

A atualidade da concepção política de Lukács

Antonino Infranca

Como citar: INFRANCA, Antonino. **A atualidade da concepção política de Lukács**. In: REI, Marcus Del (org.). **György Lukács e a emancipação humana**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.178-194. DOI: <https://doi.org/10.36311/2013.978-85-7559-344-8.p178-194>



A ATUALIDADE DA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE LUKÁCS*

Antonino Infranca

Alguns anos atrás, o Círculo Lukács de Szeged perguntou aos mais célebres estudiosos de Lukács espalhados ao redor do mundo qual seria a atualidade do pensamento do filósofo. Por bondade dos promotores do Círculo, fui incluído entre os convidados a responder à questão. Como na época eu vivia na Argentina, disse que a posição geográfica, mas também política e cultural, da qual respondia impunha uma perspectiva teórica típica, que pode ser expressa pelo significativo termo grego *Κείμενον* (“situar-se” ou “localizar-se” num ponto a partir do qual é possível definir um ser). Eu me encontrava na posição adequada para indicar qual seria a atualidade do pensamento de Lukács. Quero recuperar alguns temas dados na resposta, que julgo ser mais válida hoje do que naquele momento, para aprofundá-los mediante uma retomada reflexiva e uma nova discussão crítica, sobretudo no registro político. Como procedi em meu livro *Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács***, interpretarei o pensamento do autor *post festum*, ou seja, a partir daquilo que considero uma concepção complementar à dele, a *Política de la liberación*, de Enrique Dussel***. Explicarei posteriormente por que as considero complementares. Adianto, porém, que somente a leitura dos dois primeiros volumes da *Política de la liberación* me permitiu compreender o pensamento político do último Lukács, como se fosse necessária a passagem do tempo para compreender sua profundidade teórica. Foi a “anatomia” do pensamento de Dussel que me fez descobrir a “anatomia” do pensamento de Lukács. A concepção política de Lukács nasce da crítica do socialismo real da Hungria do tempo de János Kádár, enquanto Dussel deriva sua reflexão da América Latina atual; mas, paradoxalmente, as situações a que os dois filósofos se referem são similares. A atualidade de Lukács é, portanto, evidente, sobretudo num

* Tradução do italiano de Geraldo Magella Neres. (N. E.)

** São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

*** Madri, Trotta, 2007. (N. E.)

continente como a América Latina, que finalmente compreendeu quão verdadeiras eram as palavras de Lukács:

Acredito que na América do Sul essa revolução esteja na ordem do dia e que essa revolução será feita; mas não assim, com um pequeno grupo reunido em torno de um chefe que conduz uma guerra de guerrilha. Pelo contrário, essa revolução ocorrerá quando os movimentos pela melhora da situação dos camponeses e de outras classes baixas desaguarem na revolução.¹

Considerar Lukács um filósofo teórico ainda atual me parece um tema previsível: sua atualidade é equivalente à profundidade de seu pensamento, em particular em uma obra como *Para uma ontologia do ser social*^{*}, que, como recordava Tertulian quase trinta anos atrás², pertence à melhor tradição da filosofia, ao lado da *Metafísica*, de Aristóteles^{**}, ou da *Ciência da lógica*, de Hegel^{***}. Um autor que se coloca nessa óptica é sempre atual, pois essa tradição é a própria filosofia, por isso está sempre em ato. Procurarei retomar, ao contrário, alguns temas do pensamento político de Lukács, após uma reflexão crítica, para indicar quantos são ainda atuais, sobretudo considerando o contexto da América Latina. Para conduzir essa reflexão crítica, partirei de seu último texto, publicado em húngaro com o título de “Testamento político”, que traduzi para o italiano e, juntamente com Miguel Vedda, publiquei também em espanhol (Argentina e Espanha). Trata-se de uma espécie de entrevista, datada de fevereiro de 1971, quatro meses antes da morte de Lukács, na qual ele retoma muitos de seus temas, não somente políticos, mas também teóricos e, de certa forma, autobiográficos. O Lukács de 1971 estava empenhado na redação da *Ontologia do ser social*, que era, na realidade, uma introdução de uma *Ética*, da qual deixou apenas uma série de esboços. O projeto de escrever uma ética marxista surgiu durante a redação de sua monumental *Estética*, no fim dos anos 1950, quando participou ativamente da desafortunada Revolução Húngara de 1956. Não descarto a possibilidade de que o desejo de escrever uma ética, após terminar a *Estética*, tenha decorrido dos acontecimentos de 1956, quando Lukács se deu conta de que o sistema stalinista poderia ser mudado, mas suas práticas e seu modo de fazer política permaneceriam presentes no contexto do “socialismo real”. Após a revolução e o exílio na Romênia, Lukács retornou confiante de que o sistema poderia ser reformado politicamente, embora ainda não tivesse clareza de que essa reforma tivesse de ser fundamentalmente econômica. Ou seja, não eram tanto as relações de produção que deviam ser colocadas em discussão, isto é, a cisão completa entre a posse dos meios de produção – que estava sob o controle dos dirigentes do Partido Comunista – e a força de trabalho, mas o estranhamento que continuava a existir nos países sob produção econômica comunista. Lukács estava ainda convencido de que os fundamentos do sistema não deviam ser colocados em discussão.

