiras aspirações instintivas dos operários no sentido de uma completa transformação da sociedade. Mas estas obras socialistas e comunistas encerram também elementos críticos. Atacam todas as bases da sociedade existente. E deste modo proporcionaram textos de grande valor para educar os operários. As suas teses positivas referentes à sociedade futura, tais como a descrição do contraste entre a cidade e o campo, a abolição da família, do lucro privado e do trabalho assalariado, a proclamação da harmonia social e a transformação do Estado numa simples administração da produção, todas estas teses limitam-se a enunciar o desaparecimento do antagonismo de classes.» [21]

O percurso já foi longo.

Contra as cadeias do feudalismo mas também desconfiados com o capitalismo mercantil que dava os primeiros passos, os utópicos do século XVI inventam terras prometidas — tudo parecia possível, tais as surpresas das epopeias marítimas ou das peregrinações de Marco Polo. E a revolução burguesa absorveu esses protestos. E depois, no século XIX, renascem em duas vagas: os que olham para trás, esperando algo mais de uma revolução que já passou, e os que olham para a frente, intuindo os novos combates em que o proletariado se lança à conquista dos céus. Já não são ilhas brumosas, mas terra firme: New Lanark, a América independente, estas Novas Jerusaléns têm nome, voluntários, transportes, entusiasmo. E, mais perto, em Paris, tentam uma nova revolução. E todos são derrotados: o anjo da história tem a face

virada para o passado, diz Walter Benjamin, e o que vê é uma cadeia de fracassos.

6. *Gaivotas em terra*

O capitalismo leva tudo ao extremo. A sua ideologia, as suas certezas baseiam-se no mundo imediato das aparências: a produção fetichizada, a força mágica e sedutora do dinheiro, a desigualdade imanente entre os homens. Respondem-lhe percepções parcelarizadas que buscam a coerência, que atacam as articulações concretas da alienação: as utopias exprimem na História diversas formas de ideologias não-dominantes, aspirações dos oprimidos — e, assim, fazem parte da realidade se não é que podem ir mais longe. «O que constitui a força da utopia é a sua possibilidade de transcender o real, em oposição ao que se poderia chamar ideologia que, por seu lado, adere demasiado ao dado e estabelece-o desta forma na sua permanência.» [22] Ideologia não-ideológica, tem três forças de ruptura: o imaginário, a começar por ele, que escapa aos limites de uma razão normalizada socialmente [23]; estabelece um novo quadro social de referência, em segundo lugar, mais próximo de novos interesses sociais, longe de um individualismo estreito [24]; finalmente, acentua o possível subvertendo o real. As utopias são assim «agentes da produtividade do desejo» [25], e desta forma instrumentos de afirmação social, unidade simbólica que se contrapõe à atomização do homem alienado.

A função criativa e a dimensão colectiva da utopia não serão a única expressão nem, porventura, a principal do antagonismo de classes; muitas vezes, não ultrapassará a intuição literária da revolução que vem. Mas o seu valor essencial, persistente, a busca da Igualdade, eleva-a contra a fatalidade do presente e os constrangimentos do passado, por vezes romanticamente, quantas vezes

com o empenho da acção decidida. É, então, um caminho incontornável para a formação de uma concepção histórica distinta da apologia da ordem dominante: *a utopia irmana o passado, de que busca raízes, e o futuro que quer adivinhar e fabricar.* A sua fusão parecia dar-se com a revolução de Outubro, que anuncia o maximalismo ao mundo, leva o ímpeto revolucionário à Ásia e América Latina, assimila as tradições mais combativas do anarco-sindicalismo e de uma social-democracia onde quase todos se tinham chegado um dia a reconhecer. Mas o século XX não era um caminho linear: vem depois a vitória burocrática na URSS, e o renascimento da barbárie, o nazismo, o estalinismo, a guerra mundial, Auschwitz e Hiroxima. Mas ainda havia gaivotas em terra, e 68, o Maio, faria renascer a expectativa utópica, representada no voluntarismo revolucionário sem mediações do Che, ou pelas «utopias fragmentárias» dos movimentos feministas, das lutas nacionais, dos combates pacifistas e anti-nucleares, ou até por uma teologia da libertação herdeira de um cristianismo original que não se conformava à desigualdade.

É com Bloch que todos esses movimentos são reconhecidos e assimilados por um marxismo que se coloca explicitamente o problema da aproximação entre a utopia e a ciência, conformando o romantismo revolucionário que se inspira nessa concepção etimológica: do grego «ou-topos», em nenhum lugar, a utopia é o que ainda não existe, aspiração histórica que se encontra na revolta de Spartacus, na guerra camponesa de Munzer ou nos Cannuts de Lyon, no heroísmo do Couraçado Potemkine, ou nos *muchachos* de Sandino, tal como se revela em inúmeras criações do imaginário, da arte, em todas as formas dessa «consciência antecipadora» que se chamou Goethe, Brecht ou Lenine, que foi a heresia religiosa, o romantismo alemão, o socialismo utópico. *O combate socialista seria assim herdeiro de todos os desejos, fantasmas e utopias que se revelam de forma ilusória e momentânea na religião e na cultura, nas heresias e nos milenarismos* — mas é ainda mais

do que isso, inventário do combate contra a racionalidade desumanizadora do capitalismo, manifesto de uma nova civilização.

O princípio esperança ganha assim um conteúdo concreto: Bloch inverte a teologia medieval e a sua «esperança esclarecida», coloca essas palavras ao serviço de um combate onde se adivinha a tensão do futuro: «Depois de Marx, torna-se impossível a qualquer procura da verdade e a toda a decisão realista dispensar os conteúdos subjectivos e objectivos da esperança no mundo, a não ser arriscando-se a soçobrar no desespero e a chegar a um impasse. A filosofia terá a consciência do amanhã, será partidária do futuro, será o saber da esperança, ou não terá absolutamente nenhum saber» [26]. Ou ainda: «A razão não pode florir sem esperança nem a esperança falar sem razão; os dois encontram a sua unidade no marxismo — uma outra ciência não tem futuro, um outro futuro não tem ciência» [27].

A utopia não tem lugar à direita.

7. *Trincheira recuada*

É um refúgio da dignidade de quem quer pensar livremente, de quem escarnece dessa ordem que faz planos para dez mil anos. «Efectivamente, toda a reflexão que não se contenta em reflectir e interiorizar as pressões, aceitar os poderes e legalizar a força das coisas, toda a outra reflexão traz uma utopia. O que significa que procura o seu ponto de inversão na prática e não separa o conhecimento de uma política em vigor. Utopia?, a este epíteto, a esta injúria, a esta melopeia, responderemos: mais sim! Todos utópicos, e também você desde que não esteja total e cegamente submetido, desde que deseje outra coisa e não seja um executante, um esbirro» [28]. Soa como as palavras de Mário Dionísio: «As utopias acabaram? Mas não se pode viver sem utopia, a não ser talvez os pobres fulanos, cuja utopia se confunde com o que há e

o que têm. Enquanto houver exploradores e explorados e as pessoas não começarem toda a sua vida a partir do mesmo ponto — esse programa tão simples, de dois pontos — temos que continuar.» [29]

É então compreensível e até óbvio que a direita tome este não-conformismo, que se confunde com o desejo de outro real, como um alvo preferido dos seus ataques. Os apóstolos liberais têm todos os motivos para contradizer esta crítica insinuante que não perdoa nenhuma contradição ao nosso mundo: argumentando em prol da ordem, sentem a fragilidade deste Estado, eriçado de baionetas, desta ciência, que dedica metade dos seus funcionários em todo o mundo ao estudo das armas e das tecnologias mortais, desta economia, que se descreve como um lago transparente mas onde se descobrem tempestades impiedosas, desta política, cuja superioridade seria a representação mas que dela está cada vez mais distante, em nome de uma estabilidade que sempre se desmente. Bom senso e pior gosto, assim se tem vindo a gerir a coisa pública [30]; mas, é claro, também o bom senso, antes tão pacato, tem a sua história — e o moderno tem o valor de Rambo, protótipo psicológico de um fascismo de consumo individual. O presidente Reagan divertia-se muito com os seus filmes, nas projecções privadas na Casa Branca; entretanto, a primeira-dama consultava a sua astróloga para se aconselhar sobre os destinos do Estado norte-americano, e assim vai o mundo [31].

É a época dos grandes alinhamentos, a civilização ocidental corre o risco do naufrágio: os bárbaros já atravessaram o Rubicão, e são eles o Terceiro Mundo, os russos e os pacifistas que pululam por todo o lado sob a complacência das democracias — quem avisa teu amigo é, e Castoriadis, outrora tão socialista e perito em barbáries, adverte toda a gente, a partir das páginas do *Le Monde*. Algum tempo depois, uma «Internacional da Resistência» ouve o apelo: são os novos-filósofos, ex-maoistas que à míngua de ideias originais se transformaram em hábeis divulgadores de todos os lugares-comuns da direita, são os reaccionários de sempre, como Ionesco e J. F. Revel, são ex-membros do PCF, como Pierre Daix: o que os une é o apoio aos «combatentes da liberdade» e a esperança de que a sua insistência convença os marines a desembarcarem em Manágua. [32]

Tantas vezes que esta história já foi contada, conversões trágicas, arrependimentos tardios, os novos conversos a oferecerem-se em penoso sacrifício para mostrarem ao mundo do que eram capazes antes de verem a nova luz, tudo isso é tão velho que não merece demasiada emoção. É uma peça, é uma engrenagem, pesada, poderosa, não esquece nada. Alimenta-se da desesperança: perdemos muitas ilusões, mas ganhamos algumas certezas, diz Yves Montand em *La Guerre est Finie*, filme de Alain Resnais, e essas certezas são a fotografia do mundo, a aceitação do seu inevitável.

Valerá a pena manter poucas certezas e muitas ilusões? Nesta trincheira recuada da utopia terá algum valor essa não-resignação que continua a declarar guerra?

8. *Icária, aqui tão perto*

A utopia, já a ouvimos: um Estado democratizado porque em extinção, o fim do trabalho compulsivo, a instauração do tempo e das actividades livres reconstruindo a existência humana, a solidariedade como valor efectivo, é um desafio imenso.

No entanto, «não há diferença reconhecível entre a 'democracia quase pura', que é suposta reinar no utópico país, e aquilo a que outros dão o nome de ditadura», garantem os liberais, mesmo quando ainda não se tinham juntado às hostes do PSD [33]. Villaverde Cabral é o cicerone desta viagem aos fundamentos do «imperialismo operário», a partir das memórias de dois operários franceses que tinham vivido e depois rejeitado a experiência da «Icária», terra onde Etienne Cabet implantou o seu sistema comunitário.

«Utopia caseira», seria, onde se confundia vontade geral e poder particular, igualdade e miséria extrema, fraternidade e sobreexploração — Icária é uma adivinhação do Estado Mundial de Aldous Huxley. O autor nem precisa de tentar o impossível e de «penetrar no mistério da infelicidade operária» [34] para nos dar o diagnóstico com mão segura: é por profilaxia antiditatorial que nos lembra o perigo, visto que esta arqueologia teria escassas possibilidades de renascer — os operários nunca serão socialistas, foram quando muito autogestionários, ideologia natural que correspondia à organização taylorista e que a tecnologia se encarregou de fazer desaparecer [35]. Claro, o nosso guia liberal é obrigado a reconhecer que Cabet e a sua Icária não podiam sequer resolver o problema sobre o qual se interrogavam: «Cabet não era, propriamente, um revolucionário. As ideias de violência e de tomada do poder não estavam no seu horizonte.» [36] Esse poder, que se exercia num pequeno recanto sem que o poder real, as regras de jogo da sociedade, tivessem sido realmente alteradas, era então incapaz de procurar soluções e, naturalmente, limitava-se a uma espécie de concorrência produtivista, origem dessa «misteriosa infelicidade» que Villaverde Cabral só não compreende porque não lhe interessa. De facto, essa Terra Prometida parece-se como duas gotas de chuva aos primórdios da acumulação capitalista, e nada tem de alternativo a não ser as ilusões generosas que cedo se dissipam.

E então os «socialismos monárquicos», como o romeno e o norte-coreano, pastos do mais indiscreto nepotismo, e Pol Pot, o terrorismo sanguinário, e Estaline, que tinha ido ainda mais longe, e as invasões da Hungria ou da Checoslováquia, e as guerras entre a China e o Vietnam, e a ordem marcial na Polónia... O balanço do «socialismo real», cujos dirigentes estão longe da candura de Cabet, é avassalador. Só uma razão do absurdo pretendeu que a verdade ficasse escondida durante demasiado tempo, a pretexto de não fornecer argumentos a um inimigo, a quem não

repugnava, aliás, aceitar a ordem burocrática a troco da pacificação interna desses países. Mas, em todos estes casos, o fracasso não é gerado pela inocência associativista dos operários ou pela sua incapacidade em administrar o esforço e de manter uma serenidade democrática — o fracasso foi imposto a ferro e fogo, primeiro na sequência de uma segunda guerra civil, esta não declarada e que é ganha por Estaline, assassinando mais comunistas do que a barbárie hitleriana, e depois, pela imposição da organização social pelos seus exércitos nos territórios ocupados, silenciando rapidamente a acção autónoma dos trabalhadores.

Ao contrário de Marx, Estaline decreta a unidade do Estado e da sociedade, e em nome desse projecto institui a ordem policial e transforma o marxismo numa liturgia incomunicante, afirmando a razão estatal contra a consciência histórica — a fragilidade desse poder é o que gera o reforço inédito da estrutura repressiva. A denúncia e o espiolhamento policial substituem o consentimento.

O socialismo só se pode afirmar, contra este poder, através de uma ruptura profunda: nas ideias e nas concepções, nas estruturas sociais, no ordenamento político — e, isso, é uma revolução.

9. *De novo, nas origens*

Não desarmarão tão facilmente os ideólogos liberais. O socialismo é um «belo sonho irrealizável, bom para os anjos», dizia Lamartine; eles dirão agora que é antes um pesadelo demoníaco. Marx seria o grande apóstolo do totalitarismo — não o primeiro, antes dele vêem Platão, Rousseau, Hegel, mas o mais sistemático, o mais presente [37] — e por duas razões fundamentais: (i) por negar a esfera própria da instância jurídica e a autonomia do político, dissolvendo assim o Direito no poder e instaurando o reino do arbitrário; e (ii) pela sua ilusão metafísica na missão emancipadora do proletariado, forma de legitimação transcendente pelo sen-

tido ou finalidade da História, assim apresentada como portadora de um determinismo que faria tábua rasa de todas as liberdades individuais. Essas duas vertentes da montanha ditatorial seriam ocultadas poeticamente pela utopia, que acolheria esses desígnios obscuros sob o manto da insatisfação [38].

Ora, é falso que Marx tenha negado o estatuto próprio do jurídico e do político [39], ou que as reduza a um mero reflexo do económico. A ruptura marxista com a filosofia clássica é de outra natureza e de outra ambição: (i) rejeita os critérios de legitimidade que faziam aceitar um poder particular como a encarnação do interesse geral, e, como se sabe, trata-se também, nesse sentido, de um corte com o sistema hegeliano; e (ii) explica a atomização do homem na sociedade através dos mecanismos fundamentais da produção e reprodução das relações sociais, descobrindo as suas origens últimas no mundo das aparências criado pelo fetichismo da mercadoria e pela reificação das relações humanas.

O seu ponto de partida, é, então, a crítica radical à propriedade privada como fundamento do Direito, contra os teóricos clássicos do Estado, para quem este institucionalizava um contrato entre iguais: cidadãos iguais que renunciavam à sua liberdade natural ao constituirem o pacto social fundador, para Locke, ou iguais porque passavam a não ser nada face ao soberano omnipotente, segundo Hobbes. Em ambos os casos, a propriedade seria sempre anterior ao pacto social, acordo entre proprietários — é a filosofia da burguesia ascendente [40]. A liberdade de se ser tudo ou de não se ser nada opunha-se assim, frontalmente, à igualdade — e nem sequer o escondia: «É impossível, no nosso infeliz globo, que os homens, vivendo em sociedade, não sejam divididos em duas classes, uma dos ricos que comandam, outra dos pobres que servem (...) O género humano tal como é não pode subsistir a menos que haja uma infinidade de homens úteis que não possuam absolutamente nada (...) A igualdade é portanto simultaneamente a coisa mais natural e ao mesmo tempo a mais quimérica (...) Cada

homem no fundo do seu coração tem o direito de se crer inteiramente igual aos outros homens», escrevia Voltaire no artigo sobre a igualdade no *Dicionário*. E é inevitável que nos lembremos das argúcias do Conde de Abranhos que, às mesmas ideias, acrescentava o humor fino do Eça: «Há duas classes — uma que sabe, outra que produz. A primeira, naturalmente, sendo o cérebro, governa; a segunda , sendo a mão, opera, veste, calça, nutre e paga à primeira.» Mas Voltaire não foi, segundo Barthes, o último escritor feliz?

