

Começar Pelos Fins - A nova questão comunista

Lucien Sève

1999

Escrito: entre Abril e Setembro de 1999

Fonte: [The Marxists Internet Archive](#)

Considerações prévias

Uma fórmula armadilha: «o comunismo»

Este livro não foi escrito para os que encaram os planos de despedimento ditados pela taxa de lucro como uma evidência terrível mas perfeitamente necessária, nem para os que chamam "anti-americanismo" à recusa da hegemonia universal do dólar, do Pentágono e da CIA, que não compreendem o que se pode censurar aos fundos de pensões, que preferem sempre a segunda esquerda à primeira, a terceira à segunda, e assim por diante, até à direita se necessário for - ou seja, os que vêem no capitalismo o fim da história e se resignam. Este livro foi escrito para quem sente estas coisas, e muitas outras semelhantes, de modo bem diferente e que além do mais, fartos das mezinhas políticas amargas e do desalento das noites eleitorais para a esquerda da esquerda, consideram demasiado longa a operação de reabertura em pensamento e em acto das perspectivas do revolucionar social e a isso não se resignam. Na indispensável reconstrução conceptual de um futuro e de um presente de emancipação, não será tempo de começar a fazer com ousadia esboços mais acabados do conjunto? Este livro assume o risco de propor um.

Mas, já que o que está em jogo não poderia ser mais amplo, porquê focalizar o nosso exame na questão comunista? Como se o século do estalinismo não devesse recomendar-nos abstinência quanto ao uso da palavra comunismo. Como se, aliás, uma visão do século XIX, embora genial, pudesse ser de grande pertinência para o século XXI. Como se, para além disso, o estado presente das questões mundiais permitisse atribuir alguma verosimilhança a semelhante utopia. Três verdadeiras e cruciais interrogações, se se quiser hoje abrir uma via plausível para uma transformação maior da sociedade. Interrogações que devemos enfrentar, sem lhes fugir. Na sua tripla dimensão de drama histórico, de herança teórica e de potencial político, não será o comunismo o inevitável ponto de cruzamento de todas as reflexões críticas e antecipadoras, reflexões a fazer para que uma humanidade que se liberta do capitalismo seja de novo um objectivo prático? Contudo, teremos poucas hipóteses de levar a bom termo um reexame sério da questão se não passarmos por uma questão prévia, tão decisiva quanto pouco conhecida: a desmontagem da armadilha que nos montaram com esta expressão global de aparência tão inocente, e na realidade tão mistificadora a vários níveis: «o comunismo».

Para bem apreender este extraordinário imbróglio na sua génese, nada melhor que velhos recortes de jornais. Recomendo uma pilha do Le Monde dos últimos dez anos, ou mais ainda - coisa que vai dar corpo ao nosso vinho político. Ocupando-me há pouco das colheitas de 1988 a 1993 de diversos quotidianos e revistas, encontrei precisamente por todo o lado, sob a poeira, os anúncios necrológicos debruados a negro do comunismo. «Agora a coisa está clara: o comunismo morreu»; decretava Robert Maggiori no Libération (19 de Janeiro de 1990), o que abria a agradável possibilidade, segundo ele, de

«tratar Marx como um grande filósofo qualquer». Não que «a esperança comunista no sentido filosófico», vivaz desde Platão, seja de natureza a esgotar-se, mas, acrescentava Stéphane Courtois no Panorama (Janeiro de 1993), «já não há qualquer hipótese de ela passar por estas organizações comunistas que chegarão dentro em pouco ao término da sua agonia». Por seu lado, Jacques Julliard, já em Maio de 1988, anunciava no Le Nouvel Observateur este «prognóstico sem apelo: o PCF entrou na sua fase terminab». Só o previdente François Furet no Le Figaro (8 de Setembro de 1990) matizava certos pontos deste anúncio jubilatório, nomeadamente porque a ideia comunista «morre com efeito diante dos nossos olhos, escrevia ele, mas essencialmente sob a forma em que a União Soviética a encarnou desde 1917». Prudência susceptível de nos levar bem longe, mas que no fim de contas não impedia o próprio François Furet de falar do comunismo no passado, dando-se mesmo o prazer de acrescentar que «toda a gente sentiria um pouco a falta do comunismo».

Será que passados dez anos vou procurar o efeito polémico fácil exibindo algumas notórias manifestações da vitalidade do morto: o túmulo do PCF que continua vazio, resultados eleitorais estabilizados, e até em ascensão em mais do que um dos partidos que persistem em querer ser, ou mesmo intitular-se comunistas, da Europa meridional à Escandinávia, passando por Berlim e pela Alemanha Oriental, da África do Sul à Índia e ao Japão? Ou ainda, a propósito do 150º aniversário do Manifesto Comunista, exibindo as múltiplas retomas da investigação crítica e prospectiva sobre o que pode ser no nosso tempo uma superação do , capitalismo? Seria legítimo, sem dúvida; bom método é que não seria. Seria, antes, opor um tratamento não menos superficial da conjuntura de hoje aos prematuros prognósticos baseados na conjuntura de ontem. Tudo o que se pode dizer a partir da constatação actual das coisas é que os gatos-pingados do comunismo se precipitaram outrora um pouco nos seus bombásticos anúncios, coisa sobre a qual não parece que tenham reflectido muito até agora. Dito isto, em que pé estará o Partido Comunista Francês daqui a dez anos? Terá fracassado em travar um declínio que o conduzia a não ser mais que um grupúsculo, ou, pelo contrário, ter-se-á metamorfoseado numa força política que relança de uma maneira nova a sua trajectória? Sobre isto, só sei que nada sei - embora tenha, claro está, as minhas conjecturas e as minhas esperanças - e também sei que ninguém sabe. Actuando como se o soubessem de ciência certa, os nossos futurólogos permitiram sobretudo entrever aquilo que amarra o seu saber à ideologia. Mais uma razão para não lhes responder ideologicamente.

Sobretudo, convenhamos que ficando-nos por aqui, escamotearíamos o próprio fundo da questão, já que existe um diagnóstico histórico por debaixo do prognóstico político. Movendo-se rapidamente do primeiro para o segundo, é evidente que, quer Furet quer Courtois, tomaram depressa demais os seus desejos por realidades. Mas será que alguém acredita que este erro retira algo de essencial às impressionantes sùmulas histórico-críticas que produziram anos mais tarde, isto é, ontem, como provas do seu veredicto - O Passado de uma Ilusão, O Livro Negro do Comunismo? Tais trabalhos não se refutam com recortes de imprensa. O seu objecto é muito simplesmente a gesta do século XX que mais acusatória é para qualquer quimera: dos entusiasmos nascidos da Revolução de Outubro de 1917, passando pelos horrores do estalinismo, até à glauca bancarrota final daquilo que podia ter sido vivido como a aurora de um mundo melhor. Deste modo, a questão é muito diferente de se saber se é ainda verosímil esta ou aquela formação que conserva a etiqueta comunista; o problema está em questionarmo-nos com profundidade se aquilo a que se chama o comunismo pode ter a audácia de se propor de novo para pensar a história e mudar o mundo. Antes de responder, admitam avaliar plenamente o que o desqualificou: eis aqui, no fim de contas, a interpelação dirigida não só a quem se diz e sempre se quis comunista, mas também à grande multidão daquelas e daqueles que, no despojamento teórico de hoje, se interrogam sobre o nosso futuro como humanidade.

Este é o ponto de partida da questão que aqui me ocupa. Ela é demasiado grave para que não se procure verificar com cuidado, antes de a discutir, os termos em que a colocam François Furet em *Le Passé d' une illusion - Essai sur l' idée communiste au vingtieme siecle* (Laffont, 1995) [O Passado de uma Ilusão - Ensaio sobre a ideia comunista no século vinte], ou Stéphane Courtois e seus pares em *Le Livre noir du*

communisme - Crimes, terreur, répression (Laffont, 1997) [O Livro Negro do Comunismo - Crimes, terror, repressão]. Considero aqui estes livros não no seu conteúdo histórico pormenorizado, sobre o que já muito foi escrito, mas no seu processo argumentativo de conjunto. É relevo, a propósito, uma característica comum de que os seus autores parecem não ter consciência, enquanto que para um leitor como eu ela se torna surpreendente e de tais consequências que não deixa dúvidas sobre a totalidade da empreitada. Esta característica consiste na utilização abertamente sincrética e infraconceptual que fazem do próprio termo que pretende dar um sentido a toda a sua argumentação: «o comunismo».

Tomemos como exemplo o livro de Furet. O seu objecto declarado é o que ele chama «a ilusão comunista», isto é, efectivamente, o nascimento, o apogeu e a morte do «mito da União Soviética» (p. 709, ed. fr.). Ora, o autor procede como se o tratamento histórico-crítico deste objecto limitado o autorizasse ipso facto a tirar conclusões sem limites sobre «o comunismo» no sentido mais abrangente da palavra. Através de uma frequente liberdade de linguagem -e, à sucapa, de pensamento - de que em parte alguma é dada uma justificação, o facto, por exemplo, de países do Leste passarem depois da guerra para o campo soviético é descrito do seguinte modo: «A ideia comunista é senhora de toda uma parte da Europa» (p. 645, ed. fr., sublinhado meu); do facto de os serviços secretos estalinistas estarem muito activos nos Estados Unidos nos anos cinquenta, dir-se-á: «A conspiração é uma das faces do comunismo» (p. 692, ed. fr.). De análises muito pontuais arroga-se o pleno direito de apresentar «o comunismo» como uma «crença» (p.198, ed. fr.), um «licor particularmente forte em teor ideológico» (p. 210, ed. fr.), uma «alienação» (p. 200, ed. fr.), e assim sucessivamente. Nesta sùmula de oitocentas páginas, só uma fórmula da mesma massa é rejeitada pelo autor como mistificadora: «O comunismo ganhou a guerra» (p. 570, ed. fr.): isso é que não, isso é uma «ilusão»... Em eco longínquo - e, acrescente-se, trivial - a «construção especulativa» hegeliana cujo mistério Marx elucidou, «o comunismo» vê-se aqui promovido ao estatuto de Ideia, aliás por demais conhecida para ser minimamente definida -«Procuo menos analisar conceitos do que fazer reviver uma sensibilidade e opiniões», anuncia, não sem ousadia, Furet (p. 28, ed. fr.), tendo em consideração a amplitude das conclusões conceptuais que pretende estabelecer - Ideia à qual seriam imediatamente imputáveis, como atributos universalmente necessários, os piores avatares da história singular em que se entrincheira.

Postulando por exemplo como evidente que os crimes estalinistas são crimes de um regime «comunista», conclui-se através de uma simples substantificação do adjectivo que «o comunismo» - portanto o que Khrutchev ou Ho Chi Min, Pablo Neruda ou Waldeck Rochet podem também representar - é, em si mesmo, criminoso -«Hitler é o irmão tardio de Lenine», ousa escrever Furet (p. 339, ed. fr.) - o comunismo é ainda «fanático», «totalitário», «apocalíptico»... de modo que uma obra de que o autor faz questão de sublinhar no início que não é de maneira alguma uma «história do comunismo» (p. 13, ed. fr.), nem do «movimento comunista», nem do pensamento comunista (e muito menos ainda, acrescentaria eu, das suas formas actuais), mas a de um objecto passado, muito mais circunscrito, acaba, no entanto, por concluir em tom que não admite qualquer objecção que «o que morreu sob os nossos olhos, com a União Soviética de Gorbatchev, engloba todas as versões do comunismo», que «o comunismo» está «condenado pela história a desaparecer a pique», e de maneira ainda muito mais alargada, que «a ideia de uma outra sociedade se tornou quase impossível de pensar»: «A história volta a ser aquele túnel em cuja obscuridade o homem se embrenha, sem saber onde conduzem as suas acções, na incerteza do seu destino, desapaosado da ilusória segurança de uma "ciência" da sua acção» (pp. 807, 808, ed. fr.).

Esta maneira quase mágica de, sem mais, pôr à conta da entidade geral «comunismo» as conclusões de análises históricas específicas encontra-se de modo idêntico na introdução e conclusão do Livro Negro de Stéphane. Courtois: «crimes», escreveu por exemplo, logo no início, «o comunismo cometeu imensos» (p. 13, ed. fr., sublinhado meu). Esta atitude é hoje tranquilamente dominante na ideologia política em vigor. Do mesmo modo, Claude Lefort, apesar de criticar a atitude de Furet, a ponto de evocar os seus aspectos especulativos, não deixa no entanto de subintitular «Retour sur le communisme» o seu livro La Complication (Fayard, 1999) - cujo campo é igualmente muito limitado - e tira logo na primeira frase a

conclusão que deveria em princípio ser demonstrada: «O comunismo pertence ao passado...» (p. 5, ed. ,fr., sublinhado meu). Depois disto, não veremos nós as coisas a uma outra luz? É certo que o carácter controverso do prognóstico político da morte do comunismo nada retira ao formidável peso do diagnóstico histórico invocado. Embora o presente livro não tenha por objecto um debate sobre esse diagnóstico, direi apenas, se é que é necessário, que não lhe contesto o grau de gravidade, nem, por conseguinte, a obrigação dura e durável que tem de se confrontar com ele quem persevera em situar-se numa perspectiva comunista. Mas agora é claro que o prognóstico avançado pelos nossos autores não é um erro independente do seu diagnóstico: pelo contrário, é o seu corolário directo, dado que este diagnóstico consiste precisamente em pronunciar doravante a irrevogável caducidade de qualquer forma de comunismo. E como é enorme o hiato entre a amplitude desta asserção inicial e os limites dos seus considerandos reais, vê-se bem que a conclusão política precede na realidade a sua suposta demonstração histórica.

Aos autores destes estudos histórico-críticos diremos que podem, sem dúvida alguma, tirar conclusões mais ou menos esmagadoras sobre o que foi o "mundo comunista", isto para aceitar muito provisoriamente esta formulação já em si mesma mistificadora, como se verá; mas daí a crerem-se autorizados a julgar e condenar implicitamente em bloco realidades tão diversas como o papel do PCF na Frente Popular ou o conteúdo de pensamento dos Cadernos da Prisão, de Gramsci, o combate anti-apartheid dos comunistas sul-africanos ou a figura do Che, a Primavera de Praga ou o actual esforço de refundação comunista iniciado em tantos países, e centenas de outras coisas da mesma ordem que também constituem «o comunismo», digo-vos tranquilamente que isso não, não o podem fazer. E mais: esforçarem-se por criminalizar de maneira genérica uma implicação militante na história, que em alguns países capitalistas como o nosso consistiu na sua maior parte ao longo de todo o século - e ainda hoje consiste - em combater com abnegação políticas humanamente escandalosas, e por mais do que uma vez criminosas, eis o que a meus olhos não é motivo de orgulho. Sem negar às vossas obras um certo valor científico, constato que estão profundamente penetradas de ideologia, partindo, sem o dizer, de uma pré-noção, eminentemente contestável, do que quereis chamar «o comunismo», e que esta pré-noção não criticada e muito criticável surge, para quem lê com atenção, como a chave dos vossos trabalhos, desde a divisão do objecto até às vossas liberdades de linguagem, passando pelo vosso modo de tratamento da matéria histórica.

Logo que acabei de escrever isto, uma dúvida me assaltou: não seria excessiva esta querela de vocabulário sobre «o comunismo»? Qualquer que seja a nossa visão da história, o modelo soviético de regime, o totalitarismo estalinista, não terão estado no próprio cerne do fenómeno comunista? E não terão imprimido a sua marca em todos os seus aspectos, a tal ponto que assiste o direito de dizer: na realidade dos factos, isto é «o comunismo»? Pois bem, não o creio; não exagero se falo aqui de fraude intelectual; e se dúvidas houver, reforçemos a demonstração. Não contesto naturalmente que, directa ou indirectamente, o estalinismo marcou profundamente todos os aspectos do facto comunista que regeu: a revisitação crítica desta marca está mesmo, como se verá, na base deste livro. No entanto esta palavra amalgamante, «o comunismo», para a qual tudo se remete, embora se evite cuidadosamente defini-la, não tem aqui outra função a não ser a de organizar a amálgama entre as muito diferentes ordens de realidade que ela conota e a de permitir passar as graves conclusões que, com justeza, se tiram sobre certas realidades para outras realidades que assim se evita estudar - quer seja a obra tão diversa dos partidos comunistas no poder, ou o contributo tão marcante de forças comunistas na oposição - quando o seu estudo poderia muito bem levar a contradizer radicalmente estas conclusões. Focando o olhar sobre a "tragédia soviética" (cf o livro de Martin Malia, *La Tragédie soviétique* (Le Seuil, 1995) [A Tragédia Soviética] e atribuindo, em tom de evidência, a autoria desta «ao comunismo», quer Furet quer Courtois reduzem sem dificuldades este último a uma realidade intrinsecamente trágica, através da qual sairia desqualificado quem pretendesse considerá-lo de outro modo. Aí reside a brutal simplificação do problema sobre o qual Claude Lefort nada diz em *La Complication*. [A Complicação].

E assim o veredicto político adquire miraculosamente a consistência de uma constatação histórica. Basta proceder como se «o comunismo» tivesse por conteúdo exclusivo, na sua essência, o que não só deixou nele de viver mas ainda mereceu, de certo modo, morrer. E aqui está a definição escamoteada que, quer Furet quer Courtois, tacitamente pressupõem: «o comunismo» é essa utopia de um futuro que pertence irrevogavelmente ao passado. Por isso, não tem futuro... "Quod erat demonstrandum"! Como escreve Furet no seu prefácio, «o comunismo (...) acaba numa espécie de nada» (p. 9, ed. fr.) - e não admira: eliminaram-lhe, por construção, o ser vivaz. Mas com isso eliminaram-lhe também os problemas mais verdadeiros: por debaixo do exagero polémico irrompe a indigência crítica. É que, fazendo depender toda a análise desta entidade indefinida que é «o comunismo», fica-se cego para as questões nascidas precisamente da sua definição real. Assim, a União Soviética nunca se apresentou a si própria, aliás como nenhum outro país do "campo comunista", como uma formação social comunista, mas tão-só socialista, distinção terminológica que abrange enormes diferenças sociopolíticas. E como compreender, precisamente, que após mais de meio século "de edificação do socialismo, a URSS de Krutchev e depois de Brejnev não tenha por fim passado ao comunismo? Uma simples questão como esta, totalmente oculta pelo recurso sem rigor a esta "noção onde tudo cabe" que é «o comunismo», pode conduzir a uma interrogação infinitamente mais fecunda do que toda a conversa anticomunista convencional. Não será também algo de muito enigmático que se tenha podido tirar do Manifesto Comunista a doutrina classicamente denominada "socialismo científico"? Pura questão de palavras? Expliquem-me então, se me é permitido aqui invocar uma experiência pessoal, por que é que, quando nos finais dos anos oitenta lutei no Comité Central do PCF para contestar nos seus fundamentos o objectivo oficial do «socialismo à francesa», valorizando vigorosamente aquilo a que chamei o «desígnio comunista», fui objecto de tantas recusas veementemente acompanhadas das mais ofensivas acusações? Quando vejo um homem como François Furet, outrora membro efémero do PCF e agora historiador de talento com uma enorme erudição na sua área, passar, sem sequer os notar, por cima dos problemas cruciais implicados neste tandem semântico socialismo/comunismo, como poderia eu deixar de concluir que ele terá, apesar de tudo, permanecido terrivelmente exterior aos problemas vivos do comunismo sem aspas? Em suma, toda a função desta indefensável maneira de tratar o estalinismo, chamando-lhe «o comunismo» sem pestanejar, consiste em esconder onde se situa aquilo a que chamarei a nova questão comunista, exactamente aquela a que é consagrada a obra que se irá ler. Isto porque a unidade nominal da questão comunista cobre na verdade dois temas de reflexão intimamente conexos, mas muito diferentes: a questão retrospectiva do que foi, nas suas múltiplas dimensões, aquilo a que confusamente se costumou chamar no século XX «o comunismo» - conjunto de onde são muito selectivamente retirados os objectos de que O Passado de uma ilusão ou O Livro Negro do Comunismo se ocupam -, e a questão prospectiva do que pode ser nas suas diferenças profundas um comunismo do século XXI - exactamente aquela de que nos vamos ocupar. Questões intimamente conexas, e nos dois sentidos, uma vez que uma muito bem informada e meditada avaliação crítica do «comunismo» de ontem é propedêutica indispensável para qualquer esboço plausível de um comunismo de hoje - é com este espírito que insiro no Anexo I deste volume observações críticas sobre o Lénine de Hélène Carrère d'Encausse (Fayard, 1998), e que se estendem de seguida a certas teses de Nicolas Werth sobre o mesmo Lenine - esboço de um novo desígnio comunista de que as dificuldades encontradas apontam por sua vez o que deve ser de novo questionado com mais acuidade na experiência anterior. Todavia, são simultaneamente questões muito diferentes, até pelo estado em que se encontram, dado que a primeira nos remete para uma matéria histórica imensa de que trata uma literatura não menos imensa, embora também muito insuficiente sob vários aspectos; na segunda é pelo contrário impressionante o contraste entre tantos problemas da mais alta importância e a ainda raridade das elaborações prospectivas de grande alcance nas quais se possa confiar para enfrentar esses problemas.

Porque há que ter consciência da tarefa que corresponde àquilo a que chamo a nova questão comunista: quase tudo o que nasceu de 1917 desapareceu; dissolveu-se um grande número de forças comunistas; a própria confiança dos comunistas no comunismo está corroída pelas dúvidas; O estalinismo será para sempre um selo de infâmia; o leninismo está para julgamento; o próprio Marx foi, em parte, encerrado para inventário; aliás, já nem estamos literalmente no mesmo mundo: as classes já não são as mesmas, os

homens não são os mesmos, os conceitos já nada têm a ver com os nossos conceitos...

Sendo assim, vá-se lá pensar com amplitude e firmeza de vistas o conteúdo global de um Manifesto Comunista para o próximo século!

Limitem a ambição, deixem de lado o pormenor. Expliquem-nos só em que pé estamos com a história, em que é que o comunismo é um processo mais do que nunca na ordem do dia, de que modo ele será radicalmente diferente do que vimos no século XX, de que maneira se pode avançar desde já nesta direcção, e o que é preciso fazer urgentemente para arrancar em grande com a coisa... Será que estou mesmo metido na escrita de uma obra que se propõe um tal programa? Custa-me a acreditar. Para ser franco, mais do que me pôr a escrever, leria com enorme interesse um livro que fosse escrito por alguém muito mais versado do que eu em história, sociologia, economia, ciência política, e ainda vários outros domínios... Mas, estando todos, aparentemente, neste tipo de atitude, que possibilidades haveria de serem escritos os esboços do livro com que sonho e de que estou seguro que temos uma gritante necessidade, até mais do que aquela que sentimos?

Ao dizer isto não perco de vista o contributo, para quem quer reflectir sobre a nova questão comunista, de livros tão diversos como *Une certaine idée du communisme*, de Denis Berger e Henri Maler (Éditions du Félin, 1999) [Uma Certa ideia do Comunismo], cujo primeiro objecto consistia em dar uma réplica de fundo (e de maneira aperiitiva) a François Furet, ou ainda *Communisme, un nouveau project*, de Robert Hue (Stock, 1999) [Comunismo, um Novo Projecto], que diz com calor o que são, a seu ver, as áreas de trabalho essenciais para uma superação do capitalismo, ou ainda *Le Communisme, autrement*, de Roger Martelli (Syllepse, 1998) [Comunismo, de Outro Modo], cujo conteúdo crítico e prospectivo está tão próximo do que eu próprio penso sobre o tema anunciado pelo título. A que acrescento tudo o que as nossas reflexões devem às elaborações colectivas que começam a multiplicar-se em diversos locais: dos congressos e seminários da *Actuel Marx*, até aos dossiers da "Fondation Copernic", passando pelas análises plurais de *Futurs*, pelas mesas-redondas de *Regards*, os contributos da *Attac* ou as iniciativas de *Espaces Marx*. Todavia, parece-me que há qualquer coisa de absolutamente essencial que fica em grande parte por pensar, se trabalhamos, como é desde longa data o meu caso, para re-constituir teoricamente um desígnio comunista do nosso tempo. A meu ver, essa qualquer coisa é, para além de qualquer conteúdo programático algo pormenorizado, o conjunto coerente de tal desígnio, dos conceitos estruturantes que mobiliza e, ainda mais a montante, dos considerandos primordiais que ele pressupõe. Investigação de certo modo erudita, mas de que o essencial deve ser dito em linguagem de todos, para fazer frente a esta pergunta que todos se põem: que pode significar hoje a palavra comunismo, na sua dupla acepção de combate político presente e de forma social futura? Convenhamos que está ainda por fazer um difícil trabalho que possa propor uma resposta simples para esta simples e premente questão.

Assim, lancei-me à água para nadar à minha maneira de filósofo. Isto significa que a única coisa de que me vou ocupar aqui de uma ponta à outra é do sentido claramente pronunciado de que deverá preencher-se no século XXI a palavra comunismo, que muitos desejariam tornar completamente impronunciável. É claro que, não sendo o universal outra coisa senão o singular considerado na sua essência, tocaremos forçosamente, durante o nosso percurso, em temas específicos tão desmesurados quanto o mercado e a propriedade, o trabalho e o indivíduo, o Estado e a política...

Mas previno o leitor: estas realidades não ficarão com contornos muito mais precisos - serão até talvez mais discutivelmente tratadas - do que as pessoas e as árvores dos desenhos de arquitecto. É que não é esse o objecto do livro - sem o que nem sequer teria certamente começado a redigi-lo. O seu único propósito, insistamos, é a hipotética consistência geral de um projecto comunista renovado, tal como a ele nos conduzem ao mesmo tempo as experiências terríveis do século XX e as exigências fabulosas do século XXI, vistas na óptica revolucionária de Marx em todo o seu vigor e o seu rigor. Por isso, não se

trata de fazer avançar dossiers, mas de fazer com que os que não desistem da transformação social profunda reencontrem pontos de referência: é esta a sua finalidade. E como a essencial liberdade crítica que se oferece ao leitor, face aos pontos de referência que se lhe propõem, depende também dos pontos de que dispõe para situar a demarche própria do autor, não receio aqui e ali referir algumas experiências políticas pessoais, por vezes ásperas, mas que pouco contam na concepção renovada de comunismo para a qual me orientei. É por isso que ao ler este livro se sentirá certamente, não o nego, mais o calor de uma exortação do que a frieza de uma tese.

Abril-Setembro de 1999

1 - O futuro tem um nome?

Na reunião do Comité Central do PCF, em Argenteuil, em 1966 - cujo vasto objecto, «os problemas ideológicos e culturais», abrangia implicitamente um ainda mais vasto debate estratégico -, Jean Kanapa disse-me na pausa seguinte à minha intervenção, naquele tom cáustico que ainda tenho nos ouvidos e, para mim, o caracteriza como o sorriso do gato ausente em *Alice no País das Maravilhas*: «Ainda acreditas na filosofia...». Frase na qual senti de repente a profundidade de uma divergência cultural entretanto surgida entre nós. Pensando nessa frase tantos anos depois, quase entrava outra vez em combate.

Eu, «acreditar ainda» na «filosofia»? Ora essa! Quando alguns anos antes tinha publicado um livro atacado por alguns como sendo demasiado feroz para com toda a filosofia francesa contemporânea? Quando, ainda por cima, sustentava nesse livro expressamente a tese marxiana do fim da filosofia? Acreditava, seguramente; só que eu acrescentava que este fim da filosofia «no sentido tradicional» era o pontapé de saída para uma «nova etapa» do trabalho filosófico, trabalho de consistência «científica» e já não «especulativa», mas científica num sentido completamente irreduzível à sua acepção positivista, na qual *filosófico* soa mais ou menos como *inconsequente*. Era precisamente o que acabava de dizer na minha intervenção em Argenteuil, contestando nos seus fundamentos as perspectivas de «orientação positivista» sobre «uma pretensa reabsorção da filosofia na ciência, sobre a inexistência de um nível propriamente filosófico da teoria». Daí, o litígio. Kanapa, por seu lado, falava da teoria marxista, de uma ponta à outra, da sua intervenção, exclusivamente em termos de «ciência», de «atitude rigorosamente científica», parecendo deste modo decretar como obsoleto «o nível propriamente filosófico». Aí está o que me fazia ferver por dentro. Como se se pudesse aprofundar e enriquecer a *posição materialista*, o *tratamento dialéctico* na teoria e na prática, poupando uma crítica e uma elaboração especificamente filosóficas - hoje diria com mais precisão: categoriais. Como se poupar este trabalho filosófico pudesse conduzir a algo mais do que uma teoria *em saldo* - e *neste saldo* haverá ainda teoria? Litígio grande demais para ser dirimido nas poucas conversas do intervalo de uma sessão. Mas esta frase é daquelas contra as quais muito pensei e durante muito tempo, de maneira que, de caminho, ela foi-se carregando de um sentido muito para além da sua letra. «Ainda acreditas na filosofia», tinha-me dito Jean Kanapa. E sob esta sentença, com a qual de modo algum podia pactuar, acabava por perceber polemicamente a inconsciente confissão de uma renúncia de efeitos seguramente terríveis, qualquer coisa do género: «Eu cá já não acredito na *teoria*».

Será necessário afirmar que poucas vezes este litígio me vem à memória, e ainda menos se fosse caso de esboçar uma apreciação global da personalidade intelectual e do contributo político de Jean Kanapa? O facto do seu papel de primeiro plano junto de Georges Marchais, na renovação estratégica do PCF - O *Desafio Democrático* em 1973, o Relatório ao XXII Congresso, três anos mais tarde, etc. -, relevar como qualquer outro acontecimento histórico da avaliação crítica, remete-nos para o exame de um conjunto de

dados que estão muito para além de episódios como este. Assim, não evoquei aqui este dito de Jean Kanapa para lhe fazer o retrato, nem a minha maneira de reagir para esboçar o meu - o que não teria qualquer interesse para o livro - mas para ir sugerindo através de um exórdio que, como veremos, nos conduz ao âmago do tema, em que estado de espírito me proponho e proponho abordar a nova questão comunista, em que sentido radical aqui se entende a palavra *questão*, a que nível de exigência se situa o que poderá ser tomado como contributo plausível para a sua resolução: amputada de qualquer uma das suas dimensões teóricas, incluindo a sua dimensão filosófica no sentido marxiano do termo, a questão comunista só poderá, na minha opinião, ser tratada *de modo amesquinhante*, o que à partida compromete, a meu ver, toda a credibilidade das respostas que lhe quiserem dar nestas condições.

E não se queira ver aqui as manias de um intelectual atraído por conceitos que pouco dizem à comum reflexão política quotidiana - a não ser que se faça uma imagem singularmente simplista de uma política comunista. O nível de exigência que aqui estabeleço não é o meu só pelo facto de ser filósofo, mas porque acontece que, como muitos da minha geração, aprendi a política primeiro com Lenine, depois com Marx, e que fiquei indelevelmente marcado por uma constante presença *do teórico* nos seus mais fortes requisitos - incluindo os *filosóficos* - na sua maneira de pensar e de praticar a política. Poder-se-á afirmar que este nível de exigência - o de Marx e de Lenine e ainda, muito mais tarde, o de um Luckács ou de um Gramsci - se terá mantido no fundamental (sob formas mutáveis, é claro) desde o movimento comunista estalinizado do pós-guerra, e depois no seu período pós-estalinista até aos nossos dias? Eu penso exactamente o contrário. Uma regressão teórica cada vez mais espectacular acompanhou, exprimiu, e certamente contribuiu em boa parte para induzir uma decadência política sobre a qual é impossível não nos perguntarmos se, hoje, é ainda realmente reversível. O que entretanto nos dá alguma esperança é o facto de no campo marxiano florescerem, um pouco por todo o lado, as mais variadas investigações teóricas, até as de maior novidade. Investigações que importa pôr em confronto ao mais alto nível e fazer cruzar em grande número, de modo a com elas recompor pouco a pouco, se possível for, um tecido cultural de grande fecundidade política. E penso ser *um* facto que todos os que mostram curiosidade por um novo comunismo, qualquer militante actual ou virtual desta causa, *seja qual for o seu nível de instrução*, está hoje mais do que nunca sedento de esclarecimentos teóricos de alto nível, a debater sem inúteis obscuridades, mas também sem simplismos complacentes, por esta simples e evidente razão: depois da derrota histórica sofrida por aquilo a que a linguagem ideológica dominante chama «o comunismo», não há nesta matéria salvação, a não ser que se repense as coisas *pela raiz*.

1.01 - Um longo caminho rumo à questão comunista

Depois deste postulado em geral, não me será difícil reconhecer a particularidade do forte acento que coloquei na exigência filosófica de uma postura teórica que plenamente se exerça, posição que se poderá certamente atacar, mas em relação à qual não encaro transigir, tal como o não fiz em 1966. Constituída na minha adolescência, no decorrer dos meus estudos filosóficos, e sobretudo durante a minha formação leniniana, e mesmo antes da minha adesão ao PCF, esta minha maneira de considerar as condições que requer aquilo a que correctamente se pode chamar teoria, é, para mim, um alicerce não negociável. Daí, aliás, um traço marcante e pouco corrente, parece-me, da minha trajectória política. Desde a minha adesão, em 1950, até ao início dos anos oitenta, estive sempre de acordo, quase sem excepções ou reservas, com cada orientação política da Direcção do Partido - o que durante todo um período significou ser um estalinista convicto - e, membro do Comité Central a partir de 1961, tomei-me o propagandista incansavelmente combativo desta política oficial. Mas ao mesmo tempo nunca deixei de reclamar, em geral com grande insucesso, que se fosse muito mais longe na sua elaboração teórica, tentando progressivamente eu próprio empreendê-la em domínios que achava estarem ao meu alcance, insurgindo-me, sem medo das retaliações, contra o que eu considerava não ser válido nestes domínios. Por exemplo, no início dos anos sessenta, contra o "humanismo" de Roger Garaudy, na altura membro bastante influente da Comissão Política, em que eu via, pelo menos, uma maneira perigosamente inconsistente de

ele se emancipar do estalinismo; ou, um pouco depois, contra a crença nos "dons", esse materialismo do pobre em matéria psico-pedagógica, tão difundida até entre os comunistas da época, a todos os níveis de responsabilidade, e que sustentava teoricamente no Partido a política escolar do "a cada um segundo as suas aptidões", intimamente reformista sob a etiqueta revolucionária; ou ainda, a partir do início dos anos setenta, quando me tornei director das Éditions Sociales, contra a filosofia da Direcção do Partido neste domínio que se recusava, de um modo ou de outro, a admitir a autonomia da política editorial, quando o que esta pretendia era colocar as suas relações com os intelectuais enquanto tais sob o signo de uma plena democracia... Assim, durante mais de um quarto de século de vida militante, representei a figura compósita de um seguidista activo quanto ao essencial, contudo em constantes lutas discordantes, em terrenos circunscritos mas não subalternos, um misto de fidelidade sem falhas e de exigência recalcitrante, raramente compreendida de fora, e sem dúvida mesmo de dentro.

Mas a este respeito tudo começou a mudar para mim, em 1976, e a um ponto que - eu estava, então, longe de suspeitar - 1976 foi o ano do XXII Congresso, o do «abandono» da ditadura do proletariado. Do discurso dentro das regras, e cada vez mais fictício na França contemporânea, sobre a conquista insurreccional do poder político e a instauração violenta do socialismo que a noção de ditadura do proletariado comportava, passava-se, por fim, à procura inovadora e muito mais pertinente de uma estratégia de transformação democrática progressiva que acabasse por subverter, pacificamente - não se entenda, sem lutas -, os próprios fundamentos do modo de produção capitalista: dizer que estava de acordo é pouco; como tantos outros, eu estava mesmo à espera daquilo - e neste verbo, esperar, insere-se o drama de uma cultura de partido à qual os comunistas ainda não se conseguiram arrancar completamente. Mas, e sem esperar, estava também insatisfeito com os considerandos, pouco avançados para meu gosto, do Relatório de Georges Marchais ao Congresso, e com o próprio método de uma Direcção que preferia reservar para si o efeito de anúncio dessa decisão, em vez de a dar atempadamente aos próprios comunistas para debate prévio, único processo compatível com o cuidado, se realmente o tiveram, de elevar a reflexão colectiva ao nível exigido. Mas teria esta Direcção avaliado bem a centralidade da ditadura do proletariado na teorização marxiana, e depois leniniana, da revolução, e portanto, a amplitude das reconsiderações teóricas em cadeia que exigia a passagem para uma visão estratégica onde ela não tivesse lugar? Era caso para perguntar.

O primeiro argumento alegado pelo Relatório era que, hoje, a palavra ditadura «evoca automaticamente» os regimes fascistas - Hitler, Mussolini, Franco... -, argumento já utilizado da primeira vez em que foi proposto o abandono da referência à ditadura do proletariado: por Jeannette Vermeersch..., no dia 9 de Janeiro de 1964, em que se discutiu o preâmbulo dos novos estatutos que iriam ser adoptados no XVII Congresso. «Nada há a fazer; a palavra ditadura caiu, historicamente falando, em desonra», disse ela, apanhando desprevenido o próprio Maurice Thorez, que no dia seguinte teve de explicar por que é que era apesar de tudo importante conservar a fórmula... argumento intrinsecamente desapropriado em 1976, dado que só levava a retirar a palavra para melhor conservar a coisa. A bem dizer, a justificação fundamental desenvolvida pelo Relatório era de uma outra espécie, e de valor completamente diferente: a ditadura do proletariado só é necessária em última análise na medida em que as forças revolucionárias não podem, antes da data da tomada do poder, ter consigo a «grande maioria do povo» - neste sentido seria possível citar textos muito significativos de Lenine; deixou de o ser num contexto histórico em que se pode encarar efectuar cada transformação social profunda com o apoio «da vontade popular maioritária que se exprime democraticamente pela luta e através do sufrágio universal». Hipótese académica formalmente plausível. Mas toda a questão residia então, e o Relatório sublinhava-o bem, em se saber como criar «este indispensável movimento maioritário», «solidamente unido em torno de objectivos transformadores». Ora, a esta questão política literalmente crucial só se dava, de facto, uma resposta sociológica: doravante, em França, os assalariados constituem, «pelo menos, três quartos da população activa». Se fizermos o que é preciso, eles não vão, de certeza, deixar de se pronunciar pelo «socialismo à francesa» proposto pelos comunistas...

Hoje é mais fácil, sem dúvida, ver as fraquezas fundamentais de tal maneira de argumentar. No entanto, à partida, havia ali matéria interrogativa a vários níveis. Por exemplo, sobre a perturbadora dualidade de atitude face ao que o Relatório denominava, sem o questionar no entanto, «o socialismo»: por um lado, era nítido o desacordo com o socialismo existente, o dos «países socialistas», nomeadamente quanto ao penoso capítulo das liberdades, pondo-se a tónica, pelo contrário, nas promessas democráticas de um futuro «socialismo à francesa» que assim se reclamava de uma diferença essencial; mas por outro, o objectivo a atingir não deixava de ser menos explicitamente, o socialismo, a sociedade socialista, espécie de forma social genérica com vantagens universais, tornando-se necessário, por isso, admitir que a grave ausência de liberdades na URSS e noutros países apenas constituía alterações não essenciais e fortuitas a essa forma genérica - ainda que estranhamente crónica. Supor que tal duplicidade de discurso pudesse congregiar «a grande maioria do povo» requeria já um belo optimismo. Mas como não suspeitar também da carência teórica subjacente a esta inverosimilhança política? Tal como Marx sempre a concebera, a sociedade sem classes não era o projecto arbitrário de uma consciência filantrópica, mas o produto necessário do movimento real incessantemente fomentado pelas contradições do capital e as lutas dos trabalhadores. Essa sociedade relevava, por isso, inteiramente, da objectividade histórica, e deste ponto de vista a diferença entre o socialismo já existente e o socialismo a prazo, ou para ser mais explícito, entre a realidade do real já existente e a do real possível prometido com alguma necessidade, no futuro, apenas distinguia o que Aristóteles chamava ser-em-acto e ser-em-potência - assim como a criança que sendo um ser humano em acto é um adulto em potência. O Relatório ao XXII Congresso relevava, sem se dar conta, de uma outra filosofia: pensando colocar o «socialismo à francesa» fora: do alcance das críticas acerbas, às quais o socialismo «real» não podia escapar, falava empoladamente dele como sendo «o nosso ideal», passando assim, sem medir as consequências, da dialéctica materialista do real e do possível, à dialéctica banalmente idealista, do real e do ideal. Ora, se o socialismo «real» era nada menos que ideal, como acreditar que o socialismo «ideal» pudesse algum dia tornar-se real? Não é próprio do ideal ser irrealizável? Aí está o risco que corre quem já não «acredita na filosofia»...

Em 1976 estava longe, muito longe, de ver claro no conjunto desta gigantesca questão de história crítica e prospectiva abrangida então pelo termo genérico de «socialismo». Não estou aqui a reinventar o meu passado se disser que em todo o caso fiquei siderado desde o início, com esta ressurgência do vocabulário do «ideal», uma das palavras-chave do Desafio Democrático que iria de forma tão duradoura marcar todo o discurso da direcção na época de Georges Marchais, inclusive sob a forma, indefensavelmente paternalista, na minha opinião, do «socialismo que queremos para a França». Como se podia voltar assim as costas a Marx, que literalmente nunca deixou, desde A Ideologia Alemã até A Guerra Civil em França, de acossar a representação do futuro social em termos de ideal, de desejo subjectivo, tido por ele como antinómico a qualquer atitude «crítico-materialista», não só em ciência - «quando se é homem de ciência, escreveu, secamente, não se tem ideal» - mas também em história e em política, a menos que se caísse de novo nas piores ilusões do utopismo idealista? E como uma regressão teórica arrasta necessariamente outras, o Relatório ao XXII Congresso também se notabilizava por um aspecto ainda mais perturbador: a promoção do socialismo a estatuto de «ideal» não deixava qualquer lugar ao comunismo. O total desaparecimento do comunismo em O Desafio Democrático, a sua quase-ausência em documentos de congresso até 1990 - com excepção da resolução do XXIV Congresso que escrevi - é daquelas coisas que não podem deixar de parecer puramente talmúdicas a quem disto nada sabe, mas que teriam feito sensação num partido comunista que consagrasse à elaboração da sua política discussões teóricas ainda dignas desse nome. Tanto no Relatório ao XXII Congresso como em O Desafio, a palavra comunismo surgia numa só ocorrência: a expressão espantinho «comunismo de caserna»! Assim, «o socialismo» acabou por abranger tudo numa versão desfigurada do «socialismo científico», onde classicamente ele se situava apenas como transitória fase inferior do comunismo. Mas, por um novo efeito de desagregação teórica em cadeia, «o socialismo», remetido doravante, em substituição do comunismo, para o horizonte do «ideal», tinha, por sua vez, necessidade de uma fase inferior! E é então que entra em cena a «etapa de democracia avançada» que O Desafio Democrático qualifica de «forma de transição para o socialismo» (p.174) - uma transição para a transição... No fim de contas, é toda a perspectiva histórica marxiana, no

que ela tem de mais essencial, que se encontra aqui desnaturada, sem a menor justificação crítica, sem mesmo uma palavra de explicação fundamental. Nunca como agora um avanço político de possível grande alcance tinha sido acompanhado por um tão temível recuo teórico.

1.02 - Como tornar-se contestatário

Aqui está também o que explica o mal-estar sentido por mim e por tantos outros ao ouvir apresentar uma inovação em princípio de tal modo criadora como se se resumisse ao «abandono» da ditadura do proletariado. Temia perceber na escolha deste termo, totalmente negativo, uma pesada confissão involuntária: como se no fundo nos quiséssemos desembaraçar de uma velha referência doutrinária desagradavelmente embaraçosa, mais do que elaborar com o cuidado requerido uma perspectiva estratégica nova que seria, no entanto, a única capaz de a suprimir ao substituí-la; como se até, talvez, se considerasse muito mais importante a preocupação de eliminar a desvantagem de imagem do PCF, na sua áspera competição político-eleitoral com o Partido Socialista, do que produzir as laboriosas justificações conceptuais de uma decisão que tinha mais que fazer do que contentar «puristas do marxismo»... Em suma, o que esta palavra «abandono» me sussurrava era que, ao tempo de Maurice Thorez e de Waldeck Rochet, com a sua maneira antiquada de citar no momento preciso um texto de Marx ou Lenine, sucedia o tempo de um realismo político resolutamente moderno de mais para ainda acreditar na teoria, no sentido forte da palavra... É por isso que, quando Louis Althusser, encetando publicamente a acusação ao XXII Congresso, tomou a defesa da ditadura do proletariado, proclamando que um conceito não se abandona «como um cão», eu tanto estava em completo desacordo de fundo com ele sobre muitos aspectos, como partilhava a sua crítica metodológica, assim como a sua reivindicação de um debate fundamental, pelo que decidi tomar por mim mesmo, nesse sentido, as iniciativas que estivessem ao meu alcance. Em fins de Abril de 1976, aquando da "Venda do livro marxista", programei um debate público com ele por ocasião da saída do seu livro *Positions*, nas Éditions Sociales - debate posto em causa no último instante por membros da Direcção do Partido presentes na venda, e salvo in extremis pela luz verde que obtive de Georges Marchais quando este chegou. Pouco depois, numa conferência feita no CERM, sobre «Lenine e a passagem pacífica para o socialismo» (depois convertida em artigo publicado pelos Cahiers du communisme), num contexto de novo bastante electrizado, procurei demonstrar como era infundado, a despeito dos clichés, invocar Lenine contra a busca de uma via revolucionária que poupasse a violência ditatorial. Quis ir ainda mais longe nesse sentido trabalhando numa publicação mais vasta, mas um secretário do Comité Central travou claramente os meus esforços aplicando-lhes o mais redibitório dos qualificativos que o léxico da direcção possui: eu estava a ser «defensivo»... Quem se preocupa em produzir as justificações teóricas de uma postura política; não estará já, com efeito a admitir a possibilidade de dúvida quanto à sua justeza?

Aquele «defensivo» soou-me um pouco como o «ainda acredita na filosofia», mas em versão agravada: decididamente, esta direcção, ciosa de fazer verdadeira política viva libertando-se, e com razão, do velho doutrinismo "marxista-leninista", nada enxergava do núcleo racional aqui-precioso que distraidamente lançava fora juntamente com este. Não, a minha preocupação nada tinha de «defensiva», embora a sua realização fosse ainda muito deficiente, uma vez que pela força das coisas era produzida numa grande solidão de pensamento. E iria ter ainda mais consciência desta imaturidade, quando no ano seguinte escrevi, com François Hincker e Jean Fabre, *Les Communistes et l'État*, um livro que não foi decretado como defensivo, mas que também não foi recebido lá muito ofensivamente. O XXIII Congresso, em 1979, Congresso de real invenção estratégica diferentemente dos que se lhe seguiram, relançava duplamente a reflexão de alguém como eu, através desse mesmo contraste entre riqueza política e indigência teórica: por um lado, retomando à conta do PCF a sugestiva noção de «socialismo autogestionário» que entretanto, por defeito crónico de aprofundamento, rapidamente iria descambar em fórmula inoperante; por outro, purgando os novos estatutos, com alguma razão, da referência tradicional ao marxismo em geral, para apenas pôr em relevo o «socialismo científico», mas abstendo-se impavidamente de explicitar, por pouco

que fosse, o conteúdo de pensamento que sob esta denominação se colocava doravante, no entanto, em destaque - sendo membro da comissão de redacção destes novos estatutos, estava bem colocado para apreciar esta façanha. Alargando então o meu campo de reflexão pessoal ao conjunto deste novo objecto, comecei a entrever, pela minha parte, para que rumo se devia orientar sem dúvida um comunismo do nosso país e do nosso tempo, coisa de que há traços num artigo escrito nos finais de 1982 e publicado na Primavera seguinte por La Pensée: «Em que ponto estamos relativamente ao socialismo científico?».