Essa convicção aparece na carta que escreveu a Cesare Cases em 8 de junho de 1957, dois meses após o fim de seu exílio forçado na Romênia. Lukács faz referência à perspec-

¹ G. Lukács, *Il marxismo nella coesistenza* (Roma, Riuniti, 1986), p. 93.

^{*} V. 1: São Paulo, Boitempo, 2010, v. 2: São Paulo, Boitempo, no prelo. (N. E.)

² Nicolas Tertulian, “Teleologia e causalità nell’ontologia di Lukács”, *Critica Marxista*, n. 5, set.-out. 1980, p. 90.

^{**} Bauru, Edipro, 2006. (N. E.)

^{***} São Paulo, Barcarolla, 2011. (N. E.)

tiva que deve ser mantida e específica que “a expectativa não é ainda realidade, mas, talvez, uma realidade futura. Portanto, é real e irreal ao mesmo tempo. Se nos ativermos a isso, então é possível encontrar, mesmo nas circunstâncias mais desfavoráveis, um espaço para a atividade”. Conclui, recordando que o lema de sua vida é uma pequena variação do lema que Zola tomou para si como estímulo para a luta durante o caso Dreyfus: “A verdade está lentamente em marcha e no fim nada a deterá”. Lukács não estava disposto a uma hegeliana “reconciliação com a realidade”, estando pronto para lutar pela reforma do sistema comunista, e, por isso, pediu para ser reintegrado a fim de continuar sua luta de dentro do renovado Partido Socialista Operário Húngaro.

No entanto, durante a redação da *Ética*, percebeu que uma ética sem a definição de uma subjetividade corria o risco de ser confundida com uma ética dogmática, utilizável também por parte dos dirigentes do partido, que dominavam as relações sociais no socialismo real. De fato, um aspecto evidente da militância política de Lukács durante os anos do stalinismo na União Soviética ou do socialismo real na Hungria é seu distanciamento com relação à classe dirigente/dominante no socialismo. Seu ensaio “Para além de Stalin” é um balanço evidente de sua relação com essa classe dominante, porque é óbvio que, quando Lukács se refere a Stalin, na realidade está se referindo a toda a hierarquia de pequenos Stalins que compunham a classe dominante, dentro e fora da União Soviética.

Seu sujeito ético, ao contrário, é o ser social, o ser que pertence ao gênero humano, segundo os princípios marxianos da *Gattungsmässigkeit*. Portanto, ao redigir a *Ética*, ele se viu, sem qualquer previsão, escrevendo uma *Ontologia do ser social*, que era na realidade uma introdução à *Ética*. Essa redação ocupou Lukács por quase toda a década de 1960, e somente no início dos anos 1970 o trabalho sobre a *Ontologia* estava terminado. As críticas de seus discípulos da Escola de Budapeste, mais ou menos significativas, convenceram-no a escrever uma introdução, os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social**, nos quais apresenta respostas a tais críticas. Perde-se assim um precioso tempo que poderia ter sido dedicado à importantíssima *Ética*, que seria uma contribuição fundamental para o renascimento do marxismo. A invasão da Checoslováquia, em agosto de 1968, induziu-o a escrever *Democratização hoje e amanhã*, antecipando os temas que trataria na *Ética* sobre o papel da política e da economia, pois nesse ensaio retoma alguns conceitos fundamentais da economia política, como valor de uso e valor de troca. No entanto, já com 85 anos de idade, sentia a necessidade de deixar uma autobiografia (*Pensamento vivido*) para explicitar todos os momentos de uma longa e atormentada vida de intelectual. No início de 1971 foi diagnosticado um câncer de palato, o que tornou seu tempo de vida insuficiente para concluir sua autobiografia e mais ainda para redigir a planejada *Ética*. Os últimos meses foram dedicados a uma corrida contra o tempo para produzir entrevistas que esclarecessem seu testamento filosófico e político. Uma dessas entrevistas é exatamente “Testamento político”, que veio à luz somente em 1989, por ocasião da queda do regime comunista. A leitura do texto permite entender por que permaneceu retido nos arquivos do Partido Socialista Húngaro: Lukács dirige duras críticas ao regime, mostrando-se muito mais radical do que os próprios discípulos da Escola de Budapeste ou outros dissidentes. Mesmo alguns dos conceitos mais radicais da luta política latino-americana atual podem encontrar antecipações nessa entrevista.

* São Paulo, Boitempo, 2010.

Analisarei em particular esse texto, porque nele estão explícitos os princípios políticos da fase ético-ontológica de Lukács. Enquanto princípios políticos, surgem da concepção ontológica e completam a então incipiente reflexão ética do pensador húngaro. Além disso, têm um paralelo extraordinário com aqueles da *Política de la liberación*, de Dussel, e as reflexões de Antonio Gramsci, que atualmente se encontram no centro do debate político latino-americano. Não creio que Lukács tenha influenciado Dussel, mas trata-se de situações políticas similares: na Hungria do início dos anos 1970, Lukács instigava o regime de Kádár a não realizar apenas reformas de fachada, mas a refundar o comunismo numa sociedade de socialismo real; atualmente, na América Latina, encontramos na encruzilhada de um grande desafio ao sistema capitalista globalizado dominante, que é a constituição de uma sociedade civil autônoma, talvez socialista, mas seguramente mais humana do que aquela que existe no centro do sistema. Trata-se, portanto, de duas situações de transição para um futuro que se esperava melhor na Hungria socialista e que hoje se constrói de modo mais adequado na América Latina alternativa ao sistema.