A desigualdade natural estabelecida pela propriedade torna-se logo uma limitação substancial à liberdade. Montesquieu excluía do direito de voto os que não têm «vontade própria», e um quanto baste de malícia é suficiente para traduzir o preceito. Benjamin Constant, liberal de água pura, dizia que, quando se cede aos «não-proprietários» os direitos políticos que «lhes não são devidos», há que temer o pior: «esses direitos nas mãos do maior número servirão infalivelmente para invadir a propriedade» [41]. Assim, a Constituição francesa de 1791 dividia os cidadãos entre activos e passivos: o pagamento de um imposto garantia aos primeiros o direito de voto. As Declarações dos Direitos do Homem também confirmam esta limitação, reduzindo-se a definições negativas da liberdade — e esvaziando-as de conteúdo: «a liberdade de um acaba onde começa a liberdade do outro», soa bem, mas é tanto mais indeterminado quanto a liberdade de um e a de outro são desiguais, dadas as condições concretas em que a exercem, e essas condições são sociais, não são individuais. Sartre lembra uma história de que já aqui se falou: a Revolução Francesa instituiu a reivindicação específica da burguesia, o voto censitário, acrescentando logo de seguida a proibição de toda a associação operária. E quando, quatro anos depois, o sufrágio universal foi estabelecido, a proibição continuou em vigor — a cidadania excluía qualquer direito de organização colectiva [41]. Esse máximo de liberdade que o Estado burguês consente, o voto, é então uma

aparência de liberdade: o sufrágio serializa e atomiza os homens concretos transformando-os em entidades abstractas, num ritual de delegação de poderes de que não dispõem nem podem de facto exercer. A crítica de Sartre reactualiza a de Rousseau: «A soberania não pode ser representada, pela mesma razão que não pode ser alienada (...) Como quer que seja, no momento em que um povo escolhe representantes, já não é livre.» [42] Utópico, também Thomas More o tinha dito: «a igualdade é impossível num Estado em que a posse é o direito individual ilimitado».

Marx vai mais longe defendendo os direitos contra os poderes, fundamentando na crítica do capitalismo uma concepção nova, uma liberdade que ultrapassa o Direito, porque é constituída pelo movimento histórico, no contexto da luta de classes. *O homem abstracto da Liberdade vai-se rever no homem concreto da Igualdade*, e a herança tricolor ganha um novo brilho.

Uma objecção frequente, cheia de bom senso, pergunta de esta Igualdade não é a uniformidade cinzenta e mediana, um país todo vestido com colarinho Mao Tsé-Tung e todo o trânsito de bicicletas pela esquerda. Ideia medíocre: porque *a igualdade são as condições para a igualdade*, a socialização dos recursos decidida consoante as necessidades sociais, pelos próprios produtores e consumidores.

10. *Democracia, terra a terra*

Com as baionetas pode-se fazer tudo, menos sentar-se em cima delas: Napoleão bem sabia como gerir o poder. Que não adormeceu, que se foi guarnecendo de artifícios, evidências, concessões, papas e bolos, ao ponto de a política se ter esvaziado, mantendo com os cidadãos essa distância de um terço de abstenções e de percentagem muito maior de desinteresse — se porventura a urna medisse alguma capacidade de decisão. Claro, se for

beijado, o sapo transforma-se no príncipe encantador: este grau zero da política só indicaria então um novo terreno para o «melhorismo» que substituiu as investidas do reformismo quando este abdicou de reformar — «este retraimento da política (que corresponde talvez à emergência de um *impolítico* cujo sentido se não deixou ainda inteiramente pensar) não significa que haja hoje uma menor atenção ou participação na coisa pública. Mas significa, sim, que o cidadão comum pretende menos *querer* uma certa sociedade do que *vigiar* o que 'eles' (os políticos) querem. É aqui (e não nos modelos de organização económica) que encaixam com alguma pertinência as problemáticas ditas 'liberais'», eis uma das justificações mais audazes [43]. Nesse mesmo sentido, o mesmo autor dissera antes que «ser de esquerda é levar até às últimas consequências os princípios individualistas e liberais» [44].

O nosso cronista diz-se «um funcionário cansado de alguns mitos, irónico, impaciente, levemente divertido com a volta sem revolta que tudo isto deu» [45] — um dos mitos mais divertidos deve ser sem dúvida esse «impolítico» que «não se deixou ainda inteiramente pensar», o que é um obstáculo que outrora ninguém tivera imaginação para prever. Mas sempre há um começo para tudo. Evidentemente, é fácil de prever que, não havendo uma revolução em cada dia, os cidadãos estão mais a «vigiar» — ou conformados, ou ignorantes, ou apáticos — do que a «querer» outra sociedade. Mas vigiar como? Se as palavras se tomassem a sério, vigiar implicaria poder corrigir, e corrigir significaria poder resistir e alterar, muito ou pouco, mas pelo menos tanto quanto o próprio Locke se dispunha a aceitar.

A questão democrática é sempre mais irredutível: não pode ser só um pouco, é tudo ou nada. E essa democracia, abolindo o ascendente dos interesses particulares que se fazem representar no poder, deixando de ser um acessório do privilégio, um adorno da plutocracia, denunciando todas as monstruosas usurpações burocráticas que a reduziram a um espectro, essa democracia é a democra-

cia socialista. É o reino do universal que não abole o particular: pode dispor de todos os recursos, o que se democratiza são os meios de produção, a relação do homem com a natureza e do homem consigo próprio. É uma proposta utópica que tem meios para se realizar: é a mais radical, porque se opõe a qualquer forma de encarnação definitiva do poder e propõe o seu exercício transitório, sem localização única, no processo de deperecimento do Estado.

Mas também essa extinção não é decretada: é o processo complexo de extensão da democracia real, da participação efectiva nas decisões políticas, no conhecimento das opções. Esta democracia socialista é portanto inseparável do debate público mais aberto, e portanto do *pluripartidarismo*, das liberdades de organização social autónoma do poder, incluindo evidentemente esse tão temido e tão justo direito de greve e de organização sindical plural. O desenvolvimento da democracia — houve quem falasse por um momento num «aprofundamento» asséptico que, deixando tudo no seu lugar, era exilado para as margens do poder, servindo para gerir bibliotecas — implica imprensa livre, confronto de ideias, um poder que só se legitima se for legitimado. E, essa estrutura, é também parte de um Direito da transição, de um corpo jurídico, tal como de uma arquitectura do poder que conjuga o enorme potencial do colectivo humano, as organizações sociais, estruturas colectivas em que se baseiam as decisões e que permitem um controlo exigente, a revogabilidade dos eleitos.

Não é um sistema perfeito: as contradições concretas da consciência social ameaçarão fazer sobrepor interesses particulares ao interesse geral, criarão conflitos, dificultarão a articulação das necessidades específicas. Daí, mais uma vez, a necessidade dessa *invenção democrática permanente*, de um sistema de poder que submeta a sua representação, que permita o confronto das opções, que se reforce com a experiência da decisão colectiva. Democracia directa, sistema piramidal mais próximo dos eleitores do que

qualquer Parlamento, estruturas permanentes de representação para áreas especializadas (económicas, do consumo, etc), a par da liberdade artística, do fim dos entraves à expressão, desse sistema se conheceram experiências parcelares, luminosas, na revolução soviética, na guerra civil espanhola, em zonas libertadas nas guerras anticoloniais. Faltou-lhes sempre irem até ao fim ou a capacidade de vencer os seus obstáculos: agressões imperialistas, bombardeamentos alemães ou de outras santas-alianças, isolamento económico, incapacidade interna. Não são argumentos para a desistência: todas as formas sociais nascem de lutas e, nesses momentos como em tudo na vida, não tomar partido é ainda uma forma de tomar partido.

A questão fundamental é sempre esta: a luta contra a desigualdade e o poder que a condiciona. O Estado burguês transforma todos os mecanismos de representação em formas de comunicação da artificialidade e centraliza a sua dominação no incontrolável, deixando como último recurso esse «impolítico» que o nosso cronista acha que «ainda não se deixa inteiramente pensar». A democracia socialista pode, em contrapartida, garantir um conteúdo real às formas de acção política que se deixem pensar inteiramente, porque a extinção do Estado é um processo que se inicia no próprio dia em que a acção consciente da maioria da população faz triunfar a ruptura anticapitalista — ou a maioria, ou caricatura de revolução. E é essa mesma energia que abre esperança para o processo de democracia e de poder directo que transforme o Estado.

Nesse movimento cabem as utopias, tal como cabe a recuperação do direito natural que Bloch nos tinha proposto: mas ultrapassa-as, porque se trata de uma história concreta, que se faz, agora ao ritmo do calendário, de um tempo novo — é o conflito em aberto. O argumento de que a revolução é um acto arbitrário não pode, então, deixar de ser aceite: tão arbitrário como qualquer acto da vontade, o seu valor só pode ser medido pela

capacidade social concreta, pela estrutura política que garanta o processo de extinção dessa desigualdade que, a partir do domínio da propriedade, condicionava a liberdade e a transformava numa promessa vã.

11. *Direito dos deveres*

«Toda a reflexão política é transferida para o campo da moral. Existe a ideia inabalável de revolução, e depois o vazio, o pântano, o compromisso abjecto. Por outras palavras, o Bem e o Mal. E, se as revoluções falham, é porque no fundo não soubemos ainda eliminar todo o mal que há em nós», assim interpreta Prado Coelho o livro de Eduarda Dionísio, *Alguns Lugares Muito Comuns* [46] — o revolucionário seria assim, segundo o crítico, uma espécie de capitão Ahab, que corporizava o Mal na baleia Moby Dick e a perseguiu até descobrir, no trágico momento final, que se tratava somente da exteriorização do seu próprio medo fatal e fragilidade moral.

Moral, existem várias: é a velha questão dos meios e dos fins. Uma unifica esses meios e fins: para a sociedade capitalista, a concorrência individual informa todas as atitudes e mede a realização pessoal. O padrão é simples e portanto acessível a toda a compreensão: a alienação é assim deificada, do seu pedestal comanda as acções, todos os objectivos são transparentes porque não se dizem, são artifícios do lucro. Outra separa meios e fins: mas poderão os fins ser santificados, ou os meios tolerados? Uns justificarão os outros? O debate não é novo, tem a idade das revoluções.

O movimento é tudo, os fins não são nada, dizia Bernstein, padrinho da social-democracia moderna — a fórmula parece convincente, mas deixa tudo em aberto: e como se medem esses movimentos, o que os justifica ou o que os condena? Fins, há-os

sempre; nenhuma manobra de ocultação o pode esconder, cada um toma sempre as suas opções.

Mas esta ideia de uma moral que escapa às contradições da vida, que subsiste ao tempo dos calendários, que exprimiria algo de eterno na estrutura humana, que seria gerida arbitrariamente por cada um, essa ideia é antiga: a tradição vem de Maquiavel, que separou a moral da religião, estabelecendo a autonomia de uma prática política laicizada, o que foi considerado um grande progresso, a moral passando a ser um conjunto de regras de conduta socialmente facultativas, privatizando um direito nas receitas empíricas para evitar os conflitos domésticos. *Desvalorizada a moral, meios e fins encontravam-se em plena liberdade: que vença o mais forte, os fins justificam os meios.* A moral provisória, com Descartes, ou arbitrária, com Sade, não é então de origem marxista: é a filosofia da burguesia ascendente.

A separação entre legalidade e moralidade, a lei como ciência dos direitos e do Estado, como constrangimento total, a moral como ciência dos deveres, é específica da época burguesa, dos nossos últimos duzentos e cinquenta anos e é o que nos propõe o nosso autor.

Longe deste passado, Marx propõe um outro horizonte: o combate pelo socialismo tende a identificar juízos de valor e juízos de facto, nenhuma inautenticidade é permitida, anuncia os seus propósitos e nem de outro modo poderia conquistar a adesão, o entusiasmo, a capacidade de luta e invenção dessa maioria da população trabalhadora: *subverte portanto o valor tradicional da política*, não afina pelo mesmo diapasão. O marxismo busca uma sociedade em que se reconciliem a política e a moral, sempre incompatíveis num mundo dividido entre a esfera pública e a privada: «Cidade/sem muros nem ameias/Gente igual por dentro/ Gente igual por fora/Onde a folha de palma/afaga a cantaria/Cidade do Homem/ não do lobo mas irmão/Capital da Alegria», canta o Zeca Afonso. Essa aproximação realiza-se no combate revo-

lucionário e comanda os fins: fins e meios são informados pela mesma vontade, nenhum fim é fim, porque é sempre um meio para a humanidade, «só a verdade é revolucionária».

Contra a arbitrariedade, esta moral tem princípios: dois, e são eles que justificam os meios — é permitido tudo o que «abolir o poder do homem sobre o homem», tudo o que «aumentar o poder do homem sobre a natureza», sugere Trotsky em *A Moral Deles e A Nossa*. São critérios do progresso histórico, e a sua bússola é a elevação da consciência social. O terreno do mais secreto, a moral, é então iluminado numa prática que é também uma forma de ser: já deixamos para trás essa inquietação acerca de misteriosos fins que justificariam todos os meios, o pesadelo de Dostoievski, de Vitor Sege, de Camus, também de Sartre.

Pashukanis, jurista soviético que não era um teórico do poder estalinista e que fundamentava um direito de transição protector das liberdades civis, considerava que seria absurdo falar do dever moral, tão forte seria a ligação do indivíduo à sua classe e da sua consciência à política. No entanto, reconhecia que a moral, como o Direito, não se podia dissolver na política: permanece a distância entre a parte e o todo, entre o universal e o particular, entre o indivíduo e o colectivo, entre a classe que rompeu a primeira das suas cadeias e uma humanidade ainda não liberta da opressão — e portanto a moral continua ainda a ser sempre uma interpretação subjectiva e íntima dos interesses sociais e das personalidades individuais, refúgio da interioridade.

A aproximação entre a moral e a política é somente uma tendência que se esboça: «Qualquer substituição recípocra entre a moral e a política não é autêntica: a moral, para poder ser sem hipocrisia nem ideologia, exige a construção do politicamente justo, e nesta construção a moral não é somente a festa que se dá aos carpinteiros, uma vez montada a estrutura da casa, é também o trabalho em casa, a preparação necessária. É preciso portanto considerar aqui os temas do justo e do bem a conquistar. Os dois

coincidem completamente no seu *devir*, mesmo se o que tem sido pregado como moral se conteve demasiadas vezes para respirar, e sobretudo teve demasiada tendência para se conformar à tradição. (...) *Mas há na consciência moral, apesar de todos os abusos que se fizeram, apesar do papel de substituto que muitas vezes assumiu, bastantes elementos que pertencem ao amanhã e ao depois de amanhã.* Que sejam eles a julgar a poeira e a hipocrisia em que a moral se tornou; porque por quem mais poderia ser julgada a hipocrisia, senão pela moral? (...) Uma moral deste tipo nunca foi escrita, ou antes: foi quase sempre abafada pelo 'problema secundário' [de Kant] da doutrina dos deveres, sempre ditada pelo interesse de classe, mas vive, como todas as suas grandes doutrinas, como habilidade da comunidade humana. É aparentada à reivindicação de direito dos oprimidos e ultrapassa-a em utopia, na medida em que é decisão totalmente desinteressada de se ajudar mutuamente.» [47]

A dignidade humana é assim o postulado ético absoluto que orienta esta moral e a sua reconciliação com a política: só nesse terreno o valor da solidariedade passa a ter valor. Tristes disfarces, os meios que em tudo se justificavam, os de um possibilismo do socialismo arqueológico, que tudo deixava como está, os de uma social-democracia transformada em arauto da «interioridade» de um sistema que se preza antes de tudo, os de um estalinismo que disfarça com as belas palavras a ordem sinistra da opressão — do outro lado, o marxismo continua a afirmar esse programa que estabelece a *ambiciosa identidade entre a sociedade desfetichizando-se, o Estado deperecendo e o proletariado e as classes suprimindo-se.*

Do reino da necessidade ao reino da liberdade: nada disso é garantido, e justamente porque não existe racionalidade *a priori* na história, nenhum destino escrito, a única determinação é ainda e sempre a dos homens e das mulheres reais. Moby Dick é demasiado parecida com a monstruosa Leviathan para não ser tomada a sério: não é a encarnação do Mal, mas do actual, e portanto

muito mais perigosa. E contra ela se ergue esse projecto, essa ruptura revolucionária, que não esconde a sua cor, as suas intenções, os seus meios e os seus fins. Meios e fins que não são mais do que um ponto de partida — nada acaba, nunca.

11. *Mapa mundo*

«Nenhum mapa mundo é digno de se olhar, se o país da Utopia nele não figurar», diz agora Óscar Wilde. Em fim de milénio, nenhuma preocupação é mais aceitável.

Nascido no protesto contra a desigualdade, reivindicando um mundo novo e propondo a transformação concreta das relações humanas, *o marxismo recupera esta dimensão utópica, mas não é uma polarização da utopia* — a utopia tem uma força, é absoluta, e uma fraqueza, é abstracta; o marxismo é relativo e é concreto: consciência do amanhã, luta pelo futuro, estratégia política, postulado ético da dignidade e da solidariedade unem-se num desafio que é também uma forma de agir.