Mas o obstáculo a qualquer avanço parecia-me cada vez mais residir numa concepção, num funcionamento, num modo de vida do Partido, manifestamente retardatários. Sendo em 1981 o redactor do pequeno colectivo que tinha a seu cargo a redacção do projecto de resolução do XXIV Congresso, senti com vivacidade uma exigência de inovar com ousadia na questão do partido e ao mesmo tempo uma impreparação profunda para o fazer. A maneira como a Direcção ao mais alto nível se acomodava com este estado de coisas surgiu-me pouco a pouco como uma confissão. E o seu tácito «não» a qualquer verdadeiro questionamento neste domínio teve para mim, sem barulho, um efeito decisivo. Não fechava só o círculo de uma indiferença teórica que abrangia, constatava eu, todo o campo das questões fundamentais do famoso, socialismo científico, incluindo a concepção do partido, coisa que já me parecia extravagante. Fazia-me, sobretudo, tomar consciência de que o meu litígio com a direcção ia bem mais longe do que eu supunha. Já que aquela recusa não visava só a minha preocupação teórica em clarificar a situação em que nos encontrávamos do ponto de vista de princípios relativamente ao leninismo em matéria de organização; nessa recusa jogava-se a mais prática e política de todas as paradas: o próprio Partido. Aquele «não» queria dizer que se não queria mudar nele nada de importante. Encontrava-me, deste modo, em relação a uma questão tão nevrálgica, em oposição política à Direcção do Partido. Para mim, era um marco. Até ali, estava tão certo da minha razão no meu contencioso teórico com ela, como continuava interiormente aberto à sua contracrítica. Sendo cada qual contra si próprio o mais bem informado e o mais penetrante dos acusadores, encontrava dez motivos para me dizer: eles é que têm razão, estás a ser picuinhas com os conceitos, não fazes suficientemente "poolítica". Porque, na linguagem oral das altas esferas do Partido há duas palavras "política": só com um "o" para dizer política no sentido corrente, e com dois "oo" para puxar as orelhas a quem se mostrar ingenuamente político a mais - «é preciso fazer poolítica, camarada!». Demasiada teoria filosofante, pouca poolítica a sério: não seria esse exactamente o meu retrato? Durante muito tempo batalhei no partido, albergando no meu íntimo aquela parte de crítico que me impedia de ajuizar negativamente, de modo global, a direcção. Mas com aquela recusa, em minha opinião indefensável, de mexer na questão crucial do Partido - como se se pudesse implementar uma estratégia verdadeiramente nova com um partido à moda antiga -, chegava a minha vez de dar um puxão de orelhas: já não simplesmente por carência nas ideias, mas por imobilismo poolítico... precisamente, e devastador de que maneira! Assim sendo, aquele «não» precipitou em mim uma verdadeira reconversão do meu olhar sobre a direcção: esta fazia pior do que pensar pouquinho, dirigia mal. Portanto, como considerá-la inocente no processo do começo de afundamento histórico do comunismo francês?

Foi este abrir de olhos que, com alguma pugnacidade, a minha intervenção mostrou no Comité Central em Junho de 1984 (cf Anexo III) - e foi a vez da direcção ficar siderada. A minha passagem a uma atitude contestatária de um tipo inédito em que a dissidência de pensamento de modo algum caminhava para uma conspiração oportunista - a única lógica em que a direcção entretanto quis acreditar para a diabolizar - mas, bem pelo contrário, dirigindo-se para a ambição afirmada de tornar inevitável, a prazo, uma grande mudança do partido para melhor, libertava de uma só vez todo o espaço necessário para as necessárias reconsiderações. Era toda a perspectiva do combate comunista que se tornava necessário repensar ousadamente. Neste sentido dei início à preparação e depois à redacção de um livro que tive de abandonar em 1986, não só por falta de tempo, mas também por excesso de dificuldades. A abundância de temas não perdoa, e a incompetência era de molde a desmoralizar o mais resolutivo. O crescimento da contestação comunista em sentidos à partida diferentes multiplicava as opções decisivas de orientação. O desenvolvimento espectacular do gorbachevismo avivava a vontade refundadora, mas agudizava todos os

problemas ao mais alto nível. Não seria necessária uma completa inconsciência para se auto-instituir, mesmo que a título exploratório, como determinador de rumos? Contudo, como andava a pensar nisto há mais de uma década, chegava a uma concepção de conjunto que me parecia valer a pena ser submetida à crítica pública. Aliás, vendo acentuar-se o declínio do PCF em todos os domínios, era-se mesmo tomado por um sentimento de urgência. Quando nos inícios de 1990, levei enfim ao que restava das Éditions Sociales, o manuscrito de Communisme, quel second souffle? [Comunismo, que Segundo Fôlego?], pareceu-me ter chegado, não ao fim de um processo de reflexão por essência infindável, mas agora como uma hipótese global de real plausibilidade e fecundidade para dar corpo, para além do processo de desmoronamento do "socialismo real", a um comunismo potencial de nova geração.

1.03 - O segredo do «socialismo científico»

Para dar início ao exame da nova questão comunista, creio não poder fazer melhor do que expor em resumo aquela hipótese global tal como me parece tê-la aprofundado e completado desde então. Voltemos a partir das teses do socialismo científico na sua tradicional apresentação, sendo que nada é mais contrário à inovação efectiva do que querer ignorar a sua relação crítica com o que ela pretende superar. Chamava-se aí socialismo à forma de sociedade fundada sobre a propriedade dita social dos grandes meios de produção e de troca - tendo o adjectivo grandes como função afastar a concepção «colectivista» de uma socialização integral -, o que pressupunha a conquista revolucionária do poder de Estado pela classe operária e seus aliados. Marcada ainda pelo capitalismo, esta forma de sociedade tinha uma função apenas transitiva; por outras palavras, era a fase inferior do comunismo, ordem social futura completamente emancipada, sob todos os aspectos, da herança das sociedades de classes. Distinção cardeal que aparentemente apenas traduzia as últimas explicações de Marx a este propósito na sua Crítica do Programa de Gotha, em 1875: a «primeira fase da sociedade comunista», escreveu, «transporta ainda os estigmas» da sociedade de «onde acaba de sair», nomeadamente, aquele «direito desigual» de essência burguesa que dá «a cada um segundo o seu trabalho»; pelo contrário, «numa fase superior da sociedade comunista», onde «todos os recursos da riqueza colectiva jorrarão com abundância», «o horizonte estreito» de tal direito poderá ser superado em: proveito deste princípio completamente diferente: «a cada um segundo as suas necessidades». Mais genericamente, a «fase inferior» é aquela em que a nova forma social ainda não pôde transformar em profundidade todas as condições económicas e políticas, intelectuais e morais do antigo mundo, encontrando-se contraditoriamente afectada por ele; na «sua fase superior», a sociedade comunista criou «as bases que lhe são próprias», e desenvolve-se sobre elas de maneira inteiramente inédita: é o «fim da pré-história humana». Assim, o socialismo não é, parece, nada mais que o comunismo. É o próprio comunismo, mas num estado inicial de formação, e por conseguinte onerado por limitações provisórias. Consequentemente, não faria qualquer sentido - a não ser por mistificação ideológico-política - pronunciar-se pelo socialismo, mas não pelo comunismo. Esta é, efectivamente, a conclusão prática a partir da qual Lenine lutou a fim de mudar a denominação do Partido Operário Social-Democrata da Rússia para a de Partido Comunista: «No próprio momento em que iniciamos, a via das transformações socialistas, explica em Março de 1918, perante o VII Congresso do POSDR, temos de definir claramente o objectivo para o qual elas tendem, a saber, a criação de uma sociedade comunista (...). Por isso, só a denominação de Partido Comunista é cientificamente justa» (Oeuvres, tomo 27, p. 216). E é por isso, também, que os partidos comunistas assim se chamam.

Para os comunistas da minha geração, e ainda sem qualquer dúvida para os de muitas gerações seguintes na França e no mundo, esta identidade-diferença do socialismo e do comunismo era o bê-á-bá. Foi nestes termos que foi durante muito tempo vivida a história da URSS, inclusive na própria URSS. Assim, no início dos anos sessenta, Nikita Krutchev anunciava para breve a passagem do país ao comunismo: bastará apenas uma vintena de anos, proclamava perante o XXII Congresso do PCUS, e então a União Soviética, testemunho supremo do seu triunfo, poderá «ultrapassar economicamente os Estados Unidos». Porquê esperar vinte anos para «decretar o comunismo ?», perguntavam os impacientes. É que não se

pode passar à realização do princípio «a cada um segundo as suas necessidades» antes do cálice estar «cheio até ao bordo», respondia com toda a segurança. Mas, como se sabe, esse enchimento nunca aconteceu. Pior ainda: com Brejnev, à medida que o socialismo supostamente se desenvolvia, mais a taça tendia a esvaziar-se. Por outras palavras, quanto mais avançava o socialismo, mais recuava o comunismo, até se tornar um mero ideal, para não dizer uma quimera. Como compreender este facto inconcebível de o socialismo, transitivo por definição, se recusar obstinadamente a transitar para o comunismo? Como compreender que, mesmo tendo em larga conta o estado do atraso inicial, setenta anos não tenham bastado à União Soviética para passar nem: que fosse parcialmente à «fase superior» da sociedade sem classes? Do ponto de vista teórico em que aqui me coloco, os horrores do estalinismo de que em parte se pode incriminar tanto o horrível atraso russo, como os efeitos a prazo da feroz guerra civil atizada pelas potências capitalistas, são talvez menos perturbadores do que as trevas ulteriores do brejnevismo com a sua constante renúncia geral ao comunismo. Como não ver então nesta história, que seria em princípio a ilustração clássica do socialismo científico, o mais brutal dos seus desmentidos?

Aqui está algo que exige um reexame muito mais vigilante das relações entre o socialismo e o comunismo do que nos diz o velho socialismo científico de manual. Ora, à medida que assim se procede, fica-se estupefacto com tudo o que este nos oculta. O que é o comunismo? É o socialismo quando substitui a penúria pela abundância material, possibilitando o «a cada um segundo as suas necessidades». E o socialismo? Essencialmente, o regime de propriedade social dos grandes meios de produção e troca que torna possível, a prazo, a passagem ao comunismo. Encerrada neste jogo de espelhos, a ideia do comunismo encontra-se reduzida a um estado de indigência em que se tornam altamente problemáticos tanto a extensão das suas promessas futuras, quanto o sentido do seu desígnio presente. Restituamos agora alguns parágrafos muito preciosos mas muito limitados que Marx consagra à questão na sua Crítica do Programa de Gotha, no seio do enorme conjunto que representa a sua reflexão sobre a perspectiva comunista, digamos, desde A Ideologia Alemã e do Manifesto, até ao Capital, A Guerra Civil em França - acrescentemos-lhe os trabalhos ulteriores de Engels sobre o socialismo e o Estado; e baseando-nos nesta incomparável riqueza, pelo menos para quem faça o esforço de aí procurar indicações a maioria das vezes esparsas, coloquemos de novo a questão: o que é o comunismo? Retomando aqui, com algumas alterações a lista das caracterizações essenciais a que cheguei no primeiro capítulo de Communisme, quel second souffle?, digamos que é, simultaneamente, o florescimento universal das forças produtivas, a apropriação real pelos produtores associados dos seus poderes sociais objectivos - meios de produção, mas também saberes de gestão, poder de controlo - a superação das regulações pelo dinheiro-capital e das próprias relações de mercado, a passagem emancipadora do trabalho para um além do trabalho assalariado capitalista, a livre satisfação das necessidades materiais e culturais, o desenvolvimento integral de todos os indivíduos, o definhamento do Estado de classe, a desalienação da consciência social, o apagar da hostilidade entre as nações, a universalização das trocas e da própria humanidade, e em consequência o ponto final na exploração do homem pelo homem, a eliminação das desigualdades e opressões de classe, de sexo, de "raça" e outras, a passagem da contingência à liberdade real, o fim da pré-história humana.

É impossível encarar tal explicitação sem se ficar transido pela audácia visionária da ideia comunista marxiana, e para logo ser assaltado pela dúvida quanto à sua credibilidade histórica, ou pelo menos pedir explicações sobre quase cada palavra destes enunciados definitórios. Os capítulos seguintes darão largamente lugar a esta preocupação. Mas no ponto em que estamos é, em primeiro lugar, uma outra consideração que se impõe: a da estrita interdependência de todas estas dimensões do comunismo, de modo algum como soma mais ou menos contingente de traços disjuntos, mas conjunto orgânico de caracteres obrigatórios. Assim, retiremos-lhe em pensamento o desenvolvimento universal das forças produtivas - que não é apenas o intenso surto por todo o lado de todas as forças produtivas, mas mais essencialmente ainda a universalização da força produtiva que incorpora a ciência, de que a melhor ilustração é a actual informatização generalizada - e todos os outros aspectos do comunismo deixarão de poder ser abordados: aqui, tocamos já no drama da União Soviética e do "socialismo real" em geral. Assim, ainda - e aqui está um ponto decisivo no meu presente propósito - a apropriação dos grandes

meios sociais de produção e troca, pelo menos se tomarmos tal medida no seu pleno alcance emancipador, é absolutamente impossível sem a superação do mercado e do trabalho assalariado capitalista, sem o desenvolvimento integral dos indivíduos, sem o definhamento do Estado... com esta impossibilidade começa a surgir o que tem de derisória a redução do comunismo à fórmula simplista: propriedade social dos meios de produção + «a cada um segundo as suas necessidades»; e é ainda mais destruidor reduzir o socialismo, em princípio fase inicial do comunismo, só à sacramental propriedade social dos meios de produção e de troca - destruidor, não só em teoria, mas também na prática.

Porque este é o facto capital: esta redução tão descaracterizante não se operou apenas no registo das ideias - onde ela não pouco contribui para uma degenerescência conceptual de efeitos já consideráveis - mas também na própria edificação concreta do socialismo na época estalinista, ao caucionar escolhas estratégicas com as mais graves consequências. Falando rapidamente, pode-se dizer que a revolução foi dada como acabada a partir do momento em que, nos meados dos anos trinta, está implementada tanto no campo como na cidade, a pretensa propriedade social dos meios de produção e de troca, de modo que são retiradas oficialmente ou sub-repticiamente de perspectiva, transformações tão fundamentais como o definhamento do Estado - já no XVIII Congresso do Partido, em 1939, Estaline teoriza mesmo o seu adiamento sine die, argumentando com o cerco capitalista ao país - como o desenvolvimento integral de todos os indivíduos (nem pensar, por exemplo, caminhar na prática para a superação da divisão social entre funções de direcção e de execução) ou ainda como a desalienação das consciências (nunca como até ali, sem dúvida alguma, o Estado tinha posto, como na União Soviética, a ideologia ao serviço da sua pesada dominação). Vemos aqui claramente o sentido tragicamente concreto que há em reduzir a concepção do socialismo apenas à propriedade social dos meios de produção, tendo-se-lhe retirado todos os outros conteúdos da ideia comunista. Pior ainda: chegando a este ponto de empobrecimento, as coisas convertem-se no seu contrário. Já que esta propriedade dita social nunca mais poderá ser, evidentemente, em tais condições - persistência de um Estado onipotente, de uma individualidade repartida, de uma consciência pública mistificada... - o que Marx tinha em vista quando falava de apropriação pelos produtores associados dos seus meios de produção e, muito mais abrangentemente, dos seus poderes sociais; por outras palavras: quando falava da tomada em mãos e domínio efectivo da sociedade trabalhadora, por si mesma, de todas as condições objectivas da sua actividade. No socialismo pretensamente "real", aquele tipo de propriedade chegou, pelo contrário, de forma inédita, a abranger um desapossamento dos produtores por um Estado-partido, pela sua burocracia, pelas suas camadas privilegiadas. Amputado do comunismo, aquele socialismo estava destinado a derivar para uma modalidade reforçada de alienação social, como viram e disseram, cedo ou tarde, tantos militantes anti-estalinistas, ou mesmo simples críticos lúcidos.

Claro que na cultura tradicional de um partido como o PCF, «o socialismo» não se limitava a esta famosa apropriação social dos meios de produção e de troca, considerada, contudo, essencial entre tudo o resto, para o definir. Pelo contrário, o discurso dentro das regras enfeitava-o com todas as virtudes emancipadoras do comunismo: em si, era já o «fim da pré-história». Mas um olhar mais atento apercebia-se de que estas supostas virtudes estavam directamente relacionadas apenas com a socialização dos meios de produção: bastava acabar com a sua posse privada para que desabassem de uma assentada o peso do Estado com a lei do mercado, as opressões sexistas e racistas simultaneamente com as atitudes egoístas ou belicosas, e assim sucessivamente. De modo que dirigir todos os esforços para a conquista do poder que esta socialização determinante supostamente permitiria era considerado como a única batalha que verdadeiramente valia a pena. E o que transparecia para além desta inquietante redução primordial era que, de facto, na maneira de os pensar, os objectivos emancipadores do socialismo estavam decisivamente ratados em relação ao desígnio comunista. Assim, o princípio socialista «a cada um segundo o seu trabalho» não só remetia à condição de utopia a satisfação socialmente ilimitada das necessidades de cada um, como consagrava de maneira tácita a aceitação das eventualmente maiores desigualdades sociais. Desigualdades de que, aliás, não se via o fim, uma vez que era também abandonada a exigência comunista de um desenvolvimento integral de todos os indivíduos. Por exemplo, pensava-se que se fazia o suficiente

pela "justiça social" ao pronunciar-se por uma escola de "igualdade de oportunidades", quando esta palavra de ordem de pura democracia burguesa é o mesmo que contentar-se com um sistema educativo que regista como dado natural a desigualdade intrinsecamente sociocultural do desenvolvimento precoce dos indivíduos. Aliás, o silêncio crucial sobre o definhamento do Estado confirmava bem que se estava a fechar-se numa concepção implicitamente burguesa da democracia, em que o cidadão devia acomodar-se sine die com a delegação de poderes, com a autoridade dos dirigentes, com as prerrogativas do partido - em resumo, com tudo o que lhe atribui o estatuto de menoridade política. Assim, a ideologia na qual o socialismo se apresentava de alguma maneira como um equivalente mais plausível do comunismo dissimulava uma discordância tão fundamental dos seus conteúdos respectivos que o seu próprio parentesco se tomava altamente problemático.

1.04 - Uma manipulação crucial do pensamento de Marx

Eis o que já esclarece bastante a questão atrás mencionada: como compreender o facto inconcebível de o socialismo, transitivo na sua essência, se recusar obstinadamente a transitar para o comunismo? A resposta que aflora é que precisamente, o «socialismo», na sua teoria e prática estalinizadas, deixou de se reconhecer, em profundidade, como período de transição e fase inferior. A partir do momento em que foi abolida, num sentido estatizante, a propriedade privada dos meios de produção e de troca, ele assume-se como uma forma social *em si mesmo acabada*, sendo o comunismo, no seu conteúdo de uma amplitude e exigência completamente diferentes, enviado para as calendas, a título de simples ideal retórico ou mesmo metido na gaveta de um marxismo radicalmente expurgado. Se setenta anos não bastaram à União Soviética para dar, pelo menos, início à passagem para a forma superior da sociedade sem classes, não foi essencialmente por causa dessas dificuldades *extrínsecas*, embora reais, que foram o atraso inicial do desenvolvimento, o cerco capitalista durável, ou a corrida aos armamentos para a qual a época brejneviana considerou não haver alternativa; foi antes em virtude desta razão eminentemente *interna* que constitui o facto de o «socialismo», depois de Lenine, ter repudiado a sua essência revolucionária, ao ponto de se desenvolver numa parte essencial *a contrario* do *comunismo* e das suas exigências mais fundamentais. Mas, como a qualquer sociedade em movimento - e *a fortiori* a uma que funcionava tanto na base da ideologia -, é necessária uma perspectiva histórica, o esbatimento do comunismo para além da linha do horizonte, deu lugar, de facto, a esta espantosa palavra de ordem dos herdeiros de 1917: alcançar o capitalismo, o que não podia também deixar de significar, e a mais do que um título, voltar a ser subjugado por ele. Era assim encetada a involução concreta e multiforme, do socialismo de tipo soviético em direcção ao capitalismo - naturalmente um capitalismo muito exótico - muito antes do seu espectacular desabamento - e Mikahil Gorbatchev, neste drama final que tão inventivamente tentou conjurar, terá desempenhado o papel mais ingrato, o do médico que é chamado demasiado tarde a salvar um doente já perdido, mas a quem alguns familiares não deixarão de atribuir as culpas pela sua morte.

Quanto mais se medita sobre o enigmático destino da URSS e do seu "campo", mais se é levado a interrogar de novo a estranha ambiguidade deste duplo vocabulário do socialismo e do comunismo. Se se tivesse efectivamente em vista duas fases sucessivas da *mesma formação social*, porquê, portanto, *dois nomes diferentes* encarregues de as designar, com o risco evidente de tornar pelo menos semanticamente possível a sua ruínosa desconexão? Ao procurar obstinadamente uma resposta, descobre-se então um destes pequeninos factos não notados que nos põem na pista da mais ampla remodelação de perspectiva. Foi Marx quem, na sua *Crítica do Programa de Gotha*, introduziu a distinção desde logo clássica entre fases inferior e superior da sociedade de classes. Só que *de modo algum* chama *socialismo* à primeira, mas fase inferior «da sociedade comunista» - sendo assim, para ele, o futuro, de modo geral só tem um nome: comunismo. Portanto, se quisermos continuar fiéis ao espírito e à letra da concepção marxiana, nem por um momento se pode pensar esta primeira fase sob qualquer denominação que não seja a de comunismo, e inferior *pelo nível das suas exigências* - por exemplo, para Marx está *imediatamente* na ordem do dia a necessidade de quebrar a máquina estatal burguesa e dar início ao definhamento do Estado

enquanto instrumento de opressão de classe. Inferior, esta fase é-o exclusivamente *pelo nível de satisfação inicialmente possível* daquelas exigências, o que em nada faz adiar a sua necessidade. O ponto fundamental, tão raramente posto em relevo, que eu tenha conhecimento, é, portanto, este: Marx, no que lhe diz respeito, nunca encarou o caminho para a sociedade sem classes, contentando-se com dar início numa primeira fase "socialista", apenas à transformação - por mais crucial que seja aos seus olhos do modo de propriedade dos meios de produção e de troca, como se o arranque das outras transformações pudesse ser diferido. Assim, é claramente estranho a Marx o discurso do «socialismo científico» que se tornou ritual no movimento comunista do século XX e no qual o termo socialismo se substitui ao de comunismo para designar uma sua suposta primeira fase de conteúdo tão empobrecido que muda completamente de sentido, ou até o suplanta completamente, remetendo-o para o "ideal". O que nos obriga a perguntar de onde provém.

Responder de forma válida a esta questão requer estudar em pormenor a complexa história das palavras socialismo e comunismo, estudo realizado com grande riqueza até meados do século XIX, mas menos vigilante, na minha opinião, justamente no período crucial em que se fixam os enunciados clássicos do socialismo científico tal como acabo de o analisar. Restringindo-me aqui a alguns pontos, lembro em primeiro lugar que Marx e Engels optaram a título definitivo, logo nos finais dos anos quarenta, entre os dois termos que abrangiam duas maneiras, simultaneamente aparentadas e hostis, de pensar a emancipação social: como explica Engels no seu prefácio de 1888 a uma reedição inglesa do *Manifesto*, eles não lhe podiam dar outro título que não fosse «comunista», sendo dada ao mesmo tempo a inconsistência teórica do «socialismo» - era a palavra-chave dos «charlatães sociais de todo jaez» - e a sua tendência prática - se era considerado como «aceitável», é que diferentemente do comunismo, remetia para visões burguesas, muito mais do que para as lutas proletárias. Vê-se que aqui não se trata de modo algum de oposição entre dois *momentos* da futura transformação social; trata-se, antes, da oposição entre duas *correntes* quanto à maneira de conceber essa transformação e de trabalhar para ela. Ora, foi «socialismo» que, contudo, ganhou na formação dos partidos operários, nomeadamente na Alemanha com o lassallismo. Escrita por Marx em 1875, justamente contra o socialismo de Lassalle com a sua fraqueza teórica e o seu estatismo sem limites, a *Crítica do Programa de Gotha* foi posta na gaveta pelo Partido Social-Democrata alemão até 1891, depois abafada logo que publicada, e com ela a concepção propriamente comunista.

É verdade que há uma certa complexidade na atitude de Marx e Engels relativamente a este assunto. Numa evidente preocupação em fazer-se ouvir, Engels intitula «Socialismo» a parte final do *Anti-Duhring* consagrada a estas questões, soando aliás, «comunismo» em certa medida como um vocábulo anarquista. No próprio Marx, «socialismo» desempenha por vezes um papel de sinónimo aproximativo de «comunismo», sobretudo quando se trata de indicar a socialização dos meios de produção a que o Estado operário irá proceder. Mas a partir do momento em que estão em jogo rigor teórico e demarcação política, só o termo comunismo se torna aceitável a seus olhos. Ainda em 1894, pouco antes da sua morte, o próprio Engels faz questão de se dizer comunista e não social-democrata, palavra que, diz ele, «continua a não convir a um partido cujo programa não é simplesmente socialista de modo geral, mas directamente comunista, e que tem como objectivo político final acabar completamente com o Estado...» (*Marx-Engels Werke*, Dietz, tomo 22, p. 418, a tradução é minha). Eloquentes clarificação: em oposição a «comunismo», «socialismo» revela simultaneamente imprecisão programática e estatismo político.

Mas não há nada a fazer: «socialismo» torna-se a universal referência identitária dos partidos operários, lastrada de ascendentes lassallianos recolhidos pelo kautskismo, ou mesmo pelo guesdismo, a começar pela compulsão estatizante sublimada em democratismo. No entanto, havia ainda que arrumar esta palavra comunismo, perenizada pelos escritos de Marx e de Engels, e que alguns usavam de vez em quando como equivalente de socialismo, ou mais como expressão do seu objectivo final. E aqui está a miraculosa solução encontrada para o problema: através de um discreto mas decisivo piparote no texto da *Crítica do Programa de Gotha*, chamar doravante *socialismo* ao que aí é denominado «fase inferior da sociedade

comunista», *reduzida assim às proporções sociais-democratas*, remetendo para as brumas do horizonte o comunismo sub-repticiamente metamorfoseado em "fase superior" do *socialismo*, e com a aparência de citar o próprio Marx: em primeiro lugar, o socialismo "real" e nada mais; mais tarde, o comunismo "ideal", talvez! Este é o *segredo* do socialismo científico, segredo que a negligência teórica não tinha, evidentemente, qualquer hipótese de desvendar: um grosseiro malabarismo teórico-textual que, em proveito do primeiro, mascara como fases *sucessivas* dois desígnios que são antes *alternativos*, fazendo por esse meio caucionar por Marx o sacrifício de facto do comunismo a uma versão ao fim e ao cabo não *marxiana* da transformação social que não só já não corre o risco de conduzir ao comunismo mas até lhe volta mesmo as costas em questões tão cruciais como a do Estado. Com esta impenitente manipulação ideológico-política fica consideravelmente selado o destino do século XX revolucionário. Já que depois de Lenine - o único que entreviu a mistificação, apesar da sua muito longa reverência face a Kautsky, e que teve o inestimável mérito de revivificar tanto a palavra como a ideia de comunismo - é mesmo, com Estaline, este socialismo dito *científico*, e na verdade *falsificado*, que vai presidir à edificação da sociedade soviética: compreende-se então verdadeiramente como, sob à sempiterna e fraseológica invocação do comunismo, pôde aquela sociedade desenvolver-se a *contrario* de quase *tudo* o que a palavra significava para Marx - «Em frente rumo ao comunismo!», proclamavam ainda nos anos oitenta nas fachadas de alguns grandes edifícios moscovitas alguns *slogans* que se tornaram para todos estritamente *invisíveis*. De onde uma conclusão capital, tanto para o futuro como para o passado, e nos próprios antípodas daquela com que não pararam de nos matraquear: o que a Leste sofreu uma derrota historicamente redibitória não foi justamente o *comunismo* que nunca aí esteve, nem pouco mais ou menos, na efectiva ordem do dia, mas antes o *socialismo*, essa desprivatização confiscatória dos meios de produção e de troca, de que a própria social-democracia durante muito tempo fez bandeira ao seu modo muito diferente. O fracasso desta última, de certa maneira simétrico ao do estalinismo, confirmando taxativamente, sem sombra de dúvida, o que se pode considerar como a mais importante lição do século XX.

1.05 - Reaprender O comunismo

Revalorizar com convicção o comunismo no seu pleno sentido, revalorizá-lo tanto como desígnio prático como visão teórica: eis, ao fim e ao cabo, o que se me revelou no decorrer dos anos oitenta como chave do problema na sua dupla dimensão retrospectiva - como compreender o ontem? -, e prospectiva - que fazer hoje? Aliás, a ligação entre estas duas interrogações é mais directa do que parece à primeira vista, já que o formidável fracasso de que é necessário tirar lições não é só o dos outros, a Leste. Menos estridente, certamente, mas não menos fundamental do que a implosão do "socialismo real" é a completa incapacidade do movimento comunista a Oeste, nos países capitalistas desenvolvidos - a despeito de tantas lutas marcantes - para dar início, nem que fosse apenas num deles, à transformação revolucionária. Como explicar semelhante carência, a nossa? À medida que ia chegando às ideias que acabei de resumir, achava cada vez mais sufocante que a direcção do PCF nunca considerasse a questão nestes termos irrecusáveis. Ora, na minha opinião, as considerações precedentes têm a ver com aquela impotência crónica, e isto, pelo menos por duas razões maiores. A primeira é de estratégia: reduzida no essencial à estatização dos meios de produção e de troca, a transformação social aparece como realizável de uma só vez, a partir de cima, graças à conquista revolucionária do poder de Estado pela classe operária, e só assim, aliás, pois que a burguesia capitalista tem neste caso demasiados meios para que se possa sonhar em vencê-la de outra maneira que não seja de um só golpe, numa dessas conjunturas temporariamente favoráveis como propiciam, por exemplo, as guerras. O socialismo, a não ser que se atascasse no oportunismo e na colaboração de classe, apresentava-se, pois, necessariamente solidário com a revolução violenta e a ditadura do proletariado. Nos países capitalistas de democracia burguesa, esta estratégia perdeu progressivamente no século XX, principalmente na sua segunda metade, qualquer credibilidade, ao ponto de fazer papel de espantalho para uma larga franja da própria classe operária. Um partido comunista que não a repudiasse expressamente autocondenava-se a não passar de uma força subalterna.

Acabando lentamente por compreender este facto, não fizemos mais do que reconhecer em 1976 a obsolescência da ditadura do proletariado. Mas renunciar a um aspecto tão essencial da antiga coerência estratégica exigia, como é óbvio, reconcebê-la e remodelá-la na sua totalidade. Se a chave de uma estratégia revolucionária alternativa é que a maioria do povo assuma como coisa sua transformações sociais democráticas, a cada momento limitadas, mas mexendo com o fundo, e formando desde já processo, então deixa de haver qualquer razão para limitar o objectivo central destas transformações progressivas ao modo de propriedade dos meios de produção e de troca, tornando-se vital, pelo contrário, incluir à partida, na sua formidável diversidade e extensão, todas as abolições e metamorfoses, todas as inovações e conquistas susceptíveis de fazer sonhar e agir as mais amplas forças sociais que aspiram a uma outra vida e a um outro mundo - portanto, o próprio conteúdo de um comunismo do nosso tempo que na sua plenitude não será certamente para amanhã, mas cujo desígnio prático deve ainda mais, por isso mesmo, começar hoje. Abandonar a ditadura do proletariado e ficar-se pelo objectivo estreito do «socialismo», mesmo que «à francesa», que inconsequência! E, ao mesmo tempo, que prenda dada pelo partido comunista ao seu concorrente socialista! Por isso mesmo, o XXIII Congresso do PCF iria acrescentar, em 1979, uma novidade potencialmente importante: esse socialismo seria «autogestionário», demarcando-se assim do estatismo burocrático com o qual se identificava nos países do "campo socialista", como, de resto, em países de social-democracia. Mas como não ver então até onde nos deve conduzir a ideia de auto gestão sob pena de ficar letra morta? Poderá haver autogestão, não a retalho e subsidiária, mas de conjunto e plena, sem se encetar uma multidão de transformações conexas, orientadas para a superação do trabalho assalariado capitalista, para o desenvolvimento múltiplo dos indivíduos, para o enfraquecimento do Estado de classe?.. «Socialismo autogestionário» é a típica proposta comunista que não consegue dizer o seu verdadeiro nome porque não ousa pensar o seu verdadeiro conteúdo. Assim, o Partido Comunista Francês, mesmo querendo distanciar-se dos regimes de Leste, nunca chegou a pronunciar-se claramente pelo comunismo, antes do estrondoso desmoronamento de um socialismo de que, numa completa ambiguidade teórica e política, se reclamou até ao fim. Pagou-o caro. E aqui vemos aflorar uma segunda razão, mais forte ainda, pela qual progressivamente se desvaneceram, num país capitalista desenvolvido, as hipóteses de um projecto revolucionário de objectivos infracomunistas: a crise de pertinência histórica que depreciou a própria ideia de socialismo. Se esta ideia tinha irresistivelmente vencido no movimento operário revolucionário do fim do século XIX, deve-se sem dúvida muito ao facto de a perspectiva comunista de Marx ter aparecido infinitamente como demasiado ambiciosa para ser realista: pode-se conceber forças produtivas universais, indivíduos integralmente desenvolvidos, uma satisfação das necessidades sem limites, uma sociedade sem Estado, uma humanidade sem conflitos? ... Ideia demasiado bela para poder um dia tomar-se verdade: foi sempre este o veredicto do bom senso mesquinho sobre a grande ideia comunista. Mais vale um pássaro na mão... visemos somente o socialismo... ora, sob o ângulo do realismo, não terá tudo tendido desde então a inverter-se? Não só o socialismo dos sociais-democratas acabou por ser antes do mais a gestão leal do capitalismo, mas também o socialismo nascido em 1917, através de um périplo completamente diferente que nos valeu o estalinismo, acabou no fim de contas por cair na pior das sociedades de classes; e mesmo num país como a França, a conquista do poder político pela classe operária permaneceu um mito, enquanto que as sucessivas nacionalizações, mesmo as que tiveram êxito, nada mudaram no essencial. Realista, a perspectiva dita socialista?

Ao mesmo tempo, como não ver crescer agora, a toda a velocidade, tantos dos pressupostos, simultaneamente negativos e positivos, desse comunismo que passava por utopia? Não vemos desenhar-se a figura de uma força produtiva universal, com o pior e o melhor amalgamados, nos poderes que a ciência faz desencadear? Não estará a multiforme revolução biográfica das idades, dos sexos, das identidades, em vias de dar corpo ao que poderá ser, em relações sociais completamente diferentes, o desenvolvimento integral de todos os indivíduos? Não estará de maneira irreprimível na ordem do dia a superação do trabalho assalariado capitalista, quando a loucura da finança põe em causa como nunca o próprio trabalho assalariado, precisamente quando tudo exige que se faça um muito mais amplo apelo às capacidades humanas? Não será esta ascensão em força da iniciativa dos cidadãos, em que se torna

pensável um real definir da alienação estatal, o reverso da crise ultraprofunda da política? Não será a própria mundialização imperialista uma forma monstruosa do movimento quase tectónico que conduz incessantemente a uma maior regulação planetária e universalidade humana? Deixemos por agora o que irá ser objecto do próximo capítulo. Constatemos, todavia, até que ponto os problemas meios - os únicos colocados no centro por um pensamento socialista focalizado sobre a produção dos bens - surgem cada vez mais, não de modo algum como subalternos, mas como subordinados a problemas de fins que em primeiro lugar dizem respeito à promoção dos homens, problemas doravante tão gritantes que desqualificam qualquer prospectiva que se apresente como demasiado curta para os assumir: que humanidade queremos ser, que viver-conjunto social desejamos e quais são os nossos horizontes históricos? Haverá respostas de grandeza suficiente para tão gigantescas questões, fora da imensa perspectiva do comunismo? Sentindo bem a excepcional novidade quer das questões a enfrentar, quer das soluções a inventar, a grande maioria das opiniões afastou-se irremediavelmente de partidos comunistas persuadidos de que continuavam na vanguarda porque modernizavam, mais ou menos na sua apresentação, um socialismo que permanecia antigo sob muitos dos aspectos da sua própria compleição. Enquanto isso tomava a iniciativa um ecologismo de que se poderá dizer, sem qualquer intenção insultuosa, que está um pouco para o comunismo como a Canada Dry está para o álcool. A zona caótica de bifurcações onde manifestamente entrou o nosso mundo - de um lado, vertiginosos limiares de desintegração, do outro, uma verdadeira possibilidade de transição de fase - faz pensar irresistivelmente na famosa palavra de ordem de Maio de 1968: «Sejam realistas: peçam o impossível!». Será arriscado concluir que o revolucionar social do século XXI será comunista ou não será?

Logo que para mim estes temas começaram a ganhar consistência - o que faliu a Leste e sela o nosso próprio declínio foi o «socialismo»; o futuro é a revalorização sem reservas do comunismo, aprendendo, por fim, a fazer política concreta com ele -, pareceu-me muito natural abrir-me aos organismos próprios do PCF. A ocasião foi-me propiciada, nomeadamente, no Conselho Nacional de Março de 1987 consagrado à reflexão sobre «a evolução da sociedade francesa» e à nossa maneira de nela intervir, a que se acrescentara, por proposta minha, «o socialismo científico». Na abertura dos trabalhos - coisa bastante espantosa quando se pensa que era exactamente sobre o socialismo científico, de acordo com o preâmbulo dos estatutos de então, que se apoiava o PCF no seu «esforço constante» de análise e de acção - o relator explicou que não havia condições para tratar este último ponto. No entanto, quanto a mim, eu fi-lo, no sentido que acabo de explanar. A hostilidade da direcção ultrapassou tudo quanto eu podia imaginar. Houve camaradas que imediatamente acrescentaram parágrafos às suas intervenções; pouco depois, outros iriam escrever artigos onde era fustigada, como convinha, esta insuportável visão do espírito que consiste em fazer do comunismo um «objectivo imediato» - como se o encetar hoje mesmo o processo comunista que, retomando as palavras de Marx, «supera (atífhebt) o actual estado de coisas», equivalesse a acreditar de maneira imbecil no "comunismo para amanhã". Semanas mais tarde, o próprio Secretário-Geral do Partido, no seu Relatório ao Comité Central de 18 de Maio, empenhava-se em acabar com esta perigosa situação: a de um comunista que se propunha reclamar-se sem reservas do comunismo. No entanto, a dificuldade estava, já como em 1984, em que a minha reflexão, para qualquer espírito sem reservas mentais, constituía uma crítica de esquerda à linha seguida pela direcção, embora de modo algum esquerdista. Era pois importante que fosse de direita, como convinha para a boa ordem de uma batalha interna que estava então no auge, e na qual qualquer contestatário devia ser, por princípio, adepto de uma vergonhosa social-democratização do partido. O Relatório, colocando à direita o que é de esquerda, o que é o bê-á-bá destas coisas - apontou que, «no fundo, podemos perguntar-nos se, sob a sua aparência vanguardista, esta súbita referência ao comunismo não traduz a vontade de contornar a necessidade de lutar pelo socialismo em França». Ou seja, eu era um capitulacionista.

1.06 - Da crispação à mutação

Foram, assim, perdidos anos para o debate sincero e investigação plural sobre esta questão de importância

capital. Devo dizer que a minha defesa do comunismo começou por não ter também grande repercussão no que iria tornar-se a área dos refundadores onde, aliás, depois, nem todos aceitaram a fórmula arvorada pelo semanário *Futurs*: «Comunista, de outro modo». Também é verdade que a minha compreensão da questão comunista dava certamente o flanco a muita crítica por volta de 1986-1987. Era já menos o caso, parece-me, em 1990, no primeiro capítulo de *Communisme, quel second souffle?*, em que o meu pensamento beneficiava da rica elaboração colectiva que o manifesto refundador *Urgence de futur* iria condensar. A publicação desse livro, de cuja redacção não fiz segredo, não deixou de preocupar um pouco a Direcção do Partido que tinha na manga a melhor das defesas: um livro do próprio Secretário-Geral. Tendo enviado o meu manuscrito em 1 Fevereiro à Editora do partido que entretanto se transformara na Messidor, tive de esperar imenso tempo pelas primeiras provas e depois pelas segundas. Ora acontece que *Démocratie*, de Georges Marchais, pôde ser redigido durante o mês de Março com pleno conhecimento do meu texto, sem o meu aval, entenda-se, mas sendo mesmo assim publicado em Abril na própria Messidor - quase um mês antes do meu próprio livro - para beneficiar então de uma longa campanha promocional em todo o partido, o que não deixava, evidentemente, grande coisa para o seu tardio e modesto competidor. A obra de Claude Quin, *Idées neuves pour sociétés en crise [Ideias Novas para Sociedades em Crise]*, confiada ao mesmo tempo à Messidor, teve igual sorte. Variante inesperada da palavra de ordem «trabalhar em conjunto», víamos assim, as nossas ideias utilizadas ou vilipendiadas, mesmo antes de publicadas.

Sem que o autor explicasse porquê, *Démocratie* inaugurava uma mudança conjuntural do discurso da Direcção, em que o comunismo fazia uma entrada em grande, já não subitamente como «ideal», mas como «objectivo», ancorado no movimento real, «perspectiva» aberta pelos antagonismos do capital, e na qual convinha mesmo dar um «segundo alento ao movimento comunista»... Em suma, «embora não tivéssemos falado disso durante tantos anos, continuámos plenamente comunistas». Mas atenção: «Fazer disso objectivo imediato da luta do nosso povo», seria, saibamo-lo, pura «utopia». O próprio Marx o tinha visto muito bem, pelo que afirmava «a necessidade de uma fase transitória», o socialismo: «O comunismo não é para amanhã». Referir-mo-nos a ele por palavras não é pois forçosamente uma culpa, mas é evidente que só o «socialismo à francesa» pode orientar a nossa estratégia. Em suma, neste não diálogo de surdos respondiam-me tranquilamente ao lado da questão, persistindo em entender como comunismo apenas uma longínqua *sociedade futura*, mas de modo algum *ao mesmo tempo*, como fazia Marx, um *processo actual* que o visava à partida e sem o depreciar. Numa representação da história inteiramente periodizada à moda antiga, haveria hoje lugar apenas para uma luta defensiva contra o capital, amanhã só para a construção do socialismo, e quanto ao comunismo este não seria ainda situável no calendário. Como se, só para dar um exemplo, a proposta avançada por Paul Boccara - bater-se sem demora a fim de inventar e impor um vasto sistema de «segurança de emprego e de formação», dando início à superação parcial do mercado de trabalho e do trabalho assalariado capitalista - não ilustrasse a possibilidade e até a urgência em dar início, sem qualquer ingenuidade, a batalhas *imediatas* de desígnio autenticamente *comunista*. Que fosse evidente poder fazê-lo, e que nada fosse sem dúvida, mais indicado a uma força política que se pretende revolucionariamente em sintonia com os dramas colossais e as possibilidades não menos imensas do nosso tempo, eis o que, inferia-se da leitura de *Démocratie*, parecia ainda não suspeitar em 1990 o quinto andar da Place du Colonel Fabien.

Acusar-me-ão de ser severo e, em todo o caso, muito seguro de mim? Á partida, não era nem uma coisa nem outra. Ainda em 1981 defendia publicamente Georges Marchais, além do que seria razoável, contra as críticas em que o via submerso (*cf.* Anexo II). Quanto à pista de reflexão que comecei a expor perante o Comité Central em 1984, prezava-a demais para não estar plenamente receptivo a qualquer crítica que fosse capaz de me obrigar a traçá-la melhor. Em vez disso, tive direito às mais infamantes interpretações da minha postura, a que se sucedeu a fuga a qualquer verdadeiro debate, a lengalenga de objecções desarmantes, acompanhadas do recurso a práticas de direcção sobre as quais considero que fui bastante discreto... Por ter levantado grandes questões incomodativas fui tratado sem escrúpulos como adversário e, por mais de uma vez, e contra toda a evidência, como inimigo, coisa pela qual nenhum dos dirigentes

de então me dirigiu uma única palavra de arrependimento. Seguro de mim? Como não sê-lo, vendo o que me opunham, embora tentasse manter-me atento à eventualidade de críticas pertinentes? Severo? Levei tempo demais a compreender que era absolutamente necessário sê-lo muito menos com os indivíduos - desejaria fazê-lo sentir mesmo nas passagens mais asperamente críticas deste livro: qualquer comunista é para mim, antes de mais, um camarada - do que para com um sistema que privava o militante de qualquer possibilidade efectiva de intervir nos assuntos que lhe dizem mais directamente respeito. Esta é uma inverosímil contraprodutiva forma-partido, a cuja necessária e possível superação será dedicado o último capítulo; e embora se diga muitas vezes o contrário, creio que o PCF, apesar das suas muito temíveis especificidades, não é sem dúvida, diga-se o que dele se diz muitas vezes, o exemplo mais extremo, porque nele o pior não abafou todo o melhor, só uma grande parte...