Já no início da entrevista, Lukács afirma que somente o “puro desejo”, que de todo modo é “um desejo distante”, lhe permite estar inteiramente de acordo com a linha política do Partido Comunista Húngaro, pois, se ele não fosse um militante convicto do movimento comunista, identificaria muito pouco de efetivamente comunista naquilo que o regime de Kádár havia construído na Hungria até aquele momento. De fato, ele não nega a Kádár as melhores intenções e uma substancial honestidade política, porém o julga pelos resultados alcançados. No fundo, é propriamente a militância comunista que o impele a exprimir uma avaliação negativa do regime comunista; porém, ao reprovar a classe dominante húngara, Lukács sabia muito bem que qualquer esperança de ser ouvido era inútil. Trata-se de um homem de 85 anos que, no limiar da morte, encontrava-se já na condição descrita por Sêneca em sua *Fedra*: “A coragem dos velhos é liberdade que se avizinha”. A coragem de denunciar a ausência do caráter comunista do regime o instigará a falar de liberdade.

O elemento fundamental da democratização, ou seja, de um processo de radicalização contínua das estruturas democráticas da sociedade civil³, é visto por Lukács como a existência de eleições autenticamente livres, e não de eleições que convalidam as escolhas do partido. Em essência, as eleições realizadas nos países de socialismo real não são diferentes daquelas que ocorrem nas democracias capitalistas: em ambos os casos, os cidadãos não podem nem se candidatar livremente nem escolher livremente seus próprios representantes. Na realidade, nas democracias capitalistas a ideia de que qualquer um pode se candidatar é apenas formal e hipotética, uma vez que as estruturas de partido e a seleção econômica tornam impossível a candidatura efetiva de cidadãos individuais que estejam fora das estruturas partidárias.

Lukács sente a necessidade de uma correspondência mais estreita entre a sociedade civil e a sociedade política, de uma seleção da sociedade política feita pelos estratos populares, da escolha de representantes escolhidos entre os próprios cidadãos. Na realidade, Lukács afirma que é necessária uma relação de confiança e legitimação entre representante e representados, legitimação que faltava ao regime socialista de Kádár, imposto pelos

³ “A democratização [é], ontologicamente, [...] um processo e não um estado” (G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, Roma, Lucarini, 1987, p. 25).

tanques soviéticos em 1956. Estamos diante de uma forma ainda *in nuce* do poder *obediencial* de que fala Dussel em sua *Política de la liberación* – conceito político tomado da experiência do movimento zapatista mexicano –, enquanto Lukács reclama a subordinação dos representantes pelos representados:

a democracia só existe quando entre o candidato e seu distrito eleitoral desenvolve-se uma determinada relação; isso não significa que o candidato deva ocupar-se somente dos problemas do seu distrito, mas sim que, em relação aos grandes dilemas do país, deve conhecer as aspirações não do país, mas do seu distrito, para assim poder ser um intermediário entre as questões nacionais e aquelas de seu distrito.⁴

Ressalto que Lukács não era um profundo conhecedor do pensamento de Gramsci⁵, mas a evidente semelhança da concepção política do último Lukács com a de Gramsci evidencia a capacidade do filósofo húngaro de compreender os princípios fundamentais de uma política efetivamente radical e inovadora. Além disso, com relação ao dissenso então difuso nos países comunistas, a crítica de Lukács põe em evidência a necessidade da liberdade de escolha política, que seja também uma liberdade de programas políticos, não somente formal, mas também estrutural, de poder fazer política independente daquela do partido; senão a política do partido entra no mesmo plano daquela do regime habsburguiano, formalmente livre, mas no fundo autoritário; ou do sistema político norte-americano, no qual os candidatos são só formalmente escolhidos pelos cidadãos.

A observação de Lukács nos põe diante da questão da *prática política*, não apenas do representante que deve estabelecer uma relação com os representados, mas também das relações dos cidadãos entre si. Se a escolha deles não é vinculante, então se discutirá política como se discute futebol, com participação e fervor, mas sem que essa discussão possa modificar a existência daqueles que participam do debate. Ao contrário do que deveria ocorrer com a política, que Lukács considera a ciência da existência dos seres humanos em comunidade, discutir sobre a capacidade de um time de futebol não melhora seu desempenho. Agora, discutir sobre um problema político, sobre o modo de enfrentá-lo e resolvê-lo, isso sim é uma atividade política. Além disso, Lukács reconhece como indispensável para uma democracia socialista o direito de organização coletiva dos cidadãos para a salvaguarda de suas necessidades diante das instituições. Os cidadãos devem se organizar e eleger os próprios representantes para gerir as instituições, para que estas forneçam solução aos seus problemas:

⁴ G. Lukács, “Testamento político”, em *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (orgs. Antonino Infranca e Miguel Veda, trad. Antonino Infranca, Buenos Aires, Herramienta, 2003), p. 143-4; Tibor Szabó, *Lukács: filósofo autonomo* (Nápoles, Città del Sole, 2005), p. 258; G. Lukács, *Socialismo e democratização: escritos políticos (1956-1971)* (org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008), p. 215-6.