Assim é a nossa época. Um conformismo muito enraizado propõe-nos que aceitemos que o presente é o futuro para todo o sempre: destino cego, é o contraponto da ordem. Condenada, a acção social, a colectividade de uma, de muitas lutas, pode opor-se a este destino, libertando-se do passado mitológico e religioso, descobrindo o possível contra o existente, o virtual contra o real, recuperando das utopias essa função antecipadora — «Não há realismo que o seja se se abstrai deste elemento extremamente potente contido na realidade que é a realidade ainda não realizada» [48].

Esse realismo é o marxismo vivo: sem justificar o Gulag, porque o combate desde sempre, sem transigir com evolucionismos, porque propugna uma revolução total que é a parteira da História, com a consciência do possível e sem esperar, porque tem pressa. Só aí cabe a utopia como projecto, como tendência realizável: as novas Atlântidas da actualidade serão construídas aqui, como regimes da transição socialista, máxima extensão da democracia, força motriz de uma democracia socialista que herda o tricolor. E, nesse novo ponto de partida, poderão ter lugar todos os imaginários, todos os domínios de um trabalho humano redescoberto na sua liberdade, da arquitectura à pintura, os contos de fadas, a busca ancestral da alquimia, as Célticas de Hugo Pratt, D. Quixote mas também o Fausto, a música de Beethoven e a luta pelas 35 horas, a revolução soviética e os movimentos feministas, as esperanças derrotadas da Catalunha insurrecta, Galileu, os oito mártires de Chicago, Amílcar Cabral, o Che e Sandino: é uma cultura onde a intransigência, radicalidade e coerência são sinónimos.

Sim, é de facto o manifesto do romantismo:

«Levantando-se alto sobre os escombros de uma civilização arruinada, eis que se eleva o espírito da indesenraizável utopia, assegurada pela primeira vez no seu próprio pólo, a mais íntima das Ofirs, das Atlântidas, no lugar da sua absoluta manifestação comunitária. Assim se unem finalmente o marxismo e o sonho do incondicionado, indo a par, incorporados no mesmo plano de campanha — potência de progresso e fim de todo este universo ambiente em que o homem só foi um ser esmagado, desprezado, aniquilado — reconstrução do planeta, terra, vocação, criação, tomada violenta do Reino. Com todos os milenaristas, Munzer chamou os homens a esta tempestuosa peregrinação. Não pode ser questão de uma nova vida infundida à antiga realidade: o espaço abre-se a todos os transbordamentos; abrem-se ante nós o mundo e a eternidade, o novo mundo do fervor e do desenvolvimento, da luz larga e tumultuosamente difundida a partir do que é no homem a sua parte mais íntima. Agora, é impossível que não chegue o tempo do Reino; é para esse tempo que raia em nós um espírito que recusa qualquer demissão, que ignora toda a decepção. Vivemos suficientemente a história do mundo, conhecemos

suficientemente, conhecemos muitas, demasiadas formas, cidades, obras, fantasmagorias, obstáculos nascidos da cultura; eis que se ergue livremente uma outra via, uma via irresistível, eis que cede o frágil bastidor do teatro histórico, do teatro político, do teatro cultural; eis que se manifestam a alma, as profundezas, por cima de todos os espaços do céu onde se situavam os nossos sonhos, estrelados desde o sol até ao zénite, eis que se desenvolvem os verdadeiros firmamentos e que se eleva incansavelmente a via do nosso destino, até esse misterioso emblema para o qual se move, desde o começo dos tempos, a sombria, inquieta, a pesada terra.» [49]

Resta fazer.

NOTAS

[1] H. Marcuse, *L' Homme Unidimensionnel*, Ed. Minuit, Paris, 1968, p. 301

[2] José Pacheco Pereira e João Carlos Espada, *1984: A Esquerda face ao Totalitarismo*, ed. Moraes, Lisboa, 1984, pp. 37, 73 e 99.

[3] Henri Lefebvre, *La Critique de la Vie Quotidienne*, L' Arche Editeur, Paris, 1958. Mas não era já essa a intuição de Rousseau?

[4] Shakespeare, citado por Marx n'O *Capital*: «Gold. Yellow, glittering, precious gold can make black, white; foul, fair; wrong, wright; base, noble; old, young; coward, valliant.» («Ouro. Ouro amarelo, reluzente, precioso: pode fazer do negro, branco; do sujo, limpo; do errado, certo; do humilde, nobre; do velho, novo; do cobarde, valente.»)

[5] Samir Amin contra Althusser: «Eloge du Socialisme», in *L' Homme et la Société*, n.os 31/32, 1974, p. 4.

[6] Marcuse, já citado, e também G. Habermas, *La Technique et la Science comme Ideologie*, ed. Gallimard, Paris, 1975 ou *Connaissance et Interêt*, ed. Gallimard, Paris, 1976.

[7] «Tenho os meus livros e a minha poesia para me proteger; estou escudado pela minha armadura, escondido no meu quarto, a salvo dentro da

minha caverna. Não toco em ninguém e ninguém me toca. Sou uma rocha, sou uma ilha. E uma rocha não sente dores e uma ilha nunca chora.»

[8] Os ditadores têm esta tendência para temer a literatura em que se vêem ao espelho: os Argentinos foram ainda mais longe, e o *Principezinho*, de Saint Éxupéry, foi censurado durante o consulado militar.

[9] A conferência foi publicada em tradução alemã: «Franz Kafka aus Prager Sicht», Voltaire Verlag, 1966, citado por Alain Brossat, «Kafka dans le miroir de Krutchev», in *Critique Communiste*, n.º 45, 1985.

[10] Isaac Deutscher, «1984: the Mysticism of Cruelty», in *Marxism, Wars and Revolutions*, ed. Verso, Londres, 1984, p. 61

[11] *Ibid*, p. 69 e segs.

[12] Winston Smith, o protagonista de *1984*, confia ainda nos «proletários». Mas, como Rubatchoff, de *Zero e o Infinito* de Koestler, acaba por fracassar.

[13] É aliás esta identificação que fez o sucesso de Huxley na geração americana dos anos 60. A superficialidade do fenómeno, comparada com a persistência de Orwell, mede justamente a qualidade literária de ambos.

[14] Theodor Adorno, «Aldous Huxley y la Utopia», in *Critica Cultural y Sociedad*, ed. Ariel, Barcelona, 1970, p. 88.

[15] *Ibid*, p. 101.

[16] W. Benjamim, «Teses sobre a Filosofia da História», in *Illuminations*, cit.

[17] Isaías, 54, 11-14

[18] Ernst Bloch, *Thomas Munzer, Théologien de la Révolution*, Ed. 10/18, Paris, 1975, p. 37.

[19] Engels, «A Guerra dos Camponeses Alemães», cit. por Riazanof, *Biografia do Manifesto Comunista*, 17 de Outubro Editora, Barreiro, 1976, p. 176.

[20] Engels, cit. por Riazanof, *ibid*, p. 176.

[21] Marx e Engels, *Manifesto Comunista*. Cf. ed. Centelha, Coimbra, 1974, pp. 70-73.

[22] Michel Maffesoli, «Histoire et Utopie», in *L' Homme et la Société*, n.os 31/32, Paris, Janeiro/Junho, 1974, p. 156

[23] Henri Lefebvre, *La Fin de l'Histoire*, ed. Minuit, Paris, 1970, p. 229.

[24] Maffesoli, *ibid*, p. 159.

[25] Felix Guateri e Gilles Deleuze, *L' Anti-Oedipe*, ed. Minuit, Paris, 1972, p. 38. E também João Martins Pereira, definindo a esquerda como «a intrusão do imaginário no mundo da razão». E Walter Benjamim, *Mythe et Violence*, ed. Denoel, Paris, p. 37 e segs.

[26] Ernest Bloch, *Le Principe Esperance*, t. I, ed. Gallimard, Paris, 1976, p. 14

[27] *Ibid*, t. III, p. 1618.

[28] Henri Lefebvre, *Vie Quotidienne dans le Monde Moderne*, cit. p. 145.

[29] Entrevista citada, *Combate*, Julho de 1988. E dizia Eduardo Lourenço: «reinvindico a função utopista do intelectual que intervém na área política de maneira especulativa» (entrevista a *Prelo*, n.º especial de Maio 1984, p. 12). Em todo o caso, é certo que a arma da crítica precede a crítica das armas...

[30] «O progresso técnico e material gera uma consciência acentuada da individualidade e uma espécie de 'bom senso' colectivo, que retira terreno às formas ideológicas e utópicas da política» — Pacheco Pereira acredita mesmo nisto: «1984, a Esquerda face ao Totalitarismo», cit. p. 40.

[31] É preciso, então, escutar o conselho da razão: «Não ouvirei mais o discurso as sereias do discurso utópico — óptimo para manter vivo todo o tecido social mas que induz em erro neste momento crucial» (*Diário de Notícias*, 27.11.1985) — e este momento crucial, que obrigava a corajosa Helena Vaz Silva, qual Ulisses, a amarrar-se ao mastro do realismo para desprezar os insinuantes argumentos da utopia, era eleição presidencial em que votava pelo realismo profundo de Freitas do Amaral, contra todos os outros. Ex-directora da revista *Raiz e Utopia*, ex-conselheira do ministro Lucas Pires, que por sua vez veio da extrema-direita coimbrã fazer boa figura junto da esquerda cultural lisboeta, Helena Vaz Silva participa agora numa eterna Comissão dos Descobrimentos que, navegando por mares nunca dantes navegados, consegue sobreviver a todos os escândalos e aos balanços de uma confrangedora incompetência, sempre resistindo no seu posto e em tal tarefa esgotando todas as energias: conseguiu, de facto, evitar o erro.

[32] *Le Monde*, 26.2.1983 e 21.3.1985.

[33] M. Villaverde Cabral, «Viagem à Utopia Operária», in *Risco*, n.º 2, Lisboa, Verão de 1985, ed. do Clube da Esquerda Liberal, pp. 15-32.

[34] «Mistério tanto mais denso quanto os próprios operários muito dificilmente conseguem escrever, falar ou sequer pensar nisso, porquanto o primeiro efeito da infelicidade é o pensamento querer evadir-se» — a descrição da alienação é boa, essa infelicidade não se conhece; mas é claro que o autor não consegue «penetrar no mistério».

[35] M. Villaverde Cabral, *O Proletariado — O Nome e A Coisa*, cit. p. 83.

[36] M.V.C., *Viagem...*, p. 27.

O livro de Cabet chamava-se *Viagem a Icária* — Ícaro era, na mitologia, o filho do inventor do labirinto, Dédalo — e descrevia a chegada a um terri-

tório onde imperava uma ordem perfeita, a que o autor chamou comunismo: não existia a propriedade privada, nem prisões, nem quartéis, as escolas e hospitais eram suficientes. Dirigente da revolução de 1830, Cabet aceitou um milhão de acres da Companhia Peters, no estado americano do Texas, para aí estabelecer a sua Icária. Uma expedição de 69 pessoas atravessou o Atlântico — no mesmo momento em que era publicado o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels — e chegou a Nova Orleans. Mas depois de uma viagem infernal até ao Texas, não conseguiram cumprir as condições do contrato (construir uma cabana por cada colono antes de um prazo fixado) e retiraram-se desalentados.

A surpresa será então essa decisão das autoridades de Barcelona: a aldeia olímpica que acolherá os Jogos em 1992 foi baptizada «Nova Icária» — na publicidade vale tudo.

[37] J. Espada e Pacheco Pereira, cit., p. 37.

[38] *Ibid*, pp. 99 e 105, retomando a abundante literatura de Claude Lefort, C. Castoriadis, P. Rosanvallon, N. Bobbio, Edgar Morin e André Gorz.

[39] O argumento de todo este ponto foi desenvolvido por Daniel Bensaid, «Marxismo contra Totalitarismo», in *Cadernos Marxistas*, n.º 15, Maio, 1984 e ainda «Marxisme ou Totalitarisme», in *Critique Communiste*, n.º especial, 1984.

[40] Locke, cit., p. 71, Hobbes, cit., p. 130. Locke chega a sugerir que o trabalho é anterior à propriedade (p. 52), mas esta é, definitivamente, a razão organizadora da sociedade. É também a opinião de Kant.

Mas, por detrás desta unanimidade, estão também opiniões diferentes acerca da soberania: Hobbes rejeita qualquer poder dos cidadãos para desafiarem o poder do príncipe («Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente», cit., p. 134), enquanto que Locke aceita o direito à revolta («O objectivo do governo é o bem dos homens. E o que é melhor para eles? Ficar o povo exposto sempre à vontade ilimitada da tirania, ou os governantes terem algumas vezes de sofrer oposição quando exorbitem o uso do poder e o empreguem para a destruição e não para a preservação das propriedades do povo», cit., p. 124). Robespierre, Jefferson e Lincoln (na sua alocução de tomada de posse como Presidente dos EUA) defendem explicitamente este direito.

Foi este «direito à resistência» que chegou a ser consagrado na Constituição portuguesa de 1976 no artigo 20, graciosa vénia em relação aos momentos revolucionários que se tinham vivido no país.

Como se sabe, foi um ar que se lhe deu.

[41] B. Constant, «Princípios de Política», cit. em Galvano della Volpe, *Rousseau e Marx*, cit., p. 65. E Chateaubriand, mais categórico: «Devemos

preservar a obra política que é fruto da Revolução. Mas devemos irradicar a revolução dessa obra.». E Dupont de Nemours, mais tarde fundador de uma grande dinastia industrial: «É óbvio que os proprietários, sem cujo consentimento ninguém no país teria comida ou morada, são os principais cidadãos do dito país. São soberanos pela graça de Deus, da natureza, do seu trabalho, do seu progresso e do trabalho e progresso dos seus antecessores.» O Estatuto do Trabalho Nacional, salazarista, evoca esta sabedoria:

«O direito à conservação ou amortização do capital das empresas e ao seu justo rendimento é condicionado pela própria natureza das coisas, não podendo prevalecer contra ele o direito e os interesses do proletariado.»

[42] Rousseau, *Du Contrat Social*, ed. Garnier Flammarion, Paris, 1969, pp. 133-136. O texto completo mais expressivo é o seguinte: «A soberania não pode ser representada, pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa; é a mesma, ou é outra; não há meio termo. Os deputados do povo não são nem podem ser os seus representantes, só são os seus comissários; nada podem concluir em definitivo. Qualquer lei que o povo não tenha ratificado directamente é nula; não é uma lei. O povo inglês pensa que é livre; engana-se muito, só o é durante a eleição dos membros do parlamento; assim que eles são eleitos, é escravo. Não é nada. Nos curtos momentos da sua liberdade, o uso que dela faz bem merece que a perca.» O mesmo capítulo mede o desenvolvimento da democracia pela restrição do peso das actividades do «interesse privado».

[43] E.P.C., *Ler*, n.º 3, Verão 1988, p. 27.

[44] *Expresso*, 26.9.1987.

[45] *Expresso*, 23.7.1988.

[46] *Expresso*, 30.1.1988. E isto deu origem a alguma polémica, com o nosso cronista a aumentar a parada: a radicalidade fugiria para uma última esfera de uma «moralidade inútil inadequada à complexidade dos problemas de que se ocupa» (*Expresso*, 19.3.1988). Uma política liofilizada, sem preconceitos morais, seria então a que permitiria soluções concretas, dentro deste sistema que é o único que existe: a moral seria o hino absurdo do «exterior do sistema» — tudo isto tem alguma verdade, como se nota; o sistema da desigualdade só pode reconhecer a moral da opressão, e essa não se diz.

[47] Ernst Bloch, *Droit Naturel...*, cit., pp. 244-245.

[48] Ernst Bloch, *Le Principe...*, t. II, cit., p. 216.

[49] Ernst Bloch, *Thomas Munzer*, p. 306-307.

11

Da arma da crítica à crítica das armas

É um problema em toda a sua dimensão: quando chegamos ao fim da terceira geração do marxismo, não existe uma reflexão estratégica elaborada, em compasso com as alterações fundamentais desse tempo dos relógios, e que aponte alguns caminhos. A falta de um projecto explicitado enraíza-se na ausência de uma hipótese estratégica que, demasiadas vezes confundida com um prognóstico de médio prazo, acaba por conduzir a uma gestão míope, ao sabor das flutuações da luta de classes. A estratégia é um pensamento vazio, na esquerda tradicional: tanto tempo a negociar com as regras do jogo, já não parece possível disputar as regras do jogo. A política transforma-se num universo de ideologias gémeas — e daí a credibilidade que pode lograr essa fraude do «fim das ideologias» — e de práticas indistinguíveis, de partidos transformados em currais eleitorais, de uma comunicação sofisticada a substituir o bastão e a cenoura, o cura e o notário.

No canto, estava uma extrema-esquerda: mas o vazio do pensamento estratégico alimenta dúvidas sobre a sua função e utilidade e essas dúvidas instigam crispações permanentes, descontentamentos internos, larvares, que se exprimem demasiadas vezes no terreno da táctica — todas as opções transformando-se em factores de ruptura e de fragmentação. Os ciclos da recomposição interna ganham assim um autonomia vertiginosa: a história morde-nos a nuca, como dizem os Franceses. Depois de um crescimento demasiado superficial, sem ideias e só com convicções rudimenta-

res, sem estratégia e só com sensações, esperança fugidia de movimentos sociais que depresa se normalizaram, esta esquerda escolheu frequentemente a desistência. «O castigo da fé cega é a desilusão», dizia Gorki; os gabinetes estão cheios de desiludidos realistas.