Seja como for, o Partido ainda não morreu, a despeito de tantos prognósticos peremptórios. E sobre a questão maior que aqui me ocupa, há que dizer que depois de 1994 o contributo do movimento de pensamento refundador foi finalmente tomado em consideração de modo potencialmente revigorante que chegue para dar um segundo alento ao comunismo francês - potencialmente, mas ainda não necessariamente. Intitulando em 1994 o seu primeiro livro *Communisme: La mutation [Comunismo: a Mutação]*, Robert Hue, o novo Secretário Nacional, ostentava a sua vontade de reabrir a reflexão sobre a perspectiva histórica. Meses depois - o debate geral não teve a amplitude necessária - o XXIX Congresso ratificava uma nova maneira de encarar as coisas. Sem considerar obsoletos os objectivos para que remetia a estratégia anterior, o socialismo encontrava-se, por seu turno, inteiramente recoberto por um discurso inédito sobre o comunismo, mais para lhe exaltar o valor humanista, diga-se, do que propriamente para lhe precisar o conteúdo histórico. Falando do *desígnio* comunista, aquele discurso - a meu ver demasiado implicitamente - afastava quer o adiar para as calendas gregas, quer a divisão do caminho em etapas: é desde já que este *desígnio* deve tornar-se operativo ao inscrever no limite dos possíveis actuais mudanças reais que transcendem já esse limite. Caracterizando esta nova concepção do processo revolucionário como *superação* do capitalismo - palavra exposta aos piores mal-entendidos à falta de suficiente esclarecimento teórico, inclusive filosófico - recusava muito justamente a utopia devastadora das abolições por decreto e das inovações sem bagagem, para remeter a transformação social para a fecunda complexidade dialéctica do processo em que verdadeiramente mudam as coisas. Aqui está o que, sem chegar para constituir uma verdadeira reviravolta, assinalava alguns notáveis avanços. Mas passar de um discurso de tonalidade temporariamente nova sobre o comunismo a uma política duravelmente inovadora, que dê sentido mobilizador a este vocábulo, exige o mais inventivo trabalho de pensamento e de acção. E antes do mais, para fazer compreender claramente o que neste caso está em jogo. Porque não esqueçamos que, coisa inacreditável e todavia flagrante, *nunca* o Partido Comunista se tinha explicado até aqui sobre o comunismo. Porque Marx não deixou qualquer tratado global, para além de cem profundas indicações sobre o tema, apenas escaparam ao esquecimento dos partidos que dele se reclamam raras fórmulas disjuntas, todas a cheirar à mais completa utopia, do género «a cada um segundo as suas necessidades», ou «definhamento do Estado». Quando em 1990 tentei restituir à ideia comunista marxiana a sua impressionante coerência e pertinência, creio que não estou em erro se disser que, em *várias dezenas de anos*, nenhum livro, ou sequer artigo na literatura do PCF, *a fortiori* nenhum documento, tinha tratado a questão com um mínimo de seriedade. O que incansavelmente repetiram aos comunistas foi o socialismo de vulgata, e só ele. De onde este fabuloso resultado, mas em suma tão compreensível: no XXIX Congresso alguns militantes puderam suspeitar, no declarado retorno ao comunismo, de um inquietante "abandono do socialismo!". Como se, indiferente às exigências precisas de uma real saída do capitalismo, o comunismo não fosse mais que vaga proclamação de um humanismo mole... e, em nome da firmeza relativamente às posições do *marxismo-leninismo* - que nunca foi mais do que desnaturação estalinista do pensamento marxiano e leniniano - assistiu-se mesmo a este excepcional espectáculo: a intransigente defesa que alguns fizeram da socialização dos meios de produção e de troca, graças à conquista operária do poder político *contra* a plena revalorização do comunismo, sem minimamente tomarem consciência de assim estarem a refazer a um século de distância *a operação historicamente constitutiva da social-democracia aquém de Marx!* Ao que nós chegámos! Isto diz muito

sobre a urgente necessidade de empreender finalmente a tarefa, mesmo que elementar, de clarificação teórica fundamental.

No entanto, como poderemos nós explicarmo-nos melhor sobre o comunismo sem começar a aplicá-lo? Porque a grande questão está aqui: se o Partido Comunista nunca se explicou verdadeiramente sobre o comunismo, é porque nunca experimentou *fazer política com ele*. Era este o fundamento que a sua relegação para o reino do «ideal» reconhecia - terminologia muito significativamente retomada por Arlette Laguiller (cf. *Le Monde*, 7-8 de Fev. 99): a mais completa impreparação para dele tirar alguma coisa de real. Ora, insistamos: não é num futuro mítico que se vai tratar, não se sabe muito bem como, de acabar com o trabalho assalariado capitalista e o Estado de classe, com a fragmentação do indivíduo e com a consciência social alienada, não havendo entretanto mais nada a fazer, mesmo que seja a coberto de inconsequentes incantações revolucionárias, do que defender-se contra os golpes baixos da finança (como se a melhor defesa não fosse uma ofensiva bem pensada), e acumular forças para mais tarde (como se as forças existissem independentemente das transformações que elas demonstram ser capazes de impor). Reactivar o desígnio comunista significa romper enfim com o perpétuo adiamento dos combates essenciais, de que a perspectiva do socialismo se tinha tornado sinónimo para empreender sem mais delongas e em todas as frentes as tarefas cruciais da superação das regulações capitalistas e do trabalho-mercadoria, das dominações estatistas e da consciência mistificada, das mil e uma relações humanas em que se produz e reproduz a alienação histórica. Está quase tudo por inventar, para construir deste modo uma autêntica *estratégia comunista* tão realista nos objectivos imediatos que se impõe, quão sugestiva nos imensos fins que lhe conferem o seu sentido. Fora desta invenção teórico-prática, comunismo continuará a ser uma palavra oca. Pelo contrário, encetemos, tacteando, esta via seguramente difícil em que os actores do quotidiano começam a ver o *objectivo comunista dos seus actos* e tudo pode começar a modificar-se no que terá sido, de maneira tão infrutuosa apesar de tantos méritos, o combate revolucionário do século xx.

1.07 - Marx hiper-racionalizou a história?

Todavia, ao encarar concretamente a tarefa descobrem-se exigências muito para além do que podia parecer de início. É claro que há que inventariar o conteúdo teórico do desígnio comunista, que inventar a prática política correspondente, e isto *nas condições do nosso mundo*, de que à partida nada nos diz em que medida é ainda o de Marx, ou em que medida se tornou outro, talvez mesmo muito diferente. Por conseguinte, também não basta produzir de novo, e em relação a uma realidade inédita, um trabalho de pensamento análogo ao que o *Manifesto Comunista* condensava no seu tempo, o que será objecto do próximo capítulo; mais: é necessário que nos interroguemos provisoriamente até que ponto continua hoje válida para nós a *própria concepção* subentendida naquele trabalho de pensamento. Condição prévia tanto mais obrigatória, quanto o colossal abortar do suposto «comunismo» como regime social no campo socialista, e igualmente ao fim e ao cabo também como movimento político no resto do mundo, impede que nos esquivemos: à interrogação radical sobre a validade da própria *teorização* marxiana. Já que, com efeito, *como sabemos nós* que o futuro se chamará comunismo? Nós *acreditamos* sabê-lo em virtude do que o *Manifesto* nos fornece como «intelecção teórica do conjunto do movimento histórico»; mas de onde vem a conclusão de que «o conjunto do movimento histórico» seria inteligível e que a sua boa intelecção é aquela que nos é fornecida? Quando as filhas lhe perguntavam qual era a sua divisa preferida, Marx respondia pegando na velha fórmula céptica: «Duvida de tudo». Imperativo muito actual para quem persiste em reclamar-se do comunismo após o desastre. Mas «duvida de tudo» pode implicar para nós «duvida de Marx»? De *todo* o Marx, não só das teses económicas e visões políticas, mas também do materialismo dialéctico, do método dialéctico, portanto desse filosófico que, por muito que custe aos seus detractores, desempenha nele em todas as áreas um papel primordial. Isto não transforma contudo o radical questionamento do pensamento marxiano numa pura preocupação de filósofo. Cada um de nós é suficientemente filósofo para ter já revolvido mais do que uma vez no fundo de si mesmo após a emblemática queda do Muro de Berlim esta áspera questão: será que no fundo ser comunista não

significou muito simplesmente ter-se colocado numa categoria especial de crentes, os crentes no «sentido da história», nos «amanhãs que cantam», na Internacional em que o «género humano se tornará»? E se assim for, que resta hoje de tal crença?

Compreenda-se que de modo algum cabe neste simples ensaio político fazer um vasto reexame do pensamento teórico marxiano: pela minha parte, tentarei num outro livro, que se intitulará *Marx et nous* [*Marx e Nós*], mostrar onde me levaram cinquenta anos de trabalhos sobre o assunto. Mas impõe-se aqui pelo menos a discussão, mesmo com limitações, de uma questão fundamental de prévia e directa importância que é: a da *racionalidade da história*. Com efeito, a perspectiva do comunismo só faz sentido sob condições de uma certa lógica histórica, dado que implica em todo o caso, até certo ponto, inteligibilidade do presente, previsibilidade do futuro, e portanto plausibilidade *dos* objectivos a que a nossa acção se propõe. Conceder crédito ao desígnio comunista é considerar que a história ainda está na sociedade de classes - portanto, pode-se enunciar o presente - que as violentas contradições da sociedade de classes na hora da universal financiarização capitalista engendram, elas próprias, «de cabeça para baixo», como diz Marx, muitas pressuposições da passagem a uma humanidade sem classes - portanto não é absurdo enunciar o futuro - e que, consequentemente, há também, pelo menos quanto à escolha de princípio e da sua orientação de conjunto, uma racionalidade histórica do agir comunista. Tudo isto terá sido desqualificado em bloco e sem remissão pelo fim da União Soviética e do movimento comunista internacional. É a capital conclusão a que François Furet acreditou poder chegar; «A história volta a ser aquele túnel em cuja obscuridade o homem se embrenha, sem saber onde conduzem as suas acções, na incerteza do seu destino, desapossado da ilusória segurança de uma "ciência" da sua acção». Para o «indivíduo democrático» «privado de Deus», o comunismo, é claro, não só perdeu todas as probabilidades, como já não faz qualquer sentido. «Tornou-se quase impossível pensar a ideia de uma *outra* sociedade, e de resto já ninguém no mundo de hoje avança sequer sobre este assunto o esboço de um conceito novo». Expressa neste tom duto e sem réplica, a que se apõe a assinatura de grande costureiro do pronto-a-vestir da ideologia dominante, esta demonstração axiomática do definitivo silêncio comunista fez escola, ao ponto de autores por vezes bem inspirados como Régis Debray, Anicet Le Pors e outros acreditarem poder escrever num artigo comum, como se fosse a mais trivial evidência: «no momento em que o comunismo já não oferece alternativa» (*Le Monde*, 20 de Dezembro de 1998). Quem tenta pensar o contrário, à margem do *Le Monde*, sente-se pequenino... Mas, já que aí é colocada sem seriedade uma questão muito séria, examinemo-la seriamente, embora rapidamente. *Terá Marx hiper-racionalizado a história* não certamente à maneira idealista de Hegel - para quem no seu decurso universal ela «não é mais do que a manifestação da razão» segundo as suas próprias palavras - mas como pensador materialista da necessidade, e que portanto, para retomar uma fórmula requeitada, a concepção que dela ele tem é do domínio do *determinismo*? Cem vezes agitada, cem vezes tratada, esta questão já não oferece dúvidas, para quem pelo menos se queira informar de boa fonte. Como escreveu, por exemplo, Michel Vadée (*Marx penseur du possible*, Klincksieck, 1992, p. 494), «falar de um determinismo estrito e rigoroso a propósito das concepções de Marx é um contra-senso». Claro que Marx sustenta com firmeza que existe uma causalidade e mesmo uma legalidade do movimento histórico. Em particular aí se manifesta, segundo ele, uma conexão imbuída de necessidade entre o carácter geral das forças produtivas em cada época, homens incluídos, e a estrutura global das relações de classe destes, como de modo mais alargado e menos estrito, com as outras estruturas e superestruturas. Cada formação social é assim uma totalidade orgânica, não evoluindo mais ao acaso do que um ser biológico. Estudando bem as suas lógicas de funcionamento, pode-se mesmo prever com segurança o aparecimento de uma mutação no seu desenvolvimento e nos grandes traços do seu conteúdo. Assim, o próprio modo de produção capitalista, onde se acham levadas ao extremo as contradições características das anteriores sociedades de classes, produz de modo não fortuito muitas das condições da passagem a uma formação sem classes, onde se apagarão os antagonismos milenarios do que se pode considerar como sendo a pré-história da humanidade social. A história, para Marx, não é aquela noite negra em que os humanos não poderiam saber o que quer que seja sobre o que fazem, nem por conseguinte, empreender o que quer que seja do que pretendem. Por isso, entre esta visão das coisas e do que se chama determinismo propriamente

falando, existem diferenças tão fundamentais que se desacredita quem as confundir.

Antes do mais, esta teorização materialista inclui a viva consciência de que, em relação *ao* modelo genérico que ela nos propõe, as formações sociais concretas apresentam inesgotáveis *singularidades*, acentuadas pela infinita variedade das suas trajectórias históricas sobre um fundo de lógicas gerais de desenvolvimento. Cada formação capitalista apresenta um certo ar familiar com todas as outras, encontrando-se destinada ao mesmo repertório de atribuições de conjunto - pensemos, por exemplo, hoje no caso da Coreia do Sul -, o que não impede o caso russo de ser muito diferente do alemão, ou o francês do dos Estados Unidos. E mais, a história está saturada de *acasos*, sem o que, de resto, escreveu Marx a Kugelman em 1871, «ela seria de natureza bastante mística», e nesta medida é imprevisível, o que também não impede de nela se reconhecer uma direcção global, tal como os incessantes estados do tempo não fazem abolir a sequência regular das estações ou a lenta evolução do clima. Depois, a necessidade que reina na história, como na natureza, nunca foi unívoca, mas *dialéctica*: ela inclui contradições e assim abre sem cessar *leques de possíveis*, tal como o «ou... ou» das crises agudas. As leis de evolução exprimem portanto, essencialmente, tendências que suscitam contratendências, em dinâmicas em que pode sempre surgir uma inesperada bifurcação. Portanto, nenhuma evolução é linear, nenhum processo é mecânico, nenhum desenvolvimento é igual a si próprio e aos outros, nenhuma história está escrita à partida. Se é possível entrever *grosso modo* a rota a longo prazo só o charlatão se pode vangloriar de prever as formas, os episódios e os prazos. Ao que se acrescenta ainda, e não é menos essencial, que diferentemente do processo natural, o acontecimento histórico não se produz *sem nós*: «Os homens fazem a sua história», repetem Marx e Engels, embora não nas condições por eles escolhidas. Sendo ela própria produto histórico, a sua *liberdade* não vem suspender a necessidade, mas orientar o sentido no qual esta se cumpre. O avião não contraria a lei da gravidade, mas joga com ela de maneira inédita. O futuro nunca é fechado. Portanto, existe uma racionalidade da história, até certo ponto inteligível e dominável, embora nela seja grande a parte do acontecimento imprevisível, da reviravolta possível, da intervenção livre. Assim, o fracasso do comunismo não era fatal, e contudo, tendo em conta o que se disse mais atrás, é ao mesmo tempo lógico. É precisamente a partir da experiência desta *necessidade aberta*, igualmente afastada do determinismo cientista e do contingencialismo obscurantista, que os actores da história, para que todos temos vocação, podem tirar lições teóricas e práticas.

1.08 - Desconstruções do tempo histórico

Eis uma maneira arejada de pensar a história. Se ela é no entanto, sem equívocos, a de Marx, como compreender que não só o antimarxismo em geral, mas, em grande medida o marxismo vulgar - até o do próprio gémeo de Marx, Paul Laffargue - e a cultura elementar do movimento comunista só tenham retido dela esta caricatura determinista em que o «socialismo» de certo modo está já presente no futuro, em que o caminho que a ele nos conduz é só uma linha recta, e a tarefa que dele nos separa é apenas a «luta final»? Coisificação do objectivo, simplismo do "sentido da história" - uma fórmula que não vale a pena procurar em Marx - portanto, certeza de estar incessantemente na posse da verdade no meio de todas as curvas da vida política: será necessário ir procurar mais longe onde está a raiz da arrogância do carácter sentencioso que, variavelmente misturado com traços mais simpáticos sempre alimentou uma das mais pesadas censuras aos comunistas, e esta temível impermeabilidade à experiência que é em grande medida a causa das suas mais graves contrariedades? Invocar-se-á a inevitável alteração de uma sábia teoria logo que ela se transforma em cultura de massas, e a sua não menos inevitável contaminação por aquelas ideologias populares pré-marxistas exemplarmente traduzida pelas palavras da Internacional? Sem dúvida. Mas não estará presente no próprio Marx este perigoso esquematismo susceptível de dar crédito a uma interpretação mecanicamente necessitarista? E não só nos atalhos pedagógicos do Prefácio de 1859 à *Contribuição* ou nos da *Miséria da Filosofia* - «o moinho manual dar-vos-á uma sociedade com suseranos, o moinho a vapor trará uma sociedade de capitalismo industrial» (quantos mal-entendidos não deve ter provocado esta brilhante fórmula!) - igualmente no fim do próprio Livro I de *O Capital*, onde numa

passagem conclusiva particularmente forte ele não hesita em escrever que o capitalismo engendra a sua própria negação «com a inelutabilidade de um processo natural», frase que se ouve como eco da fórmula do *Manifesto*: a queda da burguesia e a vitória do proletariado são «igualmente inevitáveis»? Não fuçamos à questão: não haverá aqui, na euforia da descoberta relativa a lógicas essenciais da história, pelo menos bastante infelizes cartas de crédito possíveis para a leitura determinista das fórmulas de Marx? E não será esta espécie de "fatalismo", em que muitos rapidamente denunciaram um fanatismo, que difundiram palavras gratificantes como as que Engels escrevia de passagem numa carta de 1871 a Bebel: «um partido como o nosso, cujo sucesso final é absolutamente garantido»; ou as de Lenine, no fim de *A Doença Infantil...*: «Os comunistas devem saber que seja como for o futuro lhes pertence» - ler isto hoje provoca um choque...

Como se pode então afastar a tão profunda questão - em cujo exame não posso aqui entrar - de se saber se em Marx e seus continuadores não terá persistido qualquer hesitação mal dominada entre uma ruptura radical com toda a visão especulativamente hiper-racionalizante da história, e, no oposto, uma esquematização sobrevalorativa das fortes necessidades reveladas pelo materialismo histórico? Por aqui se mede o quanto pode ser enorme o valor prático do que está em jogo em diferenças teóricas aparentemente mínimas e o quanto pode ser mortífera a indiferença política perante essas diferenças.

E estas dificuldades internas do pensamento marxiano ainda são pouca coisa, face às objecções que a formidável *desconstrução do conceito de história* empreendida nas últimas décadas fez surgir de fora. Não há dúvida de que a racionalidade objectiva do processo histórico de conjunto tinha sido já rudemente posta em causa na viragem do século XIX para o século XX, com as considerações de Max Weber sobre o inacabamento intrínseco da história, e consequentemente com a arbitrariedade de qualquer interpretação do seu decurso, com a oposição entre explicação dos factos de natureza e compreensão dos factos de cultura, erguida por Dilthey e Jaspers, ou ainda com as análises de Freud sobre o que o sentido atribuído por nós ao vivido comporta de ilusório na sua essência. Foi em larga medida referindo-se a estes autores que Raymond Aron na sua *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Gallimard, 1938) [*Introdução à Filosofia da História*], cuja influência foi considerável, deu por adquirida a dissolução do objecto «história», o carácter fundamentalmente retrospectivo e ideológico das suas racionalizações, o resíduo de «mística providencial!» (p. 244) que elas ocultariam, o que diria, à cabeça, respeito ao marxismo, cuja pretensão a uma inteligibilidade científica do movimento histórico remeteria de facto para «uma vontade política e a uma atitude vital» (p. 414). O livro termina com estas palavras: «A existência humana é dialéctica, isto é, dramática, porque age num mundo incoerente, empreende desprezando a duração, procura uma verdade que se escapa, sem outra garantia que não seja a de uma "ciência" fragmentária e de uma reflexão formal». Já não estávamos longe dos aforismos de François Furet. Estava dado aí um tema fundamental que muitos a seu modo modularam no pós-guerra. Assim, Maurice Merleau-Ponty em *Sens et non-sens* (Nagel, 1948), retomava à sua conta opiniões de Thierry Maulnier segundo as quais pode perfeitamente acontecer que «a lógica e a história se divorciem», de modo que «não sabemos se ao longo de toda a nossa vida ou mesmo durante séculos a história efectiva não irá consistir numa série de diversões...» (p. 244). E, acreditando dar um suporte às suas afirmações, acrescentava que assim a primeira revolução socialista se tinha produzido na Rússia contra todas as expectativas, coisa que os marxistas só teriam racionalizado «a posteriori» (p. 246) - quando na realidade Marx tão bem viu o que estava para acontecer desde os anos setenta que até se pôs a aprender russo para melhor seguir os acontecimentos...

Mas é sem dúvida Claude Lévi-Strauss o primeiro no mundo francófono a atribuir larga audiência a uma desconstrução bem mais radical do conceito de história. O capítulo final de *Pensée sauvage* (Plon, 1961) desenvolve abertamente contra Sartre e, por tabela, contra Marx, uma penetrante argumentação ao serviço de algumas provocadoras enormidades consideradas a partir daí como evidências. Segundo ele, toda a história seria uma ilusão, e seria, em primeiro lugar, artefacto de uma disciplina que acreditava poder fazer dela objecto. Ora, aquilo a que se chama acontecimento histórico inscreve-se em muitas séries de

datas de espécies heterogêneas, entre as quais perde qualquer aparência de unidade. Assim, 5 de Maio, 20 de Junho, 14 de Julho, 4 de Agosto... constituem uma série completamente diferente de 1643, 1715, 1774, 1793..., que por sua vez não tem qualquer relação com a série I milénio, II milénio... A história supostamente global decompor-se-ia portanto em sequências autónomas, remetendo, ao fim e ao cabo, para causalidades infra-históricas e inconscientes, «de ordem biológica, geológica, e finalmente cosmológica» (p. 347), que Lévi-Strauss, semeando a confusão, nos dá como sendo as verdadeiras «infra-estruturas» do materialismo histórico: a pretensa continuidade linear a que chamamos história «não estaria ligada ao homem»... De onde esta memorável conclusão: «A Revolução Francesa tal como dela falamos não existiu» (p. 342). Não que a nossa experiência histórica seja vazia de sentido, mas «esse sentido nunca é o bom» (p. 336). Isto observa-se bem se considerarmos acontecimentos longínquos como a Fronda: ao mesmo tempo que se apagou a «interioridade provisória» a partir da qual os homens da época imaginavam poder modular as suas acções, salta à vista para nós, hoje, que a sua suposta inteligibilidade era apenas um «mito» (p. 338). «O homem dito de esquerda» que crê ainda prolongar uma história orientada pela Revolução Francesa tem de se apressar: esta «idade de ouro» está em vias de «passar» (p. 337).

Nesta vaga foi um ver quem enfiava as mais definitivas orelhas de burro aos defensores de certa racionalidade histórica. Que racionalidade, quando, Paul Veyne decreta, em *Comment on écrit l'histoire* [*Como se Escreve a História*] e em *Foucault révolutionne l'histoire* [*Foucault Revolucionaria a História*] (Le Seuil, 1971, 1978), que «a História de que se fala há dois séculos não existe»? (p.10). Em geral só existem «constelações singulares», o resto «é só uma palavra» (p. 213), como tão bem o tinham visto os nominalistas na Idade Média. Estabelecendo que «a loucura não existe», mas apenas práticas movediças que constituem ou dissolvem esta aparência de objecto, Foucault abriu magistralmente a via a uma verdadeira «liquidação da história» (p. 204): «que dinamitagem da filosofia política racionalizadora!» (p. 210). Compreendeu-se tudo quando se dá conta de que «a ideologia», «a política», «o Estado», o próprio «objecto natural», «não existem» (p. 224). É preciso ser-se marxista para conservar esta ingénua «crença no objecto» (p. 239), e «a importância de Foucault é que justamente ele não faz Marx...» (p. 242). Análoga cruzada em François Lyotard: em *La Condition postmoderne* (Éd. De Minuit, 1979) [*A Condição Pós-Moderna*] opunha ao marxismo, pensamento «do modelo totalizante e dos seus efeitos totalitários» (p. 27), a constatação, a seu ver irrevogável, do que ele denominava «a decomposição das Grandes Narrativas» (p. 31), estas vastas narrações mitológico-históricas, como por exemplo «a emancipação da humanidade» (p. 84) cuja função era a de «legitimar» autoridades. Hoje, quando a ciência «pós-moderna teoriza a sua própria evolução como descontínua, catastrófica, não rectificável e paradoxal» (p. 97), e quando as sociedades revelam ser na sua verdade «imensas nuvens de matéria do linguajar» (p. 104), um discurso como o da luta de classes já não é mais do que «um protesto para salvar a honra» (p. 28). Muito diferentemente, Michel Serres contribui ainda para uma desqualificação de Marx com as suas sugestivas análises sobre o tempo histórico (*cf* nomeadamente *Éclairissements*, François Bourin, 1992). Todos os saberes contemporâneos o mostram: o tempo não corre de modo linear, mas de «maneira turbulenta e caótica»: «flui como num percolado» (p. 90), como um líquido que ao mesmo tempo passa e não passa num filtro. Ou para falar em termos topológicos, o tempo é «amarfanhado», «estampado e multiplamente dobrado» (p. 92), de modo que qualquer acontecimento é multitemporal, misturando ao actual o que passou e o que não aconteceu. Parecendo-lhe supérfluo provar o que diz, Michel Serres estatui que isto tira razão a Marx: «a dialéctica recita uma lógica tão pobre que dela se pode extrair tudo»; «não tem qualquer interesse» (p. 225). É necessário superar enfim as convencionadas representações do fluxo temporal: «todas as nossas dificuldades sobre a teoria da história advêm de pensarmos o tempo deste modo insuficiente e ingénuo» (p. 91). Depois disto que ninguém ouse tratar a história num modo marxiano...

1.09 - O que permite ver os actos até ao seu fim

Há neste vasto conjunto de intimidações, digamo-lo francamente, tanto pó de perlimpimpim histórico lançado aos olhos e, em vários casos, tanta inconsciência filosófica que o difícil é não reagir de modo puramente polémico. O que seria um grave erro, já que, por muito arrogante que seja muitas vezes o tom, há aqui alguns problemas muito reais, a montante de conclusões muito discutíveis. Por exemplo, desde logo a propósito da *ilusão* histórica. Sim, o "curso da história" tal como o representamos é uma construção, e seria uma grande ingenuidade e alto risco tomá-lo como um dado, por pouco que fosse. Sim, a gloriosa gesta do movimento proletário que vai das primeiras greves do Antigo Regime a 1848, 1871, 1917, 1936, 1945... e mais longe, em direcção aos amanhãs que cantam, teve algo a ver com uma narrativa de autolegitimação ao serviço de partidos e de Estados. Sim, a militância comunista, como muitos comprometimentos históricos, funcionou à base de crença gratificante, e quem se recusar a ir buscar nela mais lucidez, demasiado ocupado a debitar velhas arengas revolucionárias está efectivamente perdido para um comunismo do século XXI. Só que há também outra coisa em relação à qual estes úteis desanimadores fazem um ruidoso silêncio: a calçada das realidades sob a areia das ilusões. Conhece-se a frase de François Mitterrand em 1981, que o próprio depressa esqueceu com resultados probatórios: «Não sei se o muro de dinheiro existe, mas sei de quem partiu o nariz contra ele». Interessante variante do famoso pudim que é preciso comer para provar. Para Luís XVI, para os *sans-culottes*, e para os herdeiros da Declaração dos Direitos do Homem que nós somos, a Revolução Francesa não foi só ilusão, embora seja bem verdade que só podemos revivê-la reconstruindo-a através de batalhas ideológico-políticas sobre as quais o seu bicentenário foi bastante instrutivo. Hoje mesmo, a desumanização cada vez mais universal através da finança capitalista também se não deixa reduzir a um artefacto de metodologia histórica, a uma grande narrativa legitimadora, a uma crença compulsiva. Mais - e aqui as coisas invertem-se: é o escamotear desta casmurra realidade que por sua vez aparece como a mais flagrante das elaborações mistificadoras, das ideologias de justificação, e do *wishfull thinking*. Há uma ilusão perniciosa da história: grande verdade crítica a reter; há também, e muito mais para os tempos que correm e percolem uma denegação intimidatória da história à qual só se dobrarão os espíritos fracos.

Em segundo lugar, será justo afirmar: só *existe o singular*? Não há dúvida que aquela velha recusa dos «seres de razão» - «o cavalo, vejo-o bem, dizia um famoso nominalista, "a cavaliade" é que não» - conserva as suas virtudes profilácticas contra as entidades especulativas que também atravancaram a história, e é válida, por exemplo, contra aquele marxismo vulgar que substantifica «a burguesia» e mitifica a «classe operária», sem analisar com a atenção requerida as bem mais complexas realidades e atitudes concretas abrangidas por estas abstracções. Pensar em termos de generalidades fixas: pode-se imaginar algo de mais antitético a uma dialéctica materialista? A lição continua válida e vai muito longe, exigindo, por exemplo, que numa concepção da história que se queira marxiana, seja reavaliado, face às necessidades de ordem geral, o papel do *acontecimento* singular, com o que o seu carácter aleatório tem contudo de determinante quanto ao curso ulterior das coisas. Vasta questão com um aspecto crucial a que havemos de voltar. Mas como não dizer também quão débil é a redução do singular *unicamente* à sua singularidade? Cada homem é único, mas sendo homem é também universal: *o universal como tal* não existe, o que não o impede de *existir no singular*. Assim, "a cavaliade" está materialmente presente em cada cavalo: no seu genoma, original em cada um, e no entanto comum a todos. A lógica de classe do capital *existe* concretamente tanto em cada plano de despedimento como em cada especulação bolsista, onde se pode ver ao pormenor o primado universal do interesse privado. *Do mesmo modo*, a racionalidade histórica *existe em cada acontecimento*: na causalidade e na legalidade gerais que o subtendem de maneira particular. A ideia de um singular exclusivamente singular é tão credível quanto a de um acaso que escape às leis do acaso, ou de um indivíduo biológico estranho a toda e qualquer espécie: patetice *elementar* que nada melhorou ao passar pelo individualismo metodológico da cultura histórica e sociológica anglo-americana. Não é realmente a Marx que é preciso ensinar que qualquer entidade abstracta é em certo sentido uma visão do espírito, ele que passou o tempo todo a repetir, mais de um

século antes de Veyne e Foucault, que *o trabalho*, por exemplo, é sempre «um trabalho determinado (*Misère de la philosophie*, Ed. Sociales, 1972, p. 68). Mas num certo estágio de desenvolvimento económico, como o demonstra soberbamente a Introdução aos *Manuscritos de 1857-58 (Grundrisse)*, o próprio «trabalho em geral» «torna-se verdade prática». Só a dialéctica materialista capta este devir-singular do universal, processo capital de racionalidade histórica que, em contrapartida, escapou inteiramente a esse nominalismo já não metodológico mas doutrinal que Althusser tão imprudentemente apresentou como sendo o cume do materialismo, quando de facto encerra um caracterizado idealismo do universal, isto é, das *relações e lógicas essenciais*. Prova de que a dialéctica, esta lógica do pobre segundo Michel Serres, nos permite compreender uma topologia do tempo histórico que parece ter-lhe escapado.

Resta a objecção, para muitos certamente a mais impressionante de todas: *já não se pode*, sobretudo depois do grande naufrágio do «comunismo», acreditar por um segundo que seja na bela lenda de uma história que progride continuamente em direcção a um futuro melhor... objecção que seria tanto mais forte se admitisse tomar *como ela é* a tese que contesta, evitando assim dela só refutar uma medíocre falsificação. Qualquer entendido em Marx sabe como ele recusava a tolice, antidialéctica ao máximo, do desenvolvimento linear e do progresso regular. O que ele defende é uma coisa completamente diferente. Em primeiro lugar, que na história humana como na evolução natural há processos - demográficos, tecnológicos, económicos, cognitivos... - *duravelmente cumulativos seguindo uma mesma direcção*. É o caso típico do crescimento da força produtiva no capitalismo que leva a isso com uma permanente rudeza, a fim de diminuir o tempo directo de produção e maximizar a taxa de lucro do capital adiantado. No mesmo movimento ganham corpo imensas *contradições motoras de todo o movimento histórico*, de que um exemplo cardeal é o crónico antagonismo entre a acumulação de riquezas no lado do capital e a acumulação de miséria do lado dos assalariados. Esta *pauperização* tendencialmente crescente, de que era moda falar com derisão nos anos cinquenta, entra hoje pelos olhos dentro de quem quer que seja, tanto à escala nacional como planetária, sob uma multiplicidade de formas relativas e absolutas, desde o desemprego maciço aos salários de miséria, da precariedade à regressão dos direitos do trabalho e à recusa generalizada de dignidade, enquanto os índices bolsistas disparam. O terceiro ponto - o mais decisivo, o menos conhecido - é que o desenvolvimento não linear destas vastas contradições tende a produzir *pressupostos negativos e positivos da sua própria superação*, mesmo que seja apenas em virtude destas dialécticas simples e fortes que exigem, por exemplo, que quando se puxa uma corda se acaba por parti-la, ou que quando se escava uma mina se levanta ao lado um monte de escórias. Assim, prosseguindo na sua lógica cega, o capital privado engendra inexoravelmente, através das piores contradições, as devastações que suscitam o seu controlo público, os indivíduos que poderiam vir a impô-lo, a produtividade que permitirá no futuro dar «a cada um segundo as suas necessidades». E aqui está porque o comunismo é algo de diferente de uma cantiga de embalar para adormecer a miséria humana. *Desta* argumentação, aqui resumida em extremo, poderá vislumbrar-se um mínimo de refutação tópica em Lévi-Strauss, Veyne, Lyotard, Serres? Não me parece. Quando Marx escreve no Prefácio da *Contribuição...* (enunciado que nenhum dos nossos críticos tem coragem de enfrentar): «... a humanidade só impõe a si próprias tarefas que pode resolver» (sigo à letra o texto original), Paul Veyne tem a audácia de lhe imputar uma estúpida versão «a humanidade resolve todos os problemas que a si coloca»!), para melhor gratificar Nietzsche com uma variante inteligente: eis o que ainda hoje alguns se permitem fazer a Marx. Todavia, estas desqualificadas maneiras de agir são preciosíssimas confissões: a racionalidade histórica tal como Marx tentou pensá-la é um osso muito duro de roer para os dentes dos nossos Michel, François, Paul e os outros. Desde que a partir dos anos setenta foi anunciado o fracasso definitivo do marxismo, tudo, mas absolutamente tudo o que Marx considerava como leis de desenvolvimento do capitalismo, se desenvolveu continuamente diante de nós com um potencial expansivo sem igual: revolucionar compulsivo dos modos de produzir e de viver, mundialização concorrencial do mercado, acumulação do dinheiro-capital num pólo da sociedade, proliferação da miséria social noutro pólo, esforços devastadores da finança para contrariar a baixa tendencial da taxa de lucro, incessante e cada vez mais profunda inversão das relações entre pessoas e coisas, fins e meios, ao ponto de, sob vários aspectos, pôr em perigo directo o nosso futuro como humanidade. E quando isto salta aos olhos da maioria, ainda nos vêm dizer:

renunciem de vez aos vossos mitos, consciencializem-se de que a história é um jogo de aparências onde não é possível observar qualquer continuidade, identificar qualquer sentido, e onde por consequência não é possível uma qualquer iniciativa reflectida! Neste recalçamento caracterizado do que nos manda e comanda um tão sangrento presente, não vejo só, quanto a mim, aberração intelectual, mas também defecção cívica, demasiadas vezes acarinhada pela lisonja mediática. Portadora inconsciente de racionalidade através das suas deambulações singulares, a história nem é sequer aquele «puro processo sem sujeito nem fim», a que a reduzia Althusser: não sem grandes limitações e regressões até ao presente, também nela se produz, como se pode, *sujeito e finalidade*. Propósitos axiológicos de longo alcance formulados mais ou menos judiciosamente, inseridos em tendências históricas mais ou menos bem identificadas, não deixaram de dar nascimento a *grandes causas* políticas e humanas cujas virtudes mobilizadoras, transcendendo as fronteiras de gerações e de nações, permitiram construir contra ventos e marés a parte civilizada do nosso mundo: por exemplo, a luta secular e as conquistas probatórias, embora frágeis, desta República laica que já inflamava Spinoza; a longa marcha inacabada rumo a esta descolonização exterior e interior de que Nelson Mandela será para sempre uma figura emblemática; a irreprimível, embora tão dificultosa emergência de uma individualidade humana autónoma, hoje dinamizada pelo combate por uma autêntica igualdade das mulheres. Tenham coragem de nos dizer na cara que os frutos destas batalhas e de tantas outras não passam de Grandes Narrativas efabuladoras, e só existem na imaginação porque, é evidente, «a República», «a soberania», «a igualdade» *não existem...*

1.10 - Uma nova janela histórica

E no entanto mantenho que todos estes questionamentos tão largamente contestáveis nos remetem, mesmo assim, para uma última questão que não se pode iludir: o fim da União Soviética, este aborto de século e meio de história revolucionária não nos proibirá para sempre de nos situarmos na *continuidade* dessa história? Pode um acontecimento de tamanha envergadura, cesura singular onde submerge toda uma postura geral, ser tido por outra coisa que não seja o «fim do jogo»? Mas poderá haver nele verdadeiramente, ao mesmo tempo, continuidade profunda das contradições do capitalismo e descontinuidade profunda no seu modo de superação? Chegou a altura de ser dialéctico. Teremos o direito de dizer, como várias vezes fiz por meu lado, que uma contradição não resolvida nem por isso se encontra em suspenso, e que, pelo contrário, prossegue o seu trabalho em profundidade? Certamente, *mas*, se fracassar radicalmente aquilo que a devia resolver, ela muda inevitavelmente de fase, sendo que a história, como se sabe, não se repete. *Transição de fase histórica de contradições não ultrapassadas*: aqui está sem dúvida uma noção de importância inédita que é necessário juntar a uma conceptualização viva do materialismo histórico. Há século e meio nasceu uma grande causa: a da revolução socialista que o proletariado dirigido por um partido de vanguarda, conquistando em seu nome o poder de Estado para socializar os meios de produção, devia levar a cabo. O irrecusável fracasso da causa *assim definida* faz-nos entrar, já por si, numa outra época. Mas há mais: todos os dados essenciais que tinham tomado duravelmente plausível tal empreendimento metamorfosearam-se com o tempo: modo de produzir, estruturas de classe, lógicas políticas, realidades sociais, motivações pessoais, espírito do tempo, estado do mundo... Assim se encerrou uma *janela histórica* - entendo esta janela como um quadro temporal limitado, em que as condições provisoriamente existentes tornam possível um dado tipo de estratégia transformadora, e impossíveis outras estratégias. Este termo retirado da astronáutica - janela de tiro - para lançamento de um satélite - parece-me estar fadado para se tornar um conceito-chave da teorização histórico-política, aliás, ainda num sentido muito mais qualitativo do que quantitativo, e não estreitamente conjuntural: a conjuntura fala da singularidade imprevista de um momento; a janela histórica, essa, com mais forte teor racional, fala de todo um período.

A bem dizer, a janela aqui evocada estava já em vias de se fechar com as grandes mutações cuja emergência o Maio de 1968 traduziu de maneira confusa - de onde a incoercível obsolescência progressiva do comunismo tradicional, para não falar do brejnevismo, apesar de todos os esforços de

atualização, aliás demasiado limitados. Hoje, em todo o caso, esta janela histórica que o *Manifesto* tinha identificado, a janela dita da «revolução proletária» e mais tarde do socialismo, fechou-se irremediavelmente: «classe operária» já não é a grande figura identitária das forças potenciais da transformação social, nem «o socialismo» é já o seu suficiente desígnio, nem «a revolução» o seu modo adequado, nem «o partido de vanguarda» o seu agente apropriado. A causa mantém-se, entenda-se, na sua acepção mais essencial, mas tudo difere nas suas determinações concretas. Aqui opera-se a clivagem entre um comunismo doravante arcaico que ao recusar admitir o fecho da janela fecha por isso mesmo todo o futuro, e um comunismo em refundação atribuindo-se a tarefa de exploração teórica e prática da nova janela histórica, ainda tão mal conhecida e que o capitalismo e o anticapitalismo de hoje começam a desenhar de maneira conflitual, e de invenção da nova cultura, da nova política e da nova organização autenticamente *comunistas* que podem permitir tirar partido desse conflito. Os próximos capítulos esperam dar algum contributo para esta tarefa tão árdua quão altamente motivadora. Mas para concluir aqui a questão da história, direi que ela só é um túnel para quem não sabe nem quer abrir a sua janela. Com todas as reservas, não puramente formais - cuja justeza já admitimos - afirmamos que *existe* alguma possível e pertinente intelecção da história em vias de acontecer, e alguma esclarecida e possível prática do revolucionar social a encetar. Não, na melhor parte da sua obra Marx não hiper-racionalizou a história. Pode-se considerar, no entanto, que ele ainda a não dialectizou suficientemente de maneira materialista. Subestimando constantemente os atrasos de consumação das lógicas históricas que discernia, por outras palavras, vendo mal até que ponto as suas visões prospectivas estavam em avanço em relação ao movimento real, Marx não perspectivou que a era de saída da pré-história humana pudesse ser não uma relativamente curta época homogénea mas uma muito longa história com janelas históricas profundamente *mutáveis*. É esta mudança qualitativa, das mais inesperadas, que nos vai ser necessário tirar a limpo.

Resta que o futuro tinha um nome e que o conserva. Com esta formulação, é claro, totalmente metafórica, quer-se significar que, a despeito das suas contingências e turbulências, descontinuidades e falsos semblantes, a história encerra na sua teimosa objectividade suficiente lógica continuada para oferecer a uma subjectividade combativa razoáveis hipóteses de levar a cabo uma grande causa. Ora, haverá algo de mais grandioso e necessário, tanto objectiva como subjectivamente, do que acabar com uma inumana sociedade de classes, desde sempre e hoje cada vez mais em vias de desencadear uma proliferante e irreversível desumanização do género humano? Consintamos em chamar ao futuro sociedade sem classes - mas porquê *comunista*, a qualquer preço? Que a primeira denominação provoque tanta indiferença, enquanto que a segunda, todavia seu sinónimo, é ainda tão disputada, não bastará para mostrar quanto a questão *comunista* está decididamente longe de estar encerrada? É por isso que não é de modo algum supérfluo continuar a argumentar, num debate em que a aposta é demasiado alta para poder já não estar em jogo. Objectaram-se (ainda se objectam) duas coisas em relação à manutenção da palavra comunismo como designação teórica e política do movimento universal de emancipação que o nosso tempo reclama: o seu conteúdo semântico e a sua ressonância histórica. Sobre o primeiro ponto, sem negar que o termo queira dizer *pôr em comum*, e por isso diga solidariedade, e queira dizer *pôr em comuna* (município), e por isso diga autonomia, fez-se valer que o comum é também o gregário, e que o termo continua assim mudo sobre o que o próprio Marx considerava como o único «fim em si» da história: «o completo e livre desenvolvimento de todos os indivíduos». É inegável. Se hoje fosse necessário procurar ou formar uma palavra inédita para dar um nome ao futuro, seria indicado levar isto em consideração. Mas a decisiva novidade da janela histórica em nada anula a fundamental continuidade da causa antropológica que consiste em sair enfim da nossa pré-história de classe. Marx, depois de outros, chamou a esta causa secular "comunismo", tornando-a universalmente eloquente sob este *nome-manifesto* que continua até hoje a ser o único que diz - de onde as paixões contrárias que ainda suscita - a radical idade não negociável da transformação social a efectuar. Porquê recusá-lo?

A menos que se o queira combater... Digamos, como Jean- Luc Nancy e Jean-Christophe Bailly (cf. *La Comparution*, Ch. Bourgois, 1992, p. 62), de maneira um pouco diferente, que é o nome provisório de

qualquer coisa que no futuro terá talvez outro nome, mas daqui até lá vamos mantê-lo. Ainda se objectou que a palavra comunismo transporta a indelével marca negra do que em seu nome se fez de pior no século XX, a marca do gulag, e dos «processos de Moscovo a Paris». É inegável, também. Ora eu vejo aí precisamente a mais convincente razão para a manter. Já que seria inconcebível travar o combate de um novo século deixando entorpecer a consciência dos erros e dos crimes que esta imensa causa de clarividência e de humanidade carrou no decurso do anterior, e quando a conservação questionante desta memória é a primeira das sentinelas contra qualquer recaída em erros da mesma ordem. Desembaraçar-se da palavra comunismo, que belo álibi se estaria a dar à amnésia! Desde sempre militante em todas as batalhas unitárias da esquerda, não quereria entretanto pela minha parte, por nada deste mundo, pertencer a uma formação política como o Partido Socialista, que, após a sua transformação de Épinay em 1971, imaginou, porque tinha mudado de nome, poder não ter contas a prestar em relação à anterior SFIO, nem em relação à sua aliança com a pior direita, em relação à repressão antioperária e aos crimes das guerras coloniais; alegre branqueamento que nos valeu depois a gestão neo-liberal, o rigor anti-social, a política africana de Mitterrand - uma vez mais: e sem, mais uma vez, um balanço suficientemente crítico deste período, poderemos considerá-lo fundamentalmente acabado? Deixemos a pedra do passado no sapato se não quisermos ser, no próprio sentido da expressão, *sem escrúpulos*. O grande refundador da psicologia Lev Vygotski foi confrontado nos anos vinte com um problema análogo de vocabulário: podia-se conservar a velha palavra psicologia, por outras palavras, "ciência da alma", nome secular de todas as ilusões idealistas, para nomear a ciência tão nova que a seus olhos era necessário edificar? No fim de *La Signification historique de la crise en psychologie* (Oelachaux et Niestlé, 1999) [*O Significado Histórico da Crise em Psicologia*], ele argumenta de maneira admirável em favor da ousadia em a conservar. Não queremos, diz ele, uma denominação artificial, uma síntese «trivial e arranjadinha» para a nossa disciplina; «queremos um nome coberto pela poeira dos séculos» e aceitamo-lo «com o conjunto dos traços dos seus erros seculares como um signo vivo da vitória havida sobre eles, como a cicatriz das feridas recebidas em combate, como um testemunho vivo da verdade surgida da luta incrivelmente difícil contra a mentira...» (pp. 299,300). Sim, comunismo - *precisamente*. Dito isto, principalmente não instauraremos um fetichismo terminológico. O que conta é o comunismo *de facto*, mesmo que *sem a palavra*. Adeptos de todo o comunismo de facto, uni-vos!

2 - Que comunismo depois do «comunismo»?

Firmemente mantida, a referência ao comunismo marxiano presta-nos logo um primeiro serviço: sugere-nos um modo profundamente reflexivo de enfrentar a tarefa, de outro modo incontornável, que consiste em traçar nas suas linhas mais gerais a perspectiva de uma transformação social digna do nosso tempo. Desenvolver o seu conteúdo concreto é um trabalho bem diferente, que requer não só o íntimo conhecimento de uma fabulosa variedade de coisas, mas também a capacidade de reactualizar a sua abordagem em cada conjectura. Projecto que está tão fora do alcance de um, ou mesmo vários indivíduos, como está fora de questão para uma força política realmente curada da tentação de «dirigir as massas» à moda antiga. A atitude programática que pensava poder determinar, antecipadamente e de cima, a lista e a agenda das mudanças a operar está morta e enterrada... os conceptores da transformação social efectiva só podem ser os seus próprios actores. Mas o que aqui se ganha em possível pertinência do movimento (com consequências sociais), em relação à aposta social, corre o risco de se perder em coerência de conjunto, que o mesmo é dizer em eficácia política. Ora uma coerência de conjunto é algo bem diferente da soma empírica dos conteúdos particulares que articula. É a relação orgânica que os unifica, a lógica essencial que os atravessa - trata-se pois de algo mais do que uma série de experiências e saberes: trata-se de um pensamento. É um pensamento teórico. E é esta teorização que hoje falta tão aberta e cruelmente. Daqui decorre a incontornável importância de um retrabalhado conceito do comunismo, fio condutor sem igual para partir em busca da nova coerência susceptível de dar um sentido à empresa de um revolucionar

radical. Voltar a partir da herança de Marx e, através do seu confronto, quer com as contradições orgânicas do nosso mundo quer com a janela histórica da nossa época, esboçar a transformada contemporânea do desígnio comunista na sua fisionomia geral: este é o propósito a um tempo extremamente limitado e extremamente ambicioso deste capítulo. Extremamente limitado: trata-se, nas páginas que seguem, de um simples esboço pessoal de que o mais certo é pois ser, em múltiplos aspectos, contestável. Extremamente ambicioso: o que está em jogo é ter sucesso naquilo em que o movimento revolucionário do século XX fracassou - nada menos.