⁵ O próprio Lukács confirma isso numa carta de 9 de agosto de 1963, endereçada a Leandro Konder (em Maria Orlanda Pinassi e Sergio Lessa [orgs.], *Lukács e a atualidade do marxismo*, São Paulo, Boitempo, 2002, p. 142). A dificuldade de acesso aos textos gramscianos era fundamentalmente de ordem linguística, pois Lukács não falava e nem mesmo lia o italiano. E, pelo menos até os anos 1960, a obra de Gramsci não havia sido traduzida para o alemão ou para o húngaro, línguas que Lukács falava, ou para o francês, o russo ou o inglês, línguas que ele dominava.

Estou convencido de que a democratização da vida cotidiana só será viável se rompermos com esses preconceitos provenientes da era Rákosi – mais exatamente da era stalinista – e permitirmos que a sociedade, o homem comum, se organize para enfrentar questões concretas e relevantes da vida.⁶

Aqui estamos diante da concepção de um poder político que não só está a serviço dos cidadãos, mas também *executa* suas reivindicações – mesmo que essas demandas surjam de fora do âmbito do partido, provenham de baixo, da sociedade civil – e, finalmente, coloca-se a serviço da sociedade civil. Os partidos comunistas dos países do socialismo real eram vistos como a única sede do desenvolvimento da vida política. Na prática, o que na democracia capitalista acontece em muitos partidos lá ocorria num único partido, que acabava se tornando a reprodução da multiplicidade social, com todas as deformidades e contradições típicas de uma sociedade civil avançada, como era a da Hungria dos anos 1960. Seria um grande desafio para um partido comunista do socialismo real conseguir absorver toda essa riqueza e multiplicidade, e Lukács queria que o Partido Socialista Húngaro aceitasse esse desafio, até para demonstrar que o novo Partido Comunista Húngaro, nascido sob o influxo da revolução de 1956, pudesse desempenhar efetivamente a tarefa de líder do movimento revolucionário, que devia ter diante de si a pressão da opinião pública das massas húngaras em revolta. Em vez disso, após a primeira onda de repressão, o regime de Kádár apenas tentou remediar os erros do regime stalinista de Rákosi e, a partir de 1967, em concomitância com a Primavera de Praga, tentou “normalizar” o regime, tornando-o aceitável para a sociedade civil. Nessa óptica, buscou-se uma aproximação com Lukács, que exigia retomar o discurso interrompido em 1956.

Lukács entende que essa nova democracia socialista jamais colocaria em discussão o *status* interno do socialismo ou o posicionamento internacional da Hungria entre os países socialistas, que representava uma espécie de quadro institucional estável; era exatamente essa estabilidade que permitiria construir um socialismo efetivamente verdadeiro, pois, inevitavelmente, os cidadãos prefeririam a democracia socialista se a sentissem como algo que lhes pertencesse, se pudessem se sentir protagonistas da vida política, e não meros interlocutores episódicos e momentâneos, fundamentalmente impotentes, como ocorre na democracia capitalista. Estamos diante de uma concepção da política que supera tanto a situação de estabilidade precária do socialismo real quanto a estabilidade excludente da democracia capitalista; Lukács está delineando alguns fundamentos da democracia numa sociedade comunista. A concepção leninista de partido, como vanguarda do proletariado na luta de classes, é assim amplamente superada, porque desenvolve suas funções até as últimas consequências. Lenin teorizou o papel do partido em meio à luta de classes pela conquista do poder, enquanto o Lukács de 1971 fala de um partido que já detém o poder na Hungria há 25 anos e que, se continuar a se considerar a van-

⁶ G. Lukács, “Testamento político”, cit., p. 163. No ensaio sobre democratização Lukács já havia indicado as características peculiares da democracia socialista: “Sua dramática força decorre sobretudo do fato de organizar os homens concretamente em sua vida cotidiana, em seus postos de trabalho, em suas moradias etc.; organiza-os em função de suas atividades imediatas para então, posteriormente – pouco a pouco ou de imediato –, alçá-los à práxis revolucionadora de todas as questões decisivas da sociedade” (G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, cit., p. 99).

guarda do proletariado, acabará por se encontrar na retaguarda dos movimentos sociais⁷. Percebe-se que a “forma partido” é superada na concepção lukacsiana da política, antecipando aquilo que Dussel denominará “fetichismo da política”, ou seja, o estranhamento da classe política diante da sociedade civil e sua consequente transformação em classe dominante. Para evitar essa inversão das relações políticas, a proposta de Lukács consiste em fundar um novo princípio democrático: a legitimação mediante a representação política efetiva. Se o partido comunista não assume essa proposta, corre o risco de se separar da sociedade civil, transformando-se naquilo que Dussel chama de classe política corrupta, que defende apenas os próprios interesses e não mais os interesses dos cidadãos. Os cidadãos se organizam para resolver problemas localizados, exercer ampla e livremente seus direitos de crítica e reivindicação, enquanto as instituições trabalham e obedecem: essa é a “administração das coisas” a que Marx se referia como o momento político mais alto da realização do comunismo.