Pensar sem religiosidade é portanto a exigência.

Seria extragavante argumentar que todo este *deficit* se fundamenta na falta de elaboração estratégica; não é certamente verdade. As relações de forças no conjunto da sociedade, a evolução das estruturas e das conjunturas, são factores objectivos que continuam a pesar para restringir o espaço de pequenas organizações minoritárias, que para mais não se enquadram nos padrões dominantes da política. Mas a questão estratégica aparece onde se procuram vias para pensar esta crise e para lhe forçar as portas.

Desse desafio, e da prática que lhe corresponda, deve nascer uma outra esquerda, extrema, convincente, aprendendo nas suas lutas, conquistando um espaço social e desenvolvendo uma corrente ideológica com ideias.

Porque é mesmo a uma crise que importa responder. Uma crise da civilização capitalista, agora tão presente quanto há vinte anos, mas também de uma crise histórica do movimento operário, que encerra com dificuldade um ciclo da sua política. É o terceiro: da I à II Guerra Mundial, o ciclo das revoluções e das contra-revoluções no centro europeu; depois de 1945, a transformação do mundo sob o impacto triplo da expansão capitalista, das revoluções coloniais, da consolidação da ordem de Yalta e do bloco de Leste; depois de Maio de 1968, é ainda uma interrogação em aberto — do lado de lá e de cá do Muro de Berlim, podemos dar-nos conta do óbvio, a economia vogando numa onda longa depressiva, crises mais profundas e mais próximas no tempo, uma convulsão social com fenómenos parcelares de recomposição, perestroikas múltiplas e rotativismos partidários quanto baste.

Antigamente, o futuro era muito mais simples, rir-se-á Karl Valentin; era evidente um eixo unificador da política internacional, primeiro a revolução de Outubro, e cinquenta anos depois o Vietnam, o internacionalismo sessenta-e-oitista que forjava uma concepção do mundo, uma visão de conjunto das forças em movimento, uma opção concreta de acção — filosofia, estratégia, modelo de organização, uma unidade global de programa e política que fazia a convicção militante. O Che montava de novo o seu Rocinante e partia para outras terras e novos combates.

Agora, é o contrário: as opções individuais sobredeterminando qualquer colectivo, uma privatização profissional em círculo estreito, uma rápida desvalorização desse marxismo outrora aprendido em ortodoxias *passe-partout* e exercido em cátedras políticas e sindicais. Tudo seria assim se não fosse possível inventar outras formas de fazer política, confirmando lições antigas, se não fosse possível estruturar uma organização que, apesar de quadro limitado, é ainda o único que permite fazer essas sínteses parciais, problemáticas, aproximativas a uma concepção marxista do mundo e a uma prática conforme. Revalorizar o debate estratégico faz parte desse percurso e permite enfrentar as inquietudes destes tempos: essa é uma militância que sabe de si.

1. *Hipóteses iniciais*

Ainda não se mediu a duração do fracasso: a mais poderosa organização revolucionária, a III Internacional, convertida pelo preço mais alto em instrumento diplomático do Governo de Estaline, enredada primeiro na defesa do pacto com Hitler, que respeitou até ao dia em que os Panzers ultrapassaram a fronteira soviética, e três anos depois dissolvida para agradar a Churchill e a Roosevelt.

E a sua substituição foi o objecto de grandes confrontos. Compreendendo o estalinismo antes de todos, Trotsky propunha, ao longo dos anos 30, um trabalho nos alicerces de uma nova

Internacional. E os seus componentes eram três. *Um método*, captar essa imensa autoridade, agrupando os melhores dirigentes dos partidos comunistas nacionais e desse aparelho internacional. *Um prognóstico*, o ascenso revolucionário no final da guerra, tal como ocorrera quando o cansaço e a revolta contra a carnificina da I Guerra Mundial espalhou o entusiasmo pelos sovietes. E, finalmente, *uma aposta organizativa*, o desenvolvimento desse novo partido mundial em redor de uma forte secção russa.

É verdade que o prognóstico em que se baseava falhou. No restante, é verdade também que uma parte significativa das direcções comunistas se opôs a Estaline: Sneevliet na Holanda, Cannon nos Estados Unidos, Andrès Nin na Catalunha, Chen Du-Xiu na China, Ruth Fischer na Alemanha, Pietro Tresso e Alfonso Leonetti em Itália, tantos outros. E os milhares de oposicionistas de esquerda do partido da URSS resistiram durante anos, perseguidos, presos, assassinados; um monumento vai-lhes ser construído agora na cidade de Vorkuta, que nasceu do seu trabalho forçado.

Ora, esse seu falhanço, porque apesar de tudo de uma derrota se tratou, demonstrou que se tinha esgotado o ciclo dos anos 20. A particularidade desse período, a construção de organizações revolucionárias de massas, no bojo da velha social-democracia europeia, sob o impacto da crise centro-europeia, essas deslocações rápidas de centenas de milhares de activistas, de militantes, de quadros sindicais, eis o que garantira a formação dessas secções da III Internacional, inicialmente pouco mais do que uma amálgama de comunistas, socialistas de esquerda, anarco-sindicalistas de todas as tendências. Pequenos núcleos políticos, como a Liga Spartacus de Rosa Luxemburgo e de Karl Liebknecht, serviram de centro agregador desse movimento, a partir de uma acumulação de quadros de várias gerações: com o preço de grande heterogeneidade política logo posta à prova pelos acontecimentos da Alemanha, os partidos comunistas disputavam o espaço onde antes só tinha existido a social-democracia, de onde

quase todos provinham. Nos anos 1918-1923, o proletariado europeu tem um nível de organização, de consciência de classe e de internacionalismo que não foi ainda igualado.

Mas no pós-guerra, o empreendimento de construção de partidos revolucionários parte de outra base, reduzidos que estão a uma quase completa exterioridade em relação aos principais bastiões da classe operária. *Organizações duravelmente minoritárias, um inimigo mais sagaz*, muito mais do que deixava supor esse *american way of life* sabiamente casado com o macarthismo, eis o ineditismo de toda esta situação, a que faltaram quadros, teoria, resistência e estratégia.

A hipótese de um crescimento rápido, o programa político logo corporizado por um movimento de massas sacudido pela crise, não pode portanto ser a justificação da existência e das escolhas de pequenas organizações independentes dos grandes partidos reformistas. Restariam três hipóteses de trabalho:

§ *manterem-se como pequenos grupos*, na expectativa de poderem investir num futuro o capital de quadros políticos solidamente convencidos — é uma típica teoria frigorífica, que todas as seitas têm praticado com pouca parcimónia e os merecidos resultados.

§§ *procurarem as vias de uma transformação muito rápida*, através de saltos numéricos e unificações; a dificuldade está no facto de esses processos serem mais aconselhados pelas circunstâncias do que pela experiência, tornando-se politicametne frágeis e reversíveis.

Paremos aqui por um minuto. Havia, apesar do que fica dito, uma forte coerência nesta ideia da «unidade dos revolucionários» a concretizar no imediato: a anunciada recessão generalizada da economia capitalista, em 1974-75, a segunda mais grave depois da de 1929-33, antecipava crises sociais, e o epicentro português desses anos parcia dar razão às perspectivas mais entusiasticamente fatalistas. O Mediterrâneo parecia abrir-se ao curso da revolução. Neste contexto, renascia a premência do projecto de Trotsky: as

direcções reformistas do movimento popular podiam ser postas em xeque — a estratégia ficava-se pela fórmula feliz de «unidade de acção-transbordamento» mas logo se verificaria que era completamente insuficiente, e que mesmo um vazio publicitário como o discurso presidencial de Mitterrand podia captar alguma ressonância das esperanças de 68. Apesar de tudo, o projecto não é tão ingénuo quanto parece: o agrupamento de uma força poderosa de revolucionários pesaria na balança política, e o problema não deixará de se fazer lembrar.

A sensação da fragilidade desses processos de reagrupamento, o seu carácter inconclusivo ou a predominância da desintegração de tantas organizações — antes de mais as de herança maoista, o Partido do Trabalho no Estado Espanhol, os «marxistas leninistas» e logo espontaneistas franceses, o MES, a LUAR, o PRP, a UEDS entre nós — veio mais uma vez a comprovar-se: a casa não se constrói sem alicerces, nem pode deitar fumo de uma chaminé que ainda não existe.

E aí estava o perigo: o de uma pequena organização fazer política projectando os seus desejos, criando o seu próprio universo ficcional. Um exemplo luminoso é o da recusa de diversas seitas em aceitar que existem conjunturas, a sua reafirmação de que vivemos eternamente na «eminência da revolução»: trata-se de uma ansiedade metodicamente cultivada como forma de cimentar processos organizativos expeditivos e decalcados de regimes militares, visto que se está em «mobilização permanente». Mas não se fica por aqui esta concepção, que tem traços profundamente sectários quando aconselha opções de alianças ou de auto-afirmação: o próprio PCP vive desde o 25 Novembro num mundo adiado, insistindo em que a revolução prossegue — uma revolução especial, democrática, que tem a particularidade de já não ter objectivos próprios nem portanto nenhuma razão para continuar. Mas prossegue, porque o PCP se recusa a admitir o resultado que, apesar de tudo, está insolentemente à sua frente: este

regime democrático de democracia burguesa vigiada e recortada, de liberdade de comer e calar, que é o máximo aceitável. Numa recente entrevista ao n.º 2 da revista *Política*, Álvaro Cunhal repetiu a tese de que, dado que a revolução continua, não se pode caracterizar o regime como de democracia burguesa. O círculo já está quadrado.

Claro que esta teoria tem uma base social, embora a mais ameaçada: a zona da Reforma Agrária, as autarquias que constituíram a estrutura de poder político que esse partido conservou depois destes anos, e onde essas transformações se respiram. Mas esta «revolução democrática» que, ao contrário da cantiga, não se sabe de onde vem nem para onde vai, que nem terá existido a não ser dentro de uma revolução social mais vasta, continua na sua nebulosidade: serve para confortar as certezas dos militantes, e mais para adiar esse pensar Portugal hoje que sempre é o ponto de partida de qualquer estratégia de mudança. Só resta saber se se quer de facto transformar algo.

§§§ Resta então uma terceira hipótese de trabalho, que é *a de agir nos processos de recomposição do movimento operário*, numa perspectiva de longo prazo.

2. *A viragem dos anos 70*

A realidade mascara-se. Durante mais de metade da década de 70, as versões mais triunfalistas, esperando crises pré-revolucionárias a curto prazo, bem à portuguesa, ou um crescimento rápido da extrema-esquerda, podiam sustentar-se: as lutas operárias amplificavam-se, pelo menos até 1976, o exemplo da resistência antifranquista ouvia-se em toda a Europa, até 1977, os partidos de esquerda cresciam eleitoralmente, os governos eram instáveis.

Mas os sinais enganavam. Já estavam em curso processos profundos de alteração, o mais importante dos quais vem mesmo em

linha direita dessa recessão de 1974-75, que molda a crise em que passam a viver as relações sociais: foi a política dos pactos sociais negociando uma austeridade que começava a mostrar as garras. E, no plano político, o ascenso radical teve mecha curta e pouca pólvora: 25 de Novembro em Portugal, transição pactada em Espanha, desunião e depois derrota da esquerda em França, impasse do compromisso histórico em Itália. Tudo estava na mesa: os tanques de Jaime Neves, o miserável acordo da Moncloa que aceitava a lei de Franco e coroava uma monarquia continuista, o sectarismo entre os partidos, o rapto de Aldo Moro, por desígnios obscuros de serviços secretos que algum dia se descobrirão.

A partir de 1978-79, a austeridade ganha terreno e começam-se a colocar as primeiras exigências de «flexibilização»: um ambicioso plano de desmantelamento das conquistas operárias do pós-guerra, reconvertendo o mercado de trabalho com a individualização da fileira dos salários, da formação profissional e da carreira, anualizando as horas de trabalho, transformando as relações de poder dentro da empresa. O despedimento dos 61 dirigentes sindicais da Fiat e a generalização da *cassa-integrazione* [1] foi a primeira demonstração: a indústria automóvel, pioneira nas máquinas, tomava a dianteira na reconversão dos homens e mulheres. O controlo sindical sobre a cadeia de montagem é questionado por diversos artifícios; a robotização introduz novos processos e exigências de trabalho, por certo aliviando algumas tarefas, definitivamente intensificando a exploração nos postos essenciais.

Sem eco político, as lutas dispersavam-se e os sindicatos negociavam. Dessas transformações emergem novas exigências estratégicas.

3. *Obstáculos, analíticos desta vez*

A desproporção entre a teoria política triunfalista e a realidade organizativa é gritante.

Profetizando conflitos maiores no curto prazo, essa teoria tem de se refugiar num optimismo que salte por cima das dificuldades mais temíveis: a imaginação pode então fazer a viagem até à Primavera de 1917, com um forte partido unificando-se com grupos menores, uma unidade dos revolucionários que fez a força dos bolcheviques e influiu na sua vitória em Outubro. Mas, caso único, era uma unidade em embalagem instantânea; ora, como tal partido não existe agora, não nos espera, e o voluntarismo extremo quer que seja substituído pela própria acção do movimento de massas, pela sua espontaneidade. É evidente: esta acção pode fazer maravilhas mas não pode fazer milagres; é preciso pelo menos saber o que se quer, não basta confiar beatificamente numa política que é tão abstracta que acaba por excluir a própria política.

Fique a moral da estória: não nos encerremos em definições e na abstracção pura dos conceitos, que fazem sempre entre si as guerras mais sangrentas. *O 25 de Novembro não foi certamente a repetição de Outubro de 1923, não foi a ocasião falhada para a revolução portuguesa*, pela simples razão de que não foi uma ocasião. O contexto do confronto não era o de uma revolução iminente, mas sim de um processo de desagregação de um desamparado aparelho de Estado, processo que tomava de longe a dianteira a esse outro, fundamental, de experiência de democracia do movimento de massas, e era desse desenvolvimento que se tratava. Seria, então, um «ensaio geral», de uma peça que acabará sempre por ser encenada de outro modo, mas ensaio em qualquer dos casos: o despertar de um movimento social, depois de uma ditadura de meio século. O que aliás é demonstrado pela negativa: o que se opôs no 25 de Novembro não foi uma contra-revolução, clássica, à Pinochet ou sequer à 28 de Maio, mas sim esse processo que, à falta de melhor, se pode chamar de «contra-revolução democrática», acentuando-se assim a centralidade do regime parlamentar e de democracia burguesa, um processo gradativo que só cerca de dez anos depois vem render o pessoal político dessa crise.

Ensaio, terá então demonstrado que *não há possibilidades revolucionárias sérias sem uma prévia modificação da relação de forças entre revolucionários e reformistas e entre o movimento operário e a classe dominante*, modificações construídas ao longo de um período extenso. As duas questões entrelaçam-se evidentemente: esse é o núcleo do problema estratégico das organizações revolucionárias. Onde estamos, é então a primeira pergunta.

4. *Horizontes de crise*

Hegel dizia que a ideologia dominante de uma época se lia no jornal da manhã — hoje, no reinado da comunicação de massas, a informação e a formação da opinião pública são processos mais complexos, e a teia cruza-se desde os níveis mais elementares e os discursos ideológicos mais arcaicos, como o da Igreja, até à diversificação da imprensa por segmentos de mercado, a criação de novas rádios e canais de televisão.

Mesmo esta estrutura é permeável: reconhecendo a centralidade da crise das relações sociais, apresenta-a no entanto sob duas formas mistificadoras. A primeira, lembrar-se-ão dela, é a banalização da própria ruptura: Maio de 68 é reduzido a uma lógica geracional, precursora do individualismo frenético — os porta-vozes desta teoria, apimentam-na com o seu testemunho pessoal: eu que acreditei nos amanhãs que cantam... Paralelamente, actualiza-se o questionamento do papel do proletariado como sujeito revolucionário e da própria noção de luta de classes. O que certamente merece discussão, lá se chegará. A segunda mistificação é a cor da crise: apresentada como empreendimento de modernização que justificaria o elevado preço da factura, é-nos dito que o paraíso tecnológico recuperará a taxa de lucro e permitirá uma saída a frio das dificuldades actuais. É certo: trata-se bem de uma modernização; mas as suas escolhas de fundo que alteram a paisagem social e transformam os mecanismos de relacionamento e de conflitividade, são evidentemente imposições arbitrárias, determinadas pela lógica da acumulação e não pelas necessidades da maioria da população, agora dividida entre categorias rígidas de emprego, desemprego, trabalho subterrâneo e à superfície, a tempo completo e a tempo parcial, num processo de qualificação-desqualificação. Tal ideologia absorve parte do movimento operário, antes de mais no castelo da social-democracia: é a «recentragem» da CFDT francesa, o governo PSOE, até timidamente a UGT que, pela boca de Torres Couto, tem vindo a falar de «pacto de progresso», com a muita ou pouca credibilidade que esse progresso pode ter... em aliança com o governo conservador mais forte que o país conheceu nestes quase quinze anos de democracia.