Já atrás lembrámos como procedia Marx para traçar a perspectiva: análise aprofundada das contradições do real, detecção dos pressupostos objectivos da sua superação e, a partir daí, determinação de um objectivo revolucionário plausível. A questão comunista é pois e primeiramente, para ele, uma questão de facto - como é que o próprio movimento do capital prepara a sua negação? - contrariamente a qualquer utopia, quando o sentido da palavra remete não para essas grandes esperanças que Henri Maler quis reabilitar em : Desejar o Impossível, mas para essa grande ilusão na qual Aragon, na sua História da URSS, denunciava um terrível «fura-greves». No entanto, fazer ver o conjunto das contradições principais de que Marx fez, no seu tempo, o levantamento não é nada simples, por causa de uma característica essencial da sua obra: tendo partido de uma das mais englobantes concepções do comunismo, ainda muito presente no Manifesto e que nos fala não só do capital e do trabalho, mas também do indivíduo e da família, do Estado e da nação, do direito e da moral, ele empenhou-se depois numa tarefa colossal de crítica económica, com um campo muito mais restrito - e ainda, do plano de trabalho que a si mesmo se fixava em 1857/59, O Capital só trata uma parte, deixando de fora, com o Estado, o mercado mundial e as crises, com o que se devia concluir a longa marcha das mais simples abstracções da produção mercantil às realidades complexas da economia capitalista - daí advêm aliás terríveis mal-entendidos. Acresce a isto que a leitura dominante de O Capital, desde os militantes operários dos finais do século XIX a Althusser, se restringiu, no essencial, ao Livro I, com enormes consequências teóricas e políticas. Por fim, se se sublinhar que continua em aberto a questão de se saber em que medida o materialismo marxiano não teria padecido de uma subestimação intrínseca do superestrutural relativamente à base e, mais amplamente, do simbólico relativamente à coisa, aderir-se-á sem dúvida a esta importante conclusão de metodologia: ao projectar de modo crítico, o conceito de comunismo sobre as realidades do mundo contemporâneo devemos ter permanentemente em mente tudo aquilo que pode faltar a este conceito, especialmente tendo em conta uma janela histórica para a abertura da qual nenhuma contradição será demais.

2.01 - Movimento do capital e fontes do comunismo

Tendo tomado boa nota disto, ocupemo-nos para começar correndo o risco de voltar a dizer coisas "muito conhecidas", que tão frequentemente se revelam hoje pouco conhecidas, particularmente na geração mais jovem - das contradições mais de terminantes detectadas por Marx ao analisar o movimento do capital. O seu desvendar resulta de dois conjuntos de considerações: sobre o *processo de produção* (Livro I de O Capital) e, depois, sobre o *processo do conjunto* da economia capitalista em desenvolvimento (Livro II).

A contradição central do processo de produção é por ele formulada nos termos daquilo que designa por «lei geral de acumulação capitalista»: onde o capital domina, a acumulação de riqueza num dos pólos da sociedade tem como reverso da medalha a inexorável acumulação no outro pólo de sofrimento material e moral, tanto no trabalho como fora dele, indo até à miséria, à escravidão, ao atirar para o ferro-velho, até à pior das degradações humanas do trabalhador (*cf* Livro I, Éditions Sociales, 1983 ou PUF, 1993, pp. 724-25). O enunciar desta contradição coroa o esforço do Livro I para desvendar o segredo da exploração capitalista: a *extorsão* de mais-valia - não sendo o salário de modo algum, para além das suas aparências, o preço do trabalho fornecido mas, bem pelo contrário, o preço de compra da força de trabalho no mercado com o mesmo nome, força de trabalho que, só ela entre todas as mercadorias, produz mais valor do que aquele que o seu custo representa. Esta exploração é por sua vez, fonte de múltiplas outras

contradições que periodicamente explodem em crises, nomeadamente entre o incessante crescimento da produção dos bens e a crónica insuficiência do poder de compra da classe trabalhadora. Mas a mais fundamental das contradições é que o capitalismo, que conserva teimosamente à propriedade dos meios de produção a sua forma *privada*, sobre a qual assenta toda a extorsão da mais-valia, imprime ele próprio à produção um carácter cada vez mais *social*, condição de qualquer desenvolvimento da produtividade mas que toma obsoleta essa mesma forma privada. Assim, é o próprio movimento do capital que prepara involuntariamente a socialização desses meios, socialização pela qual se poderá pôr um fim quer à insuportável exploração de classe quer à incoercível anarquia do mercado, dando lugar à racionalidade controlável de um plano. Aqui se enraíza a cultura revolucionária orientada para o *socialismo*, no sentido clássico do termo. E numerosos são ainda os que vêem nisto a quinta-essência do "marxismo", a que nada de essencial haveria a acrescentar nem a retirar.

Mas se prosseguirmos agora o estudo de *O Capital* até ao Livro III, vamos descobrir aí um panorama bem mais amplo, em que se abrem horizontes revolucionários ainda bem pouco explorados. A contradição fundamental para que aqui converge a análise é a baixa tendencial da *taxa de lucro*, relação de grandeza entre o lucro obtido e capital avançado, que constitui a verdadeira «força motriz» da produção capitalista (*O Capital*, Livro III, tomo I, Éditions Sociales 1957, p. 271).

A tendência forte para a baixa dessa taxa diz respeito à mais essencial das lógicas do capital: este valoriza-se acumulando numa escala cada vez mais larga o trabalho passado, na forma de meios de produção, «trabalho morto» maciçamente objectivado em capital fixo e em relação ao qual o lucro realizado sobre o «trabalho vivo» tende a ser em proporção continuamente decrescente. «É, de qualquer ponto de vista, a mais importante lei da economia política moderna, e a mais essencial para a compreensão das relações mais complexas» (*Manuscripts de 1857-58*, ditos *Grundrisse*, Éditions Sociales, 1980, tomo 2, p. 236). Nesta lei o capitalismo confessa a sua função histórica profunda e, por essência, transitória: garantir o aumento ilimitado da produtividade sob uma forma em que o morto esmaga o vivo; o que, contraditoriamente, impõe a este aumento severos e absurdos limites. Simultaneamente esclarecem-se os seus violentos esforços para combater em todos os sentidos a baixa da taxa de lucro: antes do mais, pela insaciável exploração dos assalariados, mas também, entre outros, pela desvalorização maciça dos capitais, fonte de gigantescos desperdícios; pela agressiva expansão internacional, criadora de um mercado mundial; pela apropriação tecnológica dos formidáveis poderes da ciência, que eleva a produtividade a cumes sem precedentes, mas desencadeando contradições também elas sem precedentes. A lei geral de acumulação capitalista faz-nos apreender o *funcionamento* recorrente do sistema; a da baixa tendencial da taxa de lucro permite-nos compreender o *desenvolvimento* das suas estratégias e, ao fim e ao cabo, o da sua presente crise estrutural. Mas por este meio acumulam-se novos pressupostos para a sua superação, em particular os da possível e necessária passagem a um modo de aumento da produtividade, baseado, ao contrário do precedente, sobre as economias maciças em capital fixo permitidas pela incorporação da ciência no aparelho produtivo, economias que permitem por sua vez financiar o mais ambicioso desenvolvimento das capacidades de todos os indivíduos - inversão da tendência histórica que nos fará desembocar ao mesmo tempo numa eficácia económica e numa promoção humana sem iguais. E isto impõe uma conclusão primordial: atacar a *forma de propriedade* dos meios de produção só toca no essencial na medida em que isso pode criar uma situação muito mais favorável para transformar de alto a baixo - e este é o fundo do problema - o *conteúdo de gestão* das actividades económicas e financeiras, sem o que nada de importante muda, como tão cruamente o fez lembrar a experiência francesa das nacionalizações de 1981. Superar o capitalismo exige pois muito mais do que o socialismo na sua asserção ordinária, em que a socialização dos meios de produção passa por ser o acto fundamental que vai *em si mesmo* pôr termo à exploração do homem pelo homem. Na realidade, para tal é necessária nada menos do que uma transformação comunista em que entram em revolução *muitas outras* relações essenciais e tendências históricas da sociedade de classes, e não só simplesmente nas suas formas mas nos seus *conteúdos*, e que podemos no limite resumir nesta modificação cardeal: atribuir enfim ao desenvolvimento dos homens predomínio sobre a produção dos bens. Será que uma frase como esta é

susceptível de fazer a análise económica rigorosa regredir para as brumas de um humanismo filosofante ? Atenção, este ponto é muito mais decisivo do que o que se poderia supor. Bem mal leram O *Capital* os que nele não notaram a persistência deliberada de formulações "filosóficas" pelas quais Marx situa a própria essência do capitalismo na incoercível propensão para inverter as relações mais universais: as da pessoa à coisa e do fim ao meio. O capitalismo, escreve ele em múltiplas ocasiões, é aquela forma social que *personifica as coisas e coisifica as pessoas*, que promove *a fim o meio* e despromove *a meio o fim* (cf entre outros *Grundrisse*, tomo I, pp. 23, 86, 93, 101, 211, 424-25, etc.; O *Capital*, Livro I, p. 83-84, 88-89, 97, 129, 147, 154, 171-72, 209, 474-75, 640-44, 667, 724, 859; etc.). Sinónimo de acumulação *sem fim* (em ambos os sentidos desta palavra) faz do frenesim de enriquecimento privado, tendo como contrapartida um imenso sacrifício de indivíduos, o mais absurdo dos "fins em si": aqui está, *em última análise*, e por muito definitivo que pareça o seu triunfo, a razão *antropológica* ultraprofunda que interdita qualquer perenidade histórica a este modo de organização social, ou mesmo até à própria humanidade, caso esta devesse não conseguir desembaraçar-se dele. Bem pouco familiar à cultura comunista tradicional, a vasta *questão dos fins* não estará hoje em dia a tornar-se cada vez mais crucial? Voltaremos à questão.

2.02 - Pensar em termos de alienação

Esta atitude filosófica, no sentido menos especulativo da palavra, encontra em Marx a sua expressão exaustiva no vocabulário da *alienação* - muito mais diversificado em alemão do que em francês - cujo centro é o conceito de *Entfremdung*, processo do *tornar-se-estranho*. Mas mal se pronuncia a palavra, logo se espera despertar as mais ferozes objecções: termo típico de quem «ainda acredita na filosofia», de quem volta a cair nas ilusões feuerbachianas do jovem Marx e escamoteia qualquer análise em termos de classes. Assim, disse-o Althusser, em O *Capital* «a alienação desaparece»... O facto é que Althusser o disse (em *Pour Marx*), e que esse é um dos seus erros mais patentes, como ele próprio teve de o admitir mais tarde (em *Réponse à John Lewis*), mas sem realmente daí tirar as devidas consequências. Porque a ideia e o vocabulário da alienação-desalienação se encontram presentes na *totalidade* da obra adulta de Marx e Engels, do *Manifesto* aos *Grundrisse* e ao *Anti-Dühring*. Em O *Capital* o termo figura, por exemplo, *no próprio coração* das apresentações quer da lei geral da acumulação capitalista (Livro I, p. 724), quer de baixa tendencial da taxa de lucro (Livro III, tomo I, p. 276): se mais não chegasse!... Só que o leitor francês *não vê nada disso*, pela simples e boa razão que, o mais das vezes, também os tradutores o captaram mal, já que, como qualquer um de nós, estavam cegos relativamente ao que a análise teórica não tornou *visível*. E por que não o terá ela feito? Porque não se deu conta de que existem em Marx dois conceitos *sucessivos e muito diferentes* de alienação. Nas suas obras de juventude existe um conceito especulativo: o que os homens são num dado contexto social, por não ser compreendido como produção histórica, é metamorfoseado, como em Feuerbach, numa abstracta *natureza* ou «essência do homem» inerente *aos indivíduos* e da qual estes se desapossam em favor da alienação religiosa, política, económica, sem que se saiba lá muito bem porquê, nem como poderão reapropriar-se dela. É este conceito imaturo de alienação que com efeito desaparece, para não mais voltar, em Marx e Engels a partir de 1845-46 - a «essência humana», compreendem-no eles então, nada mais é do que o evolutivo «conjunto das relações sociais». Mas desaparece para se transmutar num *outro*, fundamentalmente repensado nos termos claríssimos do materialismo histórico. Neste, a alienação é o conjunto dos processos pelos quais os *poderes sociais* dos homens - as suas capacidades colectivas de produzir, trocar, organizar, conhecer... - *deles se destacam* para se tornarem estranhamente, senão mesmo monstruosamente, forças *autónomas* que os subjugam e esmagam - como, por exemplo, o capital e as *leis do mercado*, o Estado e as *lógicas do poder*, a arena internacional e a *"fatalidade da guerra"*, as ideias dominantes e a *evidência ilusória*... Mas por que será que estes poderes se alienam? Isto tem a ver não com uma qualquer fatalidade natural, mas sim com uma situação histórica. As actividades especificamente humanas baseiam-se no ciclo incessantemente reiniciado e alargado da sua *objectivação social* em produções de complexidade cumulativa - dos primeiros instrumentos e signos às tecnologias e teorização de hoje em dia - e da sua constante *apropriação subjectiva* pelos indivíduos que, por isso mesmo, se desenvolvem. Mas esta

complexificação teve como corolário, ao longo dos séculos, um triplo processo de clivagem social: a *divisão do trabalho* que, como o diz Engels, «também divide o homem» (*Anti-Duhring*, Éditions Sociales 1971, p. 329), parcelarizando ao mesmo tempo a sua capacidade de reapropriação; a *divisão de classe*, que coloca a maioria das riquezas materiais e culturais fora do alcance da grande massa dos indivíduos; e, no presente estágio da história, aquilo que poderíamos designar por *divisão de fase*: objectivadas em forças gigantescas, as capacidades humanas começam a entrar numa era em que deixam, em absoluto, de ser controláveis no arcaico quadro social que persiste, já que nele se não podem desenvolver nem a cooperação universal nem a individualidade integral. Vivemos assim o paroxismo da alienação, esta forma antagónica que a época da *humanidade retalhada* imprime inevitavelmente à objectivação das forças humanas. A alienação não é pois um *conceito sectorial* de ciência social, como a exploração; é uma *categoria global* de antropologia histórica, menos explicativa do que interpretativa mas, por isso mesmo, largamente crítica e prospectiva, filosófica sem um mínimo de divagação e rigorosamente indispensável para conceber, na sua lógica geral, a trajetória da humanidade. "Exploração" permite pensar o socialismo; «alienação» - termo que, sem a dissolver, engloba a exploração económica .como uma das suas dimensões maiores, entre outras não menos essenciais (retalhamento biográfico, coisificação social, sujeição política, ilusão ideológica) - constitui a categoria por excelência do comunismo, de que até fornece uma definição de base: o comunismo é, ao mesmo tempo, o *processo* e o *resultado da superação de todas as grandes alienações históricas* através das quais se desenvolveu contraditoriamente até agora o género humano.

Muito bem, dir-se-á talvez o leitor, mas, ao seguir estas tão teóricas considerações, que ganhamos nós, *na prática*, para melhor fazer frente aos terríveis desafios de hoje? É o que poderemos julgar se admitirmos começar por avaliar a extraordinária alteração que constituiu a redução histórica da cultura comunista, no pleno sentido do termo, à sua versão socialista em que a tarefa se pode resumir, por muito essencial que isto seja, em acabar com a *exploração dos trabalhadores* - digamo-lo pela forma inversa: se avaliarmos como nas actuais condições pode ser enriquecedora a original *reprodução* da concepção marxiana. A cultura tradicional do socialismo focaliza-se sobre a produção dos bens materiais, os seus meios e a forma de propriedade destes, sobre os seus actores e, por conseguinte, sobre a classe operária: estes são os termos-chave de mais de um século de história revolucionária. Passar daqui para uma cultura *comunista* da desalienação geral *em nada* leva a perder de vista tudo isto e, muito pelo contrário, a exploração do trabalho operário é ela própria, tipicamente, uma «grande alienação histórica», já que se baseia, e Marx sublinha-o incessantemente, na *separação dos produtores directos dos seus meios de produção*. Ela continua pois a ser uma preocupação maior de qualquer adversário do capital.

Mas, para começar, um pensamento em termos de desalienação suscita um enorme *alargar* do campo das contradições a ter em conta numa verdadeira óptica comunista, enquanto que a cultura do PCF permaneceu muito tempo demasiado pouco sensível, por vezes dramaticamente cega, para com muitas delas. No próprio *O Capital*, com todos os seus limites do ponto de vista em que aqui me coloco, são breves mas nitidamente indicadas de passagem tendências devastadoras do capitalismo, tais como o esgotamento da natureza ou a falsificação dos produtos (o escândalo do pão adulterado em Londres, em 1860, nada ficava já a dever, no seu princípio, aos das vacas loucas ou dos frangos com dioxinas); tal como são indicadas poderosas exigências emergentes, como a de uma radical modificação de conteúdo na formação da jovem geração ou a de uma relação entre os sexos que abre o caminho para uma família de novo tipo, tudo importantes possibilidades de desmistificação das consciências relativamente ao universo, hoje descontrolado, da mercadoria e do seu fetichismo ou ao trabalho confusionisticamente designado de improdutivo: outras tantas bases possíveis para iniciativas transformadoras que tantas vezes foram deixadas a outros, quando não tratadas como manobras de diversão. Depois, ponto ainda mais subestimado, a alienação, compreendida sem ambiguidades como *processo sócio-histórico*, nem por isso deixa de ser simultaneamente a mais profunda das *lógicas biográficas*, qualquer forma de sociedade implicando também as suas formas de individualidade: esta dupla categoria permite-nos assim, como sublinha Yvon Quiniou nas suas *Figures de la déraison politique* (Quiné, 1995, capítulo 6) [*Figuras da*

Irrracionalidade Política], pensar antagonismo social e infelicidade social conjuntamente, fazer a conjugação prática das motivações para a transformação do mundo e para o retomar do domínio de si, voltar a dar assim à política a sua plena dimensão antropológica e ética - alargamento decisivo. No fim de contas, ao implicar o homem na sua totalidade, a cultura da desalienação diz, no limite, respeito a todos os homens - não naquele sentido ridículo que Engels assinala no seu prefácio de 1892 à *Situação da Classe Laboriosa em Inglaterra* e em que se deveria pois esperar dos membros da classe possidente que, para se desalienarem humanamente, cooperassem de mão no peito para seu próprio desapossar, mas sim naquele outro sentido, de cada vez mais crescente actualidade, em que as forças susceptíveis de contribuir para a superação do capitalismo podem encontrar-se, muito para além das fileiras operárias, em todos os sectores do campo social. «Se há um período que acabou mesmo, escreve Alain Bertho (cf *Le travail à l'épreuve du salariat*, dir. P. Bouffartigue e H. Sckert, L' Harmattan 1997, p. 230) [*O Trabalho Posto à Prova pelo Trabalho Assalariado*], é aquele em que a libertação de todos os homens podia encarnar-se num grupo social específico. O que hoje é necessário não é procurar uma nova classe operária mas sim a cultura polémica capaz de unir, em torno de apostas comuns, a multidão de experiências de confronto com a ordem social».

2.03 - Para uma estratégia de desalienação

A esta amplificação, que já tantas coisas muda, vem acrescentar-se uma transmutação que vai mudar ainda mais. Se ao fim e ao cabo o capitalismo se resume à exploração do homem pelo homem, o seu papel histórico é só *negativo* e só se trata pela *abolição*: isto define uma maneira de o combater. Colocar-se do ponto de vista da alienação abre uma perspectiva inteiramente diferente. Não porque a espoliação dos trabalhadores se revele menos inaceitável: *acabar com ela* continua a ser o único desígnio válido. Mas a alienação não é só desapossessão impiedosa dos indivíduos, é também e ao mesmo tempo *desenvolvimento* sem precedente de capacidades humanas, embora sob uma forma que as afecta no seu próprio fundo: isto é o que Marx não hesitava em chamar a « missão histórica » do capitalismo, e recusar-se a vê-lo impede totalmente de compreender a sua formidável vitalidade e também a sua tenaz audiência. «O capitalismo não é só destruição», como em meados dos anos 80 Philippe Hergoy o repetia, quase no meio do deserto, perante o Comité Central do PCF. O que não significa que haja que se lhe render: há alienação em *tudo* o que ele produz - por exemplo no carácter cataclísmico que imprime à mundialização - do mesmo modo que pode haver hoje ainda algo de positivo na sua constante propensão para destruir as barreiras vetustas. Pensar em termos de alienação repõe finalmente uma visão dialéctica das coisas, por oposição a um discurso de pura denúncia sem real alternativa e, por conseguinte, sem uma vasta audiência. Isto conduz a rejeitar a ideia, sem dúvida justa para a Rússia quando Lenine a formula em 1918 (*Oeuvres*, tomo 27, p. 87) mas absurdamente erigida em lei geral por Staline, segundo a qual «o socialismo» não encontra na sociedade burguesa «relações já prontas», com a possível excepção do «capitalismo de Estado»: ideia terrível de uma sociedade nova que deveria, de certo modo, *ser imposta de fora* a uma realidade recalcitrante, nos antípodas da concepção marxiana em que o próprio movimento do capitalismo e das reacções que suscita *produz de dentro* muitos pressupostos do comunismo. Leiam-se os sugestivos ensaios de Jean-louis Sagot-Duvaurox (*Pour La gratuité*, Desclée de Brouwer, 1995 [*Pela Gratuitude*]; *Les Héritiers de Cain*, La Dispute, 1997 [*Os Herdeiros de Caim*]) para descobrir a insuspeita extensão desse «comunismo já presente», comunismo de que se trata de fazer advir o imenso «ainda não». Temos aqui em jogo uma mutação do pensamento e prática comunistas que é capital e no entanto ainda só incipiente: de uma cultura de negativismo e exterioridade, pela qual uma força política infalivelmente se marginaliza, para uma outra de pertença contestatária e de ambiciosa reapropriação pela qual, seja qual for o seu grau de influência num dado momento, essa força política põe o futuro do seu lado.

Impõe-se aqui um esclarecimento de vocabulário. Quando se lê Marx nas traduções francesas existentes, encontra-se nele com frequência a palavra *abolição* - exemplo tipo: o *Manifesto* evoca várias vezes «a

abolição das relações sociais» existentes - tendo-se esta palavra tornado desde há muito um importante identificador do discurso comunista: é necessário *abolir* a propriedade dos meios de produção, *abolir* o capitalismo... Ora, na maior parte dos casos, a palavra de que Marx se serve é a famosa *Aufhebung* que, em alemão corrente, quer com efeito dizer abolição, supressão, revogação mas que, *na linguagem teórica de Hegel*, e de Marx na sua esteira, tem expressamente tal como a sua etimologia o exige - e sobre isto Hegel é muito claro - um sentido muito mais dialéctico: ao mesmo tempo supressão, conservação e elevação, por outras palavras *passagem a uma forma superior*, o que as actuais traduções francesas de Hegel dão por meio do neologismo *sobressumpção* (em francês: *sursomption*) de que o francês corrente dá uma ideia bastante correcta utilizando *dépassement* (onde o português utiliza *superação*). A tradução clássica de Marx, e que continua a praticar-se, em que *Aufhebung* é restritivamente dada por *abolição* constitui pois uma clara deformação do seu pensamento, cujas consequências são dificilmente avaliadas. Aliás, quando Marx fala por exemplo do *Aufhebung* «do próprio modo de produção numa forma superior» (*Grundrisse*, tomo 2, p. 200; o sublinhado é do autor), somos mesmo obrigados a traduzir por *superação*... Prova pelo contrário: quando Marx quer dizer abolição *pura e simples* - por exemplo no *Manifesto* «abolição da herança» - emprega palavras muito diferentes, como *Abschaffung* ou *Beseitigung*. Por não ter explicado estas coisas, que embora técnicas são acessíveis para quem quer que seja, chegou-se a este resultado extravagante: milhares de comunistas imaginaram, e ainda pensam, que a passagem terminológica de *abolição* a *superação* do capitalismo, nos textos dos refundadores comunistas e depois nos documentos recentes do Partido, escondia um recuo reformista. Quando se trata, pelo contrário, de *restabelecer* a exacta compreensão do que Marx tinha em mente, e do que aliás reclama o simples bom senso: sendo o capitalismo uma forma antagónica e transitória do desenvolvimento das forças humanas, a tarefa revolucionária é *inseparavelmente* a de *suprimir* esta forma para *manter e promover* sob novas formas os *conteúdos* anteriormente alcançados - ir-se-ia por exemplo *abolir* o capital fixo, quer dizer, o trabalho passado acumulado, que é uma parte essencial da riqueza nacional? - e, assim, essa tarefa é efectivamente a de *superar* o capitalismo. A falsa ideia, *não marxiana*, de abolição é aqui e ali defendida na crença de assim salvaguardar "a identidade comunista": terrível preço a pagar por uma enfezada prática da política em que "a teoria" passou por só interessar alguns intelectuais. Isto quando se torna ainda mais verdadeira do que na sua época a expressão de Gramsci: «Todo o homem é filósofo».

Um campo muito alargado, um conteúdo muito dialectizado - não se esgotou ainda o que de mais essencial nos traz o objectivo de desalienação se não se acrescentar uma atitude estratégica de uma espécie muito nova.

Querer mudar de um só golpe o modo de propriedade dos meios de produção visa com efeito um acto político-jurídico de grande amplitude e que pressupõe a conquista do poder de Estado à burguesia, numa clássica perspectiva de recurso à violência. Concepção de feição muito revolucionária cuja característica foi o mais das vezes, paradoxalmente, em países como o nosso e à espera da hora que nunca mais chegava, o conduzir a urna política *muito pouco revolucionária*, fechada em lutas defensivas que tinham de ser animadas por estímulos de ordem verbal e reivindicações de tipo sindical. É todo este conjunto que uma óptica reapropriativa vem radicalmente transformar. O desígnio revolucionário estaria pois caduco? Nada disso: superar o capitalismo continua a ser, no mais lídimo e forte sentido da palavra, uma revolução. Quer dizer, uma radical *mudança* da ordem vigente. Mas a ideia de revolução não tem no seu conteúdo nenhuma ligação necessária com a de conquista violenta do poder de Estado nem com a de brusca transformação social imposta de cima, coisa que não passa de uma forma histórica entre outras. Revolucionária, a reapropriação efectiva pela massa dos indivíduos dos seus poderes sociais de toda a espécie rejeita mesmo duplamente, por essência, esta forma: ela não poderia ser instantânea, já que constitui um processo longo que nada tem a ver com violência, embora exija em permanência uma relação de forças favorável; ela não tem em compensação nenhuma necessidade de esperar um hipotético momento enfim favorável mas, pelo contrário, aspira a atacar sem tardança as coisas realmente sérias. O que aqui aparece é nada menos do que *um novo conceito de revolução*: um revolucionar sem revolução, uma evolução revolucionária, como dizia Jaures, ou, se se preferir, revolução evolucionária. Conceito que

representa uma inegável mudança de era em relação ao marxismo e ao leninismo tradicionais, e que contudo mais não faz do que levar até ao fim a lógica dessa possível «revolução pacífica» já encarada por Marx e depois por Engels (cf Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Actuel Marx, PUF, 1998) [*Revolução e Democracia em Marx e Engels*] e mesmo por Lenine (cf meu Anexo I). «O grande erro dos Alemães, escrevia Engels a Bernstein, em Agosto de 1883, é imaginarem que a revolução é algo que se pode fazer da noite para o dia», quando ela implica um «processo de desenvolvimento das massas que, mesmo em circunstâncias que o acelerem, leva anos» (*Marx-Engels Werke*, tomo 36, Dietz, 1967, p. 54; tradução do autor). Esta intuição ganha hoje um enorme relevo.

2.04 - Começar pelos fins

Começamos a ver que renovada capacidade de análise e de transformação nos dá a passagem de uma cultura de socialização dos meios de produção para uma outra, muito mais vasta e profunda, de reapropriação de todas as forças humanas, de que só pude dar contudo aqui alguns vislumbres. Não valerá a pena começar a pensar nisso activa e colectivamente, para restituir ao projecto comunista, hoje tantas vezes tratado como se fosse um cão morto à beira da estrada, a sua incomparável força de convicção e mobilização? Ainda uma coisa, sem pretender acabar o inventário: A ideia de alienação engloba não só a clivagem de forças mas também a *perda de sentido*. É um imenso capítulo do nosso drama contemporâneo o que sob esta fórmula se pode ler. Num ciclo não alienado de objectivação, os poderes humanos socialmente coisificados retomam, na sua constante reapropriação pessoal, um sentido subjectivo: é assim que constantemente fazemos viver o porquê dos nossos instrumentos e das nossas palavras, das nossas instituições e dos nossos costumes. Mas o divórcio impiedosamente alienante entre os teres, poderes e saberes humanos e os seus produtores corta nos dois sentidos a estrada do sentido. Meios sem fins por um lado - e o gigantesco crescimento dos poderes humanos tende a metamorfosear-se em cega e demasiadas vezes esmagadora "força natural"; fins sem meios por outro - e os indivíduos vêm-se condenados a vaguear no absurdo, entre quimera e impotência. Vivemos a mais histórica das *crises de sentido*, claro sinal de que, de um modo ou de outro, a nossa pré-história social não poderá durar muito mais: comunismo nascente ou desumanização final? O que de mais acusador há a dizer contra esse velho, ainda loução por fora mas morto por dentro, que ainda é o capitalismo - e diz-se-lo tão pouco - é a sua total incapacidade em dizer-nos *para quê* deveríamos nós sofrer as mil mortes que nos inflige. A humanidade está em vias de se destruir material e moralmente *para nada* - para uma frenética acumulação de riqueza abstracta destituída de qualquer sentido antropológico, o que a tão terrível desmoralização da camada dirigente ilustra até ao insustentável. Não há pois questão mais central a pôr-se, hoje, do que a *dos fins* das nossas actividades humanas. Era aliás certamente a mais redibitória das insuficiências dessa cultura do socialismo deslumbrada pelos *meios* de produção: por detrás desse como, esqueceu o «porquê». Será excessivo pensar que até a fabulosa alienação estalinista aí residia em germe?

Começar pelos fins: este é o bom ponto de partida de um comunismo para o nosso tempo. Porquê, quer dizer *para quê* trabalhar, ir à escola, ir votar? ... Qualquer desalienação da política começa por uma real escuta dessas lancinantes questões de sentido, e pelo sentido das respostas que se mostrar capaz de tecer com os que questionam. O *que é que*, de humanamente defensável, se quer produzir pelo trabalho, formar pela escola, mudar pelas eleições? Nenhuma actividade social escapará certamente à asfixia se não renovar a fundo o oxigénio do seu *para quê*.

O capital, quanto a ele, já se não dá ao trabalho de dissimular, quando se não permite o cinismo de ostentar que o que o faz correr, muito mais do que os prazeres pessoais, é o dinheiro pelo dinheiro e o poder deste, que o seu fim último é pois ele próprio: esta carência de uma finalidade humana é a sua condenação. Mas, a um nível ético completamente diferente, será possível encontrar um *para quê* final que valha *por si*? O pensamento ecológico deve sem dúvida uma boa parte da sua audiência ao facto de, no seu melhor, pôr esta crucial questão dos fins, coisa em que se confirma um certo parentesco entre ele e

o comunismo. O seu filósofo de maior notoriedade, Hans Jonas, formula em *Le Principe, Responsabilité* (Éditions du Cerf, 1990) [*O Princípio Responsabilidade*] - um livro sobre o qual se não deve esquecer que pretendia ser uma resposta ao *Principe Espérance* [*Princípio Esperança*] do marxista Ernst Bloch - este máximo imperativo que nos conjura a não comprometer, com as nossas acções, «a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra» (p. 30). Mas o que é uma vida *autenticamente* humana? A concordar-se com Jonas, a boa resposta: estaria já para trás: desde sempre dada *pela natureza viva*, de que somos membros, e provavelmente de essência transcendente, logo sagrada, já que o homem não seria a fonte autónoma dos seus fins e ainda menos deveria propor-se a inquietante tarefa de progredir em humanidade. A este projecto, que considera totalitário, opõe ele o dever de transmitir o imóvel património que desde sempre nos constitui. Assim, o homem tal como é, na natureza tal como é, serve em última instância de *fim em si* neste pensamento deliberadamente *conservador*. Isto não impede que também haja Verdes de esquerda, mas dá vontade em qualquer caso de levar muito mais a fundo com eles a discussão amigável sobre os fins humanos que sejam dignos de estar na base de um projecto político emancipador para o nosso tempo. Tanto mais que a questão não diz menos respeito ao pensamento comunista, todo ele virado pelo contrário para o desenvolvimento das forças humanas na sua constante apropriação por todos os indivíduos. Mas *porquê*, em suma, ver nisto o que por excelência vale? Responde Marx: começando por ser engendrada pela natureza, a humanidade desenvolvida auto-reproduziu-se através da sua própria história, e é o próprio «desenvolvimento histórico que «faz um fim em si [...] desse desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais» (*Grundrisse*, tomo I, p. 424). Também aqui o último *para quê* desemboca num fim em si, mas de uma espécie muito diferente: não antecipadamente, decidido antes de nós pela natureza, mas aberto diante de nós pela história, como uma verdadeira *finalidade prática*, aquela que consiste em assumir a imensa responsabilidade de prolongar a hominização biológica, e depois social, de ontem e de hoje, numa humanização futura cada vez mais civilizada e portadora de sentido plenamente interiorizável por todos os humanos. Quantas coisas difíceis e cativantes a debater em tudo isto, coisas que estão no cerne de uma política verdadeira, ultrapassando as suas consternantes caricaturas.

Isto chegará certamente para autorizar esta nova conclusão: um conceito autenticamente marxiano do comunismo, renovado por uma reflexão exigente sobre o que nos ensinaram as rudes lições quer do «comunismo» a Leste quer da sua impotência a Ocidente, continua a revelar-se dos mais produtivos, queiram ou não os mediáticos augures, para reconceber de modo plausível uma superação do capitalismo nas condições do nosso tempo e para traçar as vias de desenvolvimento sustentável de uma humanidade melhor humanizada. Nem sequer vejo outro a que se possa atribuir uma pertinência. Mas, por um movimento recíproco, o seu confronto com as realidades cada vez mais insólitas de hoje produz muitos motivos de o transformar no seu próprio sentido, para o pôr mais em fase com a janela histórica de que falávamos atrás. Começaremos por analisar as modificações menos alterantes para irmos depois às mais radicais. E para o fazer deveremos evidentemente apoiar-nos nas mais impressivas mutações da sociedade e do mundo contemporâneos, o que põe um problema de princípio. Como vimos, este livro só visa expor, de maneira hipotética mas tanto quanto possível rigorosa, *a teoria de uma política*, coisa pouco vulgar nos tempos que correm. Numa abordagem cuja dimensão filosófica foi assumida desde o começo, tomei como fio condutor *a ideia* comunista, e pretendo segui-lo até ao fim. Assim não poderia de modo algum, sem competência nem verosimilhança, querer "meter a minha colherada" em questões concretas sobre as quais os especialistas de ciências económica, social, política, jurídica e outras, tal como os que têm conhecimento prático das realidades correspondentes, se encontram notoriamente divididos. É por isso que, no confronto crítico do conceito de comunismo com os *factos* actuais, me limitarei a reter desse real as *novidades mais manifestas*, fontes de necessárias remodelações do conceito. E, mesmo assim, não o farei sem chamar vivamente a atenção do leitor para os perigos incorridos de interpretação contestável ou mesmo de erros de diagnóstico.

2.05 - A hominização ao serviço da finança

De entre estas mutações mais impressionantes do real, poderíamos claro está considerar em primeiro lugar a extraordinária metamorfose em curso daquilo a que a tradição marxista chama *forças produtivas* ou, de um modo muito mais amplo, a do conjunto, com doravante tão vastos efeitos, que constituem todos os *meios objectivos das actividades humanas*. Teríamos então, parece-me, que opor ao *comunismo da era industrial*, marcado pela disciplina operária de fábrica e a massificação social, que parecia impor-se ao espírito no tempo de Marx, um comunismo da era da informação à medida do novo século, caracterizado pela iniciativa instruída em dinâmicas de rede e pela individuação solidária; o que é já uma mudança em relação aos estereótipos rançosos carregados pelo velho anticomunismo. Mas para nos levar ao coração do problema, ainda há melhor do que as mutações cronológicas que operam na ordem antropológica. Ora, em relação a isso, o novo acto fundamental é sem dúvida alguma a irrupção, ainda muito desigual mas cada vez mais maciça, do capital privado, especialmente na sua forma financeira, na imensa esfera dos *serviços* mercantis e não mercantis - esfera que, nos países muito desenvolvidos, se tornou largamente a parte principal da actividade económica - nomeadamente nos serviços em que estão em jogo as mais vitais e altas capacidades humanas: saúde, formação, investigação, informação, actividades físicas e desportivas, lazeres e férias, sem esquecer sectores dos quais a própria denominação, a mais de um título perversa sob o seu aspecto anódino, não é estranha a essa tomada de controlo: a cultura, a comunicação... Estes serviços podem, em vários sentidos, ser diferenciados das actividades tão ambigualmente ditas *produtivas* ou ainda *materiais*, como se os primeiros não produzissem nenhum efeito de ordem *material* - o que é já uma visão muito ideológica da questão, visão em que a materialidade se reduz sorrateiramente à *coisalidade*. A distinção que aqui nos importa é a seguinte: as actividades de serviços de que se tratará aqui são aquelas cujo efeito útil se não concretiza, pelo menos no essencial, em *coisas*, mas que *afectam, directamente o ser humano*. São pois e por excelência actividades com um alcance antropológico. E a sua passagem, mais ou menos avançada, para o domínio do capital produz mudanças de primeira grandeza que exigem uma primeira remodelação da maior importância do conceito de comunismo.

O mais imediato destes efeitos consiste muito simplesmente, sem dúvida, em criar novas categorias de assalariados explorados, do técnico de laboratório de análises ao trabalhador eventual da Comunicação. Nisto o processo não traz, em suma, qualquer novidade, excepto no facto de que alargar a estas categorias o conceito de *exploração* requer alguns esclarecimentos teóricos. Assim, é num terreno muito diferente que a passagem destes serviços para o domínio do capital tem consequências de verdadeiro terramoto: o terreno dos *conteúdos* de actividade e dos seus *fins*. Para os submeter à sua lei de rentabilidade, o capital deve recondicioná-los mais ou menos por inteiro, nem que seja alterando-lhes o próprio sentido. Primeiro imperativo: a *mercantilização*, já que, para produzir um lucro, nada é mais necessário do que a prévia objectivação do valor num *produto*. Ora, no geral, também nada é mais contrário do que isso à própria essência das actividades de serviço, cujo parceiro directo é o ser humano. O seu domínio capitalista passa por cima disto: tudo tem por vocação transformar-se em "produto", mesmo que com isso se mate a sua razão de ser. É a invasão da venalidade coisificante. Por exemplo, como se sabe, no desporto de alto nível financeirizado tudo se compra e se vende: desportista patrocinado, resultado dopado, vitória mediatizada - até ao momento em que, tendo o *produto* perdido parte do seu interesse e, logo, a sua capacidade de dar lucro, a finança vai matar para outro lado. Ainda informação científica, outro exemplo, não pode ser uma mercadoria já que, tendo-a cedido, continua-se a tê-la. Não seja por isso... organizando o segredo, impondo-o até por contrato ao investigador, e desnaturando assim a patente, em princípio instituída para conciliar protecção e transparência das novas ideias, transformam-nas em produtos vendáveis, sacrificando, é verdade, um pequeno detalhe: o saber, mesmo o saber fundamental deixa de ser um bem público... Segundo imperativo conexo: a *confiscação*. Uma vigorosa rentabilização dos serviços passa, como é óbvio, pela sua completa submissão aos critérios da eficiência capitalista; Mas, como vergá-los, e com eles os utentes, às desastrosas exigências do lucro máximo a curto prazo e ao dramático sacrifício da sua finalidade operando numa transparente abertura das deliberações? O domínio capitalista sobre os

serviços significa pois o funeral de qualquer verdadeira democracia em matéria de escolhas, e sobretudo de escolhas de grande alcance - sanitárias, cognitivas, informativas, culturais... - aquelas em que se decide nada menos do que a nossa humanidade. Não estará aqui em germe algo como o totalitarismo do século XXI?

E isto não é tudo, há ainda o pior: sob esta mercantilização e esta confiscação está a implacável *inversão* das relações entre os fins e os meios. Não que alguma vez tenha sido diferente com o capital. Como Marx sem cessar o sublinha, é preciso ser muito ingénuo para acreditar que ele possa prosseguir outros fins para além da sua própria valorização: o seu objectivo não é satisfazer necessidades, é obter lucros. A necessidade só o interessa enquanto procura solvente. É por isso que tem uma constante tendência para sacrificar a qualidade efectiva do produto à taxa de lucro. Mas aqui a "qualidade do produto", tendencialmente sacrificada na sua transformação em simples meio, é tão só o *próprio fim humano* da actividade de serviços. Está assim em marcha uma lógica de desumanização cujos efeitos são já assustadores e que tenderá para a maior monstruosidade se não se conseguir

desfazer esta inversão. É o que se passa com a "revolução biomédica" em curso e sob tantos aspectos tão prometedora: na medida, por sorte ainda pouco efectiva, em que constitui um "ramo de negócios", a finança deixa de ser um meio para a investigação e é a investigação que se toma um meio para a finança. Os resultados estão à vista em todo o lado, e antes do mais nos Estados Unidos, onde está por exemplo muito desenvolvida a venda por catálogo de crianças a nascer a partir de embriões congelados e com características repertoriadas, ou os testes de doenças genéticas, hoje sem cura possível, mas que dão aos serviços de pessoal e às companhias de seguros a inquietante possibilidade de se ingerirem na vida pessoal, para não falar de eventualidades como a clonagem reprodutiva de multimilionários suficientemente estúpidos para acreditarem que podem reviver nos seus clones. Isto quando falta tragicamente o dinheiro para a luta - não rentável - contra dramas tão imensos como a sida em África... O capitalismo dos serviços iniciou assim, nas actividades mais altamente humanas, uma hemorragia de sentido que já tornou exangues numerosos aspectos da existência culta, no verdadeiro e amplo sentido da palavra *cultura*. Isto é por exemplo o que se passa com esse extraordinário novelo de possíveis que a televisão representa, e da qual tantos e tantos programas, bem contra a vontade de muitos realizadores, já não são mais do que meios de vender um público a anunciantes, enquanto que o ecrã publicitário mostra o eterno rosto exaltante da banca privada e do papel higiénico. Imagem perfeita de uma total perversão: o sentido morre à força de servir de meio ao não-senso. A esta cancerização liberal que hoje ameaça directamente todos os serviços, e a própria escola (cf. Samuel Joshua, *L'École entre crise et refondation*, La Dispute, 1999) [*A Escola Entre Crise e Refundação*], só esforços desmesurados conseguiram até agora pôr algumas barreiras - campo reservado da bioética, excepção cultural, excepção desportiva... O que simultaneamente sublinha que é possível ganhar batalhas e a urgência de as travar a um nível superior.

O devir civilizado do mundo tendo como piloto automático a possibilidade de lucro da finança... que tenhamos aqui um novo e importante capítulo do livro do capital é coisa que não deixa dúvidas, mas em que é que ele exige um conceito reconfigurado do comunismo mais do que outros também importantes e que eu nem sequer evoco? Exige-o na medida em que, diferentemente de qualquer forma de exploração, e segundo a análise desta questão que em outro local propus, a alienação que opera aqui *não faz das suas vítimas uma classe*, transbordando assim espectacularmente do quadro marxista tradicional. Tratar-se-ia pois na minha opinião de um processo de alguma maneira "fora das classes"? De modo algum, num sentido: a irrupção do capital nesses serviços é a mais clara das apropriações de classe, e lutar contra ela entronca sem equívocos na luta anticapitalista. Mas, se há efectivamente uma classe num dos pólos da contradição, o facto desconcertante é que *não há classe no outro pólo*: o que a alienação fere aqui é muito mais do que os interesses de uma categoria social determinada, é a finalidade humana de actividades *para todos*. Dissimetria de um profundo alcance: trata-se de travar uma batalha de classe já não em nome de uma classe mas pela própria humanidade dos homens, e isto sem deslizar minimamente para um qualquer "humanismo mole", muito pelo contrário, no mais áspero pôr em causa da desumanização pelo capital.

Não teremos aqui algo como uma nova etapa desse processo histórico de que Marx via já uma expressão no desenvolvimento da classe operária que tudo produz sem nada possuir: a «dissolução de todas as classes» (*A Ideologia Alemã*), prefiguração em negativo de uma futura relação desalienada dos homens com a sua riqueza social? Vemos aqui desenharem-se, tal como em certas lutas em que a parada é das maiores, por exemplo a luta pela paz, mas tendo aqui por objecto directo a superação do capitalismo, possibilidades muito originais de união entre parceiros que conservam, aliás, grandes diferenças. Não, certamente, uniões universais - a alienação afecta todos, mas cada um enquanto indivíduo, na sua singularidade pessoal e, por conseguinte, na sua imprevisível reacção: não somos, cada um de nós, forçosamente contrários à escolha do sexo do filho a nascer ou à publicidade televisiva - mas pelo menos uniões muito *plurais*. Com até, aqui e ali, superação emergente de clivagens ancestrais, como as de gente «de esquerda» e «de direita» que consegue entendimentos - por exemplo em matérias sanitárias ou escolares, ecológicas ou bioéticas - sobre valores fortes, como a alta exigência de respeito pela pessoa humana sob todos os seus aspectos, e que por isso mesmo oferecem oportunidades realmente sem precedentes de criar relações de força maioritárias, ou até irreversíveis, para impor mudanças que dêem início a desalienações essenciais. Humanidade civilizada contra economia de lucro desumanizante: nesta posição ético-política da questão, simultaneamente *de classe* e *fora de classe*, não se entreverá já no horizonte o fim das lutas para nos fazer sair da nossa pré-história, num começo de visibilidade de uma futura sociedade sem classes?

2.06 - Sobre alguns equívocos

Sabendo por experiência própria o quanto esta espécie de considerações expõe aos equívocos - veremos alguns exemplos - poderei eu tratar de os evitar? O que precede não tende de modo algum a declarar caducas as *lutas de classe*, no sentido habitual do termo. A exploração continua, até mais feroz do que desde há muito; combatê-la com as suas vítimas de classe continua plenamente na ordem do dia. Mas seria necessário ser muito cego para não ver a enorme extensão de formas de alienação não menos graves pelas quais se vêem esvaziadas de sentido actividades das mais importantes, sendo assim qualitativamente atacados na sua própria vida todos os seus parceiros, *para além das diferenças de classe*. Daqui, salvo erro, decorre um traço fundamental da nova janela histórica que se abre para uma possível superação do actual estado de coisas: o combate de classe contra o capital pode muito mais hoje tornar-se um combate geral por uma humanidade melhor civilizada em *todos* os planos. Desenvolvi este tema em muitos artigos e contributos, em particular nas minhas intervenções no Congresso Marx internacional de 1995 (cf. *Congress Marx International*, Actuel Marx/PUF, 1996) e depois no Colóquio de Nanterre sobre «a questão do socialismo hoje», em Outubro de 1997 (*Cf Regards*, Janeiro 1998). Neste último texto exponho de novo por que considero que o que morreu foi «o socialismo na sua acepção consagrada» e advogo mais uma vez uma resoluta revalorização do desígnio comunista em toda a sua amplitude; nele sublinhava, para ser «muito claro», que defender esta atitude «não é de qualquer modo declarar prescrita a questão do modo de propriedade dos grandes meios de produção e de troca», nem «subestimar os vastos méritos potenciais de uma apropriação pública digna desse nome». Mas, acrescentava eu, uma mudança como esta não poderá alcançar os efeitos pretendidos «a não ser por meio de transformações de uma outra ordem e, se virmos bem, de um outro alcance», transformações entre as quais eu apontava em especial a apropriação de capacidades de gestão pelos assalariados e a desestatização do Estado. Ao analisar depois as consequências devastadoras da apropriação das actividades de serviço pelo capital, via nela, por excelência, um processo histórico com o qual se não poderia acabar socializando simplesmente os meios de produção, mas tão-só pela construção de um primado, sobre os meios, de fins universalmente humanos.