A forma mais importante de organização social da sociedade civil é, para Lukács, o sindicato. Nos países de socialismo real, o sindicato consistia em uma forma de organização domesticada, uma mera correia de transmissão das instâncias políticas do partido, exatamente como concebido por Trotski; Stalin, com sua habilidade tática, adotou a concepção de seu inimigo político ao perceber a possibilidade de controlar a classe operária através de estruturas desse gênero. De fato, muito frequentemente, os sindicatos funcionavam em contraste direto com as exigências da classe operária. Lukács, seguindo a concepção leninista de sindicato, queria organizações sindicais completamente autônomas e independentes do Partido Comunista, que pudessem desempenhar a mesma função de estímulo e cobrança que as organizações civis deviam exercer diante do partido, de modo a criar uma dialética política entre partido, sindicatos e organizações civis. Também sobre esse ponto Lukács tem uma certeza: “Não imagino – porque seria uma posição idealista, muito distante da realidade – que os operários decidam qualquer coisa no interior do sindicato e que a direção se veja obrigada a implementar tal decisão contra a sua própria vontade”⁸. Lukács não concebia que numa sociedade comunista a direção do partido pudesse ser contra a classe operária – situação comum, ao contrário, em todos os países do socialismo real, o que demonstra o caráter de exploração que a burocracia do partido impunha sobre a sociedade civil desses países. No entanto, mesmo ironicamente, Lukács está antecipando aquilo que hoje Dussel denomina “um postulado político impossível”, mas importante no estabelecimento de determinada orientação política e de uma perspectiva a ser buscada, que vimos antecipado na carta endereçada a Cases (citada anteriormente), quando Lukács escreveu que a perspectiva “é real e irreal ao mesmo tempo”. Estamos diante de uma situação em que a utopia volta a desempenhar um papel funda-

⁷ Num artigo de outubro de 1967, escrito por ocasião do 50º aniversário da Revolução de Outubro, Lukács citava Lenin para explicar precisamente que “uma situação revolucionária nasce somente quando os estratos inferiores não *querem* mais a velha ordem e os estratos superiores não podem mais viver da *maneira antiga*” (G. Lukács, “L’ottobre e la letteratura”, em *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 41). A citação de Lenin estaria na origem da concepção gramsciana segundo a qual uma situação revolucionária instaura um impasse no qual o velho ainda não desapareceu completamente e o novo luta para se impor.

⁸ G. Lukács, “Testamento político”, cit., p. 144.

mental na ação política: enquanto em *História e consciência de classe** era a sociedade comunista que estava sendo edificada na União Soviética – utopia impossível de ser realizada nos países capitalistas, mas importante como bússola na orientação política cotidiana –, no *Testamento político* Lukács estabelece uma utopia comunista como “postulado político impossível” de ser realizado, mas importante para a ação política.

No fundo, Lukács considera o regime kadarista impossível de ser reformado:

O problema reside em que é possível *dirigir* os operários somente quando se tem realmente a qualificação para *dirigi-los*, ou seja, quando se tem a capacidade de interpretar as suas necessidades. Se tais necessidades forem pertinentes, tratemos de ajudá-los a satisfazê-las; se não o forem, devemos discutir com os operários, procurando obter a sua adesão a posições corretas. Mas em nenhum caso vai bem o que ocorre atualmente.⁹

Se o kadarismo visava permanecer no poder, deveria mudar radicalmente as relações políticas com a classe operária e com a sociedade civil. O fato de o controle dos meios de produção estar nas mãos da burocracia e não da classe operária, gerando apatia entre os operários e, conseqüentemente, o estranhamento, como em qualquer outro sistema capitalista, levou-me a considerar os regimes do socialismo realmente existente como variantes do sistema capitalista¹⁰, com o agravante de que, enquanto na sociedade capitalista os sindicatos funcionavam como vitalizadores da luta política, podendo recorrer à greve em casos especiais, nas sociedades de socialismo real os sindicatos autônomos eram proibidos ou considerados “inimigos do proletariado”. A ocupação de fábricas na Argentina no início do novo milênio mostrou que essa apatia ou estranhamento somente é superável através da prática política, através da conquista dos instrumentos de produção.