Ambas as versões tentam dourar a crise, e no entanto a sua compreensão continua a ser o ponto de partida na actualidade. Nas suas entranhas, está o mais importante: três soluções económicas, nenhuma saída convincente de curto prazo.

Pois há basicamente três mecanismos económicos para a recuperação até um novo patamar de expansão, que se vão combinando por agora em versão soft. O primeiro é o factor saneador da própria recessão, com a desvalorização massiva dos capitais e a destruição de sectores menos competitivos — foi o que se prefigurou durante o krach da Bolsa de Nova Iorque, em Outubro de 1987: 2 mil milhões de dólares perdidos num ápice pelos accionistas do mercado americano, o dobro do total da dívida do Terceiro Mundo. Grande foi o susto: os arautos do liberalismo desenfreado converteram-se num dia em partidários exigentes da salvadora intervenção estatal, e num editorial do *International Herald Tribune* podia ler-se esta prece: «O futuro depende agora de uma alternativa: ou as forças incontroláveis do mercado precipitarão o mundo numa crise terrível, ou a intervenção inteligente e coordenada dos governos conseguirá evitá-la.» [2] O perigo de descarrilamento é evidente.

O segundo mecanismo seria o aumento rápido das taxas de lucro. Deitando contas à vida, o *Economist* calculava que seria necessária uma elevação entre 10% e 24% da parte dos lucros no Rendimento Nacional, segundo os países, para restabelecer o nível dos lucros e o ritmo da acumulação dos dourados anos 60 e o cálculo basta para indicar a dimensão do problema: o que está envolvido é uma enorme redistribuição de recursos entre as classes, e isso implica afrontamentos. E é esse o processo que se apresenta como solução para a queda da taxa de lucro (diminuição a longo prazo da rentabilidade dos capitais e das taxas de investimento nas economias mais industrializadas da OCDE, sobretudo na década de 70), recorrendo a uma forte pressão sobre os salários e a uma dinâmica acção do Estado (a criação do mercado armamentista, por exemplo) que contraria as receitas liberais [3]. O preço é o acentuar das contradições no mundo do trabalho. O caso português, que é o roubo salarial do século, dificilmente pode ser imitado nas grandes metrópoles capitalistas.

O terceiro, já antigo, é a conquista de novos mercados. E disso se pode falar ainda em dois sentidos distintos. Num sentido, evidentemente o mais tentador, seria a reconversão interna dos hábitos de consumo e a dinamização dos mercados dos países capitalistas mais ricos: pensou-se que os jogos de vídeo ou a micro-electrónica poderiam substituir o automóvel como o sector mais dinâmico da economia, do investimento, da produção e da inovação. Mas, feitas as contas, veio a desilusão: superar o automóvel implicaria, por exemplo, em França, vender por ano seis milhões de micro-computadores, o que é impossível. Num outro sentido, poderia tratar-se da ampliação física, real, dos mercados, mas os riscos políticos são muito grandes — é o Terceiro Mundo que está na mira. No início da década passada, era essa a proposta do relatório Brandt: um novo plano Marshall, que alargasse a capacidade aquisitiva desse Terceiro Mundo; o conselho podia ir mais longe, e propor moratórias ou, como Galbraith, o puro e simples

não pagamento da dívida, com o argumento judicioso de que os devedores desesperados nunca conseguirão ser bons clientes dos centros imperialistas. Toda a discussão das relações Norte-Sul e da Nova Ordem Económica Internacional era uma resposta. Mas erguem-se dois poderosos obstáculos. O primeiro é que, depois da II Guerra Mundial, havia uma unidade política da burguesia imperialista, um sistema monetário estável, que organizava o investimento massivo na Europa e do qual se esperavam resultados rápidos; essa não é a situação actual. Por outro lado, a transformação capitalista e modernização do Terceiro Mundo implica um terramoto nas relações habilidosamente construídas entre os Estados repressivos, a violência social, um forte sector capitalista e todas as sobrevivências pré-capitalistas; a ampliação do mercado interno suporia uma reforma agrária capitalista radical, e a latente guerra civil pela posse da terra de Goiás e Mato Grosso, na Brasil, com a constituição das milícias dos latifundiários da UDR, dá uma clara indicação das resistências que tal projecto acarreta. Mais ainda, a crise deste universo é agravada pelas próprias opções destes Estados: veja-se o peso das oligarquias poderosamente implantadas nos aparelhos repressivos.

Nas metrópoles, o curso actual também não é o de um alargamento do mercado, mas sim de *uma gigantesca reorientação de rendimento e de normas de consumo suportada por uma inovação tecnológica acentuada*, que corresponde às teorias da «sociedade dual» ou do «neo-fordismo». Restaria a expectativa de recuperar rapidamente os mercados da URSS e da China, o que já supõe resolvidos todos os problemas políticos que o sistema imperialista tem enfrentado ao longo de quase todo o século.

Não existe portanto nenhuma saída, eficiente e conclusiva, a frio. A abertura dos mercados de Leste é já uma realidade — mas é muito limitada. A taxa de lucro subiu em alguns sectores — mas continua globalmente deprimida. Nesse ponto, muitos economistas e sociólogos estão de acordo com Mandel: assim como a

passagem da onda longa expansiva para a depressiva se faz pelos automatismos da economia, *a passagem da onda depressiva para a expansiva já implica factores não-económicos, factores políticos e sociais, dado que supõe uma transformação global das relações sociais e uma derrota do movimento operário* [4]. *Até agora, neste século XX, esse mecanismo foi a guerra generalizada*. A crise de 1929/31 e o desemprego massivo que causou não foi suficiente para restabelecer a taxa de lucro: foi necessário o nazismo, Auschwitz, 5 anos de guerra mundial. Não é portanto por acaso que as comparações com a crise dos anos 30 começam a ser frequentes entre os economistas (Leontieff, Friedmann) e constantes na política (Mandel).

Neste quadro, *a hipótese básica é a de um alongamento da crise*, com permanentes ameaças de crises económicas e financeiras, de rupturas políticas, de guerras localizadas. Uma crise que engendra riscos crescentes: a parada vai subindo.

5. *Efeitos desiguais*

O prolongamento da crise implica imediatamente *acentuar os seus efeitos desiguais* na estrutura social e na classe operária.

A expansão do pós-guerra provocou um crescimento do proletariado e uma salarização generalizada da sociedade; facilitou portanto a unificação das mobilizações em torno de eixos comuns, cimentados pela confiança do pleno emprego. O «Estado-Providência» [5] alargou-se a um nível inédito, na base deste jogo de pressões. Ora, a crise revela, a partir dos anos 70, toda a complexidade da sociedade de classes:

A) O *fenómeno dominante* desde a guerra é *a extensão do proletariado*, tem sido sublinhado várias vezes contra as teorias das «novas classes». É preciso no entanto reconhecer que, ao mesmo tempo, *se modificam as outras classes*: a lenta estagnação secular da pequena burguesia tradicional é acompanhada pela formação da «nova pequena burguesia assalariada» e pela multiplicação de «lugares contraditórios de classe», na terminologia de Olin Wright. Lenine afirmava três critérios para definir as classes: as «relações face aos meios de produção», que definem o lugar da *exclusão*; «o papel na reorganização social do trabalho», que define a *inclusão* e a *exploração*; «o modo de obtenção da parte das riquezas sociais», que define o *conjunto* das relações sociais, perfiladas pelo salário, rendimentos, consumos — pode-se dizer que estes critérios resistem bem aos tempos, na condição de fugirmos a qualquer simplificação.

Na verdade, a teoria marxista das classes é mais *uma teoria relativista de antagonismos* do que uma definição rígida à moda do estruturalismo. Daí a utilidade de considerar as contradições sociais como o critério de análise, e portanto a exploração como o pilar da definição das classes, e não a produção de mais-valia no trabalho manual directo. Só que, assim dito, isto tem como consequência criar uma abstracção estatística: os mil milhões de assalariados registados pela OIT, entre 60% e 70% para a classe operária neste sentido amplo nos países capitalistas desenvolvidos, 10% para a nova pequena burguesia e talvez outro tanto para a clássica. É indispensável então afinar a análise com outras considerações:

* o primado do critério económico não oculta *a complexidade dos factores* que determinam o sujeito social: assim, a inserção social dos lugares contraditórios é, quando se trata de uma situação exterior à produção, na maior parte dos casos determinada pela *função política social e ideológica* (exemplo: os corpos especializados do aparelho de Estado, o clero, etc.)

* numa formação económico-social concreta, o comportamento das classes deve ser analisado no *contexto das estratégias familiares de trabalho, consumo e sobrevivência*. No nosso caso, dada a complexa rede de relações pré-capitalistas que suportam e legitimam as relações capitalistas de produção, esse factor familiar é

particularmente importante: em 1979, no litoral Centro-Norte e no Algarve os rendimentos familiares provenientes de salários equilibravam-se com os das pequenas explorações familiares e no Norte-Interior o mesmo acontecia com as remessas dos emigrantes. Estes *mecanismos compensatórios informais são da máxima importância para compreender a resistência da sociedade a uma reorganização regulativa baseada da depressão do capital variável*, que é a tendência permanente desde há largos anos e para a qual Boaventura Sousa Santos e outros têm chamado a atenção. *A centralidade da família para as classes oprimidas tem sido o reverso da centralidade do Estado para as classes opressoras, e aí se disputa a legitimidade da opressão.*

Este factor tem toda a importância numa classe operária que se formou essencialmente nos últimos trinta ou quarenta anos, através de alterações bruscas no quadro social, entretanto absorvidas (pelo 25 de Abril e pela consolidação do «Estado democrático»).

B) A particularidade da situação portuguesa face à Europa é a justaposição destes dois níveis de contradições: uma classe operária que tende a integrar diversos lugares contraditórios e a *ausência de classes intermédias que representam os mecanismos de pulverização dos conflitos* entre o Trabalho e o Capital — em Portugal esses mecanismos produzem-se sobretudo pelas classes *ao lado e abaixo* do proletariado, como demonstrou Boaventura Sousa Santos [6]. A extrema tenacidade da sociedade resistindo ao arrocho salarial tem base nesses mecanismos compensatórios informais.

Um estudo recente [7] indica que cerca de metade da população portuguesa está no início da década de 80 em condições de pobreza relativa, sendo que a enorme maioria são «pobres absolutos» (famílias de 3 adultos com menos de 170 contos por ano) — a descrição *abrange portanto várias classes* e sectores sociais periféricos. A centralidade estratégica da aliança com esses sectores populares é o que deve definir o projecto de revolução no quadro nacional.

C) A formação político-associativa da classe operária tem neste quadro a maior importância. Formada na sua dimensão actual ao longo das últimas décadas, a classe operária *não* estruturou a sua relação conflitual com uma tradição autónoma de mobilização: primeiro, pelos entraves da ordem ditatorial, depois pela expectativa na acção providencial do Estado, cuja arbitragem devia (e ainda deve, se se cumprissem plenamente as leis) assegurar as reformas necessárias — daí todo o peso das portarias regulamentadoras ou de extensão nas estratégias sindicais. Esta orientação assentava como uma luva ao PCP e aos seus objectivos de influenciar o aparelho de Estado: mas tem um preço elevado, que é deixar a capacidade de acção política do movimento operário *dependente da imagem da sua eficácia nos aparelhos de Estado* e, o mesmo é dizer, deixar que se desvalorize rapidamente, criando assim um fosso entre a fragilidade da organização na base, apesar da alta taxa de sindicalização (se comparada com França e Espanha), e uma estruturação piramidal cuja cúpula se torna mais inoperante.

Esta tradição resiste por um único factor: pela crise permanente do Estado que tem em face. Haja uma hegemonia afirmada e agressiva, e a crise estratégica do movimento operário português estala à luz do dia; na sua falta, o aparelho do PCP limita-se a lutar contra o tempo, ganhando ou recuperando espaço em crises políticas que se desenvolvem no quadro actual das relações de forças. Mas a sua estratégia está envenenada: *cada sucesso que lhe abriu as portas da concretização da política visível que preconiza* (formação do partido eanista, etc.) *engendrou logo depois uma perca de terreno eleitoral* e a prazo, a flutuação de partes da sua base social; cada vitória foi a derrota seguinte.

6. *A diferenciação da classe operária*

Crescimento do proletariado acompanhado do crescimento das suas diferenciações internas, foi dito atrás. Em Portugal, o

processo de salarização (que não é totalmente coincidente com o de proletarização) é também vasto desde os anos de 1965-70; mas a proletarização dos sectores urbanos assalariados dos serviços é lenta e mantém um pradão de normas de consumo e de referências culturais que os distinguem do proletariado industrial. É nestas camadas que mora a flutuação de *dez por cento do eleitorado* que oscila entre o PS e o PSD (aparentemente, é diferente o sector que oscila entre o PS e o PRD, mais próximo da classe operária ou dos «lugares contraditórios» entre a classe operária e a pequena-burguesia tradicional). Ora, em período de crise, que acentua as forças centrífugas, o importante é fixarmos a atenção nos *factores diferenciadores*.

A) O primeiro, mas não o mais importante, é o *efeito político* da crise estratégica do movimento operário, tal como se vive nas suas consequências imediatas, isto é, nas suas reflexões directas nas estruturas do poder. A falta de alternativa concreta para o imediato tem produzido deslocações expressivas dentro do movimento operário para polarizações exteriores em torno das questões que emergem da crise. Dois exemplos flagrantes são a grande deslocação eleitoral do PCF para os fascistas de Le Pen nos bairros operários de Paris ou de parte do eleitorado comunista e socialista na mesma direcção em Marselha. No nosso caso, tivemos em 1980 a cedência de espaços da APU para a AD sá-carneirista em maré de vitória; e, em 1983, foi a queda de parte da votação PS no redil do PRD. A interpretação mais frutífera deste facto é pela via da *crise de polaridade das forças reformistas tradicionais*, e não pela emergência de uma ascendente direcção burguesa. Porque a fronteira direita-esquerda e os seus contornos sociais continuam a ser notavelmente centrais em Portugal: o PSD reforça-se hegemonizando a direita e organizando o patronato — e só lateralmente conquistando alguns espaços populistas que qualquer governo que tenha iniciativa pode conseguir com o garrafão e o bacalhau a pataco; o PS recupera atraindo de novo os votos que

são de uma «sensibilidade» de esquerda e que tinham andado tresmalhados; o PRD vai-se reduzindo ao curto espaço deixado pelos outros, com o pouco efeito durável que tem na sociedade uma tradição institucionalista que o PCP cultivou, o 25 de Abril legitimou e o fracasso governativo da esquerda reformista foi permitindo na pessoa de Eanes, até ao dia em que foi substituído.

B) Ao contrário de Espanha — um quarto dos empregos industriais perdidos desde o início da crise — *a reorganização de proletariado industrial português processa-se de forma mais lenta*. A barreira de protecção que as empresas públicas ainda constituem em termos de emprego e a *grande concentração fabril* [8] contribuem para essa lentidão. No entanto, neste universo, os anos são fatais: industrial e cronologicamente são em muitos casos sectores velhos e pouco dinâmicos.

Mas é significativo que haja mais grandes empresas em Braga e Aveiro do que em Setúbal; é a ponta visível do icebergue da transformação das estruturas industriais onde *o capitalismo exportador tem tido o crescimento mais dinâmico*.

C) O movimento sindical — que é *o único movimento social em Portugal*, constatação óbvia que tem enormes consequências no plano das escolhas estratégicas — representa esta face da sociedade: *está enormemente concentrado*. Segundo os dados do recente Congresso da CGTP, 50 sindicatos organizam 85% dos associados a nível nacional, e trinta dentre eles organizam 70%. Como cerca de metade dos sindicatos estão em Lisboa e Porto, é fácil ver o que isto dá: *enormes federações urbanizadas e uma miríade de pequenas organizações sindicais*, com fortes atributos de organização social e política para pequenos núcleos habitacionais. Essa relação é a espinha dorsal do movimento sindical português: por outras palavras, no quadro do alongamento da crise e das políticas de austeridade, as reconversões que criem novos sectores, que desloquem a produção industrial, que dinamizem o Norte, poderão acentuar lentamente a deslocação e exterioridade dos sindica-

tos em relação a estes novos eixos industriais e sociais — mas *não lhes retiram nem centralidade na vida política nem uma larga base de estabilidade* onde existem, o que o sucesso da greve geral de 28 de Março de 1988 veio comprovar. É essa a resposta ao enigma da queda permanente do nível de vida e dificuldade de transformar a acção sindical em pressão eficaz, que não se traduz por mais do que uma ligeira descida dos efectivos da sindicalização — comparando os mesmos que exagerados 60% em Portugal com os 10% de Espanha, CCOO e UGT somadas, ou 15% na França, todas as centrais somadas!