Coisa nova e que se me afigura inscrever-se num, ainda modesto mas bem-vindo, pôr em comum do debate sobre a perspectiva; este último texto suscitou muitas reacções. Entre elas as de Catherine Samary e Jacques Texier, ambas publicadas na revista *La pensée* (n.º 317, Janeiro/Março 1999) - e dar conta

destas reacções neste ponto da minha explanação corresponde exactamente ao que com ela pretendo.

Propondo-se «esboçar um debate», Catherine Samary desenvolve no seu artigo «Propriedade - Estado - Democracia», e no sentido que é o seu, uma reflexão também ela muito preocupada com a «desestatização do Estado», sem a qual, como o mostrou a experiência jugoslava, a própria autogestão não permite «gerir eficazmente a economia». Considera que é possível «convergirmos» em relação a esta orientação fundamental. O meu texto de *Regards* parece-lhe contudo «frustrante» porque «ignora as análises exteriores ao PCF» e que desde há décadas contestavam radicalmente a burocracia e a ausência de democracia na URSS; isto dá-lhe o pretexto para exprimir, de passagem, o voto de que, com outros, eu contribua no PCF para uma reedição de *A Revolução Traída* de Trotski - crítica justificada de uma longa cegueira voluntária dos membros do PCF, e a que eu não fiquei imune; mas na qual se revela contudo um pequeno desconhecimento seu, já que em 1984, por minha iniciativa e depois pela de Claude Mazauric, as Éditions Sociales, rompendo com um ostracismo de sempre, publicaram um substancial volume antológico de Trotski, organizado pelo historiador Jean-Paul Scot. Aliás, que esta intercompreensão sem a qual o debate não pode ser produtivo ainda esteja longe de ser um dado adquirido, é algo de que vários dos principais desacordos que ela apresenta me parecem ser exemplo. Assim, a lê-la, eu seria de opinião que foi a «aplicação das ideias marxistas», em particular as «abordagens estatistas presentes em Marx», a responsável por ter feito da URSS «a antítese do comunismo». Como vimos atrás, o meu pensamento está nos antípodas: o socialismo estalinizado ia *a contrario* das perspectivas comunistas de Marx, que era, na minha opinião, *anti-estatista* de raiz. O equívoco não é menos importante noutros pontos, como o accionariado assalariado que está hoje em grande desenvolvimento, e sobre o qual não desconheço, aliás, o facto de encerrar grandes armadilhas. Resta saber, parece-me, se o feitiço destas armadilhas não pode ser virado contra o feiticeiro, em novos contextos políticos em que se tivesse dado vigor a esta explosiva verdade tão mal conhecida e que é que, mesmo admitindo-se que o capital avançado à partida seja «uma propriedade adquirida pelo trabalho pessoal» do capitalista, ao fim de uns quantos anos «deixa de existir o mínimo átomo de valor» deste primitivo capital, todo ele renovado pela «materialização [...] de trabalho não pago de outrem» (O *Capital*, Livro I). Como admitir então esta situação em que a sua constante actividade reprodutora do capital não cria, para os assalariados, *nenhum "poder de accionista"* sobre as decisões de gestão? Não será esta uma interpelação comunista que se deveria fazer crescer? (cf. as reflexões de Jean-Claude Delaunay sobre o possível novo sentido do accionariado salarial, na revista *La pensée*, nº 319, Julho/Setembro 1999). Mas, quando Catherine Samary conclui que o objectivo emancipador do comunismo «não será nunca atingido amanhã se os meios empregues hoje não forem já portadores desse desígnio», estamos outra vez inteiramente de acordo sobre esse ponto a meu ver crucial.

Num artigo intitulado «Propriedade Social e Comunismo», Jacques Texier abre amigavelmente comigo aquilo a que chama uma «pequena polémica». Com efeito, espanta-o muito a maneira como afirmei, no meu artigo de *Regards*, que «a apropriação social dos meios de produção» - é a minha fórmula - seria em si mesma «largamente inoperante» para subtrair os serviços à alienação capitalista; e espanta-o por uma dupla razão: para começar, poder-se-á defender que aquilo que nos serviços desempenha um papel homólogo ao dos meios de produção, quer dizer «as infra-estruturas materiais», seja «quantidade negligenciável»? «Realmente, escreve Jacques Texier, não me parece nada»; depois, e ainda mais, na minha formulação só a socialização dos *meios de produção* é mencionada: «os *meios de troca*, sublinha ele, quer dizer a moeda e o dinheiro que podem tornar-se capital, desapareceram pura e simplesmente». Nisto vê ele um escamotear que permitiria minimizar, com demasiada facilidade para ser convincente, os efeitos da «propriedade social». Por minha vez, esta objecção espanta-me: como se pode incluir nos «meios de troca», destinados numa perspectiva socialista à apropriação social, «a moeda e o dinheiro que podem tornar-se capital»? «A moeda»? É certo que é um meio de troca, mas seria por acaso um *bem privado a socializar*? «O dinheiro que pode tornar-se capital»? Marx consagrou numerosas páginas a refutar a ideia de que o dinheiro constituía um bem autónomo: é muito simplesmente *uma das três formas do capital*, a sua forma-dinheiro. A partir do momento em que deixa de poder converter-se em capital produtivo, porque se socializaram os meios *de produção* - e *de troca*, querendo-se ser completo -, o

dinheiro perde a sua capacidade de poder «tornar-se capital»: assim também não pertence à categoria dos «meios de troca» a socializar enquanto tais. Penso nada ter omitido que altere no que quer que seja os termos do problema por só ter falado, e para encurtar, dos meios *de produção*, na passagem incriminada do meu artigo. Opor-me-ão, apesar disso, que, como o diz Jacques Texier, a questão dos meios de produção é «decisiva» *também para os serviços?* Avança ele o exemplo da saúde; penso que é duplamente probatório no meu sentido. Assim, as actividades de transfusão sanguínea dependem em França de um monopólio de Estado: coisa que as não impediu minimamente de adoptar, num recentíssimo passado, a mesma filosofia de "gestão rentável" das suas congéneres privadas da Europa ou dos Estados Unidos, desembocando na mesma dramática contaminação dos hemofílicos e dos pacientes submetidos a transfusões. Inversamente, há abundantes provas de que, caso se criem as condições, se pode impor às empresas privadas de saúde, como às outras, muitas condicionantes de ordem pública e muitas obrigações de ordem ética. Não, a socialização das «infra-estruturas materiais» não é *em si mesma* «decisiva», o que de todo me não leva a tratá-la como «quantidade negligenciável»>. No texto aqui em discussão voltei a afirmar, pelo contrário, a importância crescente, sob mais de um aspecto, de uma *auténtica apropriação social* ou até, de modo muito mais limitado, de uma *propriedade pública* dos meios de produção, de troca e de serviço - os esforços sem igual do capital em sentido inverso não permitem aliás qualquer dúvida (*cf.* Anicet Le Pors, *La Citoyenneté*, PUF, 1999) [*A Cidadania*]. Mas insisto: ela só pode produzir os efeitos esperados se em sinergia com muitas outras transformações de todo o tipo, sem as quais se tornará rapidamente numa miragem.

Esta pequena polémica não obsta a que Jacques Texier e eu estejamos expressamente de acordo sobre muitos pontos dos nossos respectivos artigos; o que é importante - modestamente - na perspectiva de um desejável largo entendimento sobre as vias actuais de superação do capitalismo. Entender-se, não excluindo aliás que continuemos a diferir. Assim, Jacques Texier objecta, à minha insistência, sobre a questão comunista dos fins, que «é impossível ter o domínio dos fins sem dominar os meios». Incontestável no que afirma, esta fórmula parece-me potencialmente especiosa pelo que omite: *só* a atenta determinação dos fins permite fazer uma apreciação de *quais* os meios, entre tantos outros, que é essencial dominar. Por exemplo, se o fim preciso é reordenar para as necessidades humanas efectivas o conteúdo de uma política de saúde desde há muito regida por critérios financeiros em si mesmos estranhos à preocupação sanitária, será o *meio mais decisivo* nacionalizar as indústrias farmacêuticas e as redes de clínicas privadas? Ou antes construir um controlo democrático dos próprios segurados sobre a Segurança Social, que desliza rapidamente para a estilização, apesar do essencial dos seus recursos continuar a ser os próprios salários indirectos dos trabalhadores? (*cf.* Bernard Friot, *Et la cotisation sociale créera l'emploi*, La Dispute, 1999) [E a Cotização Social Criará o Emprego].

Jacques Texier teme igualmente que um desígnio comunista nos faça «perder de caminho algo de essencial» em relação ao caderno de encargos do «socialismo». Sustento que, pelo contrário, um projecto socialista, mesmo muito re trabalhado, continua a ter, em relação à ambição comunista, um défice capital de transformação. Mas aqui a diferença mais significativa desloca-se: mais do que em relação à perspectiva de Jacques Texier, ela ressaltaria de um confronto com as de Perry Anderson, de Tony Andréani ou de Jacques Bidet. A vasta *Théorie générale* (PUF, 1999) em que este último expõe o conjunto da abordagem «meta-estrutural» a que se referiam por antecipação os seus trabalhos anteriores, não tinha ainda sido publicada quando eu redigi este capítulo. Contudo, uma explicação, mesmo que sucinta, com a sua maneira pessoal de recolocar a questão do socialismo, num texto anterior muito mais breve, será certamente esclarecedora quanto à reconfiguração do conceito actual de comunismo a que aqui nos dedicamos.

2.07 - Socialismo de mercado ou comunismo pós mercantil?

Para Jacques Bidet (*cf.* *Congres Marx international*, Actuel Marx/PUF, 1996), Marx teria cometido o erro

de conceber a relação entre mercado e plano como uma sucessão histórica, vindo o plano socialista tomar o lugar do mercado capitalista. Pensando «dialectizar a dialéctica» (p. 297), sustenta ele que, pelo contrário, as duas coisas são necessariamente concomitantes e não alternativas: elas constituiriam até, com a cooperação associativa imediata que se diferencia quer do mercado quer do plano, aquilo a que chama o «trinómio meta-estrutural» do «mundo moderno» - de certa maneira o seu espaço constitutivo a três dimensões. Jacques Bidet não esconde que se trata aqui de uma «subversão» do marxismo (p. 296), sendo a ideia de um «socialismo de mercado» totalmente estranha a Marx e Engels. Mas, segundo ele, toda a experiência do mundo soviético no-lo mostra: «a abolição do mercado dá lugar a uma forma directamente estatal da dominação de classe» (p.296). A seus olhos, a conclusão impõe-se: uma «sociedade razoável» articula necessariamente, em proporções variáveis, associação, plano e *mercado* (p. 292). Isto diz respeito ao próprio trabalho: o trabalho assalariado não seria uma sua forma transitória, seria também ele meta-estrutural, o que não quer dizer, claro, que nos deva-mos resignar a ver o trabalho tratado como pura mercadoria, mas sim que também ele se estrutura inevitavelmente segundo o trinómio associação-plano-mercado (p. 299). Em suma, «a questão do socialismo deve ser retomada por inteiro» (p. 304), nomeadamente para avaliar as suas variantes possíveis no seio desse trinómio, sendo aceite que «há mais valor partilhado na associação do que no plano, e mais no plano do que no mercado» (p. 310), mas que se não pode evacuar este último termo. De qualquer modo a questão do socialismo não se reduz a este essencial aspecto das coisas. Ela também cobre a reflexão sobre «o conteúdo concreto do que se pode produzir» ou o que se joga nas «lutas culturais, feministas, ecológicas, urbanas e rurais, etc.», a preocupação «ética» com a sorte das gerações futuras e até a interrogação sobre os problemas da pós-modernidade como o do «"trabalho" científico, informacional, cultural» (p. 311). Neste sentido, leva a encarar um futuro que se poderá designar «pela palavra comunismo». Mas «seria ilusório pensar que se pode saltar por cima das tarefas do socialismo» e «é por isso que devemos voltar a levantar a bandeira do socialismo» (p. 312).

Tomando conhecimento de uma reflexão como esta, mede-se a tola pesporrência daqueles para quem nada - sobretudo nada com um alcance político - se pensa de novo para os lados de Marx. Também chama a atenção o tão manifesto *ar de família* das preocupações de todos aqueles que se empenham em reconstruir teoricamente uma perspectiva de esquerda para a esquerda. É sobre esta tela de fundo, que se não deve perder nunca de vista, que se devem situar as indubitavelmente muito grandes diferenças de análise e de orientação. Numa discussão de fundo da tese de Jacques Bidet, se é que ela se pode resumir ao extremo como atrás se fez, poderíamos perguntar-nos em que é que se «dialectiza a dialéctica» quando se apaga a dimensão histórica que as relações estruturais sempre contêm e se, com isso, o que se faz não é antes desdialectizá-la. Mas, para me ater aqui aos conceitos prospectivos adiantados, será que não são passíveis de algumas fortes objecções? Como justificar, antes do mais, que não seja explicitamente nomeado, sob a noção de «associação», o *não-mercantil* que historicamente sempre acompanhou o mercado, de modo algum numa simples coabitação «meta-estrutural» mas numa dialéctica dos contrários de patente dimensão evolutiva? Onde se foi buscar que as relações do mercantil e do não-mercantil teriam a ver com a complementaridade e não com a contradição? No próprio capitalismo actual, o frenesim do "tudo mercado" não será abertamente antagónico com a bela vitalidade que manifesta o seu oposto: do serviço público, no entanto tão atacado, ao intercâmbio na Internet, passando pela entreajuda de vizinhança e pela ética do dom de órgãos? Ainda mais: não será hoje uma poderosa tendência do capital o minar, muito contraditoriamente, as bases da ordem mercantil em que assenta? Isto quando empurra com toda a força para primeiro plano esse refractário ao mercado que é em princípio o trabalho dito improdutivo, essa não-mercadoria que é em si a informação, essas actividades em si mesmas não-mercantis que garantem o multiforme desenvolvimento dos homens - e será que esta promoção conta pouco na sua profunda crise estrutural? Dir-se-á que ele se esforça precisamente é por fazer entrar tudo isto na forma-mercado. Claro, mas - e é sem dúvida a objecção mais contundente à tese proposta - os extraordinários estragos que daí decorrem não tornarão mais óbvia a *alienação inerente a esta forma* de que se quer fazer uma inultrapassável realidade meta-estrutural? Marx mostrou-o à saciedade: mesmo aquém da sua apropriação pelo capital, o mercado é um universalizador por excelência, mas pelo preço da

toda-poderosa fetichização da mercadoria e do dinheiro, da inversão generalizada das relações entre a pessoa e a coisa, a finalidade e o meio; um muito eficaz regulador económico, mas pelo preço de uma drástica redução dos critérios avaliativos, de uma pilotagem cega para o custo quer dos seus efeitos sociais quer das finalidades humanas de longo prazo. Nestas condições, não nos orientaria o conceito de «socialismo de mercado», mesmo que fosse complexizado por associação e plano, numa direcção altamente preocupante?

Resta então, é claro, um argumento: a derrocada do *socialismo sem mercado* que foi a sociedade de tipo soviético. Mas onde está a demonstração de que este desmoronamento seria o fim lógico a que se chegaria com a oficial supressão do mercado? Supressão que não excluía aliás uma proliferação dos mercados negros. Será de afastar sem exame esta pista explicativa totalmente diferente segundo a qual a flagrante ineficácia de conjunto desse modelo teria muito mais a ver com o extremo primitivismo, complementado com o pior burocratismo, das regulações económico-financeiras que brutalmente substituíram os mecanismos de mercado? E ainda por cima num contexto de fraca produtividade do trabalho e de alienação generalizada das relações sociais. Que teria a ver por exemplo com a incapacidade de manter e tornar operativa uma contabilidade em tempo total de trabalho social, de que já Marx realçava a importância para uma economia pós-capitalista? Ora, na hipótese muito diferente e a meu ver bastante consistente que aqui evoco, a conclusão estratégica a tirar é também ela muito diferente: em lugar de nos instalarmos na tão inquietante perspectiva de um «socialismo de mercado», mas também nos antípodas de uma brusca e de todos os pontos de vista quimérica «abolição do mercado», trata-se de encetar uma fase histórica de superação do capitalismo trabalhando, tanto no sector mercantil dos bens e serviços como no da finança, para deslocar cada vez mais os critérios dominantes da rentabilidade segmentar privada para a *eficácia social total* de que o capital se desinteressa tão gravemente (porquê, por exemplo, não fazer suportar às grandes empresas de modo muito mais dissuasivo os custos directos e indirectos que, sem o confessarem, impõem à colectividade pública com os planos de despedimentos decididos em nome do lucro privado?); ao mesmo tempo que se trabalha para desenvolver construções não-mercantis atentas à sua própria eficácia global. O conjunto destas inovações estruturais e das lutas político-sociais que lhes servem de motor constituiria assim, o mais democraticamente e o mais internacionalmente possível, uma ampla experimentação histórica, constantemente rectificável, de progressiva saída do mercado, por cima. Embora esta perspectiva admita de facto, também ela, a durável presença de um mercado, nem por isso ela deixa de se diferenciar essencialmente da precedente: *aceitar* a ideia, mesmo que só parcialmente, de um «socialismo de mercado», não será correr o risco de considerar por muito tempo como inultrapassáveis vários dos aspectos terríveis do estado de coisas actual? Não será fechar-se numa visão periodizada do futuro em que só estariam na ordem do dia limitadas «tarefas do socialismo»? Não seria remeter para a margem um comunismo atento aos problemas da "pós-modernidade" largamente desconectados daquilo que de crucial se joga no presente?

Rumo a um socialismo de mercado ou rumo a um comunismo pós-mercantil? Agudíssima questão quando se toca no drama contemporâneo e do possível futuro do trabalho social. Estaremos nós a viver uma crise histórica *do trabalho*, como no-lo repetem? É simultaneamente medir bem e analisar mal a amplitude das contradições em acção. O trabalho, como mostra Yves Schwartz, tende a ser hoje simultaneamente *menos o centro*, «porque a vida pessoal faz dele uma parte de um todo que o ultrapassa em muito», e *mais no centro*, porque é mais do que nunca aquilo que deve dar a cada um «o poder fazer algo da sua vida, de ser sujeito da sua história» (*Le Travail à l'épreuve du salariat*, p. 188). Marx via bem longe quando anunciava que, com a objectivação crescente da ciência no aparelho produtivo, «o tempo de trabalho imediato» não podia continuar «na sua oposição abstracta ao tempo livre» (*Grundrisse*, tomo 2, pp. 199-200): torna-se vital a exigência de uma *recomposição* superior do indivíduo hoje fragmentado, e então apto a reapropriar-se do conjunto dos seus poderes sociais. Não será esta irresistível *mutação do trabalho* que está por detrás da *crise do trabalho assalariado* capitalista, em que o produtor com múltiplas competências se vê drasticamente reduzido à unidimensionalidade de um valor de mercado abstracto? E eis que o movimento do capital, exigindo permanentemente mais do trabalhador e dando-lhe

cada vez menos, precipita a obsolescência do sistema de trabalho assalariado com que faz corpo: pelo desemprego crónico de massas, pela precarização sem limites, pela infundável denegação dos direitos e por tantas inovações destrutivas. Podemos dizer, segundo a expressão tão justamente dialéctica de Yves Clot, na mesma obra, que o capital «acaba com» o assalariado, mas «por baixo». Haverá um índice mais eloquente da maturação objectiva das exigências do comunismo? E que espécie de socialismo seria o que deixaria perdurar *sine die* um mercado de trabalho? É verdade que nada é hoje mais controverso do que as vias para uma saída, por cima, desta crise. Segundo alguns, como Paul Bouffartigues e Henri Eckert, não será possível um qualquer «pleno emprego das capacidades humanas», que implique o reconhecimento daquilo com que cada um contribui «para a produção das riquezas sociais», «sem sair do trabalho assalariado» (*op. cit.*, pp. 239-40; cf. também *Travail salarié et conflit social*, dir. Michel Vakaloulis, Actuel Marx/PUF, 1999) [*Trabalho Assalariado e Conflito Social*]. Para outros, como Bernard Friot (*Et la cotisation sociale crée l'emploi*), é antes a generalização do «salário socializado», não já preço de mercado mas «tabela classificativa» de alcance anticapitalista, sobre o qual assenta todo o edifício das garantias sociais e que pode evitar a catastrófica desconexão em curso entre trabalho e rendimento (pp. 138-44). Desacordo de monta, tal como muitos outros no árduo caminho das refundações a fazer. Mas o que está claro em qualquer dos casos, não será que o devir do trabalho humano está decididamente para além da sua redução mercantil.

Que temos nós como conclusão do que atrás fica dito? Para começar, repitamo-lo, o facto de que as extraordinárias mudanças das coisas e dos homens desde os tempos de Marx, longe de tornarem caduca a ideia do comunismo, quer dizer da superação de todas as grandes alienações históricas, lhe conferem uma *actualidade* maior do que nunca. Mas, sem aqui falar - não é o propósito deste livro - das tão numerosas questões concretas a reexaminar, o *conceito global* do comunismo reclama, no ponto em que estamos da sua reconsideração, uma *dupla modificação* em que se precisará o que atrás foi já esboçado. Marx, quanto a ele, pensou até ao fim a saída do capitalismo como supondo uma *revolução brusca* que permitisse operar em pouco tempo as mais importantes transformações económicas e políticas e encetar assim a *evolução muito mais lenta* da fase inferior para a fase superior da sociedade comunista. É significativa a este respeito a metáfora do parto que emprega mais uma vez em 1875, na sua *Crítica do Programa de Gotha*. Ora, temos hoje razões para encarar a superação do capitalismo como um vasto conjunto de transformações qualitativas *já não inicialmente súbitas mas constantemente graduais*, a sua imutável essência revolucionária não implicando em si patamares brutais; o que não exclui *á priori*, claro, que haja eventualmente que conter num ou noutro momento reacções violentas. Aos que ainda acreditem na "lei" estalinista segundo a qual toda a mudança qualitativa seria necessariamente brusca, faremos observar que a física contemporânea põe em evidência aquilo a que chama *transições de fase de segunda ordem* em que, a níveis muito elevados de pressão, se apaga qualquer limite nítido entre diferentes estados da matéria (cf. L. Sève e outr., *Sciences et dialectique de la nature*, La Dispute, 1998, pp. 197-203). Permita-se-nos esta outra metáfora: a níveis muito elevados de pressão social, política e ideal não se tornarão inevitáveis mudanças qualitativas parciais das próprias estruturas da sociedade, sem cataclismo revolucionário? Daí a extraordinária importância do que torna doravante possíveis unidades anticapitalistas que vão muito além do tradicional sentido de classe do «todos unidos». Voltaremos a estas questões da mais alta importância. Mas, *ao mesmo tempo*, não será de dialectizar um pouco mais a distinção marxiana entre fases «inferior» e «superior» da nova sociedade? Claro que a perspectiva de uma superação do capitalismo implica, se ocupar toda uma fase histórica, a coexistência durável e conflitual de elementos capitalistas e pós-capitalistas numa mesma formação social; os primeiros limitando mais ou menos o alcance dos segundos. Pese embora isso, trata-se de visar *logo à partida*, de maneira explícita e concreta, avanços propriamente comunistas: por exemplo em matéria de apropriações sociais efectivas, de superação das lógicas de mercado, de conquista de poderes directos, de perseverante desmistificação ideológica, etc. De objectivo longínquo que ainda é em grande parte, até em Marx, não poderá o comunismo começar a declinar-se em *objectivos parcialmente situáveis em prazos próximos?* - o que apelaria a ambiciosas invenções em matéria de contestação concreta de uma ordem capitalista que já está certamente mais fragilizada em profundidade do que aquilo que parece.

2.08 - O livre desenvolvimento de cada um(a)

Por limitado que possa ser o inventário crítico que aqui empreendemos, três outros aspectos fundamentais do conceito de comunismo exigem ser confrontados com as realidades de hoje: o desenvolvimento integral de todos os indivíduos, o definimento do Estado, a necessária mundialidade do comunismo. Muito mais do que normalmente se sabe, a questão do indivíduo era essencial para Marx. O capitalismo é a mais incrível delapidação de vidas humanas, para o aumento do lucro; inscrevendo-se a contracorrente desta tendência histórica, a ideia marxiana do comunismo apresenta-se, pelo contrário, como a de uma forma social «em que o desenvolvimento original e livre dos indivíduos não é uma frase oca» (*A Ideologia Alemã*). E isso não é uma frase oca em Marx: abundam na sua obra as percepções pioneiras da mais fecunda profundidade - pense-se no partido científico que delas pode tirar um Vygotsky para a psicologia - sobre o que significa e implica a passagem histórica ao «indivíduo integral», na expressão de *O Capital*, quer dizer o ser humano desenvolvido em todos os sentidos, e recomposto porque emancipado de todas as alienantes divisões sociais. Mas estas percepções, pouco visíveis na imensidão da obra económica, foram soberanamente ignoradas pela cultura política do movimento comunista, obnubilado que estava pelas "massas", a ponto de a simples menção positiva do indivíduo facilmente passar nele por suspeita. «A sociedade sem classes, escrevia Ernst Bloch, pode ser mais individual do que nenhuma outra antes dela» (*Experimentum mundi*, Payot, 1981, p.187), mas o estalinismo ficará para sempre como sinónimo de uma das piores maneiras de maltratar a pessoa. É verdade que, vivendo num universo social e mental completamente diferente do do PCUS, os partidos comunistas ocidentais, continuando a atacar, e não sem razão, o humanismo burguês, interiorizaram bastante cedo, à sua maneira, a cultura dos direitos do homem. Mas daí a compreender realmente que se não pode transformar o mundo sem mudar a vida, o caminho foi longo. No PCF dos anos noventa, a destruição da indústria ainda dava muito mais azo a denúncias do que, por exemplo, a destruição da adolescência. Ora, hoje é difícil deixar de o ver, uma sociedade é, inseparavelmente, relações sociais e vidas individuais; uma crise de sociedade não é menos existencial que estrutural; e uma perspectiva política só se torna plausível na proporção do sentido interiorizável que oferece a cada um(a). Como deixar de ver no contemporâneo aumento da aspiração a sermos livre e plenamente nós mesmos, homens e mulheres, um dos principais índices do amadurecimento histórico objectivo do comunismo? Mas isto obriga a colocar-se duas questões não convencionais.

A primeira é uma questão de princípio. Quando se lê Marx, se a passagem ao indivíduo integral é exigida pelo carácter universal que o próprio capital começa a imprimir às forças produtivas, só a sociedade comunista será capaz de a levar a cabo. Bem mais efeito resultante do que causa eficiente, o completo desenvolvimento de todos os indivíduos é pois em larga medida remetido para o futuro. Compreensível há um século e meio, poderá este adiamento ser válido no estádio a que chega o desenvolvimento da individualidade humana? Está aqui em jogo o modo de pensar e pôr em acção, hoje, o materialismo histórico. Por tenaz que seja este contra-senso, nunca ele significou que a base *material* da história residia somente nas *coisas*: os *homens* são primeiríssimos pressupostos de base de uma qualquer época. O facto é, contudo, que *realidades objectais* e *relações objectivas*, modalidades pesadas do ser social, desempenham um papel *fundamental* no movimento histórico; e que qualquer transformação profunda passa pela sua necessária reformulação. A não ser num conto de fadas idealista, não se muda a vida deixando as coisas como estão. Mas *quem* as vai transformar, senão os indivíduos que uma consciência partilhada e a organização política devem constituir em forças historicamente eficazes? Há pois uma dialéctica em que o revolucionar das relações *fundamentais* passa pela intervenção *decisiva* dos actores, intervenção que, tendo por fundo as intoleráveis contradições objectivas do mundo existente, lhes acrescenta o seu irredutível fermento subjectivo. Ao nível a que agora chegou a impaciência dos indivíduos, isto reclama que se desloque resolutamente o acento de um determinismo histórico expectante para uma determinação política audaciosa. Assim, para a cultura comunista de outrora só «o socialismo» libertaria a mulher. A história decidiu: o movimento feminista não esteve felizmente à espera para fazer

avançar as coisas, mesmo que haja que constatar que efectivamente elas não podem avançar para além de um certo ponto sem que sejam transformadas relações inteiramente primordiais. Lição crucial para um novo comunismo: o desenvolvimento integral de cada um deve começar hoje. E começa por intervenções, inovadoras e com um objectivo de desalienação, sobre o conjunto das formas histórico-sociais de individualidade, imenso complexo evolutivo de estruturas, relações e representações *societais* de toda a espécie - dicotomia tempo de trabalho / tempo livre e sequências instituídas das idades de vida, distribuições hierárquicas e mobilidade dos papéis, imagens normalizadas do masculino e do feminino, ou do francês e do estrangeiro... - de que a dependência última relativamente às *relações sociais de base* não apaga a mais ou menos forte autonomia relativa. Não pode haver prática comunista de nova geração fora deste alargamento crucial do seu campo de iniciativa.

É isto que reforça o exame de uma outra questão nova. O florescimento da individualidade era para Marx um exaltante fim em si mesmo da história, e claro que o continua a ser, num certo sentido. Mas tendo-se o processo mais do que iniciado, sob o domínio do capital, tomou imprevisivelmente um aspecto violentamente contraditório. Sinónimo de liberdades parcialmente conquistadas contra tantas velhas dominações, privadas e públicas, a *autonomia* do indivíduo transforma-se também cada vez mais, neste tempo do neoliberalismo, na completa *redução a si mesmo*, até à redução dos "sem" - sem trabalho, sem casa, sem direitos, sem documentos... - mas, não seremos todos nós, nesta sociedade de alienação a um ponto nunca visto, de certo modo uns "sem", *sem* um real controlo sobre as nossas vidas e *sem* uma clara perspectiva para a nossa história? De onde advém para muitos, por reacção, a frenética busca de uma identidade tão dolorosamente inalcançável, o apego invejoso a supostos marcos sólidos, como as filiações biológicas, os "territórios urbanos", as pertenças comunitárias - processos regressivos, e frequentemente agressivos, em que pode surgir, em vez do indivíduo integral, o seu oposto: o indivíduo integrista. Ao mesmo tempo, os métodos do capital penetraram nas estratégias de vida: lógica duramente concorrencial do "ganhador seja a que preço for" contra os outros, considerados como instrumentalizáveis sem limites; lógica insidiosamente mercantil do realista motivado "para se vender", proprietário de si como se de um pequeno capital se tratasse, que não hesitaria todavia em arriscar, num espírito de competição levado por vezes ao absurdo... Com esta mercantilização que invade o humano tanto por dentro como por fora, está em curso um real movimento de *descivilização*, tanto mais inquietante que, à força de multiplicar dramas sem saída e ódios sem resultado, o capitalismo, ao mesmo tempo que mais do que nunca produz virtualmente os seus próprios coveiros, segundo a profecia do *Manifesto*, produz também de modo muito actual a cumplicidade de quem aproveita e a desistência de quem se resigna.

Aqui está algo que deve ser uma grande preocupação, quando nos propomos abrir de novo a perspectiva comunista. Uma preocupação teórica porque a cultura marxista ordinária prepara, infelizmente, muito menos para compreender a individualidade do que a sociedade. Aos que dela se reclamam, não será indispensável apropriar-se por fim, dos conceitos de pessoa e de ordem da pessoa, tão decisivos para tratar a dimensão ética que tantos problemas tomam agora? Não será necessário fazer luz sobre o que pode efectivamente querer dizer a famosa fórmula «a cada um segundo as suas necessidades»? Fórmula que tantas vezes foi tomada por quimera consumista por excelência - por se não compreender que, como contudo Marx traduziu de forma luminosa (*Grundrisse*, tomo I, pp.160-61), é precisamente a forma abstracta do dinheiro que confere às nossas necessidades *em si mesmas limitadas* a louca *insaciabilidade* própria do frenesim de enriquecimento em que se resume toda a alienação. Por aqui se mede, como o nota Daniel Le Scornet (*La pensée*, nº 317), o que vale, por exemplo, a pretensa necessidade de limitar *pelo dinheiro* as necessidades de saúde, apresentadas sem sombra de uma prova como sendo sem limites, quando sem limites nesta matéria é antes a *sede de lucros* que leva a finança internacional para muito malsãs extensões do domínio em questão... Não será este o momento, de um modo mais geral, de pôr uma vez por todas a questão dos fins? Aonde se quer que leve o possante movimento histórico de afirmação da individualidade humana? À omnipresença de uma particularização arrogante ou ao aprofundamento de uma personalização civilizada? E o que é que isto implica concretamente? Questão aberta, porque a *humanitas* dos homens não é algo de *acabado*, ela continua sempre a ser um além que se visa: aliás é sem

dúvida precisamente nisso que ela reside.

Uma igual preocupação prática porque o mal hoje causado às pessoas pelo capital é indescritível. Nada é mais urgente do que atacar este imperdoável malefício. Ora «o homem é o mundo do homem». A finalidade humana do combate comunista deve pois levar a pôr com enorme amplitude e ambição as fundamentais questões de *conteúdo das actividades* em que se forma e "malforma" o indivíduo - as do trabalho, do não-trabalho e do fora-do-trabalho, as da escola e da cidade, as da cultura em todas as suas dimensões personalizantes, tanto do mais elevado Jazer como do quotidiano, as da política... Parafraseando Ernst Bloch, gostaríamos de dizer que uma política comunista deve ser «mais individual do que qualquer outra antes dela».

2.09 - Uma urgência: empreender o definhamento do Estado

Explicarmo-nos agora sobre o definhamento do Estado leva-nos ao próprio cerne da questão comunista. Não há outro domínio em que o pensamento de Marx tenha sido tão denegrido. Ele teria compreendido mal o Estado, teria subestimado tanto o político como o jurídico, quando não passado ao lado do essencial: o poder. Não seria Lenine a dar, sem o querer, a estocada final à quimera de uma sociedade sem Estado, pretensamente legitimada pela efémera Comuna de Paris? Apesar de que acabava de a colocar em posição central no seu *O Estado e a Revolução*, não lhe bastaram alguns meses de governo para constatar o seu total irrealismo, na sequência do que a União Soviética passou a ser um dos mais despóticos Estados modernos? Impraticável, esse definhamento seria ademais desastroso, já que com ele desapareceriam os príncipes da República, as conquistas da democracia parlamentar, as benfeitorias do Estado-Providência, as garantias do Estado de direito. O seu mais entusiástico apoiante, o que diz tudo, não é hoje o neoliberalismo? Haveria pois que render-se à evidência: subjacente ao Estado, a vontade de poder é a do próprio homem, e contra ela não teríamos outro recurso senão o de uma luta sem fim. Pode-se discutir muito sobre o valor destas teses - inclusive sobre a crença obstinada numa «natureza humana» ávida de dominação, como se os modos de ser históricos da humanidade desenvolvida estivessem inscritos nos genes... - enquanto supostas invalidações das ideias de Marx, dão em todo o caso testemunho de um grande desconhecimento do seu pensamento político. Pensamento político que é uma elaboração complexa com um vocabulário geralmente mal transposto pelas traduções francesas (*cf.* a este propósito o artigo «Pouvoir» de Étienne Balibar, em *Dictionnaire critique du marxisme*, dir. G. Labica e G. Bensussan, PUF, 1982 e 1985). Para Marx, e é certamente isto que a alguns custa a admitir, o «Estado político», quer dizer, segundo uma distinção saint-simoniana, o Estado, considerado não como «administração das coisas» mas como «governo dos homens», é um poderio de dominação multiforme historicamente engendrado pelo antagonismo das classes, separado da sociedade e concentrado em aparelho de constrangimento violento ou persuasivo acima dela, continuamente desenvolvido pelas sucessivas classes possidentes enquanto instrumento de conjunto da sua dominação disfarçada de «interesse geral!». Ao que responde nele, Marx, a visão de um processo revolucionário articulado num tríptico: *conquista do poder político* pela classe operária, condição decisiva para operar a transformação da base económica da sociedade; *destruição do aparelho estatal burguês de constrangimento* graças à ditadura transitória do proletariado, que instaura a primeira verdadeira democracia para o povo; início, ao mesmo tempo, do *definhamento do Estado*, em todas as suas dimensões de poderio alienado e alienante: os homens começam, juntos, a tomar-se senhores das suas próprias escolhas. Reter apenas o primeiro momento deste triplo programa, como o fizeram, cada qual à sua respectiva maneira, o socialismo estalinista e a social-democracia, vota a mutação revolucionária a reduzir-se a um revezar político no quadro perpetuado de um estatismo de classe. Mas, se restabelecemos este programa na sua integralidade, que pode, por seu lado, encontrar nele de ainda válido uma cultura comunista de hoje?

Antes do mais, será de considerar operar as transformações radicais a que visa o comunismo, sem conquistar *para começar* o poder de Estado à burguesia capitalista? É algo que pode parecer absurdo. Mas

o que é o Estado, senão um conjunto de formas instituídas em que se concentra uma dominação de classe muito mais ampla, que tem a suas raízes muito para trás dele e estende os seus efeitos muito para além dele? Qualquer mudança social profunda exige pois dos que se batem por ela a capacidade de contestar, reduzir e ao fim e ao cabo inverter esta dominação *em toda a sua amplitude*. De qualquer maneira, uma suposta «conquista revolucionária» do poder de Estado, sem sequer falar da sua completa inverosimilhança nos países mais avançados da actualidade, não poderia bastar para tanto: apoderar-se do aparelho de Estado não é ainda, e de longe, deter o poder. As forças revolucionárias não podem por isso dispensar-se de conquistar, antes, aquilo a que Gramsci chamava a *hegemonia*: através de uma «guerra de posições», têm de ganhar democraticamente, pela pertinência das suas ideias, pela eficácia das suas iniciativas e pelo sucesso das lutas assim desenvolvidas, uma *influência dirigente*, na medida do possível, tanto em todos os campos da sociedade civil como no interior do próprio dispositivo estatal, criando de facto com isso uma dualidade de poderes. Nunca a tomada insurreccional do poder de Estado confere por si mesma a hegemonia. E é precisamente por isso que não põe fim ao recurso à violência que ela pressupõe. Pelo contrário, a formação progressiva de uma hegemonia leva mais cedo ou mais tarde ao poder, nas condições de, uma anuência maioritária. Esta é a única alternativa plausível à ditadura do proletariado. Repousa numa decisiva renovação da *política*: não mais concorrência tacanha entre aparelhos partidários pelo controlo do Estado, transformada num fim em si, numa alienação em que acaba por não suscitar senão desprezo e desinteresse, mas a mais ampla participação dos cidadãos em tudo o que decide da sua existência social, seja em que domínio for. Por este meio, ao reganhar sentido, ela pode voltar a ser o centro de toda a vida pública (cf. Alain Bertho, *Contre l'État, la politique*, La Dispute, 1999) [*Contra o Estado, a Política*]. Da conquista do poder de Estado à construção de uma hegemonia política, condição primeira para dominar a classe dominante: aqui está a primeira remodelação essencial, de uma fecundidade ainda pouco explorada que, no que teve de mais criativo, o pensamento marxista do século XX trouxe já nesta matéria ao conceito de comunismo.

Em que é que isto torna credível que o Estado deva e possa *definhar*? Normalmente ele é-nos apresentado como tão pouco superável como o mercado - e mais vale então dizer que o comunismo seria por inteiro um mito. Mas, antes de se pronunciar sobre a verosimilhança ou não deste definhamento, não será necessário questionar-se sobre o que é que ele incide precisamente na perspectiva marxiana? Ora há duas coisas basicamente distintas sob a unidade da palavra Estado, embora de facto sempre entrelaçadas. Neste poder à parte e acima da sociedade civil, o poder dos homens sobre a sua vida social objectiva-se em *administração pública*, ao mesmo tempo que se aliena em *dominação política*. A ideologia vulgar escamoteia, por detrás do primeiro, este segundo lado das coisas, suscitando assim a ficção de um Estado neutro. Ao desmascarar este engano, a crítica marxiana não implica nenhuma redução simétrica. Pelo contrário, visa emancipar o primeiro do segundo: a partir do momento que o carácter de classe do Estado se apaga, pode ser ultrapassada a cisão entre a sociedade civil e o seu poder de organização, de que os cidadãos se reapropriam: é o fim da alienação política. A um correspondente que lhe perguntava como traduzir a fórmula «supressão do Estado», Marx responde sem ambiguidade (Carta a W. Bloss, de 10 de Novembro de 1877) que se trata do *Estado de classe* (*Klassenstaat*). E na sua *Crítica do Programa de Gotha* aparece explicitamente que, para ele, «na sociedade comunista», certas «funções sociais» do Estado continuarão «análogas às funções actuais». Assim, não faz sentido opor a Marx que nem tudo do que é hoje o Estado poderia desaparecer: esta é a sua própria tese. Mas esta falsa objecção esconde o verdadeiro problema: pode-se, sim ou não, superar o capitalismo e todas as grandes alienações históricas deixando subsistir este instrumento de dominação sobre os homens que é por excelência o Estado de classe? Esta é a questão crucial a que tendem a fugir as actuais apologias da República. Que este sistema político possa, sob muitos aspectos, ser o mais favorável aos esforços de emancipação, essa é também a posição de Marx e de Engels. Resta, como se vê bastante bem na França contemporânea, que um Estado de autêntica democracia, mesmo que dirigido por socialistas, não deixa por isso de ter uma vincada marca de classe em todos os domínios da sua acção: da economia ao ensino, da Segurança Social à televisão pública, da ordem interior à política estrangeira. Querendo-se trabalhar já numa real desalienação política, é pois necessário encetar o definhamento deste Estado também.

Mas como encetá-lo sem *estar no poder*? Se a tarefa é árdua, a resposta de princípio é fácil: o Estado de classe é, para o dizer numa palavra, a alienação do poder político; tudo o que desaliena a política faz regredir, *ipso facto*, esse poder. A chave do processo começa por não se encontrar algures no aparelho de Estado, mas sim em toda parte na sociedade civil, onde se trata de multiplicar essas reapropriações de poder efectivo, de que muitos movimentos sociais actuais dão, pelo menos, uma antevisão, até tornar inevitáveis mudanças no próprio aparelho estatal. A extinção do Estado é pois o exacto contrário do definimento *da política*: o futuro não reside numa administração sem horizontes das coisas, reside antes num autogoverno orientado dos homens. Também aqui tudo começa hoje, com o que desenvolve a consciência crítica e a iniciativa contestatária em todos os domínios, com o que aumenta, para a tornar hegemónica, a exigência a todos os níveis de uma democracia não confiscada, com o que constrói, para os cidadãos, poderes directos descentralizados e verdadeiros meios de controlo central... Uma *desestatização* do Estado pode, hoje, tanto mais facilmente começar quanto a fuga para a frente do capital o põe gravemente em crise. Ao mesmo tempo que o pressiona para acentuar a sua orientação de classe, o liberalismo reinante contesta-lhe a realidade do poder em múltiplas direcções: nas dos mercados financeiros, com as suas universais pretensões reguladoras; na das supranacionalidades e das suas decisões sem recurso; na das redes ocultas, em que proliferam os piores cinismos. Mas a crise de eficácia e de credibilidade que daí advém para os poderes instituídos - com a frequente excepção do nível municipal - é tão grande que transformações estruturais profundas se tornam cada vez mais inadiáveis.

À escala internacional, por exemplo, a crescente aspiração a um reconceber da ONU ou a forçada demissão da Comissão de Bruxelas, em Março de 1999, dão uma ideia das possibilidades. À escala nacional, enquanto soa para os partidos políticos a hora de uma autêntica refundação, admitam-no eles ou não, vai-se precisando a consciência da necessidade de uma nova Constituição que inaugure uma República com um outro e bem maior conteúdo democrático. O definimento do Estado pode passar *também*, sem paradoxo, pela sua reforma, que o faça contribuir para o seu próprio definir em benefício de uma nova idade da política, de uma muito diferente articulação dos poderes, de uma democratização fundamental da função pública, de um fervilhar inovador de toda a vida cívica. Em suma, na questão do Estado, como na do mercado, tudo muda conforme nos resignamos à partida à sua perenidade, o que limita estreitamente qualquer ambição transformadora, ou se aponta desde logo para a sua progressiva superação histórica.

2.10 - Comunismo e mundialidade

Projecto de desalienação universal, o comunismo foi à partida pensado por Marx e Engels como necessariamente *mundial*: se ficasse local, toda a «extensão das trocas» lhe seria fatal (*A Ideologia Alemã*). Assim, começam por considerar que a passagem ao comunismo se fará forçosamente «de um só golpe (*auf einmal*) e ao mesmo tempo, para os povos dominantes». Mas, uma década depois, Marx tinha chegado a uma visão mais complexa em que a passagem se desmultiplica em fases parciais sucessivas, o que coloca um temível problema: supondo vitoriosa a revolução «nesse pequeno canto» que é a Europa Ocidental, «não irá ela ser esmagada, sendo dado que, num sector muito mais vasto, o movimento da sociedade burguesa ainda está em ascensão?» (Carta a Engels, de 8 de Outubro de 1858). Lenine devia mais tarde concluir, da desigualdade do desenvolvimento capitalista, a possível vitória inicial do socialismo num só país (*cf.* Anexo I), mas continuando a considerar que este sucesso não poderia ser durável sem a extensão mundial do processo. De facto, a "passagem ao socialismo" seguiu um curso muito diferente: limitada a um conjunto de países, de contornos cada vez mais rígidos, esta passagem tomou a forma de uma luta cerrada, mesmo que nos limites da guerra "fria", para consolidar um «campo socialista» que as potências capitalistas tudo faziam para destruir. Este fechamento crónico de uma causa de vocação universal na defesa de interesses geoestratégicos particulares impôs tragicamente caricaturais alienações ao combate desalienador do movimento comunista, de que a dependência perante Moscovo se tomou o símbolo. Ainda vivaz, apesar de tudo, com o papel da União Soviética na guerra antifascista e,

depois, na descolonização, a chama do universalismo apagou-se pouco a pouco; e a própria unidade do campo socialista se quebrou muito antes da sua decomposição final. Por uma notável dialéctica, foi então o capitalismo que se apresentou como destino universal da humanidade, num planeta em vias de unificação comunicacional e mercantil. Mas a mundialização financeira, não contente com contradizer-se violentamente ao alargar por todo o lado as piores desigualdades, ao alimentar simultaneamente o declínio da soberania nacional e a recrudescência de nacionalismos fanáticos, só traz ao género humano um «mito oco», como o nota Monique Chemillier-Gendreau (*Humanités et souverainetés*, La Découverte, 1995, p. 279) [*Humanidades e Soberanias*], «o do dinheiro em si, já não como meio mas como finalidade pura», de modo que «a sociedade internacional deixa de ser orientada por um projecto». Esta não é a menor das crises de sentido. Também neste plano se não pode voltar a abrir uma perspectiva sem começar pelos fins.