A questão sindical revela o problema do estranhamento no trabalho e, portanto, associa-se à dimensão ontológica da vida cotidiana, na qual é necessário instaurar uma nova relação entre as instituições políticas e a classe operária, ou, como diz Ricardo Antunes, com a classe-que-vive-do-trabalho ou, mais genericamente, os cidadãos. Desse modo, a política estaria a serviço das exigências da vida material, como diria Dussel, de outra forma. Na prática, uma transformação das relações que vigoravam no socialismo real: Lukács queria uma classe operária que ditasse a linha política segundo suas próprias necessidades e que o partido interagisse dialética e ativamente com essas demandas. Lukács adverte que nas sociedades socialistas vem ocorrendo “o desaparecimento daquela relação cotidiana e de mútua compreensão que era possível entre o partido, o governo e a classe operária. *Nada* pode compensar o desaparecimento dessa relação”¹¹. Essa é a situação que Dussel chamaria de “corrupção da classe política”, que se verifica quando essa classe não responde mais às exigências da sociedade civil, passando a se dedicar à defesa dos próprios interesses. Nesse ponto, segundo Dussel, somente a *mediocracia*, ou seja, o estabelecimento do poder da mídia, permitiria à classe política corrupta manter o domínio sobre a

* 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 2012. (N. E.)

⁹ Ibidem, p. 145.

¹⁰ Aliás, o próprio Lukács, recordando a concepção leniniana, contrária à concepção então corrente, afirma: “toda burocratização traz em si a tendência a reforçar o domínio do passado sobre o presente em decorrência da rotina que emana dessas práticas” (G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, cit., p. 69).

¹¹ G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, cit., p. 262-3.

sociedade civil. Situação similar, com o monopólio da informação e a coerção contra qualquer outra forma de pensamento diferente do fixado pela ideologia oficial, ocorreu nos países de socialismo real e Lukács se deu conta do risco que se corria: a perda de confiança e, com esta, a perda de legitimidade da classe política, cujo governo se transformava em domínio sobre a sociedade civil.

Portanto, a crítica de Lukács atinge também o mundo da cultura, pois se esperaria da cultura uma posição crítica ao regime, que estimulasse a classe política dominante a uma abertura perante a sociedade civil. Algo que se assemelha à concepção do “intelectual orgânico” de Gramsci, que, surgindo da sociedade civil, pode se tornar porta-voz de suas aspirações junto à classe política. Pelo contrário, tanto naquela época quanto hoje, os intelectuais – ou melhor, os técnicos da cultura ou, ainda, os “engenheiros da alma”, como queria Zhdanov – limitavam-se a produzir estatísticas que permaneciam letra morta nos arquivos do regime. Atualmente, em plena vigência da mediocracia, somos bombardeados por sondagens e enquetes que têm o mesmo valor das estatísticas dos regimes do socialismo real.

A função do “intelectual orgânico” é, para Lukács, o ponto de passagem para o núcleo de sua proposta política radical, que é o “trabalho benfeito”. Lukács parte da seguinte premissa:

Não esqueçamos que um dos fundamentos do marxismo é que, sendo o trabalho a base da sociedade, disso deriva uma integração do homem a todo o complexo que, numa sociedade, cria um determinado grau de desenvolvimento do trabalho. Essa é uma concepção tão geral que se aplica em princípio a todas as sociedades, inclusive a contemporânea, mas obviamente sob formas muito distintas. E a cultura é parte desse desenvolvimento.¹²

Mais uma vez, os fundamentos do marxismo são usados para criticar uma sociedade que afirma se inspirar nesses mesmos fundamentos; é uma confirmação posterior do escasso caráter comunista da sociedade do socialismo real, senão do caráter fundamentalmente capitalista dessa sociedade, que manteve a clara distinção entre aparência e essência, entre o que era fenomênico e o que era substancial. Substancial era a capacidade dos operários de, a partir de sua própria condição de trabalhadores, avaliar a eficiência política dos políticos, ou seja, a partir de sua capacidade de mensurar se o seu próprio trabalho havia sido *bem feito*, julgar a competência dos políticos na execução das ações necessárias às suas exigências e demandas. A faculdade de julgar (*Urtheilskraft*), ensina Kant, é um dos aspectos fundamentais da espiritualidade e da cultura dos homens. O capitalismo uniformizou e padronizou a capacidade de trabalho dos operários, mas estes mantiveram uma cultura própria, que se fundava precisamente sobre o conceito de “trabalho benfeito”, que é uma forma de espiritualidade operária. Com o stalinismo, a situação típica do capitalismo não foi alterada:

Ora, desde os tempos do stalinismo, quando se colocava a *quantidade* produtiva do trabalho à frente de qualquer outro objetivo, desapareceu o conceito de trabalho benfeito; a honrabilidade devida ao bom trabalho foi amesquinhada na fábrica [...]. Marx costumava referir-se muito sucintamente ao desenvolvimento socialista futuro, mas considerava que um dos crité-

¹² Ibidem, p. 264.

rios desse desenvolvimento residia em que o trabalho antes imposto obrigatoriamente se transformasse em necessidade vital para o homem. Atrevo-me a sustentar que somente o trabalho bem realizado pode converter-se em necessidade social, exatamente em confronto com a mera necessidade vital econômica, já que, naturalmente, todo trabalho levado a cabo pelo homem é a manifestação de uma necessidade vital. Mas o homem considera apenas – parece um paradoxo, mas é assim – como parte orgânica de seu próprio desenvolvimento tão somente o trabalho bem realizado. Apenas o trabalho benfeito confere ao operário a dignidade, a autoestima etc.¹³