Assim, se no Norte da Europa (Alemanha, Bélgica, Dinamarca) os sindicatos resistem pelo seu peso institucional na co-gestão das empresas, em Portugal dá-se o inverso: o movimento sindical tem raízes numa cultura tradicional do movimento operário (a resistência antifascista, central para toda a geração que é o centro das grandes fábricas das cidades), e tem um peso político garantido pela concentração, capacidade de mobilização partidária e tradição recente de pressão sobre o poder, de que resulta uma teia complexa de acções e omissões legislativas, garantias e ameaças, todas meio cumpridas. Ora, manter este sistema e a sua imagem — que cultiva o ritual do grande congresso, da manifestação, de ser o único sindicato, etc. — são as «regras de ouro» inconfessadas que desenham a fronteira de todas as aberturas que o PCP pode tolerar no movimento sindical. A fragilidade deste sistema indicaria a urgência de construir *uma oposição* que nasça de um sindicalismo de base, que redescubra em mobilizações eficazes a democracia participada. Não existe nenhuma auto-estrada para tal projecto — a constatação é banal, e coloca, como sempre, o problema das mediações. Mas não deixa de ser uma exigência incontornável.

D) É produtivo discutir a crise dos aparelhos reformistas tradicionais pelo ângulo das diferenciações internas do desenvolvimento da classe operária na crise — não para secundarizar o que

é principal, que é a crise da sua estratégia colaboracionista num período em que a burguesia não se presta a cedências — mas para que se torne evidente a necessária discussão acerca da evolução destes partidos.

A crise dos PCs é o mais óbvio: queda eleitoral, perca de velocidade nos movimentos sindicais, confronto com acções massivas permanentes que lhes escapam, surgimento de correntes de massa mais radicalizadas em alguns sectores (os melhores exemplos são ainda pontuais: a greve dos mineiros ingleses e os *auto-organizati* em Itália). As cisões (Espanha, onde as três fracções em unificação não somam 30 000 mil, Inglaterra) são o contraponto desta evolução.

Temos assim dois movimentos: a redução do papel político e da presença nacional, que tem efeitos cumulativos (perder a noção da referência soviética, abrir brechas nos bastiões sindicais, perder o efeito da «utilidade» do voto) e a longo prazo; e uma tentativa de resposta, que é o caso do PCI, acentuando a sua social-democratização. É hoje difícil dizer que o PCI seja um partido estalinista: não é pelas referências teóricas, pela educação política dos recrutas, pelo funcionamento interno ou pelas alianças internacionais, como o projecto de uma «euro-esquerda» em colaboração com o SPD alemão. Mas à excepção deste caso em que um PC ocupa o espaço da social-democracia, nos restantes *diminui a sua centralidade na classe operária industrial tradicional, e tal é o principal factor de crise.*

A particularidade do PCP funda-se numa multiplicidade de factores que o têm beneficiado até agora: um PS alinhado à direita (ver as alianças com o PSD nas eleições municipais), controlo dos bastiões operários, agora disputados pela UGT, longo período da ditadura, natureza da crise do Estado e da dominação burguesa que abriu possibilidades de influências pontuais na condução política (eleições de Eanes e Soares) que cultivam uma imagem de eficácia do partido. Por outro lado, a própria ossatura do movi-

mento sindical favorece a estabilidade da presença nacional do PCP. Seria uma utopia reaccionária pensar que é positivo ou que será rápido o inevitável efeito de desgaste que a marginalidade intelectual e comunicacional do PCP e a sua crise política real, junto com as ofensivas ideológicas burguesas, introduzirão no movimento operário. Desse processo só pode beneficiar o trabalho de Fénix da social-democracia e a governamentabilidade à direita. Pelo contrário, o único processo positivo teria que ser *a erosão do PCP criando espaços à esquerda: e esse é ainda, e continuará a ser durante esta fase da crise, uma questão central para a construção de um partido revolucionário em Portugal*, pela muito simples razão de que tal organização não se pode construir linearmente mas só terá sentido e eficácia se juntar, em algum momento, as melhores e os melhores combatentes dos movimentos populares, vindos de várias origens políticas.

E) A social-democracia reforça-se. Dizem-nos os resultados eleitorais, e mais ainda essa surpreendente facilidade de reconstrução e desmemorização eleitoral de que a vitória de Soares nas presidenciais veio a beneficiar.

A operação de transformação dos partidos socialistas já ultrapassou o seu Rubicão: *o centro de gravidade dos partidos sociais-democratas* (falando dos europeus tradicionais e deixando de lado os casos muito mais complexos do PDT brizolista, do Partido Radical do Chile ou dos partidos populistas latino-americanos que fazem parte da II Internacional) já não são as burocracias sindicais mas sim os *lobbies* de tecnocratas do aparelho de Estado. É certo que as primeiras dispõem sempre de peso; pela sua importância ou pelo facto de serem uma expressão de uma camada social mais homogeneizada — a burocracia sindical tem entre si muito mais em comum do que terão os gestores públicos e os «yes, minister» das directorias-gerais. E Torres Couto continua a ambicionar o bastão do secretário-geral. Mas são os burocratas do Estado que acabam por ganhar.

No último Congresso do PSOE, entre 1100 delegados, havia um que era operário, desempregado — era o único e suscitou muita atenção da imprensa dada essa curiosidade. Mas o mais importante era que 70% dos delegados eram parte do aparelho de Estado. Na base do PSF, a percentagem desse sector ultrapassa um terço. E, desses, uma boa parte são funcionários de carreiras estatais: eleitos municipais, empregados em postos de confiança, administrações do sector público. A identificação que o eleitorado faz entre o Estado-Providência e a gestão social-democrata encarna-se assim nestes empregos.

Ora, a consequência é a inserção muito particular na sociedade de classes: o PS *não* representa estruturalmente a longo prazo os interesses da burguesia — e por isso *não é um partido burguês*, igual aos outros — mas pode gerir-lhe os interesses com eficácia durante legislaturas, sendo mesmo a opção mais eficaz para fazer a transição entre a crise de primeira velocidade e a crise de segunda velocidade, como Frank Carlucci teve a inteligência de compreender; *não* estrutura a classe operária mas *continua a representar uma grande parte do seu eleitorado* e uma parte variante do seu sindicalismo; assenta no aparelho de Estado — como aliás é a inserção de quase todos os partidos institucionais.

É importante também compreender que, ao colocar o problema no fio da história, isto exige a compreensão da natureza contraditória destes partidos. Aliás, isto não é uma forma de beneficiar em contraposição a definição dos PCs; na análise da sua crise está explícito que a perda de referências no centro da classe operária tradicional também afecta a sua forma de representação social, se bem que o processo seja mais lento e complexo. A única conclusão aceitável é dizer que, tanto para a análise quanto para a acção, é desinteressante prendermo-nos numa formulação obviamente simplificadora da realidade que exclua a realidade das transformações em curso e que são a principal consequência da crise do movimento operário e da sua direcção. Tomar *estes partidos*

como factores e portanto também como consequências de *uma mutação complexa do movimento operário, num quadro global ainda indeterminado*, está seguramente mais próximo do bom senso.

F) Finalmente, é útil apontar os factores limitados da reorganização das lutas. Nenhum estudo conhecido avalia ao reordenamento do dispositivo de acção dos sindicatos e da acção operária face à robotização, à ofensiva «anti-taylorista» das ilhas de montagem e ao novo nível de contratação estabelecido entre o patronato dos países imperialistas e os sindicatos mais burocratizados, de que o melhor exemplo é o projecto Saturno assinado entre o maior construtor mundial de automóveis, a GM, e o respectivo sindicato, prevendo uma co-gestão que proíbe as greves. No entanto, em pelo menos dois níveis se rearticula alguma resposta: em acções isoladas combativas (Sagunto em Espanha, que acaba por iniciar a mobilização social para a greve geral de Junho de 1985 e depois para a de Dezembro de 1988; a própria luta dos mineiros ingleses) e, mais importante, na *micro-conflitualidade* das empresas, que é uma escola permanente para a «cultura» operária. A administração da FIAT italiana, por exemplo, reconhece a restruturação do dispositivo de acção sindical nas empresas mais robotizadas, e assinala que as mobilizações só diminuem pelo peso geral do efeito psicológico do medo do desemprego permanente — numa fábrica onde a média de idades é de 45 anos.

7. *Balanço de ofensiva*

Um programa televisivo de muito eco e já referido, logo reproduzido em Portugal suscitando entusiasmos pacóvios, clamava «Viva a crise!»: a expressão é perfeita. «Viva a crise», é a religião da modernidade; o *assalto aos «privilégios corporativos»* dos trabalhadores já está lançado. A sua lógica é imparável: segundo os dizeres de um dos liberais mais transparentes da lusitanidade a

própria existência de sindicatos será um absurdo monopólio que deve ser abolido. Assim é: os sindicatos, como a segurança social ou os subsídios de desemprego, ou os hospitais públicos, ou os códigos de trabalho, *prejudicam a instauração de um mercado livre da mercadoria-trabalho*, onde cada indivíduo negoceie por si. O desmantelamento do colectivismo perigoso que se insinua por via das convenções colectivas, do horário de trabalho padronizado, do circuito das promoções por antiguidade, eis o programa dos liberais — que se tornam, assim, agentes da subversão de uma ordem que se baseou na calma do pleno emprego, na diminuição das diferenciações salariais com a beneficiação dos mais desprotegidos, tanto como na extensão dos direitos democráticos (um universo eleitoral de 500 mil passa para 7 milhões). Desnudando o Estado das suas legitimações, este discurso acaba por ser perigoso para a própria ordem: só pode ser utilizado com parcimónia.

Eis a razão pela qual Barre se mostra tão avesso às desnacionalizações em França, Keith Joseph é corrido do Governo da Sra. Thatcher, os «economistas da oferta» perdem terreno em Washington, e Cavaco Silva se declara mais neo-keynesiano do que liberal; é muito perigoso socialmente pôr em causa um modelo da economia que se baseia no consumo das massas.

A ofensiva burguesa, no fim da primeira década desta onda longa depressiva, acumulou assim algumas conquistas institucionais, mas bastante frágeis; tornou-se coerente ideologicamente,mas só na superficialidade; apresenta uma alternativa, mas não tem planos concretos além da gestão do curto prazo.

A crise da humanidade é uma vez mais, cada vez mais, a crise das suas direcções revolucionárias.

8. *Problemas da resposta*

As dificuldades da resposta não têm só que ver com o que constitui a referência destas páginas, que é a questão estratégica

e o seu plano de análise. São uma teia complexa entre questões de hábitos e tradições, experiências políticas e configurações sociais, níveis de consciência e de acção. Justifica-se uma referência rápida a alguns títulos de capítulo:

A) A consciência de uma classe nunca é homogénea — mais ainda se assimila essencialmente elementos que lhe são estranhos, influências culturais diversas, referências de outras classes, tradições regionais, filtradas através de realidades diferentes e mutantes, como já se disse nos comentários acerca da expansão do proletariado e de algumas das características deste processo em Portugal. Mas uma constante histórica é que a sua emergência teve sempre como motores alguns *sectores sociais centrais*, protagonistas da luta revolucionária e das transformações políticas antecipadoras — os mineiros nos primeiros tempos do movimento operário, a metalurgia desde a segunda revolução industrial, os «homens de confiança» do proletariado berlinense dos anos 20 — agora em alguma medida é o automóvel nos países europeus, se bem que não em Portugal.

Tendencialmente, existe agora uma dispersão da estrutura da produção capitalista, sem que qualquer sector corresponda já a uma nova forma de acumulação: a electrónica, informática e vídeo baseiam-se em grande número de pequenas empresas, embora concentradas geograficamente. A resposta operária sofre da falta de um porta-bandeira unificado.

B) Desde 1974, no quadro da ofensiva da austeridade gradativa e marcada por forte instabilidade política, a reacção dominante do movimento operário tem sido *recorrer eleitoralmente à social-democracia, identificada com o proteccionismo social que o Estado-Providência* foi criando desde a Segunda Guerra. Essa foi a base do consenso democrático tão estável ao longo dos anos; o relacionamento com as instituições é protagonizado por estes partidos socialistas, que aparecem como intermediários, generalizando a noção do menor dos males, inevitável a uma escala de

massas quando o movimento operário não tem um programa, um projecto ou uma capacidade de iniciativa. Esses factores jogam por inércia mesmo quando a social-democracia não pode nem quer oferecer nenhuma saída reformista: o primeiro governo PSOE prometia criar 800 000 empregos — tantos quantos os que entretanto anulou ao sair da NATO; agora já não precisa de prometer nada, que a sanção eleitoral é limitada.

No enfileiramento da crise, *um longo processo de recomposição da consciência de classe determinará que a luta pela direcção do movimento operário seja simultânea com o curso molecular da recomposição da própria classe operária*. Face às direcções reformistas tradicionais, a questão não é portanto combater a usurpação, mas sim *construir outra referência, uma outra tradição, sistema de valores e continuidade de experiências*: essa é a grande diferença da perspectiva actual de construção do partido revolucionário em relação à dos anos 30 e não só a diversa base de partida a que atrás se referiu — *o ponto de chegada tem de ser diferente*, ou não será.

C) As organizações revolucionárias são assim necessárias para a resistência social, para manter uma continuidade com os alicerces do comunismo e para preparar uma alternativa de que agora mal vemos os contornos. Ter disso consciência é no entanto o primeiro passo importante. E é aí que se podem descobrir os elementos da estratégia de que se tem que fazer a paciente aprendizagem.

Face à crise geral das relações sociais, um partido revolucionário tem que ser *portador de um projecto nacional* — a polarização pelo movimento operário da parte significativa da população que são os pobres, os marginalizados e os desclassificados — *e de uma alternativa para o futuro*.

9. *Programa e política*

Mas essa resposta, o socialismo, sofre de três traumatismos: o «socialismo realmente existente», que durante tantos anos deu todos os argumentos às direitas e às desistências; a ruptura do elo libertação nacional — revolução social; e, finalmente, a não verificação de nenhuma vitória revolucionária nos países capitalistas desenvolvidos, apesar das crises, a França, Itália e Grécia em 1945 e as duas primeiras novamente em 1968-69, a Península Ibérica nos anos 70.

A libertação nacional e a revolução social passavam por aliadas óbvias: a Jugoslávia de Tito, a China de Mao Tsé-Tung, a Indochina de Ho Chi-Minh, a guerra contra a opressão do invasor abrira o caminho para uma nova sociedade, embora depois se descobrisse que reproduzia muitas das perversões da velha. Mas, com as revoluções interrompidas, com o Cambodja e com o Irão, onde a alucinação do poder terrorista ou o fanatismo religioso estão nos postos de comando, as desconfianças eram compreensíveis contra as expectativas renovadoras da revolução. Mais ainda, a distância geográfica passava a ditar as suas leis e a separar os países, que ainda na década anterior se aproximavam nas mobilizações anti-imperialistas da juventude.

E, nesse Primeiro Mundo, a consciência socialista parecia também relegada para o arquivismo bibliotecário. É neste contexto, e não só nem principalmente no da ofensiva ideológica burguesa, que se alimentam grandes interrogações a que o programa e a política têm que começar a responder: sobre o *sujeito revolucionário*, isto é, a natureza, estrutura e evolução da classe operária; sobre o *Estado*, isto é, sobre o projecto da sua extinção e as suas relações com a sociedade durante a transição; sobre *a revolução*, isto é, sobre a credibilidade da hipótese da conquista do poder; sobre *o partido*, isto é, sobre a estrutura política, a relação entre um partido de vanguarda e um sistema pluripartidário; sobre o *internacionalismo*, isto é, sobre a solidariedade e a sua razão.

É nestas questões que o conhecimento de uma sociedade enfrenta os desafios da política concreta.

a) a imaginação marxista. A «nova sociologia» contemporânea argumenta que o papel revolucionário da classe operária é um delírio da imaginação messiânica de Marx: na melhor das hipóteses, os operários seriam insubmissos quando ainda acampavam nos perímetros urbanos, forçados a criar as suas próprias solidariedades e culturas, desde o mutualismo assistencialista — as primeiras funções das associações operárias eram a instrução primária e a organização de funerais — até ao sindicalismo. Villaverde Cabral, nessa linha, dizia que a única ideologia genuinamente operária foi a autogestão: não concebe um operário fora das descrições de Dickens, das entranhas de Londres com o trabalho infantil, ou da Metropolis de Fritz Lang, do *Germinal* de Zola, do *Povo do Abismo* de Jack London, de *A Selva* de Upton Sinclair. Nesta visão simples, existe uma teoria: a de que a social-democracia, a do dobrar do século, foi então a única organização operária — a sua arquitectura, a do «Karl-Marx-Holz» de Viena, esteve na moda quando da grande exposição Paris-Viena do Centro Pompidou, e a imagem de uma social-democracia alemã unificando o país operário antes de Bismarck unificar o país geográfico e económico, ainda influencia a imaginação. Ora, este mundo de sombras e de esperanças estaria agora pacatamente disperso e reduzido a uma massa de consumidores atomizados.