Depois de tantas décadas em que a ideia comunista perdeu a sua primitiva e intensa capacidade de irradiação universalista, tudo milita para que dela se reaproprie. Deve-se opor o mais resolutivo dos internacionalismos à mundialização capitalista, mas que seja um internacionalismo de nova geração. Porque pagámos caro a aprendizagem das armadilhas dessa universalidade imatura guiada supostamente por um "particular" - seja uma cúpula de Estado ou de partido, uma superpotência, uma grande finança... - que assim se torna o grande obstáculo a uma maior universalização. A universalidade humana, para a qual se trata de avançar, não pode ser aquela em que a *unidade abstracta* de uma forma dominante pretende impor-se às identidades singulares, sejam elas das nações ou das pessoas, das culturas ou das organizações, intimadas a "normalizar-se" à sua imagem. Ela deve antes ser essa *universalidade concreta* em que cada singular se torna *enquanto tal* um pleno associado do género humano, interiorizando à sua maneira os valores comuns deste - coerência sem dominação nem uniformização, a inscrever no novo conceito de comunismo. Mas, do tão alienado singular de hoje ao universal emancipado de amanhã, são necessárias mediações. Na ordem internacional, aquela que melhor se esboça neste momento não será a comunidade regional de Estados? Um dos piores erros do comunismo francês foi ter durante tanto tempo virado costas à Europa em gestação, abandonando a outros a sua construção. Porque uma comunidade como esta, desastrosa caso se arvore em contramestre particular de uma dominação geral, pode igualmente transformar-se em lugar benéfico de universalização concreta, onde ganham consistência novas lógicas de vocação mundial. Assim, uma Europa que se libertasse da ditadura da finança poderia arrancar em grande, com o continente africano, cooperações enfim não predadoras e portadoras em todo o lado de progresso democrático e de relações mais civilizadas. À objecção de que uma taxa sobre as transacções financeiras de curto prazo só poderia ser universal, o que parece irrealizável, James Tobin respondia com vivacidade (*Le Monde*, 17 de Novembro 1998): «Bastava que uma vintena de países comesçassem» para que a taxa pudesse «ganhar corpo». Não teremos aqui um belo exemplo das iniciativas que quereríamos ver a Europa assumir? E não se passará o mesmo com muitas outras iniciativas iconoclastas? Não será o que mostra já a luta incipiente contra a dopagem no desporto que Marie-George Buffet soube impulsionar, até ao próprio nível dos Estados? Contribuir para todos os nascentes movimentos de universalização não poderia levar as forças comunistas - ou de orientação próxima - a reconstituir uma qualquer «Internacional», forma tipicamente caduca de unificação alienante, mas antes certamente a construir uma «democracia directa da cooperação entre todos» (cf. L. Sève, «Les chemins de l'universalisation» [*Os Caminhos da Universalização*], em *Le Manifeste communiste aujourd'hui*, L'Atelier, 1998; cf. também, *ibid.*, Michael Lowy, «L'internationalisme du XXI^e siècle»), em que a figura do comunismo se torne de novo para todos a da solidariedade livre.

Recapitemos, tomado durante muito tempo como a essência do comunismo, o projecto de conquista proletária do poder de Estado para socializar os meios de produção, acreditando assim abolir a exploração dos trabalhadores, correspondia muito mais a um empobrecimento que desnaturava o pensamento marxista. O fracasso desse socialismo, em todos os seus aspectos, as mutações da nossa época, em todas as suas dimensões, exigem-nos que voltemos a dar vida ao projecto comunista de superar todas as grandes alienações históricas da humanidade, muito mais amplo e radical, repensando o seu conteúdo nas condições actuais. O comunismo torna-se então sinónimo de evolução revolucionária a impulsionar em

todos os campos, clássicos ou não, da realidade social, com todas as forças, de classe ou sem ser de classe, que a humanidade dos homens mobiliza, e não só para abolir os insuportáveis arcaísmos, mas para superar de modo construtivo o actual estado de coisas, trazendo para o primeiro plano a questão dos fins humanos do desenvolvimento histórico. Um comunismo que vise não só simplesmente regular de outro modo o mercado, mas avançar em direcção a uma economia pós-mercantil, que vise não só preparar um futuro melhor para os indivíduos, mas fazer do seu múltiplo desenvolvimento um objectivo imediato, não só levar mais longe a democracia, mas empreender o definhamento do Estado através da reapropriação pelos cidadãos dos poderes de decidir; um comunismo que opõe a qualquer perspectiva de uniformização humana, imposta por um qualquer terceiro dominador, a da universalização concreta pela qual se participa plenamente no género humano sendo-se si próprio livremente, povo ou pessoa. A ideia comunista dissocia-se aqui profundamente do que durante demasiado tempo passou por lhe ser consubstancial - estreiteza de classe, violência despótica, futuro por encomenda... - reconciliando bem pelo contrário intransigência anticapitalista e abertura a todos os valores civilizados, ousadia transformadora e paciência democrática, necessidade do combate e livre deliberação dos seus objectivos.

2.11 - Para além de uma sociedade de classes

Teremos esgotado a lista dos maiores problemas com que se deve confrontar um renovado conceito do comunismo? É óbvio que não. Ainda sobram, e cada vez são mais, questões por vezes clássicas mas o mais das vezes inéditas que não entram no quadro a que nos ativemos aqui. É o que se passa primeiro que tudo com a questão demográfica, matéria de tradicionais fantasmas mas também de graves e reais preocupações, quando o crescimento numérico da humanidade desacelera, mas de modo tão desigual - aqui uma expansão que continua explosiva, acolá uma queda extrema da taxa de fecundidade, em ambos os casos com temíveis efeitos socioeconómicos. Há depois a questão ecológica em toda a sua amplitude, das mil formas de poluição dos ambientes da nossa vizinhança até à gravíssima desestabilização dos grandes equilíbrios naturais, passando pelo esgotar de recursos essenciais e não renováveis. Também e cada vez mais a questão antropológica, nascida em particular da revolução biomédica e em que a própria condição humana começa pouco a pouco a ser subvertida, do nascimento à morte, da identidade genética à actividade física, com já visíveis consequências quanto à imagem de si, à relação parental e a muitas representações e práticas sociais. De um modo mais lato ainda, a questão do desenvolvimento acelerado dos saberes e saberes-fazer científicos, no momento em que se torna possível reproduzir artificialmente, quer o universo perceptivo ou o raciocínio inteligente dos humanos, quer o caldo primitivo que se seguiu ao big-bang ou a identidade genética das espécies vivas; isto com o esboçar de efeitos sociais e civilizacionais potencialmente exaltantes, mas dos quais, mais do que um, não deixam de ser inquietantes no contexto actual: das utilizações perversas do virtual até ao "mal-comer". Todos estes problemas se acumulam e se complicam, com a desarmante rapidez que lhes imprime uma corrida desvairada à performance ao lucro. Rapidez que ultrapassa, e de longe, o actual ritmo de organização de um desenvolvimento sustentável ou o ritmo de aplicação de um princípio de precaução e faz com que antecedam com demasiada frequência qualquer deliberação ética, a montante, ou qualquer apropriação democrática, a jusante, cavando assim os mais graves fossos culturais quer entre gerações quer entre nações. Ora, diferentemente dos que até aqui evocámos, não são já de maneira nenhuma em si mesmos problemas de classe. Como é natural, pondo-se num mundo dominado pelo capital, todos trazem a sua marca. Assim, o saque irresponsável da natureza ou o aventureiro abalar da condição humana têm muito a ver com a ditadura da rentabilidade financeira, e o ritmo insustentável de muitas inovações reflecte directamente o seu ofegante carácter de curto prazo. Mas, embora todos reflectam a alienação geral do mundo actual, a sua tão necessária desalienação não resolverá contudo as questões postas. Questões que são as da escolha a fazer relativamente ao próprio sentido em que se quer que prossiga o desenvolvimento da hominização.

Novidade assaz solene: a humanidade começa a poder decidir o que vai ser. Que sentido dar a este ser?

Viver para enriquecer ou enriquecer a vida? Aceitar o limite ou fazer tudo para ir além dele? Ter uma abordagem utilitarista ou militante da sociedade? Inscrever-se na natureza como ecologista ou como fazedor de OGM? Considerar a condição humana como um breviário ou como um rascunho? À secular clivagem entre os compromissos de classe ou as opções políticas, cuja pertinência, como muito bem sente a opinião pública, se esgota nestes domínios, começa a suceder, inseparavelmente universal e pessoal, a escolha ética entre desígnios de humanidade. A questão dos fins torna-se aqui, para todos, a grande questão, inclusive nas suas dimensões filosóficas. Haverá algo mais filosófico, por exemplo, do que o problema do universal? E ele põe-se doravante por todo o lado, do doméstico ao mundial. Estava no centro do veementíssimo debate francês de 1999 sobre a paridade política entre mulheres e homens. O «homem» dos direitos do homem será um universal abstractamente assexuado? Se o for, negligencia então a mulher enquanto tal. Será, pelo contrário, um ser concreto de sexo determinado? Se assim for, que acontece então com a sua universalidade ético-juridicamente tão essencial para todos? Poder-se-á sugerir, com um pouco dessa tão mal conhecida dialéctica, que o ser humano em geral, na sua universalidade concreta, não é nem sem sexo, nem deste ou daquele sexo, mas sim sexuado tanto de um modo como doutro, o que dá desde logo sentido à exigência de paridade sem de modo algum ferir a exigência de universalidade? Por todo o lado surgem interrogações deste tipo, e isto é só um começo. Interrogações antropológicas significativas daquilo que será o estofo de que se fará a história humana depois do fim da nossa pré-história. Hoje fundamentalmente sobredeterminados pelos seus contextos e apostas de classe, esses problemas nem por isso deixam de ser, nos seus próprios fundamentos, os da futura sociedade sem classes. Mas, aparente paradoxo, a ideia comunista não é já capaz de, por si mesma, propor uma resposta para eles. É que ela tem como objecto único a saída da sociedade de classes, a desalienação da história humana. Numa sociedade desalienada, a ideia comunista terá pois deixado de apontar o futuro: aos nossos descendentes incumbirá inventar o seu novo rumo, quer dizer, a humanidade melhor humanizada em que quererão tornar-se. Com estes problemas pós-classistas de fins humanos, vemos assim aflorar não só o horizonte do comunismo mas também o da sua própria superação futura enquanto indicador global de sentido, no mesmo momento em que ainda chafurdamos nos problemas pré-históricos do desemprego de massa, do racismo ou da guerra "limpa"... Difícil estado de coisas, este extraordinário novelo de épocas tão diferentes que é necessário gerir juntas, arcaísmo sufocante e futurismo desconcertante.

A potência do conceito de comunismo não se revela, sem dúvida, em parte alguma tão bem como na capacidade que nos dá de pensar sem demasiada confusão esta prodigiosa discordância dos tempos e de evitar as suas armadilhas: superpolitização anacrónica sem pertinência ou despolitização prematura sem clarividência.

Devemos ainda deter-nos sobre uma consideração de ordem muito diferente antes de abordar as implicações práticas deste retrabalhar conceptual. Aquilo a que chamei «nova janela histórica» só foi até aqui encarado nas suas dimensões estruturais - exploração e alienação, relações económicas e políticas, questões de classe e pós-classistas... Ora esta janela é igualmente uma realidade temporal, muito mais vasta do que a conjuntura mas, como esta, definida por uma singularidade de circunstâncias. E, mesmo só indicando aqui os seus traços mais destacados, qual é hoje esta singularidade? Não é risonha. É em primeiro lugar o vazio vertiginoso que deixou o desmoronamento do campo socialista e do movimento comunista, vazio em que se engolfaram negociatas de malfeitores, nacionalismos sanguinários, charlatanismos políticos de todo o jaez; isto e a cada vez mais impudente propensão para uma hegemonia universal que "anima a classe dirigente dos Estados Unidos. Bruscamente desembaraçado de contrapeso, o capital desencadeou uma nunca vista orgia financeira; devastando o planeta inteiro e pondo a saque um século de conquistas sociais, a ponto de nos fazer recuar para extremos já esquecidos de privação e escravidão, mas isto através dos meios sofisticados das dominações de hoje. Mas é contudo um doente em estado avançado quem preside aos nossos destinos, neurótico por causa das suas contradições, gangrenado por máfias, minado pela ausência de um qualquer projecto humano. A alienação triunfa: os poderosos decidem sem dirigir o que quer que seja e as catástrofes abatem-se sobre os indivíduos e os povos, esmagados e enganados para além de qualquer capacidade, seja de crítica seja de luta. Há muito que o

curso das coisas humanas se não assemelhava tanto a um processo selvagem de história natural. Há que temer o pior. Estarei eu a enegrecer em demasia o quadro? É verdade que há algumas zonas claras. Não há continente em que oprimidos se não batam. Não há domínio em que o liberalismo não encontre agora uma resistência qualquer. Desde meados dos anos noventa, particularmente em França, erguem-se prometedores movimentos sociais. Digam o que disserem, a própria ideia comunista está pujante. Aqui está algo que dá demasiada alegria para que se tenha a tentação de o esquecer. Mas como não chocar-se, contudo, com o tragicómico contraste de ordem de grandeza entre as colossais alienações em acção e o raquitismo das reacções actuais, entre os gigantescos problemas que avassalam o mundo e a pequenez das respostas disponíveis? E isto num momento em que se chega a perguntar se a humanidade sobreviver, ainda, como espécie não bestial, em 2084. Talvez por isso o leitor tenha ficado estupefacto com a aparente tranquilidade com que, ao longo de todo este capítulo, se trata do comunismo como de uma perspectiva histórica não só credível mas, mais do que isso, actual. Terá o autor verdadeira consciência do mundo real em que estamos? Tem consciência, tem. Nós, os que insistimos em querer "mudar o mundo", voltamos a partir de muito baixo. E, embora a história tenha sempre na manga o imprevisível, devemos contudo contar com que o caminho seja longo. O que nem por isso faz com que haja menos fortes razões para pensar que, mais uma vez, a humanidade se fixa uma tarefa que pode resolver. A primeira dessas razões é precisamente o desaparecimento do "socialismo real". É mérito dos refundadores comunistas ter visto logo que, como o dizia o seu manifesto de 1991 Urgência de futuro, sendo essa morte num certo sentido um «terrível revés» que modificava a «relação mundial de forças em favor do capital», era ainda mais necessário ver nela um «formidável levantar de uma hipoteca histórica»: a dissociação finalmente possível entre o desígnio comunista e a sociedade do gulag. Para as novas gerações, a União Soviética já não passa de um capítulo do programa de história. A sociedade sem classes pode voltar a ser uma ideia nova. Com o desvanecer do campo socialista, o capitalismo tornou-se o senhor do mundo. Mas também aqui a coisa se inverte: dominando quase sem partilha, perdeu por isso qualquer álibi quanto às infindas desgraças do tempo presente. Este é o segundo trunfo capital para um relançar da transformação radical. Quem senão ele é responsável pelo horror económico e pelo estrago ecológico, pela degenerescência mafiosa e o desnaturar venal da cultura? Aqui está o que ajuda a fazer compreender que nada de essencial mudará sem a sua superação gradual mas resoluta. Verdade, mas será que temos tempo de esperar? Ao ver o ritmo a que se acumulam os mortais prejuízos do tornado neoliberal, poderá fugir-se à evidência de que entrámos numa corrida contra o tempo? Terceira inversão lógica: a aguda premência das ameaças não terá por vocação transformar-se em crescimento acelerado das réplicas? Ninguém conseguirá impedir que, para cada vez mais gente, cada vez mais coisas não possam realmente continuar como estão, drama dos desempregados ou aquecimento do planeta, asselvajamento das relações humanas ou catástrofe sanitária em marcha no continente africano - dava para encher páginas com exemplos destes. Assim, a nova janela histórica comporta em si algumas pré-condições da sua abertura. Não faltam pois as forças potenciais para arrancar em grande com a superação do capitalismo; o capital encarrega-se de as multiplicar. Mas, para que muitas delas se transformem em actuais, é muitas vezes necessário fazer com que os motivos jorrem de tão fundo como a água no deserto, muito para além da sua desactivação pelo sentimento de impotência e abstencionismo político, da sua deriva para a violência estéril ou da sua focalização em causas demasiado curtas... E aqui está o que nos leva à crucial questão prática que põe o retrabalhar conceptual que se acaba de esboçar: como, a partir de hoje mesmo e de modo convincente, fazer política com a ideia comunista repensada?

2.12 - Movimento social, movimento político, movimento teórico

Segundo o posicionamento que é o de todo este livro, responder-se-á aqui por simples sugestões de princípio teoricamente coerentes com o que precede. E antes do mais e sobretudo coerentes nisto: na amplitude renovada que aqui lhe é reconhecida, a perspectiva comunista deve ser tratada não como um ideal para dias de festa mas, e muito resolutamente, como referência do quotidiano. É quase o contrário do que exigia a tradição do «realismo» político, tradição que levou a Direcção do Partido Comunista a nem

sequer falar do comunismo durante décadas; e abandonando assim a outros uma radicalidade crítica e uma audácia visionária que contudo em lado algum se aprende melhor do que em Marx. Contas feitas, aquilo que passou por ser «o comunismo» não terá morrido porque, esquecendo Lenine -«há que sonhar», escrevia ele, pensando não no sonho que desorienta mas no que prepara - não pôs suficiente sonho no real nem suficiente real no sonho, acabando até por deixar de verificar se cada passo real ia efectivamente no sentido sonhado? Fazer ver o(a) fim(nalidade) dos seus actos em cada um dos seus actos, mantendo precisamente por isso o rumo, não será esse o único realismo que vale a pena? Ele exige que se dê vida a esse entusiasmo da vontade que, no aparentemente impossível faz ver o realmente possível, seja ele o mais ambicioso, e até precisamente porque é o mais ambicioso. A grandeza da esperança é altamente mobilizadora. A humanidade não irá longe sem a formidável audácia de se levantar contra o que ainda a condena à pré-história. O sucesso de um movimento como a ATTAC não derivará do facto de tornar plausíveis objectivos anticapitalistas bastante ousados, como o de criar uma taxa sobre os movimentos especulativos de capitais, como o de contestar a existência de paraísos fiscais ou como a anulação da dívida do Sul e do Leste? Por maioria de razão, o desígnio comunista reclama uma ousadia ainda superior. Porque o comunismo não é um futuro adiado, ele é, ainda mais hoje do que no tempo de Marx, esse «movimento real que supera o actual estado de coisas», quer em negativo quer em positivo, na crise do trabalho assalariado ou na afirmação da individualidade, nos dramas da mundialização ou no ascenso do ético. Ligar em cada questão uma perspectiva ampla e iniciativa concreta, a segunda garantindo a eficácia credível da primeira, que lhe confere em compensação a amplitude da motivação: aqui está, sem dúvida, definido no seu fundamento o estilo geral de uma nova prática política. Trabalhar neste sentido é, por exemplo, tornar claro que, na actual batalha pelo emprego, começa realmente a estar - a dever estar - em jogo a superação do mercado do trabalho; na reforma da escola, o desenvolvimento integral dos indivíduos; na paridade política dos sexos, o definhar do Estado; numa nova figura do audiovisual público, a desalienação das consciências; e tornar claro que estes largos horizontes de sentido são simultaneamente os mais luminosos dos critérios quanto à justeza, ou não, das medidas que mais imediatamente estão em debate. Se as forças continuam dramaticamente insuficientes para superar o capitalismo, quando por todo o lado se sonha em mudar, finalmente, a vida, não será porque não aparece suficientemente aberta de novo uma perspectiva, no sentido mais forte da palavra? Este parece-me ser o princípio da resposta ao nosso que fazer?

Resposta que o novo desenvolvimento do movimento social vem pôr em relevo porque foi na fortíssima ligação que estabeleceram os ferroviários, os desempregados, os professores dionisíacos ou os imigrantes entre exigências muito tópicas e aspirações muito globais que foram marcados pontos contra o Plano Juppé de reforma da segurança social, contra as gritantes carências de uma política escolar, contra o tratamento indigno dado quer aos sem-papéis, quer aos sem-trabalho. Mas ir mais longe neste sentido exige que se resolva a questão fundamental da renovação da política. Numa primeira abordagem, cada movimento social, embora produza mudança efectiva, fica inevitavelmente restrito em relação ao seu objectivo de acção, à sua capacidade de êxito, à sua duração, se não tiver um prolongamento político. Decorre daí a ideia que os partidos poderiam encontrar a sua razão de ser, e até um segundo fôlego no facto de se tomarem o meio de expressão e de pressão dos movimentos sociais ao nível dos poderes. Esta é uma atitude de recuperação condenada à partida: não passa da velha dicotomia da "base" que se movimenta e da cúpula que decide, uma partilha de papéis que se tornou insuportável. Não terá sido por causa da recusa generalizada destas atitudes, já por demais conhecidas, que o movimento social tomou, desde 1995, as formas não clássicas que vimos? Numa óptica oposta, contestar-se-á a própria designação do movimento dito social. Chamá-lo assim é não ver o que nele há de essencial: precisamente a busca tacteante de uma outra maneira de fazer política, um pouco como as coordenações dos anos oitenta podiam ser um testemunho da aspiração a uma maneira diferente de desenvolver as tarefas do sindicalismo. Será o novo movimento "social" o cadinho de um «novo modo de ser político», segundo a análise de Michèle Riot-Sarcey (l'Humanité, 28 de Novembro, 1998)? É com efeito o que parece, quando se considera, por exemplo, que, por debaixo dessas palavras de ordem circunstanciais, ele põe em causa orientações fundamentais (austeridade neoliberal, antidemocratismo "republicano", arrogância da classe

dirigente) e vai à luta com o firme propósito de não se deixar esbulhar por quem quer que seja. Não há dúvida de que pode estar a emergir algo tão prometededor quanto inédito. Mas a formação de um novo movimento político exige algo muito diferente da multiplicação, mesmo que coordenada, de movimentos sociais, nem que estes sejam portadores de insubstituíveis contributos para a renovação da política. Pôr eficazmente em causa orientações fundamentais do capital ou do poder? Aí está uma coisa que implica saber responder a perguntas bem difíceis, tais como; que mudanças económicas, que inovações democráticas, que novos rumos para a construção europeia? O próprio esboço de um projecto político desta ordem remete para um outro grupo de problemas essenciais: que força organizada para dar vida a este projecto, cumprindo que primordial função, estruturada segundo que princípios? E, por debaixo destas perguntas, todas tão diferentes, um mesmo ponto central de interrogação: tudo isto em que perspectiva, no mais amplo sentido histórico e antropológico da palavra?

Aqui reside a chave de toda a refundação política e, para além dela, de toda a superação do capitalismo. Prometedor mas incerto, o novo movimento social não pode contentar-se com a prática política actual nem produzir só por si aquela de que necessita. Para dar a esta um pouco emperrada dialéctica do social e do político uma capacidade motriz, parece-me indispensável o contributo de um terceiro termo: chamemos-lhe movimento teórico - trabalho de pensamento, debate de ideias, recriar de uma forte cultura da transformação social, como a França conheceu, com tantos benefícios, durante os anos trinta ou sessenta. Este movimento teórico, para o qual as formações políticas podem dar um enorme contributo mas que não pode ser monopólio de nenhuma delas, tem como tarefa central responder à pergunta-chave: qual é a perspectiva, depois do desastre? O que equivale a tratar aquilo a que aqui se chama a nova questão comunista. Já que importa saber que coisa está por debaixo da palavra comunismo, queiramo-la ou não. E essa coisa é a completa superação de todas as nossas alienações históricas, antigas e novas, de classe ou sem ser de classe. Parafraseando uma famosa fórmula de Sartre, digamos que esta questão comunista é «inultrapassável», já que este tempo continua a ser o da história alienada. Tendo como conteúdo a desalienação universal, a ideia comunista não é mais um desígnio emancipador; é o conceito de todas as radicalidades efectivas. Muito longe de trair uma qualquer irrisória compulsão de domínio, esta caracterização exprime, pelo contrário, a sua necessária abertura a todos os projectos realmente desalienantes, reclamem-se ou não eles de Marx, intitulem-se ou não eles comunistas. Por outras palavras, exprime, no plano teórico, que todos os defensores de uma radicalidade efectiva estão vocacionados para formar, em conjunto, a nova força do revolucionar prático que vise a sociedade sem classes que a nossa época reclama. Florescimento multiforme do movimento social, construção plural do movimento político, elaboração dialogada do movimento teórico: defendo que, deste trinómio, o elemento actualmente decisivo é o terceiro, pela dupla razão que a mais terrível crise aberta pelo desaparecimento do «comunismo» é a crise de futuro, e que a importância do fundamental trabalho de pensamento que deve ser feito para a superar ainda é, estou convicto, politicamente muito subestimada. O Manifesto soube dizer a muitas gerações de revolucionários para que combatiam. Nada é hoje mais importante do que sabermos dizê-lo de um modo inteiramente novo mas com igual força.

2.13 - A decisiva batalha da representação

Porque cinquenta anos de vida militante me convenceram do que considero ser a pouca importância que os políticos contemporâneos dão ao teórico, tirando raras excepções, pensei um pouco nos motivos disto. Um deles é cultural; em grego, *theoria* quer dizer contemplação. Daí até identificar o teórico com o especulativo, ao mesmo tempo um estéril construir de castelos na areia e prejudiciais e complicativos esmiuçares, vai um pequeno passo. É que se não esmiuça a teoria tão finamente como seria necessário. A mesma palavra grega *theoria* quer dizer primeiro procissão e, na ordem intelectual, exame continuado, concepção sistemática, acção de tornar coerente: a própria essência da política. Aqui está por que é que toda a política de baixo teor teórico - inclusive filosófico - acaba por se desmoronar... por falta de travejamento conceptual. Mas isto não é tudo. Sem uma teoria forte não há verdadeira crítica

desmistificadora, nem depois política revolucionária suficientemente motivadora: ponto capital quando, como hoje, há que incentivar o levantamento em massa dos opositores virtuais ao capitalismo. Tocamos aqui no principal aspecto do comunismo que ainda não comentei, a desalienação das consciências, ela própria frequentemente considerada mítica, em apoio de uma conhecida tese de Althusser: a ideologia «existirá sempre», mesmo na sociedade comunista, e «nunca mudará de funções» (Sur la philosophie [Sobre a Filosofia], Gallimard, 1994, p. 70; cf também Pour Marx). Não podemos, como é óbvio, discutir aqui a concepção de ideologia de Althusser, digamos tão só que, na forma há instantes citada, ela nos faz correr o risco de uma perigosa confusão. Isto porque a complexa noção de ideologia tem pelo menos dois sentidos inteiramente diferentes: representação imaginada da vivência e representação mistificada do real. Como o diz Hegel na Ciência da Lógica (Science de la Logique, tomo 3, Aubier, 1981, p. 213), «a vida ordinária não é conceito mas sim representações». E nas representações através das quais eu vivo as minhas relações com o mundo, com os outros, comigo mesmo, entram necessariamente afectivo, avaliativo, optativo; numa palavra subjectivo, inclusive inconsciente. Nesse sentido vivemos efectivamente sempre não na conceptualidade mas sim na ideologia, com a sua parte variável de imaginário, talvez até de ilusório, o que contudo não equivale de modo algum a um inevitável engano em relação ao real. Uma coisa muito diferente é o que Marx tem em vista na sua constante crítica da ideologia no sentido histórico-social: o processo objectivo pelo qual, particularmente na sociedade burguesa, a realidade se apresenta a todos sob uma forma invertida, aparência fenoménica que, sem nossa consciência, desnatura nas suas bases as relações essenciais (é assim que o salário se apresenta como o evidente preço do trabalho fornecido, o mercado como reino da liberdade, a desigualdade social como um facto da natureza). Ligada nas suas formas e conteúdos a estruturas sociais determinadas, esta representação mistificada não é de maneira alguma uma invariante histórica. No próprio mundo actual está fartamente provado que se pode, por pensamento e por actos, desfazer essa "inversão" das relações reais e assim dissipar, até certo ponto, as falsas aparências da economia e da política, do racismo e do sexismo. Por maioria de razão esse será o caso quando os homens se tiverem reapropriado dos seus poderes sociais. A desalienação das consciências não é um mito histórico.

Ora, esta tarefa é mais urgente do que qualquer outra. E isto porque nunca a dominação do capital funcionou tanto na base da mistificação ideológica. Primeiramente porque a alienação chega a cumes nunca vistos em todos os domínios. À medida que, por exemplo, cresce a bolha financeira, mais se afirma a fantástica aparência objectiva segundo a qual, ao contrário do que já Aristóteles tinha apreendido, o dinheiro seria capaz de se multiplicar sozinho, crença que impede de compreender o que quer que seja das grandes questões económicas. Depois, e sobretudo, porque a grande máquina de enganar consciências por conta das forças dominantes se aperfeiçoou a um ponto sem precedentes. O discurso político-mediático dominante ganha pontos à publicidade de topo de gama quanto ao refinamento na maneira capciosa de dizer as coisas. Na utilização que hoje dela quase constantemente é feita, a televisão apaga o conceito sob a imagem e alimenta em permanência uma credulidade fenoménica e histórica sem fundo. Contra muitos professores, a escola que temos não desenvolve as capacidades críticas altamente cultivadas que uma real soberania do povo exigiria. E assim sucessivamente. O cidadão vulgar vive pois uma actualidade incrivelmente enganadora sob as aparências exteriores da evidência imediata, seja durante a mais banal das informações diárias; seja nas grandes encenações excepcionais, como as guerras do Golfo ou do Kosovo. Como admirar-se, sendo assim, do formidável hiato que persiste entre a multiplicação dos motivos de luta e o ainda demasiado pequeno número de combatentes efectivos? O contrário é que seria milagroso. Daí a grande importância daquilo a que chamaria a batalha das representações: em todos os momentos e em todos os domínios, desmontar a impostura, tornando manifestos, na simplicidade da forma a que só a penetração teórica conduz, os processos em que são engendradas as falsas aparências factuais e nocionais e, por esse meio e simultaneamente, formar a consciência vigilante, pôr de novo direita a imagem do real e voltar a abrir as vias da passagem à acção.

Trabalho decisivo e que pode começar pela crítica da linguagem, quando por exemplo, como o nota Robert Hue em Communisme, un nouveau projet [Comunismo, um Novo Projecto], quem «pede um

emprego» se vê viciosamente transformar em quem «procura um emprego», quando o jovem francês, filho de pais imigrados, se vê transformado em «imigrado de segunda geração». Desenvolvida, a contestação do discurso do dia-a-dia toca no fundo das coisas, como em Banlieue, banlieue, banlieue [Subúrbios, Subúrbios, Subúrbios] (La Dispute, 1997), em que Alain Bertho, põe a nu os truques de magia feitos com palavras como «subúrbio» ou «excluído», como em Qui est le juge? [Quem é o Juiz?] (Fayard, 1999), em que Daniel Bensald revela o que esconde o entusiasmo pelo «tribunal da história». Não há grande assunto da actualidade, anunciador, de uma grande manobra do patronato ou do governo, que não mereça esta salutar desmontagem. o assunto das reformas é exemplar, deste ponto de vista. Num tom que não admite réplica, martelam-nos que tudo depende de um facto tão brutal como teimoso: o choque demográfico, irrevogavelmente inscrito na nossa pirâmide etária. Em 2040, dado o envelhecimento da população francesa, o peso das reformas que os 20-59 anos terão de suportar duplicará... Para esta flagrante impossibilidade, só três remédios existem, de que se poderá apenas discutir a dosagem: atrasar a idade da reforma, diminuir as pensões, recorrer aos fundos de pensões. Com esta representação na cabeça, cortam-se à partida as asas a qualquer luta. Com a desconstrução empreendida à esquerda da esquerda, por exemplo na brochura da "Fondation Copernic", Retraites, l'autre diagnostic [Reformas, o Outro Diagnóstico] Junho de 1999; cf. também o "dossier" «Reformas e fundos de pensões» na revista La pensée, nº 319, Julho-Setembro, 1999), tudo muda. O pretenso facto do choque demográfico? Encenação baseada num duplo arbítrio, que consiste em esconder o peso decrescente dos menores de 20 anos e em extrapolar até 2040 a proibitiva taxa de desemprego actual: feitas estas duas correcções, a anunciada catástrofe resume-se a uma evolução que há que preparar. Aumentar a idade do acesso à reforma e reduzir o montante das pensões? Seria precisamente agravar o desemprego e diminuir o poder de compra, e assim deteriorar a situação de base que se pretende melhorar. Ir para os fundos de pensões? Sem falar das devastações que faz, onde quer que operem, a sua gestão obsessivamente submetida à preocupação com a rentabilidade de curto prazo, será que se mede o perigo que haveria em desestabilizar o fiável sistema por repartição, para fazer depender o pagamento das reformas de todos os imponderáveis do mercado financeiro? Só uma vez feita esta desmistificação prévia, o muitíssimo complexo problema das reformas pode ser utilmente debatido. Exemplo eloquente das campanhas críticas que se trata de encetar em grande estilo e em todos os terrenos, a partir do trabalho teórico fundamental, através de iniciativas iconoclastas relativamente à comunicação social, de inventivos esforços da imprensa contestatária, de um relançar das batalhas a favor do livro crítico - bem precisa delas - de tudo o que pode tornar a vida impossível aos vendedores da banha da cobra das falsas aparências. Para transformar o mundo, urge transformar a representação do mundo.

Mas trata-se de um combate que é necessário ser capaz de vencer também contra si próprio: desmistifica-se mal o que é quando nos iludimos demais sobre o que somos. Foi assim que o PCF exibiu durante muito tempo um auto-retrato dos mais lisonjeiros: vanguarda da classe operária, partido dos fuzilados, campeão das grandes causas humanas... Descansado sobre esta imagem, onde nem tudo era falso, claro está, julgou-se isento da reflexão sobre as características menos amenas da ciência política, sobre as interpelações incomodativas de uma história sincera, sobre os testemunhos acusadores de antigos militantes. Nos anos oitenta, acabou mesmo por cegar para a baixa estrutural dos seus resultados eleitorais, por dissimular a queda impressionante dos seus efectivos, por atribuir os seus problemas de toda a ordem à malevolência, aliás frequente, da comunicação social, num contexto histórico-social de que dava, e se dava, uma representação unilateralmente sombria, até acabar por se encerrar na ideologia, no duplo sentido da palavra: vivência ilusória e conceito mistificado. Desconstruir esta representação falaciosa, para fazer um inventário crítico da forma-partido real de que até agora dependeu e interrogar-se a fundo sobre o tipo, muito diferente, de força organizada que exige um comunismo de depois do «comunismo»: este é o capítulo que deve ainda abordar a reflexão sobre a nova questão comunista - e não é um capítulo menor.

3 - Superar a forma-partido

<<Quando corremos o risco de nos afundarmos, convém começar por nos interrogar sobre as nossas próprias responsabilidades», escreve Denis Berger num estimulante artigo, «A política deve realmente sair do século XIX» (l'Humanité, 2.7.99). Recomendação altamente pertinente, tão raramente posta em prática pelos partidos como pelos indivíduos. O facto é que, até agora, se não vêem organizações que se tenham mostrado capazes de reexaminar com inteira franqueza a parte que lhes cabe na tão profunda crise actual da política em que estão enredadas; sem o que, no entanto, as anunciadas refundações estão votadas a permanecer declarativas. Isto é verdade, claro, à direita, onde não faz nada parte da cultura dos estados-maiores políticos a noção democrática do prestar contas perante uma base militante e, de modo mais alargado, perante uma opinião pública. Mas é também verdade à esquerda, onde a coisa passa por ser regra, quer se trate das grandes formações - Partido Socialista, Partido Comunista - quer das mais pequenas, e isto também diz respeito aos Verdes, adeptos declarados de uma nova ética, onde todavia se não vê menos do que noutros recorrer a costumes politiquieiros quando está em causa um poder. Assim, o estado alarmante da política - enorme descrédito dos partidos, aumento do abstencionismo eleitoral, entusiasmo pelos piores dos recursos, por vezes - apresenta-se-nos sob o aspecto fantástico de um cataclismo natural de que, estranha coisa, nenhum comportamento colectivo deveria ser considerado responsável, nenhuma contrição deveria ser considerada necessária para travar o curso das coisas. É pois de saudar a atitude inédita de Robert Hue, quando admite sem subterfúgios que, com o seu longo perseverar nos erros estalinistas, o PCF foi em boa medida responsável pelos seus dissabores, tal como pelos das forças sociais de que pretendeu ser a expressão. É neste espírito que, dando um alcance prático a esta autocritica, ele anunciava para o ano 2000 (Communisme, un nouveau projet, p. 397) um congresso «fundador da organização dos comunistas franceses do século XXI», sem esconder que bem poderia ser para o seu partido o encontro da «última oportunidade» (p. 386).

Atitude corajosa que não deixa no entanto de pôr um problema embaraçoso: como se compreende que esta fundação esteja por fazer, quando era, em princípio, coisa feita desde 1994, no XXVIII Congresso, que se gabava de ter dado o tiro de partida para nada menos do que um «Partido Comunista de novo tipo»? É de crer que a realidade não estava à altura da proclamação, até porque desde então a crise do PCF não parou de se agravar em quase todos os planos: efectivos em queda, células desertadas, meios de expressão em perigo, sobre um fundo de influência eleitoral e de capacidade de acção que não ultrapassam um nível baixo... A questão do Partido não tinha pois sido de modo algum resolvida. E como poderia tê-lo ela sido se nem sequer estava seriamente posta? O XXVIII Congresso devia, em princípio, «superar o centralismo democrático» herdado da III Internacional. Mas, como alguns de nós o dissemos, nada se pode superar sem fazer o esforço de o pensar. Em vez disso, os responsáveis pelo congresso acharam por bem não explicitar nem as premissas teóricas nem as realidades práticas constitutivas desse modo de organização que se dizia superar. Para aquilatar dos inverosímeis equívocos que seria necessário começar por dissipar há que saber, por exemplo, que em muitas obras de dirigentes e textos do Partido, o centralismo democrático, que carregava em Lenine toda uma filosofia da organização, ficava reduzido a um simples procedimento de decisão, em três momentos: discussão livre, decisão maioritária, aplicação obrigatória para todos - bastando assim, em suma, o elementar reconhecimento do direito ao desacordo para mudar tudo! Se o centralismo democrático não fosse, na sua base, mais do que diz esta pretensa definição, então o Parlamento republicano aplicaria o leninismo, já que a lei também aí é objecto de discussão livre e de uma adopção maioritária que a toma obrigatória para todos... O Partido Comunista viveu assim na total denegação oficial do princípio de organização real a que se sujeitava - e do qual mostraremos mais adiante o quanto aliás diferia do centralismo democrático leniniano. Por incrível que pareça, a própria adopção de novos estatutos no XXVIII Congresso teve, como se vê comparando indicações prévias dadas pelo Secretário-Geral - a partir de Nova Iorque... -, trabalhos preparatórios e documentos do congresso, duas versões concomitantes e no limite contrárias: segundo uma, a fórmula «centralismo democrático» já não correspondia àquilo em que, ao que parece, se tinha já tornado a prática

do Partido; segundo a outra, era esta própria prática que ainda não correspondia às exigências do nosso tempo. Os novos estatutos podiam portanto ser tomados - e foram-no consoante os casos e os lugares - como simples actualização que confirmava algo já alcançado ou, coisa muito diferente, como o pôr na ordem do dia algo que havia ainda que alcançar... Uma tal falta de rigor, para não dizer mais, ajuda a compreender por que é que o XXVIII Congresso não tinha nenhuma hipótese de fazer nascer um «Partido Comunista de novo tipo», e assim o trabalho «fundador» está ainda por fazer.

3.01 - O que era realmente o centralismo democrático leniniano

Mas, para o encetar, parece-me metodologicamente essencial, como se verá, aclarar primeiro o que realmente foi a forma-partido comunista no tempo de Lenine e depois aquilo em que se tomou na época de Estaline, e na nossa, a fim de bem identificar as rudes realidades com que se trata de acabar de uma vez por todas. Resumindo uma análise desenvolvida em *Communisme*, quel second souffle? (pp. 190-98), digamos que o ponto de partida de Lenine, logo no *Que fazer?* (1902), era, a seus olhos, a radical incompatibilidade entre a revolução proletária como meta estratégica e o espontaneísmo como atitude organizativa. Espontaneamente, o proletariado não pode elevar-se nem à consciência revolucionária, que supõe um estudo teórico de conjunto do movimento da sociedade, que exige um contributo intelectual exterior, nem à organização revolucionária, da qual o combate de tipo sindical é só ainda a escola primária. O que de modo espontâneo domina a classe operária, e por maioria de razão as massas camponesas, é a ilusão ideológica e a inorganização prática. O proletariado só pode portanto conquistar o poder e constituir-se em classe dominante, arrastando a totalidade das forças populares, se uma parte dos trabalhadores mais lúcidos e combativos assumir, com intelectuais inteiramente ganhos para a causa, a tarefa de edificar um partido revolucionário apto a desempenhar um papel de vanguarda, introduzindo no movimento as necessárias clareza de vistas e firmeza de organização. Um tal partido não pode construir-se de baixo para cima, por uma simples federação de círculos preexistentes, com as suas ilusões burguesas e o seu anarquismo de seita; só o pode ser de cima para baixo, a partir de um sólido núcleo organizador. Daí a batalha de Lenine sobre o artigo "um" dos estatutos, para fazer aceitar que ninguém se torna membro do partido por o dizer mas só aderindo a uma das suas organizações de base e, ao mesmo tempo, por se comprometer a respeitar os seus princípios e a sua disciplina como as suas decisões adoptadas por maioria, depois de livre discussão. Há assim estrita subordinação da base à cúpula, mas subordinação prática, já que para Lenine o topo mais não é do que o Congresso, cuja comum vontade deve ser escrupulosamente aplicada por cada um, sob o impulso dos organismos centrais que este institui ao decidir por maioria quer a composição do Comité Central quer a direcção do órgão central do partido. Papel de vanguarda e centralismo democrático são indissociáveis: o primado da parte sobre o todo à escala das massas - papel de vanguarda - e o primado do todo sobre a parte no seio da vanguarda - centralismo democrático - formam em boa verdade um único e mesmo princípio, aquele que tende, em todas as circunstâncias e a qualquer nível, a fazer prevalecer as exigências bem fundamentadas do combate sobre a inconsciência e a incoerência espontâneas.

Entrevê-se desde logo aquilo que toma basicamente hoje inadaptada esta concepção de conjunto, e teremos que voltar a isto com precisão. Mas não é por isso que poderemos julgar-nos dispensados de fazer previamente uma avaliação da sua pertinência nas condições específicas a que respondia no tempo de Lenine, e de nos pronunciarmos por essa via sobre um ponto de ainda grande importância para nós: será que os considerandos gerais deste pensamento organizativo, que são crítica do espontaneísmo e a valorização da centralidade, definem uma atitude de princípio que conserva alguma validade? Ou será necessário considerá-los, de base e em si mesmos, contestáveis ou mesmo detestáveis? Questão fundamental a que os documentos do XXVIII Congresso não dedicam o mínimo espaço. Ora, existe para esta questão uma resposta largamente dominante, e agora sem dúvida também na própria opinião dos comunistas: instaurador na organização toda ela vertical e monolítica, por outras palavras; sem verdadeira democracia, o leninismo seria, em matéria de organização, a irrefutável matriz do estalinismo. Em apoio

deste veredicto são citadas célebres tomadas de posição, a começar por aquela, frequentemente considerada profética, de Léon Blum, no Congresso de Tours, em 1920. «Vocês querem, dizia Blum aos maioritários que iam fundar o Partido Comunista Francês, um partido em que deixe de haver liberdade de pensamento, em que deixe de haver divisão de tendência», um partido que fará reinar «a subordinação a todos os níveis» e em «que o poder central pertencerá ao fim e ao cabo a um Comité oculto» designado longe da vossa vista pelo executivo da Internacional. E porquê esta denegação de democracia? Para dispor de «pequenas vanguardas disciplinadas, homogêneas, submetidas a um comando rigoroso», «bem controladas» para «acções decisivas» de destruição do capitalismo. Aqui está o que com efeito corresponde exactamente «à concepção revolucionária que se encontra no próprio cerne do comunismo», a seus olhos parente chegado do "blanquismo" ou até do anarquismo: quem recusa uma tal maneira de representar o objectivo político não pode deixar de rejeitar o seu meio organizacional, e vice-versa. Não será de reconhecer alguma perspicácia a esta crítica? Aliás, se se pensasse poder desvalorizá-la simplesmente porque vem de Léon Blum, que se poderia opor à análise bastante semelhante que já em 1904 fazia, numa resenha de Um passo em frente, dois passos atrás, de Lenine, uma insuspeita revolucionária como Rosa Luxemburgo? Também ela se elevava já contra a «tendência ultracentralista» e denunciava o perigo de dar ao Comité Central um «poder por demais absoluto», com o perigo, segundo ela, flagrante, de abafar o dinamismo militante com a disciplina do aparelho. Antes mesmo de a reconhecer obsoleta, não seria então necessário dizer muito claramente que a concepção leniniana da organização tem algo de inadmissível no seu princípio?

Podemos, no entanto, opor as maiores objecções ao veredicto estabelecido. Análise premonitória de Léon Blum? Sem contestar que era em parte certa, particularmente quanto ao poder sem controlo que o executivo da Internacional ia arrogar-se em todo o mundo sobre as suas secções, não seria ela mais convincente se o seu autor se não tivesse prudentemente absterido de se explicar sobre o que, logo após a Primeira Guerra, era justo considerar como a falência da social-democracia internacional? E não poria esta falência directamente em causa, ao mesmo tempo que a sua orientação política, a sua prática organizativa? Será a estrita submissão leniniana do partido aos seus congressos perigosa para a democracia? Pelo contrário, não seria a violação dos compromissos solenes de lutar contra qualquer guerra imperialista, abandonados em favor da participação, nos dois campos, na «União Sagrada», que constituía a mais monstruosa infracção à democracia - democracia que, precisamente naquelas circunstâncias, só o partido de Lenine tinha respeitado? Nem uma palavra, na intervenção de Blum, sobre aquela que era então a questão nevrálgica em matéria de organização dos partidos operários. A história que se seguiu, nem que seja só a da SFIO e das suas atitudes tão antidemocraticamente adoptadas - da não-intervenção em Espanha ao envolvimento nas guerras coloniais e depois à capitulação perante o golpe de força gaullista de 1958 - não nos autorizará hoje a reler as palavras de Léon Blum em 1920 com uma enorme reserva crítica? E esta mesma história não nos ensinou o que realmente vale a especiosa retórica que opõe a democracia ao centralismo, sem nada compreender à pergunta simples de Lenine: há alguém que ache mais democrático que prevaleçam nos actos e nas direcções do Partido posições minoritárias no Congresso? Vamos considerar a crítica de Rosa Luxemburgo mais bem fundada? De qualquer modo não poderíamos fazê-lo sem conhecer primeiro a resposta de Lenine, muito polémica mas com argumentos bem concretos (Oeuvres, tomo 7, pp. 494-506), que a Neue Zeit, órgão da social-democracia alemã em que tinha sido publicado o artigo de Rosa Luxemburgo, recusou publicar. Aliás, será que se sabe que, pouco depois, Rosa Luxemburgo, cuja resenha na realidade retomava as acusações dos Mencheviques contra Lenine, descobriu por ocasião da Revolução Russa de 1905 aquilo que acabou por chamar «a pesporrência desses cretinos», ao mesmo tempo que a sua renúncia ao combate revolucionário? Após o que ela deixa de lhe fazer as críticas de 1904, que bem pelo contrário vira contra o burocratismo caracterizado da social-democracia alemã. Não é no entanto menos verdade que ela não deixa de pôr em relevo - nomeadamente nas suas notas de prisão sobre a Revolução Russa - a cardeal importância da democracia na relação do partido com as massas, de um modo que se pretende uma advertência dirigida aos bolcheviques. Mas, como o mostrou Gilbert Badia, tendo-se ela, depois de sair da prisão, informado melhor sobre a situação real na Rússia, fica quase totalmente de acordo com a atitude concreta de Lenine.