Disso decorrem duas reflexões: 1) para Lukács, o “trabalho benfeito” não é somente a satisfação de uma necessidade, mas sim algo mais humano no sentido de pertencimento ao gênero (*Gattungsmässigkeit*), porque o trabalho, além de satisfazer uma necessidade, permite ao homem manifestar sua habilidade e capacidade de trabalho (*Arbeitsvermögen*) e, portanto, 2) o “trabalho benfeito” é muito mais do que a satisfação de uma necessidade, que é o nível fundamental da *Política de la liberación* de Dussel, consistindo na valorização da própria humanidade do homem, uma vez satisfeitas as necessidades básicas da vida material. Naturalmente, necessidades e “trabalho benfeito” pertencem a uma mesma linha de continuidade, pois o “trabalho benfeito” – a autoavaliação do desempenho e até a própria autoconsciência – só pode se desenvolver no operário cujas necessidades fisiológicas já tenham sido amplamente satisfeitas. Desse ponto de vista, a proposta democrática de Lukács, que se refere a uma sociedade de socialismo real, é de natureza distinta, porém complementar, à proposta de Dussel, alicerçada na sociedade latino-americana, que ainda enfrenta dificuldades na satisfação das necessidades básicas da vida material. A diferença decorre do contexto de partida das propostas políticas, mesmo se reconhecendo a validade universal indiscutível das duas concepções, validade que se torna ainda mais evidente quando se consideram as duas concepções como complementares. Na proposta de Lukács encontram-se os traços de uma complementaridade entre vida e trabalho:

Para que o trabalho seja uma necessidade vital, tornam-se necessárias certas reformas socialistas que reduzam e debilitem o caráter tirânico do trabalho e a condução despótica da vida. Na realidade, o trabalhador deve abandonar a concepção do trabalho como algo forçado, feito por obrigação apenas para não se morrer de fome. Se essa mudança ocorrer no socialismo – e pode realmente ocorrer –, ela terá *consequências socialistas* quando, entre os operários, no interior das fábricas, existir a hierarquia que dê destaque aos que trabalham bem.¹⁴

Nessa hierarquia, primeiro vem o trabalho para a satisfação das necessidades da vida material e depois o “trabalho benfeito”. Finalmente, quando a América Latina construir uma sociedade civil em que as necessidades básicas dos homens sejam satisfeitas, então se colocará a possibilidade de uma crítica política fundada no “trabalho benfeito”. Isso significará que os trabalhadores latino-americanos terão desenvolvido uma consciência de classe autônoma, avançada e emancipada. No continente já aparecem exemplos em que, a partir do mundo do trabalho, surgem demandas políticas precisas e detalhadas, como preciso e detalhado é o “trabalho benfeito”. Refiro-me aos *cocaleros* bolivianos ou

¹³ Ibidem, p. 266-7.

¹⁴ Ibidem, p. 268-9.

aos camponeses peruanos, assim como aos *cartoneros* argentinos ou ao MST brasileiro. Para Lukács estamos no limiar de uma socialização dos meios de produção, pois “a socialização dos meios de produção, a sua concentração nas mãos da classe operária, necessariamente traz consigo o imperativo de tornar conscientes as ações sociais relacionadas ao conjunto da economia”¹⁵. Na América Latina, com frequência cada vez maior, vemos que algumas comunidades indígenas ou grupos de camponeses experimentam processos de socialização dos meios de produção que são o resultado efetivo da conscientização de sua função de produtores ativos, mesmo que essas experiências ocorram ainda dentro da economia capitalista. Esses são indícios de transformações pequenas porém significativas – e talvez irreversíveis, quando o trabalho se liberta da condição de exploração ainda no interior da economia capitalista.

O “trabalho benfeito” é o momento em que se pode avaliar a qualidade do trabalho, seu valor em si, nem como valor de uso – já que também se podem usar produtos de pouco valor, que de alguma forma são úteis – nem como valor de troca, pois este recai na categoria da quantidade de valor. No “trabalho benfeito” reside a dignidade do trabalhador, como se ele fosse um artista reconhecido. Marx recordava nas glosas a Wagner que *dignus* significa, em latim, “ter valor”. Quantas vezes não valorizamos num produto o trabalho de um artesão, porque feito com uma dedicação superior à própria utilidade do produto? Entre o produto fabricado em massa e o produto manufaturado artesanalmente existe um abismo de valor; é um prazer consumir um produto benfeito, enquanto é banal e superficial o consumo de um produto de massa, já que somente no primeiro caso se pode estimar o valor do trabalho do produtor. Todo produtor visa exatamente atingir este objetivo: o reconhecimento da dignidade do próprio trabalho, não como um trabalho qualquer, mas como o trabalho de um bom trabalhador. Estamos diante de categorias éticas presentes na concepção política de Lukács¹⁶. Voltamos a refletir sobre o bem, mas desta vez como produto da ação humana, exatamente na esfera mais simples da vida cotidiana do ser social: o trabalho.