No entanto, e aí a porca torce o rabo, há indicações suficientes de que esta privatização não é definitiva; de que os consumidores descobrem que são produtores; de que a exploração se descobre — e são as crises profundas em sociedade amplamente consumistas, como nos anos 68-69, a tal «chatice» que o *Le Monde* anunciava e que depois levou ao prolongamento da greve geral. Evidentemente, a crise das ditaduras ibéricas é um fenómeno específico, que moldou os conflitos seguintes e que deu às arestas do poder uma rudeza que a democracia consegue evitar. Mas há uma

ligação entre todas estas crises, em todos os movimentos políticos de massas: é o exercício imediato da democracia directa, uma escola de política incomportável pelo quotidiano ordeiro de sempre, é a organização dos trabalhadores como classe. *É pelo seu papel nas relações de produção*, pelo seu lugar na exploração — e não pelo carácter imediatamente «produtivo» ou não do seu trabalho — que os trabalhadores, essa classe heterogénea que é apesar de tudo a mais homogénea, desempenham um papel fundamental, podendo subverter as relações de poder que se baseiam na organização capitalista do trabalho. Esse *é o único projecto universal*: uma nova forma de trabalho e de viver, uma distribuição que crie condições para a igualdade, uma liberdade que seja fraterna.

b) Estado e projecto. A segunda vertente da crítica antimarxista, já nos cruzamos com ela em páginas anteriores, é a voz dos «dissidentes», não dos que lutam contra as ditaduras, mas dos que se colocam ao lado do Império do Bem reaganiano contra o Império do Mal, a satânica URSS. Dando-lhes credibilidade, ex-marxistas como Castoriadis ou Lefort criticam a Marx que abandone o terreno da análise clássica do Estado, o que permitiria o regresso de Maquiavel — ora, Marx sai de facto do terreno do pacto social, do contrato entre governantes e governados, da representação e da divisão dos poderes, porque formula uma teoria alternativa dos poderes políticos, por detrás das aparências da representação: é a teoria da luta de classes, e esta continua a ser o núcleo central para a compreensão da complexidade das sociedades actuais, nomeadamente de três dos seus elementos fundamentais:

• *a modificação das formas de legitimação social*, baseadas agora nas normas de consumo e de comunicação, acompanhando transformações sociais: em França e Inglaterra, mais de metade das famílias são proprietárias da sua própria casa [10];

• *a difusão na sociedade de algumas das funções do Estado*, o exemplo mais gritante sendo a invasão que a comunicação

moderna faz no terreno tradicionalmente reservado da estrutura educacional;

• e, ao mesmo tempo, *a grande concentração de poderes executivos*, desvirtuando as legalidades parlamentares e colocando as decisões essenciais fora da indiscrição dos cidadãos. A adaptação fácil da social-democracia, a única, a dos partidos socialistas da II Internacional, em relação a estas realidades, eis um eloquente sinal dos tempos: na Alemanha, convive com o «berufsverboot», a proibição de comunistas ou simpatizantes exercerem cargos na função pública; em Espanha, apadrinha os bandos terroristas antibascos, os GAL; em Portugal, Soares assina de cruz uma Lei de Segurança Interna que mesmo Palma Carlos, o primeiro «golpista democrático» logo de Julho de 1974, considerou uma «lei celerada».

As tendências contraditórias que estão inscritas nesta evolução podem pender para vários lados: em qualquer deles, a ideia de que o poder representa é cada vez mais ficcional. O projecto socialista é de facto *exterior* a este universo: *é uma fenda para uma outra política*, para a participação directa na autogestão social, uma democracia que dá sentido ao nome cidadão. E essa democracia directa é a encruzilhada de todas as questões: é o que pode responder à diminuição da produtividade quando o mercado de trabalho começa a ser abolido, quando se acentuam as tensões entre a planificação e a lei do valor, quando se notam as dessincronizações entre as transformações do estatuto do produtor e do consumidor, quando é necessário corrigir e ampliar as estruturas de decisão política, quando se impõe enfrentar a santa aliança dos Impérios do Bem.

c) o núcleo. O Estado está aí, é o poder. Como enfrentá-lo? Uma resposta, a mais convincente, sustentou-se durante muito tempo: a dualidade de poder aparecia como consequência quase natural da extensão do proletariado e da elevação da sua consciência, constituindo o momento em que toma forma o confronto — são os sovietes de 1905 e de 1917. Face a outras hipóteses,

a da guerra popular prolongada com os campos cercando as cidades, aparecia como superiormente adequada à estrutura das classes e das lutas políticas europeias. Mas um conceito de ruptura lida dificilmente com premissas de continuidade: a dualidade de poder não é, na política, *business as usual*.

A questão é a outra face da mais conhecida: como sobrevive o capitalismo, umas vezes mais vitorioso e pujante, outras mais sinistro e desconfiado, durante o século das guerras e das revoluções? Uma resposta simples, a do optimismo, não satisfaz. E esse tem sido, e será a questão crucial para todos os debates estratégicos: foi o de 1905 a 1912, entre Rosa Luxemburgo, Kautsky e Pannekoek, do qual ressaltavam duas ideias fortes — *a noção central de crise revolucionária*, como um questionamento prolongado do poder burguês por via da acção das massas, e a orientação para *a destruição e não para a simples ocupação do aparelho de Estado burguês*, certamente menor e mais simples há oitenta anos do que agora. Evidentemente, o Estado é uma pura abstracção: no concreto, é o labirinto de níveis de poder, de estruturas, de consentimentos que vão da escola primária ao Estado Maior General, tudo ocupado por esses novos Jesuítas e teólogos do Estado que são os burocratas. O que se trata de destruir é o poder deste poder: invertendo a decisão, tornando claro do que se trata, submetendo as questões ao debate público, exercendo por via do movimento político o controlo e a revogabilidade — o que supõe, ou impõe, claro está, o pluripartidarismo com a existência de correntes políticas e sindicais diversas, como uma imprensa livre, parte do debate e confronto que, desta vez, se quer às claras. A política, que é o reino do concreto, implica soluções para estes aparelhos: ora recuperáveis — a administração centralizada dos cuidados primários de saúde, para dar um exemplo nada comezinho — ora descentralizáveis para decisões locais, ora destruíveis — as forças paramilitares, o exemplo mais imediato.

Temos aqui duas noções que orientam uma estratégia: a acção directa, a greve geral activa, a mobilização autónoma, a unidade

e independência do proletariado apontam para essa centralidade da dualidade de poder, um período em que se podem medir e confrontar duas legitimidades e uma decisão se pode preparar. E, depois, essa decisão, um projecto insurreccional concentrado no tempo — mas as suas formas, a sua vitória ou derrota, a sua história, tudo está por saber ou por descobrir.

Claro que a verdadeira dificuldade está ainda antes, na preparação dessa perspectiva; a bem dizer, e essa é a exigência estratégica. Dois grandes instrumentos podem servir para definir um trabalho de longo prazo: o norte, a luta pela *frente única operária*, pela unidade tantas vezes proclamada quanto poucas vezes concluída, e depois *a combinação das reivindicações democráticas e transitórias*, preenchendo experiências sociais concretas — é sempre nas mobilizações sociais que se podem somar elementos novos para uma política de mudança e ruptura.

Essa política unitária, que Perry Anderson apontava como fundamental numa continuidade política que o estalinismo quase fizera romper [11], indica as tarefas que estão pela frente: a unidade dos trabalhadores e a sua aliança com outros sectores, as disputas pela relação de forças no interior desse bloco. Para uma corrente revolucionária, a construir ao longo de anos, esta questão da relação com o grosso dos movimentos populares e com as restantes classes é também fundamental.

A tradição que fez desta questão um ponto de honra obteve quatro grandes vantagens que não podem ser desperdiçadas: introduziu questões estratégicas que ficariam completamente obscurecidas se a reflexão política se baseasse no distante exemplo das revoluções coloniais, o «fogo incendiando a pradaria»; focou a sua atenção no que se passa em sectores fundamentais da classe operária, sem qualquer sectarismo determinado pela origem política diversa dessas acções; pode questionar as vias reformistas de um movimento que tem tido como tradição confiar na arbitragem do Estado (a unicidade sindical!) e procurar sempre a sua última

palavra para negociar reivindicações dentro de um realismo muito estreito; finalmente, e é o essencial, permitiu formar militantes que sabem o que querem e não precisam de se alienar para lutar.

Ora, isto é muito e é muito pouco. *É muito*: mas pode ser mal gerido — durante a crise de 1974-75 a unidade foi demasiadas vezes usada como propaganda abstracta, muita parra para pouca uva, como essas listas sindicais que são sempre «unitárias» quando só têm um partido. *É também pouco*, mesmo muito pouco, se não se entender que tudo depende dos momentos e dos contextos. Assim é para uma luta de longo prazo em que se procura uma hegemonia para ideias e políticas num movimento que se transforma rapidamente debaixo dos nossos pés: a crise do PCP e o impasse do PS, as transformações na indústria, a entrada na CEE e a presença do concorrente espanhol, são factores que não podem ser desprezados e que dão forma às evoluções do movimento popular.

As circunstâncias, então para começar: é o que enquadra essa política, táctica que atravessa realidades complexas de forças múltiplas. De facto, esta questão da frente única era estranha a Marx: a questão que se lhe colocava era a da constituição do proletariado como *«partido político distinto, oposto a todos os antigos partidos* formados pelas classes possuidoras. Esta constituição do partido proletário é indispensável para assegurar o triunfo da revolução social» [12] e, por outro lado, «os comunistas não formam um partido à parte» [13]: *a questão da unidade era absorvida na organicidade desse partido*, que era o fundador, o primeiro, a figuração política de um proletariado que quebrava os elos da sua vinculação à política dos partidos patronais.

Quando, depois do primeiro, vem o segundo partido, os dados alteram-se: no entanto houve, ainda há pouco, muito abuso desta concepção, transformada numa espécie de credo de uns «partidos-movimento», que unificariam sem coesionar, pretextos para uma afirmação política que não tem coragem de se dizer: nada há de

mais desonesto na escolha do baptismo de um partido do que chamar-se a si próprio de «unitário».

Lenine começou por partir desta mesma concepção de Marx: o partido bolchevique começou por ser uma parte, uma fracção pública de um unificado partido social-democrata russo, tal como a fracção menchevique. Esse choque entre as fracções foi depois mais longe: em Fevereiro de 1917 eram evidentemente partidos separados; mas só um endeusamento de Lenine, que quer ignorar a história, pode esconder que tentou por várias vezes a reunificação, que a chegou mesmo a conseguir, e que os caminhos só se separam em definitivo depois da primeira década do século. Só que, ainda assim, o problema da unidade dos partidos operários era ainda colocada sob uma forma orgânica. A vitória de Outubro não mudou esse vazio de reflexão: pelo contrário, a III Internacional criava-se pela ruptura com a II, os «maximalistas» de então preocupavam-se antes de mais com a diferenciação, clara, cortante, os partidos comunistas fundavam-se contra o que se supunha ser o «cadáver podre» da social-democracia.

A questão da frente única vem só a colocar-se mais tarde, nos III e IV Congressos da Internacional, como resposta concreta a uma situação concreta — a necessidade de preparar partidos com influência de massas para as tarefas imediatas de luta pelo poder, sobretudo esse PC Alemão, forte com os seus 300 000 militantes, grande influência sindical e 45 jornais diários. Claro que tudo continuava em aberto, a unidade pesava na balança, mas a balança ainda tinha dois lados: a legitimidade soviética deu a vitória aos bolcheviques em 1917, os compromissos dos comunistas com os social-democratas de esquerda podem ter paralizado a revolução de Outubro de 1923 na Alemanha. E depois veio o sectarismo, a divisão, a derrota e Hitler.

Destas duas fases históricas sobram elementos perenes, que são estratégia e programa: a necessidade da independência de classe do proletariado, paralela e inseparável da defesa da sua unidade.

Mas tudo o resto é só histórico: *nenhuma dessas circunstâncias se reproduz agora. Só há uma continuidade para fazer essa política — qualquer política — e, sobretudo, para obter esses resultados, é necessário ter a força, a capacidade, a audácia, a surpresa, a iniciativa autónoma*. É a qualidade primeira e a última exigência para se dar corpo a essa corrente revolucionária.

d) ruptura não adiada. O debate estratégico distingue-se da futurologia: não tanto no mais óbvio, mas no mais profundo — não se trata de prever exactidões, mas sim de analisar forças independentes e de agir no seu contexto. Agir, então, até onde? O problema é colocado em todas as discussões.

Os que não justificam as adaptações à ordem adversa procuraram, numa concepção radical da liberdade, uma transformação impulsionada por enfrentamentos parciais — a estratégia passaria a ser a escolha do terreno e da oportunidade para esses enfrentamentos. «Seria possível entrever, da mesma forma, toda uma teia descentralizada, tecida num espaço público autónomo, numa multiplicidade de estilos de vida e de formas de existência subculturais, numa crença latente no sentido crítico dos grupos dissidentes, e, em consequência disso, perceber um pluralismo radical», diz Habermas [14]. «Trata-se de fazer intervir no espaço de cidadania global os espaços das cidadanias parcelares, tornando-os presentes no poder local e no poder central, mediante o alargamento do conceito de parceiros sociais e de grupo de pressão», sugere Boaventura Sousa Santos [15].

Lucien Goldmann, que chamava este seu «reformismo radical» pelo nome, explicava o fundo da teoria: tal como a burguesia no quadro da sociedade feudal, o proletariado deveria abrir o seu caminho pelo interior do sistema, conquistando uma hegemonia cultural e económica antes de dominar o poder político. O transformismo faria assim a economia da ruptura, mas não seria menos ambicioso [16].

Falta aqui alguém, para que o quadro fique completo: esta política só teria sentido e possibilidades se se tratasse de um torneio justo e equilibrado — mas há o Estado, e o seu poder é o limite para todas as reformas. O que distingue portanto os revolucionários dos reformistas não é nem pode ser a aceitação da luta pelas reformas, central em muitos momentos; é a consciência das suas fronteiras, de que a democracia de um poder político participado pelos trabalhadores, que juntam ao voto a sua voz e portanto passam a ter capacidade de decisão, essa legitimidade se choca com o outro poder, o da legalidade actual.

Pois é esse Estado que não se faz esquecer: É o centro das disputas estratégicas que se definem nas políticas de curto prazo. Pode-se-lhe fechar os olhos, ou até imaginar uma sociedade auto-organizada à sua frente, ignorando que o seu controlo precipita confrontos muito mais cedo, na vida real — mas não resultará. Vejam o exemplo extremo: Toni Negri, teorizador dos autonomistas italianos e mesmo a certa altura acusado sem provas de «mentor ideológico»(!) das Brigadas Vermelhas, garante-nos que o problema se resolverá por si próprio: «Que o Estado, por seu lado, viva a vida que lhe resta no isolamento e no cerco que lhe reserva uma sociedade civil reconstruída! Mas se fizer menção de sair da sua 'reserva' e reconquistar os nossos espaços de liberdade, então responderemos submergindo-o com uma nova forma de mobilização geral, de alianças subversivas multiformes. E isto até que morra sufocado no seu furor.» [17]

Não, o Estado não se suicida. Não permitirá reformas senão quando são indispensáveis para que subsista o seu próprio aparelho político: o sufrágio universal só foi instaurado quando a revolução ardia na Europa, e hoje é o que é. Não tolerará nenhum novo «espaço de liberdade», seja ele autogestionário, como pretende Goldmann, ou irrompendo subversivamente no quotidiano, como propõe Negri, desde que ponha em causa os fundamentos da acumulação capitalista. Tanto basta para que a ruptura seja uma necessidade, e é dever do debate estratégico dar-lhe o merecido lugar, não na galeria das pinturas naturalistas — como se

lhe pudéssemos descrever agora as formas exactas ou prognosticar o resultado — mas na acção de agora e de amanhã.

e) partido e partidos E, de todos, esse foi o mas atacado: o partido de vanguarda seria uma máquina infernal ao serviço das ambições despóticas de um qualquer vulgar candidato a Pol Pot, pretendendo ser uma moderna encarnação da ciência e do saber absoluto. A confusão é, em suficientes casos, mal-intencionada: foi a social-democracia que projectou esse mundo em que todo o movimento operário devia caber num só partido, e é em Inglaterra que os sindicatos se filiam automaticamente no tão venerável Partido Trabalhista; foram os pais da social-democracia contemporânea, Bernstein e Kautsky, que afirmaram, muito convencidos de si, que a política era uma ciência e o seu «marxismo» a mais exacta de todas as ciências — em contrapartida, para o marxismo original, a política é uma arte, e o seu resultado indeterminado em qualquer universo da física: é nas lutas sociais, concretas, que essa política se decide.

A crítica azeda a esta noção de partido que se quer transformar em instrumento de acção na luta de classes tem outro fundamento que não a prevenção antitotalitária. É preciso voltar um pouco atrás.

A formação dos partidos — e o próprio conceito de partido — estabilizou-se nos finais do século XIX, com o desenvolvimento do parlamentarismo, ou, mais exactamente, quando o parlamentarismo tentou integrar o eleitorado popular, e os riscos para a dominação da burguesia deixaram de vir de cima — da Coroa, o que fundamentava toda a teoria política liberal de Locke — e passaram a vir de baixo, da plebe. Os partidos foram então a forma de organização típica das classes oprimidas para passarem do associativismo primitivo para o terrreno da política. Mas, dessa forma, criavam uma novidade: os partidos conhecidos até então eram grupos fluidos, de interesses familiares e de tráfico de influências — não eram a trincheira que agora aparecia.