Que sobeja finalmente de todo este processo de acusação? Para um julgamento válido exige-se que, pelo menos, nos abstenhamos previamente do antileninismo militante, quando não atrevido, que hoje tão frequentemente se impõe.

Neste espírito sem preconceitos, coloquemos de novo a questão no duplo terreno dos princípios e dos factos: não sofreria o centralismo leniniano de um défice constitutivo de democracia? Não seria este o inevitável preço dessa original desconfiança da espontaneidade de que decorre? Esse risco existe, como o mostram várias derrapagens na própria época de Lenine: indicação que tem para nós a maior das importâncias. Mas não se acredite que o desprezo do espontâneo está necessariamente contido na recusa do espontaneísmo: o espontâneo é antes do mais o dinamismo do povo, o motor de qualquer combate revolucionário. Lenine sabe-o tão bem que, para ele, a vanguarda deve permanentemente instruir-se no interior do movimento espontâneo, tanto quanto deve esforçar-se por nele introduzir de fora a consciência e a organização, de que aliás nele se encontram formas embrionárias: o partido mais não é do que «o intérprete consciente de um processo inconsciente». Pelo que o centralismo democrático não implicava nos seus princípios nenhuma relação de sentido único entre organização e espontaneidade: ponto não menos importante. Em segundo lugar, quando Lenine advoga uma rigorosa subordinação da base à cúpula, não se poderia fazer pior contracenso do que identificar o segundo termo com um qualquer aparelho autocrático: para ele, a cúpula é antes de mais o Congresso, emanção fiel da base - e haverá algo de mais democrático que os debates e as decisões de uma tal instância? Esta é a teoria, mas o que se passa com a prática? Os factos falam por si: uma vez libertado do czarismo e dos seus entraves, o POSDR, depois PC(b), realizou, de 1917 até à morte de Lenine, em Janeiro de 1924, um congresso por ano - sete congressos em sete anos, mesmo nas piores conjunturas. E não essas grandes missas cantadas, escritas antecipadamente, em que se tornarão as assembleias rituais de um PCUS estalinizado, antes congressos vivos em que delegados em número razoável - frequentemente uma centena - fazem as mais francas discussões sobre projectos de teses precisos e com implicações claras. Eis o que era para Lenine a cúpula, num partido que fez a revolução, será necessário lembrá-lo(?), sem Comissão Política nem Secretário-Geral, unicamente com um Comité Central onde - meça-se bem isto - Lenine se viu mais do que uma vez em ... minoria, e isto precisamente quando se tinha tornado Presidente do Conselho dos Comissários do Povo... Será esta a imagem de um partido vertical e monolítico? O confronto público entre orientações estruturadas ia mesmo tão longe, pondo em perigo a coerência de direcção num momento muito difícil, que, em 1921 - só em 1921! - o X Congresso decidiu proibir a organização em tendências. Uma medida muitas vezes apresentada como pré-estalinista. Mas será que se tem em conta que, mesmo nessa altura e nomeadamente por impulso de Lenine, foi conservado o direito de, em caso de discordância grave numa questão importante, submeter ao Congresso vários textos concorrentes, ao mesmo tempo que era tomada a decisão de publicar com regularidade uma folha de discussão que permitisse prolongar o debate sobre princípios mesmo para além do Congresso? Será que aqueles que querem ver no centralismo leniniano o esquisso já identificável dos métodos estalinistas têm em consideração o que dele dizia uma testemunha tão capital como Boukharine quando, na sua mensagem póstuma «A futura geração dos dirigentes do partido» (cf. *Oeuvres choisies*, Librairie du Globe, Paris-Moscou 1990, p. 518), nas vésperas da sua execução, fala da época leniniana nos seguintes termos: «Eram outros tempos, em que reinavam outros costumes. O Pravda publicava uma tribuna de discussão, todos debatiam, todos procuravam caminhos, desentendiam-se e reconciliavam-se, e juntos avançavam.»

3.02 - A forma-partido estalinista

Que se não presuma apressadamente onde levará esta análise. Não, não se vai concluir que o centralismo democrático original seria, ao fim e ao cabo, um princípio de organização muito conveniente para uma força comunista do século XXI. É impossível deixar de ver o quanto contrariam, tanto a tarefa política como a janela histórica actuais, os seus dois axiomas: o papel de vanguarda do partido, a subordinação da sua base à cúpula. E isto porque foram pensados em função de uma estratégia que se nos tornou estranha.

Para Lenine, o objectivo era a conquista, sem dúvida insurreccional, do poder, que desembocaria na ditadura do proletariado. Era pois necessário para isso um partido capaz de agir eficazmente pela violência; para nós o objectivo é o de construir pacificamente uma ampla hegemonia que permita a superação progressiva do capitalismo por iniciativa do maior número. O que requer pois uma força política totalmente concebida para funcionar pela convicção. Eis o que torna caduco o traço mais característico da organização leniniana: a sua construção vertical - cúpula/base, autoridade das direcções, disciplina... - inspiradora de um vocabulário de ascendência militar - vanguarda, estratégia, militantes (tendo este último termo perdido desde há muito a sua ressonância guerreira). Característica que, aos olhos de Lenine, decorria aliás não só de uma visão geral dos objectivos mas também de um estado específico das forças que havia que pôr em movimento numa Rússia ao mais alto ponto marcada pelo subdesenvolvimento da instrução pública, da experiência democrática, da própria autonomia individual, uma Rússia marcada por essa incultura de massas que ele não hesitava em qualificar de «semi-asiática». Daí tantas incompreensões, alemãs e francesas por exemplo, em relação ao bolchevismo. Daí também o «grave erro» - cedo reconhecido por Lenine, mas bem pouco corrigido - de ter querido submeter todos os partidos da III Internacional a condições «demasiado russas», de que o próprio PCF só começou a libertar-se na época da Frente Popular. Aquilo que hoje devemos inventar é um modo de organização adaptado a um mundo incrivelmente diferente, outro, em que mesmo os aspectos mais democráticos do partido leniniano correm doravante o risco de o não serem tanto como isso. Do mesmo modo, o Congresso, forma por excelência de deliberação aberta e decisão colectiva no tempo do POSDR, mas que, mesmo numa versão inteiramente desestalinizada, não pode nos nossos dias representar senão uma modalidade de democracia, sem dúvida ainda necessária, mas demasiado ocasional e delegatária, quando os actores exigem e as técnicas permitem que ela tenda a tornar-se permanente e directa. Do mesmo modo ainda, o princípio maioritário, mal menor que se mantém inevitável para certas escolhas, mas que depressa cai no princípio autoritário se não houver uma elaboração suficientemente rica dos direitos da minoria - em cujas posições raramente deixa de haver uma qualquer verdade a aproveitar, isto quando não leva sobre a maioria uma análise correcta de avanço - e que, sobretudo, corre o risco de servir de capa à desastrosa resignação, ao simplismo tantas vezes mistificador do «ou isto ou aquilo» político.

Se, a meu ver, é de enorme importância reavaliar com justeza o que foi no seu tempo o centralismo democrático leniniano, não o é pois certamente para ir procurar um século atrás o modo de organização de que necessitamos hoje. O bolchevismo está completamente caduco. Não é sequer, essencialmente, para cumprir um dever de equidade histórica - bem rara nesta matéria; embora, o lugar de Lenine na história geral do comunismo sendo o que é, a apreciação de que é objecto, nada tenha perdido da sua importância político-cultural. Não, a razão é muito mais fundamental: trata-se de saber se, no âmbito da organização, o leninismo é realmente, como muitos o pensam, a matriz do estalinismo.

Porque, se porventura não fosse esse inteiramente o caso, estaríamos enganados ao pensar que basta romper com os princípios leninianos para escaparmos de vez aos erros estalinistas. Questão crucial portanto. O estalinismo organizacional será, na sua base, um avatar caricatural do leninismo? Que tenha começado por o ser, acentuando os seus traços centralistas em prejuízo das suas dimensões democráticas, não há dúvida. Mas uma caricatura mais não faz do que exagerar, nem que seja ao extremo, os traços reais do original, sem o que não seria uma caricatura. Ora, pelo menos em matéria de organização, a relação entre estalinismo e leninismo afigura-se-me completamente diferente, quer na ordem teórica quer na ordem prática. É verdade que, no capítulo 8 dos Princípios do Leninismo, os princípios que Estaline enuncia provêm efectivamente de Lenine. Mas o que há primeiro que notar é a enormidade do que lá falta. Falta toda a dialéctica leniniana das relações de duplo sentido tanto entre a vanguarda e as massas como entre a cúpula e a base, em proveito de uma relação unilateral de estado-maior a simples soldados; falta toda a preocupação quer com a liberdade do debate quer com os direitos da minoria. Pior ainda, ao valorizar o «princípio da direcção do trabalho do Partido por um organismo central», nem uma só vez Estaline menciona o papel fundamental do Congresso, nem uma vez também o perigo burocrático que foi uma obsessão para Lenine até aos seus últimos dias. «Resumo» tão grosseiramente selectivo que se torna

já não leniniano. E o discurso teorizante de 1924 fica muito aquém da prática sem discurso da década seguinte. Compare-se, entre outros, o modo - exemplar - como Lenine conduz em 1920-1921 o vivo debate sobre o papel dos sindicatos e o modo - revoltante - como Estaline, oito anos mais tarde, procede à execução civil de Boukharine, acusado de «desvios de direita» (cf Communisme, quel second souffle?, pp. 228-41): assistimos aqui à verdadeira inversão dum modo de fazer no seu contrário. Mas nada é mais eloquente do que a atitude em relação àquilo que é, para Lenine, a pedra angular de toda a democracia de partido: os congressos, que eram anuais até 1924. Uma vez morto Lenine, Estaline não vai parar de os espaçar cada vez mais: dois anos e meio entre o XV e o XVI, em 1930; cinco anos entre o XVII e o XVIII, em 1939; o XIX treze anos depois... Cada vez menos congresso democrático, cada vez mais poder burocrático: muito mais do que uma caricatura do leninismo, não se tratará aqui da sua antítese?

Se todavia o estalinismo organizacional parece estar na directa continuação do leninismo, é porque o próprio Estaline pôs nisso um grande cuidado, apresentando-se desde logo como o mais fiel continuador de Lenine. Assim, foi sob a designação falaciosamente mantida de centralismo democrático - burla ainda hoje vivaz - que se elaborou sorrateiramente o seu autêntico contrário no mesmo género: um centralismo autocrático. De um para o outro as coisas invertem-se. E antes do mais, como deve ser, o Congresso. Com Lenine era o Congresso que fazia a Direcção do Partido; com Estaline, já nos anos trinta, é a Direcção que "faz" o Congresso. Escolha dos delegados, conteúdo político, composição dos organismos centrais: tudo se decide antecipadamente ao nível do incontrolável núcleo dirigente. O congresso leniniano aparentava-se com uma improvisação viva; o congresso estalinista representa uma peça já escrita, esforçando-se de modo artificioso por imitar a espontaneidade. Algo apodreceu. E tudo se transforma do mesmo modo: na aparência mantida, o Comité Central designa os membros da Comissão Política e do Secretariado, na nova realidade o Secretário-Geral fixa soberanamente a lista dos membros do futuro Comité Central; na aparência a teoria marxista-leninista é a bússola da política do partido, na realidade a política escolhida pela Direcção do Partido dita à teoria o que esta deve estabelecer; e assim por diante. A confiança fundamentada no dirigente converte-se em culto incondicional do chefe, a coragem militante em proveitoso seguidismo. Nos anos vinte é o partido que dirige o Estado - e é por isso que ele é ainda um lugar cimeiro de confrontos políticos; depois a razão de Estado submete o partido, que cada vez mais degenera numa burocracia às ordens. Lenine está bem morto. O estalinismo em matéria de organização fez mais do que abafar a alma viva do partido leniniano, acabou por o substituir por uma forma-partido completamente diferente, adaptada a um conteúdo também completamente diferente. A inovação fundamental de Estaline é a de ter metamorfoseado a cúpula do partido em poder absoluto de um grupo dirigente, e do seu chefe, sobre o partido, e para além dele, sobre o povo inteiro - esse «poder ilimitado» do Secretário-Geral que, embora então somente em germe, já inquietava tanto Lenine nos últimos meses da sua vida. Os que deviam transformar o mundo, reduzidos à menoridade política no interior do seu próprio partido: sem ser necessário invocar o terror exercido mais tarde contra tantos militantes e quadros comunistas, não estará já feita a prova de que o estalinismo organizacional é efectivamente a antítese do centralismo democrático leniniano? Por que é preciso não escrever a história ao contrário: o que desnaturou a tal ponto o PC(b) não foi esse inimaginável desencadear de violência de meados dos anos trinta, que aqueles que nada compreendem querem explicar invocando a pretensa fatalidade segundo a qual a revolução deveria sempre «devorar os seus filhos» ou ainda a suposta compulsão sanguinária de Iossif Djougachvili ... Quando os processos de Moscovo começam, o centralismo autocrático está já bem instalado - eles não poderiam ter sido organizados sem ele - e é precisamente porque vai para os antípodas de tudo aquilo a que os bolcheviques de origem davam importância que a sorte destes iria ser selada. Para comunistas do estilo leniniano, tomava-se impossível coexistir com tal sistema. A recíproca foi tragicamente verdadeira.

3.03 - Centralismo autocrático: O exemplo do PCF

Será que se tem agora noção da espessura de falsidades em que estava enredado o XXVIII Congresso do

PCF em 1994, com o seu projecto de dar vida a um «Partido Comunista de novo tipo», a partir do momento em que, sem um prévio aprofundamento teórico nem uma prévia investigação histórica, pretendia para tal «superar o centralismo democrático»? Aliás, onde é que se ia buscar que esse era efectivamente o modo de organização do PCF? Muito simplesmente à mistificação ideológica mantida pelo partido sobre si próprio - «sempre o dissemos»... Ora, não somente não é de crer que se possa acabar com o estalinismo desfazendo-se simplesmente dos princípios organizacionais do leninismo - o que aliás, como veremos, o XXVIII Congresso ficou muito longe de fazer - mas além disso o regime sob o qual o partido vivia há lustres não era o centralismo democrático leniniano, era antes o seu contrário no mesmo género: o centralismo autocrático estalinista, em que o «centro» é uma Direcção que exerce o poder sobre o Partido - direcção cuja configuração real não coincide aliás com as instâncias formais - pode-se, por exemplo, ser membro da Comissão Política sem pertencer à Direcção efectiva, e inversamente. Este é um exemplo entre cem outros da mentira das aparências oficiais. Não deixarão alguns de protestar: como se pode amalgamar assim o modo de funcionamento do PCF nas últimas décadas com o estalinismo de triste memória? E se se precisar que arrumar o primeiro na rubrica do centralismo autocrático não é, claro está, a mesma coisa que imputar-lhe os enormes crimes do segundo, mas tão só constatar o seu essencial parentesco com o estalinismo ordinário até ao seu último avatar, o brejnevismo, protestarão sem dúvida ainda: será possível silenciar assim os progressos sem par da democracia do partido desde os anos sessenta? Será "estalinismo ordinário" o facto, por exemplo, de não excluir por motivos políticos, de reeleger contestatários para o Comité Central e até de fixar o princípio de que se pode «trabalhar em conjunto» apesar de desacordos duradouros? Para aqueles e aquelas que se sintam inclinados a estes protestos permitir-nos-emos elevar um pouco o tom. Será realmente necessário lembrar quantas interpelações sem resposta, quantas reivindicações sem efeito, quantas iniciativas caluniadas, revoltas abafadas, quantos desesperos militantes e abandonos desastrosos, e também, contra tudo e todos, quantas corajosas perseveranças e contestações construtivas criaram pouco a pouco o estado de espírito e depois o estado de facto em que a direcção já não tinha outra escolha que não fosse aplicar a velha sabedoria: «Já que sou o chefe deles, lá terei que os seguir»? Será, sobretudo, necessário dizer cruamente, quebrando a compostura, o quanto esses progressos concedidos mudaram pouco, em profundidade, as inexpugnáveis componentes autocráticas do sistema, sob uma chuva sem precedentes de fórmulas demagógicas?

«O Congresso é soberano»: quantos álibis para abusos de poder terá coberto este aforismo de uma exemplar ambiguidade? Sendo prescritivo, será ele só por isso descritivo? A realidade gritante é que, mesmo até ao começo dos anos noventa, os Congressos do PCF foram de uma ponta à outra regulados pela Direcção humoristicamente chamada cessante. Sob formas cada vez mais engenhosas para enganar o ingénuo e defender-se da crítica, esta fez neles perdurar todos os traços constitutivos do centralismo autocrático: escolha controlada dos delegados, pilotagem vigilante da discussão, arte de escamotear o que incomoda, predeterminação das conclusões políticas, controlo da composição dos organismos estatutários.

Participei em quinze dos cerca de trinta Congressos que o PCF realizou desde 1920, e em toda a espécie de comissões, desde a da tribuna de discussão até à das candidaturas; sei do que falo. Para, nestas condições, ousar falar de Congresso «soberano», é realmente necessário «ser feito de outra massa», na imortal expressão de Estaline. «Os aderentes senhores do seu partido»: esta outra fórmula, muito utilizada na época em que a direcção fazia a guerra aos contestatários de 1984, não é menos audaciosa. «Senhores do partido», nem mesmo para o Congresso podiam conhecer os seus efectivos reais, sobre os quais foram alegremente enganados; segredo de direcção... «É aqui que tudo se decide»: ouvi várias vezes o Secretário-Geral fazer, em tom compenetrado, esta afirmação solene aos novos membros, na primeira sessão do Comité Central depois do Congresso. Tema de grande efeito, ouvia-se voar uma mosca - mas esse Comité, que na época se chamava ainda central, nem sequer tinha o direito de discutir a organização daquilo a que no entanto se ousava chamar o seu trabalho de direcção: nem mais nem menos do que a decisiva divisão da actividade em sectores e a designação dos responsáveis destes! Mais do que uma vez me levantei contra este fabuloso erro, sem o menor sucesso. Ouvi também o primeiro dirigente repetir perante o Comité Central, num silêncio sui generis, que, em qualquer das suas sessões, este podia sem

problemas decidir mudar de Secretário-Geral - asserção estatutariamente incontestável... Conservou a função durante quase um quarto de século e, sendo as circunstâncias o que eram, deixou-a quando ele próprio o decidiu - designando ao mesmo tempo, in petto, o seu sucessor, como o explicou Robert Hue. Centralismo democrático, a sério? «Sempre o dissemos»...

Faço parte dos que demoraram muitíssimo tempo a compreender; e sei porquê. O centralismo autocrático tem por essência uma dupla face: funciona tanto quanto possível na base da convicção comunista, espécie particularmente robusta de convicção, e colhe assim o benefício de uma confiança quase ilimitada e dada de olhos fechados - representa então bastante bem, para os distraídos, a peça do centralismo democrático. Mas, para quem ataca a Direcção no seu poder, tudo muda: ele funciona então na base da repressão, que tem muitas formas ocultas e pouco espalhafatosas aquém do "caso" político de grande espectáculo. Como as numerosas batalhas que travei até 1984 não incomodavam realmente o poder supremo, tive mais do que uma derrota antes dessa data, mas sem nunca chegar a ser catalogado como suspeito, e ainda menos como traidor à causa; continuando farisaicamente a pensar que tinha que o ser um pouco para merecer os rigores do alto (cf Anexo II). Só se descobre o que realmente é o centralismo autocrático quando o enfrentamos nós próprios - só se conhece o tigre entrando no seu covil, dizia Mao - ou pelo menos encostando-o à parede. A minha intervenção no Comité Central, em Junho de 1984 (cf Anexo III), exprimia a minha nascente convicção de que havia que repensar tudo em relação ao modo de organização e de vida do partido. «Vem ver-me», disse-me Georges Marchais no fim da sessão. Fi-lo no início de Setembro. Quando lhe explicava calmamente a necessidade, na minha opinião, de democraticamente confiar muito mais nos comunistas, ele atalhou: «És há demasiado tempo um responsável para acreditares que alguma vez uma boa ideia possa vir da base! Podes dizer-me quando é que a espontaneidade nos levou a fazer um progresso? Todos os passos em frente que demos, foi preciso decidi-los de cima. A ditadura do proletariado, se nós não tivéssemos posto o problema... quem teria dito, é preciso abandoná-la?» A interrupção siderou-me. Vim depois a verificar que era a mais banal das evidências para outros membros da Direcção - não para todos -, mas para mim marcou-me. Foi por isso que desde logo anotei com exactidão os termos. Tinha entrado no gabinete do Secretário-Geral como contestatário hesitante, saí de lá, nesse 3 de Setembro de 1984, como inimigo irredutível daquilo que ainda não conseguia identificar pela sua designação correcta: centralismo autocrático. Precisaria de páginas e páginas para explicitar tudo o que aquela frase contém em si, a começar pela utilização sem problemas de uma linguagem dúplice - porque, por outro lado, na mesma época nunca se perdia uma oportunidade de lisonjear a "base"; centralismo democrático, a quanto obrigas... Contudo, mais do que quaisquer outras, duas coisas me chocaram desde logo.

A primeira é o carácter "performativo", como dizem os linguistas, de uma afirmação deste género. Pela simples razão de ser considerada verdadeira em teoria, tende a tornar-se-lo na prática, pelo que tem algo de irrefutável. Com efeito, na medida em que se toma como princípio a incompetência do comunista de base, seria uma evidente perda de tempo fornecer-lhe uma informação de alto nível, permitir-lhe adquirir uma experiência de direcção, consultá-lo seriamente sobre questões estratégicas... esforços permanentes que só eles poderiam fazer dele um autêntico dono do seu partido. Ninguém se preocupa pois com isso; subinformado, subexperiente, subvalorizado, o "militante de base" deixa, como é óbvio, o privilégio do pensamento estratégico para a "alta direcção"; e esta, de consciência tranquila, conclui que «nunca uma boa ideia vem da base»... Sobranceria de dirigente, como Lenine não hesitava em dizer. E, contudo, não terão muitas vezes esses "simples militantes", tão desprovidos de meios, visto mais cedo e mais correctamente do que os altos responsáveis em questões essenciais? Quem salvou a honra do Partido, no Outono de 1940, desencadeando a luta contra o ocupante hitleriano, enquanto a Direcção seguia ainda as aberrantes orientações da Internacional? Quem se ergueu no momento certo contra o desastroso «balanço globalmente positivo» do socialismo real ou os elogios hiperbólicos feitos ao Governo Mauroy? Quando a Direcção teria feito muito bem em ouvir um pouco melhor a "base" - e em 1984, precisamente, mais ainda do que nunca. Por não o fazer, acontece esta coisa incrível: a vanguarda acaba por se atrasar em relação ao movimento da sociedade, e a "cúpula" em relação à sua própria "base". Ao mesmo tempo, impressionava-

me o tom de total convicção com que Georges Marchais me tinha falado. Era evidente que aquilo que abruptamente ele me tinha dito decorria de uma cultura de direcção tão segura de si mesma que a acusação de linguagem dúplice nem sequer podia incomodar. Esta cultura dizia à boca pequena: a responsabilidade de dirigir o combate de classe é coisa demasiado séria para ser posta em quaisquer mãos. Deixe-se que a assumam o pequeníssimo número dos que o podem fazer... Esta é a única democracia que valha a pena, o resto são palermices.

Esta indefectível convicção do alto dirigente de ver claro e de tomar conta das coisas pelos outros é um traço fulcral, do centralismo autocrático, levado ao extremo patológico em Estaline, como bem o notava o Relatório Khruchchev em 1956. Daí decorrem aliás muitas das suas formas, a começar pela tão frequente inamovibilidade do Secretário-Geral. Atribuir-lhe baixos motivos seria nada compreender. A sua razão é, pelo contrário, a mais elevada possível: é o superior interesse do partido que o obriga a continuar, sendo a sua angústia que depois dele se ponha ao serviço da defesa desse interesse menos firmeza e menos experiência...

3.04 - A oportunidade perdida do XXVIII Congresso

Este é o insuportável arcaísmo organizacional e, mais profundamente, político-cultural com que se deve acabar se realmente se quer avançar para um «Partido Comunista de novo tipo». «Superar o centralismo democrático»? Se alguma vez o PCF o conheceu por pouco tempo, na época heróica da bolchevização, há muito que ele foi superado, precisamente pelo alinhamento estalinista com o centralismo autocrático. É esta velha cultura mortífera de alienação política, e o espírito das estruturas correspondentes, que é imperioso erradicar; o que se não fará por decreto, nem num só congresso. A fortiori um Congresso como o XXVIII, último avatar de um sistema organizacional que se afunda e procura transformar-se radicalmente, dentro dos seus próprios limites. Esta contradição fundamental reflecte-se de um modo ou de outro em todas as disposições dos estatutos adoptados em 1994. Assim, logo no seu preâmbulo: o relatório que abriu as discussões do Congresso sobre esse ponto da ordem de trabalhos justificava a opção de neles não fazer figurar «concepções doutrinárias» nem «reafirmações de princípios» que devessem balizar o futuro - «nada está prescrito nem garantido, a não ser o efectivo desenvolvimento das iniciativas humanas». Da imprecisão teórica que daí resulta emerge contudo, neste preâmbulo, uma indicação precisa: o PCF age para transformar a sociedade «construindo um socialismo democrático e autogestionário». Tudo está pois caduco na velha abordagem teorizante, excepto a asserção central do socialismo científico, versão XXII e XXIII Congressos, quer dizer, se aquilo que acima amplamente expusemos tem alguma pertinência, o mais caduco da antiga visão das coisas. De igual modo em relação ao princípio organizador último: em palavras é um nunca mais acabar de valorizações da inteira «soberania dos aderentes» sobre o partido; fazem-se rapapés a formulações espontaneístas: o partido seria tão-só aquilo que «constróem em conjunto» os comunistas, as instâncias do partido «estruturam-se a partir do papel vital da célula», a secção «agrupa» as células e a federação as secções (artigo 7.º). Por pouco não se dizia, contra Lenine, que o partido se constrói de baixo para cima... Mas, na realidade, as estruturas impõem-se com inteira autoridade estatutária aos aderentes, a começar pela célula, «quadro vital da organização comunista» (artigo 10.º). E se acontecesse os comunistas quererem «soberanamente» pôr em causa a célula? Seria necessário pôr em causa os estatutos! Cá estamos no mais clássico esquema vertical do centralismo democrático leniniano, embora nos garantam o contrário.

E isto não é ainda o essencial. O essencial é que, em muitos pontos decisivos, os estatutos adoptados no XXVIII Congresso, ao mesmo tempo que pretendem superar o centralismo democrático num sentido mais democrático, mantêm impavidamente o espírito, quando não a letra, do centralismo autocrático. É o caso, da maior importância, no que respeita às direcções. Não estará o próprio conceito de direcção irremediavelmente infectado pelo vírus estalinista do poder sobre o partido? Objecção rapidamente arrumada pelo relatório que, neste caso, denuncia «qualquer demagogia "basista"»... O artigo 20.º dos

estatutos expõe detalhadamente que «a todos os níveis» o papel das direcções é «fundamental», «indispensável», «decisivo», por toda uma série de razões onde facilmente podem ir buscar um alibi as mais tradicionais práticas delegatárias, paternalistas, ou mesmo confiscatórias da democracia de partido. O Comité Nacional, claro está, dispõe por seu turno de «plena capacidade de iniciativa política, na base das decisões do Congresso» (artigo 26.º), mas deve eleger «a sua Mesa, o seu Secretariado e o Secretário ou Secretária Nacional do Partido». Assim, os estatutos que pretendem superar o centralismo democrático perenizam sem o mínimo debate a instituição "Primeiro-Secretário" de que todos conhecemos o papel determinante na auto-reprodução do centralismo autocrático... Um outro ponto capital: os refundadores comunistas puseram em causa, desde o XXVI Congresso, em 1988, o dogma estalinista segundo o qual, em quaisquer circunstâncias e seja qual for a sua gravidade, só a maioria do Comité Central tem o direito de submeter à discussão do Congresso um texto de orientação política - disposição altamente reveladora do facto de o centralismo autocrático não ser, de modo algum, um sistema sem tendências mas sim um sistema monotendencial, sendo nele proscribida qualquer outra tendência que não seja a da direcção. Sobre esta questão tão emblemática como nevrálgica a Direcção do Partido, ao fazer adoptar pelo XXVIII Congresso a noção de «base comum de discussão» (artigo 17.0 b), escolheu sem equívoco, embora numa formulação hábil, prorrogar a obrigatoriedade do texto único: era manter, também aqui, a tradição autocrática contra a de Lenine que, no mesmo momento em que o X Congresso do PC(b) proibia a organização em tendências, defendeu com êxito o direito de submeter ao Congresso várias plataformas em caso de divergências profundas. A uma análise não convencional, os estatutos que regem o PCF em vésperas do ano 2000 revelam, sob uma inflação formal de democraticismo pós-centralista, um recurso a abordagens leninianas tradicionais, e, por debaixo desse próprio recurso, a manutenção, negada mas flagrante, das mais decisivas disposições da tradição estalinista; graças à última vigilância de uma alta direcção, desta vez efectivamente cessante...

Quanto mais reflecto nesta vasta questão da forma-partido comunista, mais me custa compreender a tendência tão espalhada para ver nos princípios e nas realidades da organização leniniana a matriz daquilo que designo por centralismo autocrático - todo o problema posto aqui sendo o de identificar bem o que o engendra, para conceber um tipo de força comunista que não corra o risco de o reproduzir. É verdade que o partido leniniano, todo ele concebido em função de uma estratégia revolucionária à antiga, se caracterizava por uma verticalidade centralista perfeitamente obsoleta para uma organização comunista dos nossos dias. Mas era ao mesmo tempo um partido de democracia autêntica, porquanto tudo nele estava suspenso de congressos não falsificados, que debatiam sem constrangimentos, de um Comité Central não monolítico que se não dava como tarefa instrumentalizar, em todos os aspectos e à maneira de um poder absoluto, a vida do partido. Podem sem dúvida argumentar que o POSDR era um pequeno partido (algumas dezenas de milhares de membros antes de 1917) que vivia nas mais precárias condições, quase sem aparelho central, sem funcionários, sem eleitos, e que foi por isso, sugerem, que o seu centralismo se manteve com efeito em grande medida democrático. Mas logo que, tornando-se o PC(b), se instala no poder e se transforma numa vasta máquina de um milhão e tal de aderentes, de imediato se vê desenvolverem-se nele os traços do que irá ser o estalinismo. Em suma, se o leninismo original não desenvolveu antes dos anos vinte as suas supostas virtualidades autocráticas, isso dever-se-ia só às circunstâncias que lhe não proporcionaram os meios. Mas como é que se explica, raciocinando deste modo estritamente organizacional, que pequeníssimos partidos comunistas a lutar na oposição e sem nenhum poder nem por isso tenham deixado de ser, depois, dos mais estalinistas? Não será claro que este tipo de análise deixa escapar algo de essencial? E há ainda uma outra prova muito mais decisiva da necessidade de abordar a questão de modo completamente diferente: Lenine não tinha ainda escrito o Que fazer?, nem sequer tinha ainda entrado na vida política, e já a maior parte dos traços característicos do centralismo autocrático marcavam o mais poderoso e invejado partido operário, o Partido Social-Democrata alemão.

3.05 - Nas fontes sociais-democratas do autocratismo

Para ter uma ideia concreta da coisa, leia-se por exemplo a compilação de cartas feita por Victor Fay em torno do incrível caso a que deu lugar, em 1909, a publicação de um dos livros mais importantes de Kautsky, *Le chemin du pouvoir* (Anthropos, 1969) [O Caminho do Poder]. Nele, a análise do imperialismo desemboca no anúncio de uma época de intensas lutas de classes, em que vai ser posta na ordem do dia a conquista revolucionária do poder. Amedrontado com o risco de um processo por alta traição, o Comité Director do SPD, a conselho dos seus advogados, tudo faz para impedir a publicação do livro. Tendo Kautsky recorrido para a Comissão de Controlo, esta dá contudo luz verde, mas o Comité Director faz como se nada fosse. Daí uma série de desonrosas negociações em que Kautsky claramente percebe «a esclerose burocrática que campeia no partido», o «nível de pensamento político de uma debilidade assustadora» que reina no Comité Director, «o mais puro arbítrio» com que este quer ser obedecido em inteira «autocracia» - é a palavra de Kautsky. Ainda mais indignada do que ele, Clara Zetkin escreve: «aquilo de que se trata neste caso escandaloso já não é de modo algum da brochura de Kautsky, é de um sistema» que «corrompe completamente os homens que o praticam e que, pior ainda, corromperia todo o partido» se não se desse à direcção o «correctivo» que merece. Em vez disso, Kautsky acabou por conciliar e aceitou modificar o seu texto para que as edições do partido acedessem a publicá-lo. Clara Zetkin estigmatiza em termos ferozes esta «capitulação». Não estará já aqui quase tudo o que irá constituir, para além de Lenine, o estalinismo vulgar? - do autoritarismo sem fé nem lei da direcção ao desprezo profundo pelos direitos dos militantes, passando pelo hábito inveterado de resolver os casos nas costas do partido. Ora, não se trata de modo algum de um caso mais ou menos excepcional. O caso Kautsky de 1909 repete traço por traço o caso da Crítica do Programa de Gotha, em 1891 (cf Éditions Sociales, 1981, pp. 76 e ss.), que Engels conduziu com um vigor bem diferente. Tendo ficado inédito em 1875, este texto político capital de Marx ainda deve, em inícios de 1891, fazer frente à censura da *Neue Zeit*, censura que Engels vê sarcasticamente como uma inesperada variante da lei anti-socialista de Bismarck, «concebida e aplicada pelos próprios funcionários do Partido Social-Democrata». Denunciando com veemência a constante tendência dos «pontífices socialistas» para tudo «quererem regular pela força», e nomeadamente a atitude de Liebknecht que «tudo fez para impedir a impressão», Engels exige que os chefes do partido sejam enfim «devidamente chamados a prestar contas no interior do seu partido». Escreve ele a Kautsky a 11 de Fevereiro de 1891: «É bem preciso que as pessoas deixem por fim de usar eternamente luvas com os funcionários do partido - os seus próprios servidores - e de continuar submetidas a eles como a burocratas infalíveis, em vez de adoptar uma atitude crítica» (tradução do autor). Um conselho que Kautsky não teve a coragem de seguir até ao fim em 1909...

Isto obriga-nos a procurar a origem desta versão primitiva alemã do centralismo autocrático muito a montante do leninismo e numa direcção bem diferente: na tradição do autoritarismo burocrático da Associação Geral dos Trabalhadores Alemães, à cabeça da qual Lassale, e depois Schweitzer, dispunham de poderes ditatoriais - será por acaso que isto ia de par com a superstição do Estado? - e que foi a verdadeira matriz da forma-partido desenvolvida pelo SPD e depois exportada para todo o movimento socialista internacional. E aqui está algo que põe em causa uma ideia particularmente bem aceite, a de que o centralismo autocrático seria por eleição o corolário organizacional da opção revolucionária; sendo a democracia pluralista apanágio do reformismo. Ora o que salta aos olhos, no caso exemplar da social-democracia dos anos noventa do século XIX, e para além deles, é pelo contrário que a tendência autocrática em matéria organizacional se encontra aí intimamente ligada à renúncia estratégica à opção revolucionária. Com efeito, por que é que a direcção do SPD tripudia qualquer democracia para impedir a publicação não expurgada do livro de Kautsky? Porque está aterrorizada com o perigo de - Bebel di-lo quase claramente numa carta a Adler - dar ao adversário no poder uma oportunidade de destruir a imagem legalista que essa direcção tudo tinha feito para dar ao partido. Apostando tudo numa estratégia de acesso parlamentar ao poder, aquela direcção interiorizara ao mesmo tempo as condições drásticas que isso implica: antes do mais tornar inatacável, tanto nas suas palavras como nos seus actos, a sua atitude

"responsável". Por outras palavras, sendo o contexto político o que era na Alemanha de Guilherme II, a escolha interna de uma estratégia reformadora, à partida apoiada pela base, acarretava pressões externas para a "renúncia de si" que a cúpula devia gerir, nem que fosse contra os próprios militantes. Neste conflito estrutural que surge entre motivações fundamentais, tal como são vividas em baixo, e o interesse "superior" do partido, tal como é concebido em cima - Kautsky «não tem nenhum sentido destas questões tácticas», escreve Bebel a Adler no tom em que se fala de um irresponsável - a direcção tem realmente o papel de um poder sobre os aderentes que "não compreendem" o que a "alta política" recomenda que se faça. Daí a proliferação da linguagem dúplice, do segredo, do arbítrio da cúpula: em relação a uma base que ela encara com desconfiança. Está aqui em marcha uma lógica que, sem preocupações com a teoria, se encaminha a direito para a autocracia. A questão que nos ocupa está toda nesta conexão interna entre formas organizacionais e conteúdos políticos. Um partido revolucionário que concebe inteiramente no futuro a sua razão de ser, «o socialismo» - já que a sua condição, tão problemática como absoluta, é a conquista do poder - não tem outra opção que não seja enquanto espera voltar-se para as actividades potencialmente preparatórias dessa conquista no quadro do dispositivo político-estatal vigente, o da dominação burguesa. Entrar nas batalhas políticas e eleitorais, nelas ganhar posições e geri-las, fazer alianças circunstanciais, dar-se por palavras e actos uma imagem credível de eventual partido de governo, tudo isto lhe permite exprimir de forma indirecta a sua identidade, mas com a necessidade de passar por muitas das formas e das lógicas dominantes: as de uma política organizada no modo burguês, sob alta vigilância e numa esfera separada, com as suas manipulações estatais e o seu campo falseado, os seus actores profissionais e os seus discursos de conveniência, as suas práticas sem escrúpulos e os seus cidadãos sem poder - em resumo, todas as já provadas modalidades da alienação política. Ora, a partir do momento em que se aceita uma decisiva clivagem entre o adiar para as calendas os objectivos «socialistas» e a inserção imediata nas estruturas existentes, a actividade do partido revolucionário começa irresistivelmente a interiorizar as formas da política alienada como outras tantas exigências antinómicas de um combate emancipador; mas que a cúpula, assumindo a sua escolha estratégica, se sente obrigada a impor à sua própria base. E o centralismo autocrático não é mais do que esta interiorização. Monopolização por uma direcção sem controlo do poder de decidir, desapossar generalizado dos aderentes desavergonhadamente manipulados, peso de uma burocracia permanente, inflação de falsas aparências e de discursos de circunstância, tudo isto em nome do superior interesse do partido. É, como o dizia Clara Zetkin, todo um sistema onde está marcado o estatuto de aparelho de Estado e que o partido de oposição, nem que seja em princípio revolucionário, acaba por partilhar de um modo ou de outro com as formações dominantes - Althusser foi, penetrantemente, o primeiro a enunciá-lo. O centralismo autocrático traduz claramente a impossibilidade de fazer adoptar democraticamente pelo conjunto do partido um realismo de direcção em que o ideal do militante se sente traído. Este é, em definitivo, o fundo político que a explicação aceite do estalinismo organizacional esconde. A fonte do centralismo autocrático não reside no apego ao leninismo mas, bem pelo contrário, na flagrante renúncia ao comunismo enquanto movimento já actual em que a política deve começar a desalienar-se. É precisamente por isso que o modo de funcionamento do POSDR de Lenine, que não adiava sine die os seus objectivos revolucionários, não era o centralismo autocrático, que se tornou o modo de funcionamento por excelência do PC(b) estalinista quando este renunciou simultaneamente às grandes desalienações comunistas, como o definhar do Estado, e ainda por cima se integrou no sistema interestatal mundial, adoptando sem reservas os seus costumes, como o ilustra o pacto germano-soviético de 1939.

3.06 - A chave das formas organizacionais: o conteúdo político

A forma-partido não é uma entidade organizacional isolável; é antes do mais ditada pela função estratégica que a si mesma se fixa no campo político estruturado em que quer intervir. Esta é a única óptica em que se pode quer pensar a crise histórica do PCF quer imaginar um tipo de organização que permita levar muito mais longe o combate comunista dos nossos dias. Que o modo de funcionamento do PCF, formado outrora no molde da III Internacional, ainda tenha a marca específica do estalinismo

vulgar... é evidente. Mas acredita-se que, por exemplo, o Partido Socialista, herdeiro de uma história muito diferente, não saiba o que é o poder absoluto da cúpula sobre a base? Aquilo que nele se chama «cultura de governo» é o melhor dos exemplos da atitude política que subteende o centralismo autocrático. É capital vê-lo claramente: o segredo da forma-partido agora exangue não pertence só ao passado - se pertencesse, o problema seria aliás fácil de resolver - mas reside num modo actual de entender e praticar a política, coisa que a ritual incriminação de Lenine e do tão longínquo leninismo esconde completamente. Seja, por exemplo, a onipotência do "Primeiro-Secretário", que é um importantíssimo traço da forma em causa. Vamos, no caso do PCF, entroncá-la em Lenine, ao arrepio de qualquer verdade, para declarar a sua obsolescência e decretar o seu abandono? Seria uma decisão totalmente inoperante se não identificássemos nem combatêssemos aquilo que faz a actual vitalidade da instituição, ainda mais acusada do que no tempo em que o «partido de Maurice Thorez» também era o partido de Marcel Cachin, de Jacques Duclos ou de Benoit Frachon... Ora, como poderemos deixar de ver que a personalização da Direcção do Partido foi exacerbada como nunca pelo presidencialismo da V República e, de modo conexo, pelo vedetismo mediático que é quando muito concedido, no caso do PCF, a um único dirigente? Lá para o fim do seu livro Démocratie, Georges Marchais revelava que, quando ao PCF era proposta uma «grande» emissão política, era «com a condição de ser Georges Marchais. Senão, adeus emissão». E o autor, ao mesmo tempo que exprime a sua oposição a isto, pergunta: «poderemos nós recusar as raras ocasiões de dar a conhecer a nossa opinião na televisão?», confessando que «não via francamente» como escapar a essa imposição. Todo o problema está aqui, é obvio e não vamos voltar a isso; tanto mais que a questão tem um alcance absolutamente geral. Tomadas de posição mais importantes, condução das conjunturas de maior relevo, escolha das candidaturas essenciais, negociações de cúpula... toda essa actividade que a direcção tende a realizar - e como fugir a isso? - nas costas dos militantes, embora tente fingir o contrário, em função de dados que estes ignoram, de condicionalismos que lhes escapam ou até de critérios não expressos e que eram capazes de os siderar; tudo isto no quadro soberanamente preestabelecido da política alienada de que o autocratismo não passa ao fim e ao cabo de um corolário. Ainda ouço esse grito de alma de George Marchais numa sessão do Comité Central em que choviam críticas sobre a parca democracia na cúpula: «Tudo o que quiserem, excepto que se impeça a Comissão Política de trabalhar!». Por «Comissão Política» entenda-se «a Direcção» e ter-se-á uma sugestiva formulação do centralismo autocrático: o essencial passa-se na cúpula, e enquanto estivermos em capitalismo teremos que nos conformar... Aqui temos uma filosofia organizacional que deve muitíssimo mais a uma abordagem do presente do que a um pretenso peso do passado, e é na natureza desta abordagem presente que se joga toda a questão da forma-partido.

Se a orientação geral das análises anteriores pode ser considerada correcta, então a primeira questão a pôr relativamente a uma força comunista para o futuro não é a de se saber se ela deve ainda, e até que ponto, ter a ver com a forma-partido. Antes de qualquer questão de forma, aquilo em que devemos atentar é a questão do conteúdo, quer dizer, a função política a assumir. Também aqui, para tratar de maneira válida dos meios, é necessário começar pelos fins. E, para ir direito ao que, no espírito de todo este livro, pode constituir a reactivação radical da ideia comunista também em matéria organizacional, diria que esta função já não pode de modo algum ser definida, quanto ao essencial, como a conquista do poder pelo partido, como requisito para «o socialismo», nem mesmo, de modo conexo, como o cumprir entretanto de tarefas inscritas no campo político institucional, a começar pelas eleições. Concepção esta que nos mantém inexoravelmente no quadro da política alienada em crise estrutural - o que não quer dizer que não tenha ainda muitos anos diante de si - e, por isso, no quadro da forma-partido. De um modo fundamentalmente diferente, esboçado no capítulo anterior, esta função reside no encetar imediato de todas as desalienações possíveis, em que os próprios indivíduos começam a reapropriar-se dos seus múltiplos poderes sociais, construindo nos mais diferentes terrenos uma hegemonia favorável a superações concretas do capitalismo e da sua lógica. Isto postula à partida o pôr em causa aspectos fundamentais da forma-partido, começando por revolucionar conteúdos habituais da actividade comunista: deixa de se tratar de ir executando tarefas pré-condicionadas pelo sistema político vigente para, subvertendo o próprio sistema, encetar sem demoras as transformações sociais de fundo, com tanto

de ambição nos fins visados como de realismo nos projectos encetados, mas também com inventividade para aumentar os projectos possíveis. Daqui decorre uma decisiva deslocação do centro de gravidade da acção política: o essencial, nesta perspectiva, já se não situa de modo algum na cúpula, que persiste na monopolização dos poderes de decisão, mas sim no terreno em que os próprios actores devem decidir todas as iniciativas transformadoras.

Se realmente levada a sério, esta função não deixa pedra sobre pedra do tradicional edifício do partido. A acção comunista torna-se na prática esse «movimento real que supera o actual estado de coisas». E, neste sentido, caduca irremediavelmente a forma-partido solidária desse estado de coisas, e que mais não é do que uma maquinaria eleitoral com comando de cúpula. Contudo não se pode abandonar, nem pouco mais ou menos, a função que consiste em impor os objectivos comunistas também nas formas institucionais da política - da tomada de posição no dia-a-dia às mais importantes eleições e às responsabilidades de Estado, porque a função autenticamente comunista não tolera a dicotomia, ruínosa para ambas, entre a atitude de oposição e a atitude de governo. Neste sentido não se pode hoje abandonar tudo o que é a forma-partido. Mas, e este é um ponto capital, a não ser que se não mude nada realmente, esta segunda função não pode senão ser drasticamente subordinada à primeira - que é sempre é sob todos os aspectos fundamental- e reconcebida, à luz desta, num sentido que seja ele próprio desalienante. O que implica inventar novas maneiras de estar ao mesmo tempo dentro e fora e conquistar a opinião pública para isso. Por exemplo, quando se é convidado para uma grande emissão política televisiva, o que é que impede que aí se levante, nos seus fundamentos e sem gritaria desnecessária, o gritante problema político da televisão? Um partido que trabalhe sistematicamente para superar a sua forma-partido, do mesmo modo que um Estado que contribua ele próprio para o definhamento do Estado - não será esta concepção dialéctica apropriada para a implementação de uma generalizada subversão da sociedade e da sua política, não já agora sob as cores da revolução violenta, mas sob as de uma hegemonia de convencimento?