A modificação das formas dos confrontos políticos, depois desse parlamentarismo jovem, dá agora argumentos aos que afirmam que a «forma-partido» se esgotou. A predominância dos *lobbies* na gestão do aparelho de Estado, inicialmente como reflexo defensivo contra as instabilidades legislativas do sufrágio universal, agora também como garantia da estabilidade estratégica e político-militar nos centros do poder imperialista, indica uma desvalorização da estrutura partidária. É uma tendência que esboça em Portugal: se os partidos foram as formas de reconstituição política da burguesia e do seu agrupamento, depois de deixada órfã por Salazar e pelo seu partido único fantasma, são agora centros de tráfico de empregos e mordomias que se tornaram apetitosas, com uma classe política que se faz remunerar ao «nível europeu», com pouca vergonha e mais proveito.

O lento movimento de reconstituição do Estado capitalista no pós-25 de Novembro não foi ainda acompanhado pela criação de um bloco social homogéneo: o PSD cavaquista é o seu primeiro sinal, mas mais frágil do que quer fazer crer uma oposição demasiado preocupada em temer a sua própria sombra. Até agora, tratou-se mais de confluências políticas parcelares, limitadas e oscilantes (as maiorias presidenciais, já de si muito diferentes em cada oportunidade; o «arco europeu» de Lucas Pires, etc.), o que dá toda a centralidade ao Estado e a um único partido, o PSD, partido organizador que concentra todas as cliques, baronatos, influências, relações internacionais cruzadas. Por outro lado, depois de um CDS reduzido à sua pureza original com um Adriano Moreira à frente, agora maquilhado com o regresso de um Freitas do Amaral, a fractura entre este dois partidos não corresponde às divisões e conflitos entre o patronato, onde se começam a clarificar posições: entre a CIP e a AIP, a guerra das rosas já tradicional; as lutas internas na Associação Industrial Portuense, reflexo distante da anterior, temperada por um conflito de gerações à maneira.

Marginalizada nas estruturas de decisão e pondo em causa as suas regras essenciais, essa nova forma de fazer política é a condição para o desenvolvimento desse partido, de vanguarda por que não está na retaguarda nem no meio, que pratique uma política diferente, onde uma democracia interna possa ter sentido, onde uma reflexão tenha lugar. Brecha na política tradicional — essa política é um risco, esse risco é uma motivação.

10. *Longo prazo*

Porque é assim: mais perguntas que respostas.

E toda a preocupação é legítima, vistas as coisas com frieza. Ao mesmo tempo que o internacionalismo recua nos centros de movimento operário, multiplicam-se os mecanismos internacionais de comunicação, controlo e gestão política. É também certo que o novo se mistura com o velho: a luta europeia pelas 35 horas, a coordenação das centrais sindicais latino-americanas contra a dívida externa, são sinais de novas tentativas, pressionadas pela necessidade e pela compreensão. Mas o atraso é ainda muito grande perante a dimensão das ameaças reais, que a Nicarágua sofre na primeira trincheira. *O movimento operário não pode mesmo perder as suas guerras, se quer evitar a guerra* — essa é a dimensão mais eloquente do seu projecto universalista, que nada nem ninguém pode substituir: fazendo face ao exterminismo e ao armamentismo, a *fraternidade* humana em projecto deixa de ser o adorno poético da proclamação tricolor, passa também a ganhar a força subversiva.

O socialismo só se pode afirmar se tiver ideias, intenções, clareza, realidades. E, nessa nova cultura que é a do combate incessante, estarão as respostas ao que só podemos agora formular: como poderemos conciliar autogestão generalizada da sociedade e planificação dos seus recursos?, como dissociar o poder do saber, ou como conciliar um poder democrático com a complexidade

tecnológica e organizacional?, como conciliar capacidade criativa individual e colectiva com produção de massas?, como conciliar qualidade de vida e industrialização?, como passar da noção de rendimento à de fruição de bens socialmente úteis?, como articular igualitarismo e dinamismo sócio-económico?, como desenvolver, em suma, democracia e socialismo, liberdade e empenhamento colectivo, espaços de todos e de um só? — essas são interrogações que nos deixa João Martins Pereira, no termo do seu *Sistemas Económicos e Consciência Social* [18], e que nos levam na direcção da democracia socialista.

Há sem dúvida muito mais entre Prometeu e Narciso do que sonhos nas nossas filosofias — as verdades reveladas, que recusam que haja perguntas, ou o individualismo, que recusa que haja respostas, não podem balizar as nossas inquietações, as nossas buscas; só a prática concreta trará soluções. Esse trabalho está por fazer: iniciá-lo num país sem tradição marxista crítica, por entre uma intelectualidade acomodada e um movimento sindical sem iniciativa, incomodando os que ainda hoje digerem derrotas que foram mais no campo das suas ilusões do que em batalhas reais, eis uma proposta.

É muito, demasiado cedo para desistir: nada está feito. O princípio esperança é esse mesmo: «nada do que é humano me é estranho», era a divisa de Marx. É agora a defesa intransigente de «uma liberdade, não como acessório do privilégio, viciada na origem, mas a liberdade como um direito estendendo-se para além dos limites estreitos da esfera política, na organização íntima da própria sociedade. Assim, as antigas liberdades juntar-se-ão ao fundo de liberdade nova engendrada pelo lazer e pela segurança que a sociedade industrial oferece a todos — esta sociedade pode permitir-se ser simultaneamente justa e livre» [19].

Conquistando espaço, credibilidade, capacidade de iniciativa, o socialismo ocupará o debate estratégico, chamará a si as utopias, invadirá todos os terrenos.

Saibamos quem somos e para onde queremos ir: tanto basta para se percorrer este calendário novo, sem encontro marcado. O que sempre foi o princípio de tudo.

NOTAS

[1] Sistema em que os operários, sempre vinculados à empresa, não trabalhavam e recebiam 70% do salário. A selecção dos operários para a *cassa-integrazione* foi um factor importante para a administração voltar a tomar a rédea da empresa.

[2] Editorial do *International Herald Tribune*, 20 de Outubro de 1987, o dia seguinte ao krach.

[3] O título do artigo do «Economist» é sugestivo: «How to make companies make money», in *The Economist*, 27.11.1983, pp. 34-35. E também Maurice Byé e G. Destonne de Bernis, «Relations Economiques Internationales», ed. Dalloz, Paris, 1987, 5.ª ed., p. 1057-9.

[4] Ernest Mandel, *Le Troisième Âge du Capitalisme*, vol. 1, ed. 10/18, Paris, 1976 e *Long Waves of Capitalist Development*, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1980, cap. 2 e 4.

[5] Existem todas as mistificações em torno da «crise do Estado-Providência». Sob o impacto das pressões liberais, que pretendem a desregulamentação extensiva, a reprivatização de funções estatizadas, impõe-se o argumento de que este Estado seria um resultado de políticas socializantes, o «caminho da servidão» que Hayek denunciava. Entre muitos outros, François Ewald, ex-assistente de Foucault, contrapõe-se a esta demonstração, com um evidente bom senso: tal como o Estado liberal nasceu do Estado absolutista, o Estado-Providência nasceu do Estado liberal, a partir de iniciativas impostas pelo próprio desenvolvimento das sociedades industriais (*L'État Providence*, ed. Brasset, Paris, 1986). Assim, o Estado reforçou o seu papel na distribuição do excedente social entre as classes, na planificação dos riscos, na administração da crise, na socialização dos prejuízos — trata-se de um alargamento do que Marx chamava as «condições gerais da produção», transferidas para o Estado por imperativo da legitimidade política. No momento em que as novas técnicas de produção e de organização do trabalho multiplicam os riscos sociais, em que os conceitos de responsabilidade individual são ofuscados (quem

é responsável pelas chuvas ácidas ou pelas marés vermelhas?), o Estado alargar-se-á tanto numas áreas quanto se restrinja noutras: o liberalismo é a cortina de fumo do movimento de centralização do poder.

[6] Boaventura Sousa Santos, «Estado e Sociedade na Semiperiferia do Sistema Mundial: o Caso Português» in *Análise Social*, n.os 87-88-89, Lisboa, 1985.

[7] Manuela Silva, org., *A Pobreza em Portugal*, ed. Cáritas, Lisboa, 1985.

[8] 2 525 empresas a nível nacional com mais de 100 trabalhadores, das quais metade têm entre 100 e 200 e cerca de um quarto têm mais de 500 empregados; estão concentradas a 75% nos cinco distritos mais industriais do País que são por ordem: Lisboa, Porto, Braga, Aveiro, Setúbal

[9] O conceito é de Lenine e da III Internacional antes de Zinoviev ter inventado o «social-fascismo» de que Estaline fez tão bom uso para abrir as portas do poder a Hitler.

[10] Este facto, importante, tem vindo a suscitar um argumento de voo rasteiro: transformados todos em proprietários, deixaria de haver classes, e nem tais pessoas seriam sensíveis a um projecto socialista. Mas a propriedade do seu próprio tecto não abole a exploração no tecto dos outros; nem o socialismo propõe o fim desta propriedade. Socialização dos *meios de produção* e *dos meios de poder, não* é socialização da pequena propriedade individual ou dos meios de organização de vida ou de trabalho.

[11] Perry Arderson, *Sur le Marxisme Occidental*, ed. Maspero, Paris, 1977.

[12] Artigo 7° dos Estatutos da Associação Internacional de Trabalhadores, 1872.

[13] *Manifesto Comunista*, cit.

[14] J. Habermas, entrevista na *Folha de São Paulo*, cit.

[15] Boaventura Sousa Santos, «Para uma Democracia Participativa», in *Jornal de Letras*, 14.7.1988.

[16] «Nasce assim a perspectiva de uma transformação cujo modelo — muito diferente simultaneamente do esquema da revolução proletária política, prévia às transformações económicas, e do reformismo parcial e limitado das sociais-democracias ocidentais que procuravam somente corrigir a sociedade capitalista existente — se aproxima consideravelmente, pelo contrário, do desenvolvimento da burguesia no interior da sociedade feudal, na qual a tomada do poder económico e o aumento considerável do peso social da classe ascendente *precederam* a tomada do poder político, que teve, aliás, consoante os países, primeiro um carácter revolucionário (Inglaterra, França) mas também,

em seguida, evolucionista e reformista (Alemanha, Itália). É precisamente aquilo que hoje se chama a análise reformista revolucionária que liga estreitamente às ideias que acabo de expor a ideia, não menos importante, de autogestão operária» (Lucien Goldmann, *Epistemologia e Filosofia Política*, ed. Presença, Lisboa, 1984, pp. 91-92 e também 174).

[17] Toni Negri e Felix Guattari, *Os Novos Espaços de Liberdade*, ed. Centelha, Coimbra, 1987, p. 75.

[18] Ed. Gulbenkian, Oeiras, 1980, pp. 223-237.

[19] Karl Polany, *La Grande Transformation*, ed. Gallimard, Paris, 1983, p. 329.

IV

DEDICATÓRIA

«Com este poema não tomarás o Poder, diz
Com estes versos não farás a Revolução, diz
Nem com milhares de versos farás a Revolução, diz
Senta-se à mesa e escreve.»

JUAN GELLMAN, *Confianzas*

Cidade
sem muros nem ameias
Gente igual por dentro
gente igual por fora
Onde a folha da palma
afaga a cantaria
Cidade do homem
Não do lobo mas irmão
Capital da alegria

Era uma morte anunciada. Desde há quatro anos que o Zeca Afonso resistia à progressão da doença fatal que lhe roubava as forças dia após dia. Mas, quando se soube, de madrugada, estávamos sozinhos, todos, perante a dor e a descoberta, como se fosse novidade; com o Zeca desapareceu o último símbolo da revolução iniciada no 25 de Abril.

*

* *

O último, um dos últimos? Dessa revolução em que a História era feita todos os dias, em que a dignidade se conquistava nesse «tempo maravilhoso que foi o PREC», dizia ele, ironizando com os burocratas e os teólogos da ordem...

Braço que dormes
nos braços do rio
Toma o fruto da terra
É teu, a ti o deves
lança o teu
desafio

Descobrimos que, desse tempo, pouco mais resta do que a memória. Ficou, é certo, um regime de democracia — cujas comendas o Zeca recusou a seu tempo, manifestando a sua desconfiança para com Eanes e a sua ordem novembrista. A democracia, aliás, estava à altura: homenageou-o revelando mais um acto de censura, transmitindo na TV um programa gravado em 1983 e nunca exibido desde então. Mas, da revolução, da nossa, da que proclamava que «o povo é quem mais ordena», morreu o último símbolo.

Homem que olhas nos olhos
que não negas

Dez anos depois da alvorada de Abril, uma dúzia de cantores mandava ao Zeca, de Manágua vermelha e negra, o seguinte telegrama: «Queremos enviar-te um abraço revolucionário e dizer-te que te sentimos junto de nós, cantando o homem novo que, como agora em Nicarágua, um dia há-de nascer em Portugal.» Assinavam Chico Buarque, Pete Seeger, Daniel Vigletti, Carlos Mejia

Godoy, Amparo Ochoa, Silvio Rodriguez e Isabel Parra, entre outros. A revolução sandinista, este telegrama, a solidariedade, eram grandes alegrias de que falava nos seus últimos tempos.

o sorriso e a palavra forte e justa

Transformada em Portugal em canto da festa revolucionária e no Estado Espanhol em canto da esperança nos anos de 74 e 75, a *Grândola* era canção já antiga. Mas a sua poesia de combate, o anúncio da «terra da fraternidade», tinha escapado aos censores: assim, quando se preparava um Encontro da Canção Portuguesa, em Março de 1974 — e nesse Coliseu, onde daria o seu último concerto ao vivo, em Janeiro de 1983 — essa canção foi a única que passou o lápis azul e foi ouvida. Diz-se que alguns conspiradores militares estavam na sala e que, emocionados, aí a escolheram para senha do movimento — eles próprios teimam em o confirmar. A História tem coincidências, e a revolução ama a poesia —mas esta não será uma dessas coincidências. Conhecido de quem buscava a coragem da denúncia da ditadura ou as forças para a alma, ninguém melhor do que ele podia encarnar todo esse passado de sombras e de luzes, para anunciar um futuro novo. Pela meia-noite e vinte, a *Grândola* avisou de que tudo estava a postos.

Homem para quem
o nada disto custa

Seria então um símbolo. Pois como é possível lembrar todas essas noites em que se imaginava e vivia a revolução em reuniões caóticas e entusiasmantes ou em acções concretas, em que se ocupavam palacetes para creches ou para sedes partidárias, em que os agrários fugiam e os trabalhadores mandavam nas terras que eram suas como afinal sempre deviam ter sido, em que solda-

dos eram libertados por manifestações populares, em que governantes e chefes militares tinham que se vir justificar às varandas, em que o povo sentia energia para impor decisões — como é possível lembrar esse tempo sem aquele som saltitão, irreverente, da «formiga num carreiro», em que «eu vou ser como a toupeira»...

Nem se podem reviver esses dias do luso-fusco novembrista sem sentir a coragem dessa canção que renasceu, uma vez cantada perante uma assembleia de antifacistas reunidos em congresso em Aveiro e cercados pela Polícia, outra vez cantada em defesa de novos presos políticos da democracia, evidenciando que 15 anos tinham deixado muitos problemas e demasiadas polícias de pé. «O que faz falta é avisar a malta...»

Foi o que quiz ser: um «poeta que adianta caminhos».

Será que existe
lá para os lados do Oriente

Era um símbolo. Também na coerência: nunca se aproximou do poder, nunca deixou de ser quem era, revolucionário de corpo e alma. Sempre disponível para a solidariedade, gastou a voz por esse país fora, em aldeias onde era pago, na melhor das hipóteses, com galinhas. Recusou condecorações e compensações que lhe teriam dado desafogo económico. Visitava Otelo na prisão, enquanto se podia mover. Disse sempre da sua justiça em eleições e lutas políticas. Sempre à esquerda. Exemplo digno de coerências, quando a vida é dos carreiristas, a hora é do cinismo, a desesperança é cultivada como virtude, quando os «vampiros» são readmitidos na cidadania — lá estava, do outro lado.

Este rio este rumo esta gaivota

Mas era muito mais do que um símbolo — e foi nisso que ficamos muito mais pobres, todos nós. Era, como a excepção, um

dos homens novos da aspiração socialista. Homem novo que não é só coisa do futuro: estava ali. Ingénuo, distraído, dirão os que o conhecem mal. Solidariedade e dignidade, é o que choramos com o seu desaparecimento.

Que outro fumo deverei seguir
na minha rota?

Tudo podia então a doença, menos tirar-lhe as energias. E viu-se esse enterro transformado em gigantesca manifestação popular como Setúbal nunca assistira, esse povo de Abril, de cravo na mão, o cortejo aberto por uma banda de música em que se cantava com a energia que sobrava as canções de 30 anos de música e de 57 de vida.

*

* *

Ouçam-no bem, pouco antes da sua morte: «Continuo disponível para novas batalhas e não estou disposto a desistir.» A morte não cala a poesia.

Índice

Acabou de imprimir-se
em Junho de 1989
na Tipografia Guerra (Viseu)
numa tiragem de 2000 exemplares.

DEPÓSITO LEGAL 26727/89.