Admitamos a validade deste primeiro esboço: trata-se não só de fazer política diferentemente mas também de a fazer para uma coisa diferente, a única capaz de a tornar de novo apaixonante. Surgem então as difíceis questões da organização: como servir este novo "para quê"? E, para começar, será realmente necessária uma força comunista organizada para este fim? Porquê, em suma, não se limitar a confiar nos movimentos sociais que crescem por si próprios no terreno "do que não pode continuar assim"? É a questão primordial, que continua incontornável e que Lenine tratou outrora: espontaneidade e organização. À sua resposta, dialéctica quanto baste, o estalinismo não tardou a substituir uma brutal unilateralidade: é a Direcção do Partido que decide as acções que devem ser empreendidas ou combatidas. Concepção autoritária do «movimento de massas» que levou, durante demasiado tempo e pagando um enorme preço, o PCF a ignorar tantas grandes causas emergentes, do feminismo à ecologia, tantas novas aspirações, da autogestão à libertação sexual, tantas refrescantes formas de acção, do sit-in à contraperitagem. Não é pois de espantar a inexorável desafeição militante pela qual se exprime a senescência do partido tradicional, desafeição que, claro, não deixa de ter uma relação com evoluções socioculturais externas mas cuja razão determinante deve contudo ser procurada nesta lógica interna de que já Rosa Luxemburgo tão bem se apercebeu em 1913, em "Problemas de Tática" (cf Rosa Luxemburg, Textes, Éditions Sociales, 1982). Seria «um erro fatal», explicava ela, imaginar «que doravante a organização social-democrata se tornou a única depositária da capacidade de acção histórica do povo», como se este não passasse de um «lastro inerte». A pensar-se assim, a iniciativa intelectual e política que incumbia às organizações de base é «totalmente transferida para o pequeno cenáculo que dirige o partido», e a massa dos aderentes fica reduzida «ao pagamento das cotas, à distribuição de panfletos, às eleições e à organização da campanha eleitoral, ao porta-a-porta para obter assinaturas para a imprensa do partido» (p. 151). Será que não temos a impressão de ler, neste texto escrito há cerca de um século, a descrição actual de muitas células do PCF em vésperas de entrar em fase terminal? A partir de agora uma autêntica força comunista só tem futuro numa poderosíssima revalorização do espontâneo, da iniciativa não encomendada, da mais aberta atenção a tudo o que mexe na sociedade sem que "o Partido" tenha nada a ver com isso. E isto sobre a base desta radical convicção de que hoje há comunismo que

começa a aflorar espontaneamente, mesmo se "do avesso" e irreconhecível, em tudo o que trabalha a sociedade em profundidade. E é por isso que o mais importante de tudo é voltar à grande ideia que, numa carta a Ruge, o jovem Marx exprimia já: nós não dizemos ao mundo, escrevia ele, «abandona os teus combates, que são tolas insignificâncias; vamos dar-te a verdadeira palavra de ordem do combate. Nós só lhe mostramos precisamente o porquê do seu combate». Dar ao movimento real todo o seu sentido e, por esse meio todo o seu vigor... este modo de conceber a acção comunista é agora mais pertinente do que no tempo do jovem Marx, agora que os motivos de agir para superar o capitalismo se tornaram tão mais vastos, o nível cultural dos possíveis actores é tão mais elevado e a estratégia concebível para o empreender se tornou tão menos arcaica.

3.07 - Uma organização liberta da verticalidade

Mas se é mais do que tempo de virar a página do partido de vanguarda que distribui as suas instruções, nem tudo, longe disso, está caduco na crítica leniniana do espontaneísmo. Nascem por si próprios movimentos sociais no terreno "do que não pode continuar assim"? É verdade, e tanto melhor, embora não sejam tantos como seria necessário e talvez não exactamente «por si próprios», se os analisarmos sem ingenuidade. Mas uma coisa é insurgir-se contra uma vivência inaceitável, e uma outra bem diferente é empreender a superação real de uma alienação compreendida. De uma coisa à outra vai a imensa distância que pode separar a revolta impotente do revolucionar vitorioso. E cobrir essa distância implica organizar tarefas específicas. Só a organização do trabalho de análise e de prospectiva teóricas, longe do imediatismo espontâneo, das suas palas e das suas armadilhas - e não será necessário dizê-lo aos animadores de movimentos sociais não efémeros, leia-se por exemplo Richard Dethyre sobre a revolta dos desempregados -, permite dominar em pensamento o real a transformar: este insuportável provém de onde, depende do quê, como se suprime? Organizar também a coerentização prática de todos os movimentos sociais entre si: não há nenhuma hipótese de superar a retalho o domínio global do capitalismo, é necessária a complexa convergência de uma multidão de iniciativas transformadoras de toda a espécie. A isto acrescenta-se, subordinada mas de modo algum subalterna, a expressão eficaz de todos esses movimentos nas formas político-estatais existentes, tais como elas próprias são organizadas. Assim, a menos de ficar pelas lantejoulas de um espontâneo que dificilmente escapará por si só ao perigo de permanecer inessencial, parcelar, marginalizável, impõe-se a necessidade de uma forma instituída em que possa sem cessar aprofundar-se o imediato e sintetizar-se o diverso, até tornar cada vez mais irresistível um processo geral de desalienação histórica. No sentido amplo em que, para além das suas especificações, a palavra partido designa simplesmente qualquer dispositivo organizador permanente de tomadas de consciência e de iniciativas políticas, não precisamos de menos partido comunista mas de muito mais partido e mais comunista.

É bem verdade que, quando se mede o que foi e é ainda o monumental desfasamento entre as aspirações políticas dos indivíduos e o que lhes oferecem as formas de partido desde tão longa data dominantes, e agora tão combalidas, se compreende que lhe corresponda em muitos deles, sobretudo os jovens, acessos de espontaneísmo, de basismo, anarquismo que proclama, como o movimento britânico: *claim the Street*: «Nós somos a desorganização!». Mas, por muito simpática compreensão que se possa ter de reacções deste tipo, há que reiterar com força que nunca e em parte nenhuma esta velha compulsão mudou o que quer que fosse de modo profundo e durável - também aqui se imporia a mais atenta das autocríticas históricas. Sim, há uma absoluta necessidade de uma força comunista organizada, mas de um modo muito novo, em que a organização tenha como papel não o abolir a espontaneidade mas sim superá-la em auto-organização - fórmula que pode ter traduções muito concretas e que iremos abordar. Há necessidade de uma formação com uma identidade tão forte quanto não fechada, a do objectivo comunista que se não deve deixar descaracterizar por nada e que, pelo contrário, deve poder enriquecer-se com qualquer projecto de desalienação inédita - trata-se, como tão bem escreve Roger Martelli em *Le Communisme, autrement* (Syllepse, 1998), de construir o partido, já não de uma classe mas «de um projecto», o que

substitui libertadoramente uma rígida determinação "de .natureza" por uma flexível motivação de cultura. Uma formação com uma vida interna específica, como qualquer organismo vivo, mas sem fronteiras vigiadas: vem a ela quem com ela quer trabalhar, mantendo a sua individualidade; uma formação com um pensamento teórico tão exigente para captar a nossa época como o foi o de Marx na sua, mas estruturalmente desimpregnada de qualquer doutrinário; uma formação com regras de vida precisas - a inorganização é o contrário da democracia, como pelos seus aspectos simpáticos o atesta a maioria dos grupúsculos -, mas sem manual de instruções programado. Em resumo, num adeus sem retorno ao "partido dirigente", um pólo energético e, aceite-se a metáfora, um gerador de dinamismo político, social e cultural.

Que tipo de construção e de funcionamento reclama esta futura força? É a segunda questão de princípio, também ela incontornável, tratada no seu tempo por Lenine: centralismo e democracia.

Tendo em conta a crónica sujeição dos aderentes que o estalinismo vulgar reproduziu durante tanto tempo e a decisiva libertação das iniciativas que uma verdadeira prática comunista implica, é evidente que passa hoje para primeiro plano, quer para os comunistas com cartão quer para os sem cartão, uma formidável reivindicação de democracia.

Renunciar efectivamente às tarefas impostas e aos congressos prefabricados, ao escamotear das questões cruciais nos discursos torrenciais e ao tratamento das posições divergentes por um rasteiro colar de etiquetas, ou até renunciar às manipulações e mentiras régias - duras palavras, mas que dizer das realidades que lhe correspondem? -, tudo isto e muito mais ainda se resume num imperativo: acabar com o poder exercido pela direcção sobre os aderentes. O que não é nada menos do que uma revolução político-cultural em que a grande palavra comunismo ganhe enfim, ao mesmo tempo que um sentido público, um sentido interno. Por outras palavras, o apodrecido espírito da verticalidade hierárquica caducou enquanto princípio geral de organização.

O menos possível de delegação de poder, logo o menos possível de poder: aqui se esboroa o que continua a subsistir de centralismo autocrático. É mesmo romper na sua própria base com o princípio leniniano segundo o qual o partido se constrói de cima para baixo. Mas atenção! Este princípio não subentende apenas a caduca verticalidade, também cobre um inevitável primado da organização objectiva - estruturas instituídas, decisões anteriores, etc. - sobre a subjectividade dos organizados. Qualquer organização exige esta objectivação e o seu respeito por todos, sem o que logo se volta a cair na inorganização espontânea. O problema é pois velar para que, podendo os aderentes modificar a qualquer momento o instituído, esta objectivação não degenera nunca em alienação - questão-chave que nos esforçaremos por melhor analisar.

Mas, para nós, o princípio leniniano tem a ver ainda com algo mais: uma proliferação de experiências transformadoras originais, em terrenos tão variados quanto possível, necessita em absoluto de uma força organizada, de informações recíprocas, avaliações cruzadas, aprofundamentos comuns, conclusões transversais, toda uma centralização elaborativa que remete ela própria para a descentralização dos seus resultados provisórios e inversamente, num incessante vaivém. Neste sentido, se a função política primordial de uma nova força comunista exclui a verticalidade, a sua função subordinada de intervenção nas formas político-estatais institucionais não parece poder ser tratada do mesmo modo - voltaremos a isto. Ela reclama efectivamente uma centralidade livre de uma espécie muito nova num partido político, a contracorrente do presente entusiasmo pela "rede sem centro" que, sem dúvida excelente para fazer intercâmbios, é desprovida de virtualidades para chegar a conclusões - em matéria de organização não esqueçamos, em proveito de modelos informáticos, a lógica do vivo em que o exemplo por excelência do organismo privado de centro é o animal descerebrado. Por aqui se mede até que ponto foi falaciosa, a pretexto de «superar o centralismo : democrático», a decisão do XXVIII Congresso do PCF de .. banir a utilização do adjectivo central (o que aliás foi insuficiente para mudar certas realidades profundas), em

vez de concentrar a crítica no vertical não-expresso em que reside contudo inteiramente o espírito autocrático. É o exacto inverso do que me parece indicado: revalorizar uma centralidade viva, enfim liberta da pesada verticalidade a que durante tanto tempo esteve tão submetida, instaurando deste modo a descompartimentação horizontal e a autonomia concertada de uma formação política de nova geração.

Uma organização irrigada pela espontaneidade, numa centralidade protegida contra a verticalidade: este é, em suma, caso se siga o fio teórico que nos pareceu termos bons motivos para aqui preferir a outros, o esboço programático de uma força política capaz sem dúvida de dar vida no quotidiano a um objectivo comunista. Em flagrante ruptura com uma forma-partido esgotada, não poderia a sua compleição inusitada suscitar formas renovadas de implicação na sua vida interna, e ao mesmo tempo de intervenção na vida social? Não poderia despertar na jovem geração novas vontades de agir de modo organizado? Desencadear talvez, à esquerda da esquerda, o processo de uma saída da crise da política, de imprevisíveis consequências? Temos o direito de o sonhar. Mas não seria mau contribuir um pouco mais para o sonho entrando em certos detalhes. Mas, aqui como em todo o livro, aparece uma dupla dificuldade: já que fazemos depender o futuro do partido comunista da sua colectiva refundação, não poderíamos, a não ser por absurdo, querer prefigurar por uma conjectura pessoal o seu imprevisível resultado; aliás, quando se adopta como fio condutor a mais geral das atitudes teóricas, também se não pode sem inconsequência querer tirar conclusões quanto a aspectos concretos, evidentemente indetermináveis, fazendo abstracção de múltiplas considerações particulares. Não nos proporemos pois aqui, como é natural, a absurda tarefa de esboçar antecipadamente os estatutos por que decidirá optar uma futura organização comunista. Outra coisa é tentar ver melhor, e dar a ver, o que podem significar orientações de princípio, por meio de algumas hipóteses ilustrativas e de carácter claramente exploratório. E tão só neste sentido que, antes de terminar, avanço um pouco relativamente a três questões nevrálgicas.

3.08 - Por células de novo tipo

A primeira questão é, muito naturalmente, a da estrutura "de base" do partido comunista na sua organização tradicional: a célula. Como pode a estruturação de todo o partido em células, intocável quadro objectivo de militância para qualquer comunista, não ser, por isso mesmo, uma fonte primordial de alienação? Os estatutos adoptados no XXVIII Congresso passam por cima dessa questão. Postulam como natural que a célula, «ponto essencial onde ancora toda a vida democrática do Partido», seria o local por excelência onde se exprime a «soberania» dos aderentes (artigo 10.º). Mas, antes do mais, o que será uma soberania que começa por uma inclusão automática numa célula a que se pertence sem discussão em virtude do local de trabalho ou de residência? E, sobretudo, que soberania permite efectivamente a forma-célula? Esta organização política de base tem como característica evidente o definir-se, em termos estranhos a qualquer conteúdo político especificado, por uma divisão puramente formal do território da "secção", que designa ao militante o local preciso de aplicação de esforços que, em si mesmos, não são de modo algum precisados. Quer isto dizer que, virtualmente, toda a política do partido deve ser realizada por cada célula. Se não quisermos brincar com as palavras, resulta daqui que por construção a célula é inapta, a não ser em casos particulares, para fazer política de alto nível com alguma autonomia, e isto por uma dupla razão: por um lado, um punhado de aderentes não pode evidentemente dominar toda uma política tratada na cúpula por numerosos sectores de actividade que trabalham a um nível profissional; por outro, a exiguidade do campo em que uma célula opera só permite, seja como for, iniciativas de uma modéstia sem comum medida com aquilo que requer uma efectiva superação do capitalismo. Outrora meio sem igual de enraizamento social do PCF e fulcro de uma vida política sem exemplo noutros partidos políticos, as células nem por isso deixam menos de ser, no essencial e nos seus próprios fundamentos, adaptadas a tarefas parcelares de execução.

Será que nos colocámos quanto baste a questão de saber por que é que a célula pôde tornar-se uma peça tão orgânica do centralismo autocrático? É que, pela sua enorme desproporção com a dimensão dos

problemas e os poderes de uma cúpula, ela convinha perfeitamente para servir de simples correia de transmissão desmultiplicada quer dos pontos de vista da direcção quer das suas instruções para a acção, conservando a imprescritível latitude de distribuir os seus esforços entre estas, mais ou menos segundo a sua escolha. É verdade que, nestas últimas décadas, não faltaram esforços para lhe conferir um pouco mais de possibilidades democráticas - aliás tantas vezes só para inglês ver - como o "contribuir para a escolha" de um candidato presidencial tacitamente predeterminado e de há muito posto em órbita pela direcção. Mas como é possível não o ver? O problema é estrutural: na sua fórmula consagrada as células não conseguem dar vida, à sua escala, à estratégia de grande estilo histórico que exige a formidável tarefa de encetar a transformação comunista. Aliás, quantas delas dispõem sequer dos meios técnicos actuais para uma real autonomia? Exaltar nestas condições a sua «soberania» é da ordem, na minha opinião, de uma culposa retórica, com a qual nos impedimos, de modo desastroso, de compreender a gravíssima perda de vitalidade da célula, perda em que reside em larga medida a crise em evolução do partido.

Suponhamos agora que se aborda o problema de um modo inteiramente diferente. Suponhamos que a subdivisão da "secção" em células deixa de ser predeterminada na sua rigidez topográfica para ser escolhida no presente da actividade comunista por todos os membros da "secção", e sempre modificável; suponhamos que o princípio dessa subdivisão deixe de ser puramente geográfico e passe a ser antes do mais político, por outras palavras que a célula não seja simplesmente a de um território - empresa ou serviço, localidade ou bairro - mas antes do mais a de um projecto, sendo o conjunto dos projectos de uma secção discutidos para um dado período e aprovados em assembleia geral dos aderentes, isto no termo provisório de uma análise das tarefas políticas nas quais possam suficientemente entroncar-se exigências gerais, apostas locais e motivações individuais. Suponhamos que assim se constituem, numa base de implicação pessoal voluntária, não necessariamente ligada a um local de trabalho ou de residência, células-equipa, uma, por exemplo, decidida a lutar pela construção de um sistema de segurança, de emprego-formação com os assalariados de diferentes empresas, com desempregados, professores, trabalhadores sociais, etc., uma outra, com professores, alunos do secundário, pais de alunos, sindicalistas, etc., que assuma a tarefa de pôr em grande a questão dos conteúdos da escola, em estreita ligação com os estabelecimentos de ensino, uma outra ainda motivada talvez pelo trabalho político-social num bairro com os adolescentes saídos da imigração - mas seria assim que seria mais correcto desenvolver o projecto? Debate... - e assim por diante em torno dos mais diversos objectivos de uma desalienação em marcha, da política de saúde à cooperação com África, da paridade homens/mulheres ao conteúdo dos programas de televisão, do problema das reformas à bio-ética... Não tomará tudo isto, então, um outro aspecto? Continua a haver um quadro objectivo firme e territorializado para a actividade comunista, mas esse quadro passou para o controlo constante dos aderentes - é modulado segundo as circunstâncias e as experiências -, preenchendo-se com um conteúdo político autodecidido, conteúdo circunscrito e, por isso mesmo, permitindo nesse domínio, aos membros da célula, a aquisição de um grau muito superior de competência intelectual, de domínio político, de ambição prática. A autoridade assim ganha pelas células-equipa emigra das ex-cúpulas do partido para a organização de base, numa nova acepção do termo: não mais elementar mas fundamental. Com o declínio encetado da verticalidade, desencadeia-se a descompartimentação horizontal: cada célula-equipa tem agora um rico material para estabelecer relações escolhidas com as suas homólogas de outras "secções", de outras "federações"; tecem-se redes regionais e nacionais; trocam-se experiências, consultam-se especialistas, aprofundam-se teoricamente, trabalha-se com militantes de outras organizações políticas ou associativas; instala-se toda uma malha que pode atingir o tamanho crítico para poder pesar em grande escala no confronto ideológico-político e construir hegemonia a favor de grandes objectivos. Não teríamos aqui, realmente, uma organização irrigada pela espontaneidade, uma centralidade defendida contra a verticalidade, uma autonomia concertada em que tornar-se comunista é a mais motivadora das assunções da sua própria sorte através da assunção do seu partido? Não mais do que uma pista de reflexão, mas que faz sonhar.

Agora, mais sucintamente, algumas observações a propósito do Congresso. Dissemos atrás o seu papel crucial na democracia leniniana de partido, e a extraordinária reviravolta pela qual o estalinismo vulgar o

fez servir à sujeição dos aderentes. Como o congresso provavelmente não esgotou o seu papel de primeiro plano na vida comunista, dar-se-á a maior das atenções à sua desestalinização radical que, quanto a mim, de modo algum considerarei como feita desde já, por muito interessantes que tenham sido algumas das inovações do XXIX Congresso do PCF. Voltar a fazer dessa instituição um acto de autêntica democracia pressupõe que se faça luz com um máximo de vigilância sobre tudo aquilo em que consistiu a sua forma centralista-autocrática. Porque, embora numerosos desses aspectos sejam notórios - digam eles respeito à escolha dos delegados, ao desenrolar das discussões, à aprovação dos documentos, à composição dos organismos dirigentes... -, o autocratismo engendrou no caminho muitos outros, bem pouco analisados mas contudo eficazes, para impedirem que o congresso seja esse momento soberano em que, cada qual contando realmente por um, nada escapa à crítica nem condiciona as decisões do povo comunista. E o que se passa com o desuso em que caiu o relatório de actividades da direcção cessante, e com ele esse tão necessário debruçar-se sobre os erros cometidos por essa direcção, em que Lenine via uma das grandes tarefas de um congresso (cf Oeuvres, tomo 32, pp. 176 e 201). É igualmente o que se passa com a progressiva substituição das teses - em princípio enunciados breves e precisos dos termos de um problema importante em que se propõe resolvê-lo - por um documento torrencial em que tanta coisa pode ser escondida, tal como a formulação nítida de questões espinhosas pode ser escondida sob a abundância do discurso geral (com «textos invertebrados cairemos em grandes erros...», escrevia Lenine a Zinoviev em 1921, precisamente a propósito desta questão, cf Oeuvres, tomo 42, p. 332) ou debate claro dos congressistas sob o trabalho kafkiano das emendas a uma resolução destinada a tomar-se rapidamente em "velha papelada"... É até o que se passa com a inflação do número de delegados - um milhar e meio e até mais nos Congressos do PCF - que é evidentemente pouco propício a uma verdadeira discussão.

Mas existe também uma espécie de desvio muito insidiosa e muito praticada pelo PCF nestas últimas décadas: a tendencial conversão do congresso, estatutariamente o momento-chave da vida interna do partido, numa grande operação de relações públicas em que o debate político, os textos e os discursos estão cada vez mais intimamente subordinados a uma preocupação com a imagem mediática, preocupação defensável em si mas muito perversa na ocorrência já que, no limite, o delegado, em princípio actor por definição, se vê transformado em espectador de uma grande encenação organizada à sua revelia pela direcção e destinada aos fazedores de opinião nacionais e estrangeiros. Congresso estatutário ou show pré-eleitoral? Em resumo, na questão do congresso como em muitas outras, quem poderá desconhecer a necessidade de radicais correcções de rumo? Dito isto, um congresso será sempre um congresso, ou seja, em períodos espaçados um debate por delegação num tempo muito restrito. Ora, se o funcionamento do partido deve sofrer uma mutação tão grande como aquela que foi esboçada nos parágrafos anteriores, o que na minha opinião é não só imperativo mas também inevitável, não será claro que o futuro está num gigantesco aumento da exigência de determinação colectiva? Por debaixo da questão do congresso aparece pois a das multiplicadas modalidades, segundo as quais as resoluções poderão ser democraticamente elaboradas e tomadas, sobre um fundo de frequentes consultas dos aderentes: não só mais numerosos encontros e jornadas de estudo regionais ou nacionais mas talvez também universidades periódicas, vídeo-conferências temáticas, referendos volantes..., todo um arsenal de formas, em parte por inventar, ao serviço de um objectivo quanto a ele já encontrado: para lá do papel específico de uma instância episódica e de delegação como é o congresso, fazer decidir ou, de modo mais flexível, orientar permanentemente o trabalho relativo a todas as grandes questões pelo maior número dos próprios comunistas.

3.09 - Uma condução sem direcções...

Voltemos ainda à vasta e crucial questão das direcções. Os estatutos aprovados no XXVIII Congresso do PCF gratificam-nas, já o lembrámos, com um papel «fundamental», «indispensável», «decisivo», consistindo nomeadamente em «mobilizar ... a combatividade», «encorajar a intervenção» dos comunistas e, em geral, «impulsionar» o trabalho. Através desta representação motriz das direcções revela-se, quer se

queira quer não, a ideia de uma certa passividade espontânea dos aderentes, que seria constantemente necessário estimular, levar à iniciativa, motivar para intervirem. Estranha ideia, que me leva irresistivelmente a pensar nessa tão tenaz visão da relação pedagógica segundo a qual o professor tentaria penosamente dinamizar um aluno por essência demasiado inerte. Ora, de quem é a culpa se o ensinado não é suficientemente animado pela alegria de aprender e fazer? Sou daqueles que desde sempre consideraram, para o dizer de um modo algo simplificador mas violentamente verdadeiro no essencial, que o fracasso escolar é não do aluno mas da escola. E se a necessidade de direcções «que impulsionem» o trabalho comunista traduzisse um certo fracasso não do militante mas do partido? Não conheço decisão existencial mais dinâmica por natureza do que a da mulher ou do homem que, contra tudo e contra todos, se toma comunista para participar em nada menos que a transformação de um mundo. E esta comunista e este comunista, uma vez no partido, precisariam que a sua combatividade aí fosse mobilizada, a sua intervenção encorajada, o seu trabalho político impulsionado por direcções especialmente encarregadas disso? Quem poderá não ver a profunda enormidade disto? Não há aqui uma inversão onde se revela toda a essência do centralismo autocrático, que à aspiração recalcada da base opõe demasiadas vezes a directiva compulsiva do topo, não sem deparar em mais de um caso, claro está, com uma certa surda resistência? Olhando melhor, quem é activo, quem é passivo? Assim, quando se acabou por sentir toda a necessidade de subverter e erradicar o centralismo autocrático, quer dizer, o estalinismo vulgar incessantemente revigorado pela alienação política dominante - e que é simplesmente aquilo de que o PCF estava a morrer -, não vimos nós as coisas inverterem-se mais uma vez de maneira bem edificante? Toda a minha pequena experiência desde 1984, e comigo a de muitos outros comunistas, e a de quantos antes de mim (?), é a de que foi necessário travar uma terrível batalha para mobilizar a fraca aptidão autocrítica da direcção, para encorajar a sua difícil tomada de consciência sobre o que já não podia continuar assim, para impulsionar cada uma das mudanças que ela sempre acabou por só consentir mesmo no fim. Esta história real deverá ser contada sem cosmética: a sua rudeza é muito pouco conhecida. Na sua Crítica do Programa de Gotha, Marx tem esta magnífica frase que destrói com um só golpe a ideia de Lassalle de uma «educação do povo pelo Estado»: «É, bem pelo contrário, o Estado que precisa de ser educado de maneira rude pelo povo». Sendo aliás as coisas pouco comparáveis, eu não estaria longe de considerar que o avanço para uma força comunista digna desse nome se medirá pelo grau de definhação das direcções. Porque, em resumo, de que necessita para se organizar eficazmente a multiplicidade de iniciativas que, em todos os estaleiros da transformação social, uma força comunista revivescente tem por vocação libertar? Para isso são necessárias não decisões verticais de direcções que digam o que deve ser feito mas sim intervenções horizontais de coordenações que ajudem a fazê-lo. Reunir a informação sobre a actividade comunista, centralizar as experiências e as questões que delas decorrem, proceder ao aprofundamento crítico que estas reclamam, transmitir a todos os resultados provisórios deste último, tomar as iniciativas de segundo grau e as medidas de organização específicas que essas próprias tarefas exigem: este é o papel que, a todos os níveis, do local ao nacional, legitima a existência daquilo a que no PCF hoje se chama comités, papel que podemos com razão afirmar como «fundamental». Mas será ainda necessário fazer prevalecer em todas essas instâncias, contra certas tenazes atitudes de poder, as exigências de uma completa transparência de funcionamento, de uma rotação razoável dos indivíduos, de um lugar de grande importância dado à juventude de ambos os sexos - pensar-se-á quanto baste no facto, por exemplo, de Marx mal ter trinta anos e Engels vinte e oito quando escrevem o Manifesto? Que Maurice Thorez tem também trinta anos quando se torna primeiro responsável do PCF? Que Lenine, amigavelmente chamado "O Velho" no seu partido, tem quarenta e sete anos em 1917, e Trotsky trinta e oito, e Boukharine vinte e nove? O comunismo só será feito pela juventude do mundo.

Mas, se é patente a enorme utilidade de comités assim concebidos, a legitimidade das comissões e dos secretariados, com o tão pesado sentido que Estaline deu a este último termo, não porá um seríssimo problema? Mas não será uma pesada forma de alienação política, obviamente inaceitável numa perspectiva autenticamente comunista, que órgãos de autoridade se elevem, de facto, acima dos comités que devem em principio servir e acabem por estar tão acima que se tornam em todos os aspectos os seus

senhores, sob a designação oficialmente negada, mas irrecusável na prática, de direcção? - ainda no início dos anos noventa, um membro da Comissão Política, de que não interessa agora o nome, descuidadamente se desculpava, numa sessão do Comité Central, de comunicar uma informação importante «antes de a dar a conhecer à direcção».

Que por exemplo o Comité Nacional, para desenvolver num espírito inteiramente novo tarefas de coordenação de grande amplitude, deva dispor de órgãos executivos eficazes, é inteiramente compreensível; mas isto é o exacto contrário do seu desapossamento por uma «direcção» onipotente e incontrolável. Da renúncia ou não a esses instrumentos de poder que são por essência, no seu sentido forte, as Comissões e Secretariados, depende de modo directo, a meu ver, a superação ou não da forma-partido cuja crise actual ameaça a própria sobrevivência do comunismo enquanto corrente política de futuro em França.

Reconheçamo-lo contudo: basta encarar um só instante a ideia de um partido sem Comissão nem Secretariado Nacional, ou mesmo Federal, para que se sinta uma vertigem - principalmente tendo-se alguma experiência daquilo a que se chama "os problemas de Direcção". Reacção cuja análise é das mais instrutivas... de onde vem esta angústia que suscita a simples eventualidade desta supressão? Não será contudo muito claro que isso não seria nenhum obstáculo para o desenvolvimento responsável e coordenado de iniciativas visando a superação do capitalismo em todos os terrenos do movimento social politizado, quer dizer, para aquilo que deve constituir a função primordial de uma força comunista? Sem dúvida, mas acontece que em compensação este desaparecimento surge à primeira vista como impeditivo radical para o cumprimento da função secundária que consiste em intervir nos locais clássicos da política dominante - e nada poderia ser mais revelador em relação ao que, no cerne da forma-partido, impõe com tanta força a existência das Comissões e dos Secretariados, do mesmo modo que a dos Dirigentes, a começar pelo primeiro dentre eles. Tomar rapidamente posição sobre uma grande questão de actualidade, decidir a estratégia de uma grande batalha eleitoral, realizar uma negociação cimeira a nível nacional ou internacional... Sendo as coisas o que são, assumir tarefas deste tipo não nos confronta com categóricos imperativos organizacionais em que se exprime a própria essência da política profissionalizada? É que há necessidade de poder decidir só ou com um pequeno colectivo, de ter os meios de comprometer o partido, de estar seguro de uma certa permanência no cargo e assim sucessivamente, em resumo, ser dos que detêm o poder. Aqui está o fundo da questão: as direcções não são de modo algum necessárias na actividade que tem como finalidade directa a superação de uma qualquer alienação, incluindo a alienação política, mas sim naquela que visa conquistar poder, e mesmo o poder, onde têm precisamente a sua fonte esta alienação política e a forma-partido que lhe corresponde. Salta à vista a ligação fundamental entre formas da organização e conteúdo da política. Assim, quando um partido comunista limita de facto o essencial da sua actividade a intervir no campo político institucional - porque crê dever fazer depender qualquer transformação social realmente séria de uma prévia conquista do poder ou porque, tendo-o conquistado, começa a geri-lo como um capital em vez de se esforçar por fazê-lo definhar - vemos operar-se nele a irresistível ascensão do centralismo autocrático, que o mesmo é dizer-se vemos o seu modo de vida render-se às exigências de uma política de essência burguesa. Não será necessário ter a coragem intelectual de reconhecer que, por entre tantas lutas anticapitalistas meritórias, foi efectivamente o que, sem grandes alardes, aconteceu ao PCF? E que só isto permite compreender que a sua imagem se tenha desastrosamente transformado na de "um partido como os outros"? Desde há anos, quantas células têm ainda, fora das campanhas eleitorais, verdadeiras actividades públicas? Quando assim é, ocorre o inevitável domínio da política delegatária e da organização vertical.

Para escapar a esta lógica implacável, será necessário abjurar toda e qualquer pretensão a aceder a qualquer poder? Será mesmo necessário recusar-se a participar em quaisquer eleições e, como Alceste, refugiar-se no deserto? O comunismo não é uma escola de deserção. Há pois que ousar fazer frente ao antagonismo, inultrapassável no actual estado da coisa política, entre essas duas lógicas organizacionais: a verticalidade de poder e a horizontalidade de auto-organização, solidárias de dois modos profundamente

diferentes de fazer política. Aqui reside toda a dificuldade em superar a actual forma-partido, não no simples discurso mas na realidade. Poderá talvez o facto de «ainda aceitar a filosofia» ser de molde a ajudar? A sorte de qualquer contradição antagónica é uma questão de dominação: qual dos contrários imporá a sua lógica ao outro? No estalinismo vulgar é a verticalidade do poder que domina sem partilha; ao ponto de tratar qualquer horizontalidade como delinquência fraccionista. Pelo contrário, avançar para uma forma-partido feita essencialmente, na sua própria auto-superação, para produzir emancipação radical, sem tardar e sem reservas, isso exige que se consiga uma total inversão da dominação: a auto-organização responsável deve ir fazendo desaparecer o poder discricionário. Coisa que passa sem dúvida por uma atenta separação das funções que o centralismo autocrático tem por regra confundir: responsabilidade interna na actividade do partido, responsabilidade externa no campo da política institucional, devendo a segunda ser garantida por responsáveis com delegação, por comissões especializadas que trabalhem com toda a representatividade e autonomia desejáveis, sob a autoridade do Comité Nacional. O objectivo é acabar com a deletéria "acumulação de poderes" que se concretiza na existência de comissões, secretariados e "altos dirigentes", mas sem contudo prejudicar a eficácia do trabalho e até talvez incitando a inventar um novo estilo comunista de intervenção na própria política institucional. Assim, porta-vozes nacionais podem, como convém, fazer ouvir a voz dos comunistas; e isto com toda a necessária latitude de improvisação e sem que a sua audiência mediática vá de par com um poder estatutário sobre o partido. É num espírito análogo que seria necessário resolver o mais crucial e mais emblemático dos problemas de direcção: o do «Primeiro-Secretário». Função cuja pesada conotação histórica certamente não ajuda nem a deixar definitivamente o passado para trás nem a apreender de modo congruente o presente. Já que a função deixaria de condensar, numa personalização extrema, todos os poderes de um aparelho e seria, de modo bem diferente, a de primeiro - ou primeira - inter pares a presidir, com outros e por um prazo razoável, ao trabalho do Comité Nacional, na sua função de coordenação geral das actividades do partido, não resumiria esta metamorfose o advento de uma força comunista da qual se pudesse realmente dizer que é "de nova geração"?

Modificar completamente a dinâmica das actividades comunistas, de maneira a que nelas esteja sempre em primeiro plano a iniciativa de superação directa de todas as grandes alienações históricas; em directa conexão com esta decisiva mutação de conteúdo, fazer da célula, ousadamente redesenhada, o actor responsável, competente e inventivo dessa política, primeiro elo de grandes redes de revolucionamento social; reconverter, sem tibieza, todos os poderes de direcção em meios de coordenação ao serviço quer da intervenção no terreno quer do seu desenvolvimento meditado; inaugurar assim uma nova aliança entre uma renovada exigência de aprofundamento teórico e a inventividade juvenil na iniciativa prática: eis, em poucas palavras, como se me afigura, à luz da análise aqui feita, a configuração geral de uma superação da actual forma-partido do PCF, susceptível de abrir um novo futuro para o comunismo em França, e talvez noutros lugares.

3.10 - Revolucionar calmamente a forma-partido comunista

Supondo que se concede algum crédito ao resultado programático desta longa análise, resta ainda, claro está, uma questão de primeira importância: de que modo transitar da actual forma-partido para uma outra de estrutura e cultura tão diferentes? Se, de uma ponta à outra, o objecto legítimo deste livro é desenvolver abordagens de puro princípio, sem nos pensarmos capazes por esse facto de determinar as modalidades concretas, esta reserva impõe-se por maioria de razão quando se trata de encarar concretizações práticas. Mas também aqui as considerações de princípio que expusemos podem, sem dúvida, pelo menos desembocar em indicações metodológicas gerais, particularmente duas. A primeira é que esta passagem terá certamente a ver com um processo extenso e não com um acto breve. Porque o que está em jogo é muitíssimo mais, e certamente de uma natureza muito diferente, do que uma enésima modificação dos estatutos, da qual podemos eventualmente admitir que se toma verdade prática logo que decidida. A tarefa, aqui, é a de fazer nascer nada menos do que uma nova forma histórica de força

política, e só pode ser comparada, sendo aliás as coisas fundamentalmente opostas, à própria génese do PCF, depois da adesão à III Internacional e através de anos de "bolchevização". Uma criação desta amplitude, ademais inteiramente inédita, pressupõe tanto a longa elaboração do seu projecto por meio de muitos debates como a longa concretização dos seus princípios por meio de muitos esforços. Mas isto não é tudo, já que se não trata - e este ponto é capital - de uma pura transformação organizacional mas sim, de uma mutação fundamental de conteúdo político, a nova forma não pode corporalizar-se na realidade, nem mesmo certamente idear-se no pensamento, a não ser em ressonância com o progressivo desenvolvimento das novas actividades que ela tem por único objectivo servir e na ausência das quais continuaria sem vida. É pois todo um complexo guião que deve ser construído, e em parte improvisado em caminho, para organizar a vasta fase de construção experimental que um : congresso pode decidir empreender e um outro, de concepção ela própria inédita, pode transformar em acto fundador da nova organização comunista.

O segundo ponto é que deveria tratar-se de um processo simultaneamente lançado pelo PCF e desenvolvido com parceiros exteriores. Lançado pelo PCF pela simples razão que continua vivo, apesar dos prognósticos de um próximo fim tantas vezes feitos a seu propósito, e que os pesos que continuam a condená-lo a um declínio em grande parte já consumado encontram agora, dentro dele, em torno de uma renovação que a cúpula quer encorajar, contra tendências ainda hesitantes - situação que foi, erradamente, tantas vezes considerada excluída no início dos anos noventa e pela qual ficará necessariamente marcada a passagem a uma nova força comunista. Não menos necessariamente, essa passagem não poderá atingir o seu objectivo - erguer a "casa comum" dos comunistas do século XXI ultrapassando as ruinosas clivagens do século XX - senão tornando-se a obra colectiva de uma pluralidade de parceiros: além do PCF, e também dos comunistas - com ou sem cartão - que trabalham como pioneiros nas mutações necessárias, nomeadamente com Futurs, ainda todos aqueles cujas experiências, por muito diversas que possam ser, os levam a explorar as possibilidades desta construção colectiva. Porque a ideia comunista, e é voluntariamente que emprego aqui esta fórmula de espectro largo, é reconhecida ou reconhecível como pertencendo-lhes por muitos outros para além dos aderentes do PCF: por aquelas e aqueles que, tendo dele sido expulsos ou dele se tendo afastado, em nada abandonaram contudo tanto os valores como as esperanças que nele os tinham feito entrar; pelos membros de diversas formações trotskystas, como a LCR, cujo apego à sua herança antiestalinista e à sua própria organização não torna insensíveis a perspectivas unificadoras; pelos que estão próximos da causa comunista, mas a quem as versões político-culturais e organizacionais até agora nela dominantes mantiveram, por mais de uma razão, à distância; pelos jovens de ambos os sexos ainda mais ou menos indeterminados quanto à sua orientação política exacta mas de quem tantas coisas podem fomentar, pela sua natureza, o encontro com um comunismo do nosso tempo - encontro determinante já que um partido comunista de nova geração só pode ser o partido das novas gerações comunistas. Entre estes parceiros igualmente importantes, parece-me oportuno que nos expliquemos bem sobre o contributo tantas vezes menosprezado dos antigos membros do PCF que continuam comunistas "de coração", e de pensamento. Trata-se efectivamente de algo muito diferente do pagar de uma dívida moral retomando o contacto com camaradas em muitos casos tratados injustamente ou muito pouco fraternalmente, ainda que uma certa facilidade da organização em considerar-se desculpada das suas faltas me pareceria, em si, levar a um grave prognóstico. O que é necessário compreender é que o comunista expulso ou radicalmente desiludido tem geralmente uma experiência e um conhecimento original da forma-partido tradicional que escapa em larga medida ao militante satisfeito, e que revela, mesmo quando de modo enviesado, aspectos da realidade em relação aos quais a tomada de consciência crítica é capital para uma verdadeira refundação da força comunista. Assim impõe-se, para além de uma retoma de contactos circunscrita e superficial, a organização, com eles e elas, de um autêntico trabalho continuado de memória, de análise e de prospectiva, que poderia suscitar, por exemplo, a criação temporária de células-equipa para esse efeito; e durante o qual poderia começar a desenhar-se algo como uma auto-organização desses não organizados que permitisse uma parceria mais larga.

Entre todos esses parceiros deveria ser encetada uma troca de pontos de vista aprofundada e depois, tanto

quanto possível, uma efectiva concertação sobre os conteúdos e as formas que requer uma força política de novo tipo e com um objectivo que se pode resumir assim: começar a superar de modo concreto o capitalismo mais desenvolvido e, com ele, todas as grandes alienações históricas nas suas formas actuais, trabalho de que não há exemplo e é doravante de vital necessidade e para que aponta a própria palavra comunismo. A elaboração de uma força deste tipo, sendo inseparavelmente reflexão teórica e experimentação prática, obriga a uma extrema ousadia tanto na crítica como na invenção, do mesmo modo que obriga a uma inteira publicitação, tal como convém a um empreendimento que diz ao mais alto ponto respeito à colectividade cívica e que responde ao desafio, não menos público, dos gatos-pingados do comunismo. Sim, está em gestação um comunismo novo e contra o qual o velho anticomunismo vai descobrir a sua impotência... A ousadia não exclui, bem pelo contrário, recomenda, a prática associada do "princípio de precaução" baseado nesta rude experiência da história comunista recente: nesta matéria é bem mais fácil destruir do que reconstruir. Este princípio é tanto mais oportuno quanto não há qualquer possibilidade de que a formação deste comunismo de nova geração seja bem vista - e certamente ainda menos em França do que noutras paragens, tendo em conta a sua peculiar situação política - por aqueles que se arrogam o cuidar da boa ordem dos assuntos nacionais e mundiais; seria imperdoável ingenuidade não ter consciência disto. Quanto mais sólidas garantias se possui contra os riscos de um erro fatal, tanto mais se é livremente ousado. E que melhores garantias se pode ter contra o erro do que o pluralismo reflectido e a transparência democrática da postura? A grande aventura da refundação comunista é uma parada demasiado alta para que possa ser conduzida de maneira aventureira, tal como é demasiado necessária para se acomodar com uma atitude timorata.

Mas, por muito cuidadosa que seja a audácia, não é sem uma certa vertigem que se enfrenta um cometimento destes. Ele faz parte daqueles cujo caminho não está escrito em livro algum em que, não há rede para tranquilizar o funâmbulo. É por isso que se ouve distintamente exprimirem-se inquietações de comunistas, e inquietações a que ninguém pode ficar insensível: perda da identidade revolucionária, esquecimento da luta de classes, renúncia ao espírito de partido... muitos são os que parecem traumatizados por uma "morte do pai". Por aqui se mede a pesada responsabilidade de um pensamento de direcção que, durante vinte anos, consubstanciou as necessárias actualizações do comunismo francês em sucessivos abandonos, muito mais do que em invenções coerentes... será de admirar que tenha produzido tantos órfãos? Àquelas e àqueles que têm estas inquietações diríamos, não que se inquietam em demasia, mas antes que o perigo é grave se nos inquietarmos num só sentido. Porque, em suma, qual é o problema dos problemas que o século XX nos deixa em herança? Ele reside na unidade dialéctica de uma evidência e de uma exigência. Algo, a que ilusoriamente chamávamos «o comunismo», morreu de modo trágico e irremediável: esta é a evidência. E, contudo, a humanidade civilizada só pode escapar à gangrena provocada pela finança capitalista reinventando a via para essa desalienação radical cujo nome histórico é comunismo: esta é a exigência. Daqui decorre que há duas maneiras, com atitudes opostas mas com efeitos possivelmente complementares, de ficar impotente face ao drama dos nossos dias. Uma é imaginar que se preserva o futuro do comunismo quando, por um erro de fidelidade, se defende contra tudo e contra todos a sua falsificação passada, que precisamente o levou ao desastre. Por patético que seja, um certo conservadorismo comunista pode tomar-se no pior inimigo daquilo que apaixonadamente quer salvar. A outra maneira é declarar nulo este antigo «comunismo», reclamando vigorosamente um novo mas sem lhe dar, com a rapidez e a força necessárias, consistência teórica e operatividade prática. Neste sentido pode também haver uma retórica da "mutação", um eclectismo da abertura que sirvam mal a causa que muito sinceramente se quer fazer avançar - esta é toda a questão do XXX Congresso do PCF: ainda promessa de mudança em vez de mudança prometedora, como no XXIX Congresso, ou início, desta vez decisivo, das transformações necessárias? Não se pode imaginar nada pior do que a entrada em ressonância destas duas atitudes, cada uma acusando a outra. Mas pode-se trabalhar para algo muito melhor, superando o que contém, uma de estéril críspação e a outra de busca hesitante pouco produtiva. E pode-se fazê-lo com avanços, agora decisivos, debatidos contraditoriamente e realizados colectivamente, quer na elaboração imaginativa de uma política comunista quer na reconstrução de raiz de uma organização que lhe corresponda. Muito mais do que esse morto que nunca mais acaba de desaparecer, o

que a todos deve obcecar - não no sentido de uma desmoralização mas antes no de uma motivação - não deve ser o vivo que tão terrivelmente tarda a nascer?

Vamos pois ao trabalho e com confiança? Confiança em que, sendo o que é a relação de forças ao nível local e mundial, se poderá realmente superar o capitalismo? Será sério dizer-se que se pode fazer desaparecer as grandes alienações históricas, e que isso começa hoje? É com seriedade que o digo: é possível, e pode começar hoje. É claro que, sendo a relação de forças efectivamente o que é, ninguém escapa, penso eu, a momentos de grande dúvida -«nunca conseguiremos...» -, especialmente na hora desta ou daquela grave decepção - e estamos ainda num ponto terrível da decepção dominante: uma tarefa histórica como a da URSS não se apaga em dez anos, uma janela histórica fica mais difícil de abrir do que um postigo preto. Mas atente-se nisto: uma transformação da paisagem política da mesma ordem de grandeza que a superação do capitalismo era ainda há pouco tida como o próprio exemplo da impossibilidade, de tal modo que ninguém a conjecturava: era o desaparecimento do socialismo tal como reinava de Berlim a Vladivostok. Ora, esta impossibilidade aconteceu, de modo rápido e pacífico. Como pôde acontecer? Como pôde desmoronar-se o Muro de Berlim sem a mínima efusão de sangue? É muito simples: em suma, tinha-se lentamente desmoronado antes na alma das pessoas, em particular dos jovens. A aspiração a acabar com ele, a voltar a página do "socialismo real" tinha-se tornado hegemónica, e por isso irresistível. Esta é, cada vez mais, a "arma absoluta" no século político em que entramos. É ela, em última análise, que venceu um outro "impossível": a superação do apartheid na África do Sul. Foram tomadas de consciência e "tomadas" de iniciativa, no entanto ainda bem longe de ser hegemónicas, que permitiram marcar alguns notáveis primeiros pontos em assuntos do maior alcance - por exemplo, contra o poder sem controlo da Comissão de Bruxelas ou contra o liberalismo sem limites no comércio mundial, ou como o esboçar de uma era de mais alta responsabilidade humana em matéria de ecologia ou de bioética. Não haverá aqui uma decisiva indicação sobre o caminho a seguir? Cessar de subestimarmos nós próprios a amplitude das desalienações que há que empreender sem demora. Cessar de restringir a diversidade das forças que nisso podem tomar parte. Cessar de afastar do combate emancipador, ao querer fazê-lo passar pelo alistamento num partido à moda antiga. Cessar de empobrecer a mensagem não esgotada, e em grande parte não ouvida, que pode ainda vir-nos de Marx.

É necessário dar, finalmente, uma oportunidade à ideia comunista.