Estou convencido de que há a mais estreita relação entre o trabalho bem realizado e a cultura do operário. Aquele que faz seu trabalho apenas mecanicamente volta para casa após o trabalho e não se preocupa com mais nada. Aquele que se interessa (e conheço numerosos trabalhadores desse tipo) pela eficácia ou pelos problemas de uma ou outra máquina pode muito facilmente voltar-se para estudos de mecânica e assim por diante; os interesses dos operários estão vinculados ao seu trabalho e aqueles que percebem que seus conhecimentos são deficientes progredem em seu caminho e se tornam homens muito capacitados.¹⁷

As palavras de Lukács nos colocam diante de fenômenos muito importantes da vida cotidiana. Antes de tudo, sua experiência pessoal, já que aqui Lukács não está aludindo

¹⁵ *Ibidem*, p. 59-60.

¹⁶ Numa entrevista que consta no apêndice do livro de Ernest Joós, *Lukács' Last Autocriticism: The Ontology* (Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983), Lukács declara: “Não estou convencido de que o progresso econômico é determinante – que a abundância de bens materiais e a rápida melhoria do padrão de vida resolverão todos os problemas e produzirão automaticamente o comunismo. [...] O homem se adapta ativamente ao seu ambiente e a tarefa da ética é elucidar a história, a essência, além da avaliação das atividades humanas. Segundo creio, essa é uma tarefa filosófica fundamental. A existência ou inexistência de certas categorias é uma questão importantíssima” (p. 128).

¹⁷ G. Lukács, “Testamento político”, p. 152-3.

a noções apreendidas da leitura de livros, mas sim da observação de pessoas pertencentes à classe operária. Marx não aprendeu o significado de alienação/estranhamento nas obras de Hegel, mas com os próprios operários, e só então compreendeu o significado de alienação/estranhamento em Hegel. É exatamente de alienação que Lukács fala: o trabalhador que se limita a executar sua tarefa, quando volta para casa e procura distrair-se com algo, não pode pensar em seu trabalho, porque este não lhe pertence. Nesse sentido, qual é a diferença entre o trabalho no sistema capitalista e o trabalho no sistema de socialismo real? O stalinismo não quis superar o trabalho alienado típico do capitalismo, pelo contrário, reproduziu e reforçou esse fenômeno. E Lukács, em 1971, ainda se colocava o problema da superação do stalinismo. Somente o trabalho executado segundo os critérios do "trabalho benfeito" permite ao trabalhador reapropriar-se espiritualmente de sua atividade produtiva, conscientizar-se dela e superar o estranhamento. Naturalmente, o passo seguinte consistirá na vontade de apropriar-se dos instrumentos de produção para executar o próprio "trabalho benfeito". Mais uma vez, surge o paradoxo de que, numa sociedade de socialismo real, só se podem superar as contradições sociais através do comunismo. Mas é preciso refletir sobre o fato de que a emancipação humana surge primeiramente na consciência, na compreensão do que seja o "trabalho benfeito", transferindo-se depois para a práxis através da reivindicação política de gestão da própria vida.

O "trabalho benfeito" não conscientiza apenas o produtor, mas também o consumidor, pois quem tem consciência da qualidade do próprio trabalho passa também a exigir dos outros produtores um trabalho tão benfeito quanto o seu. Os dois trabalhadores, um como produtor e o outro como consumidor, encontram-se no mercado não somente para intercambiar valores de troca, mas sobretudo para requisitar valores de uso que possuam um valor efetivo, porque produzidos de acordo com os cânones do "trabalho benfeito". A atividade produtiva de um torna-se o critério de avaliação da atividade produtiva do outro; e o mercado deixa de ser o espaço apenas do intercâmbio de valores de troca para ser também de outros valores, tornando-se um mercado moral e não mais somente econômico. Além disso, o consumidor, ao exigir e obter um produto adequado à satisfação de suas necessidades, impõe ao produtor um sistema de controle da produção que nasce da própria vida cotidiana. Por sua vez, o produtor, ao se transformar em consumidor dos produtos que não produz, impõe os mesmos critérios do "trabalho benfeito" exigidos por seus consumidores. Cria-se uma rede de relações e de comunicação intersubjetiva que se transforma na condição social inicial de uma verdadeira democracia comunista. Os produtos serão melhores e a produção mais eficiente, porque os trabalhadores, seja como produtores, seja como consumidores, desenvolverão sua consciência sobre as questões econômicas e tecnológicas que permitem uma melhor produção, que então já lhes pertence em primeira pessoa. As condições indispensáveis dessa democracia comunista são o autocontrole e a uniformidade dos valores morais. Estamos diante de uma situação política revolucionária, já que o fato particular do "trabalho benfeito", que é um aspecto da vida cotidiana do trabalhador singular, transforma-se numa questão universal: o reconhecimento pela comunidade do valor daquele "trabalho benfeito", originado pela capacidade de autocontrole e autodiscernimento de um único trabalhador.

O autocontrole é o controle que vem de baixo, ao qual a classe política deve obedecer. O controle de baixo exige o desenvolvimento do conhecimento, e não apenas da atitude

moral com relação à obediência e ao trabalho, por parte dos representantes e da classe política por eles formada. Lukács sustenta que o desenvolvimento da cultura é igual ao nível de desenvolvimento alcançado pela democracia. Eis por que no stalinismo uma cultura tosca e limitada produzia uma classe dominante vulgar e ignorante, que desconhecia completamente as condições de vida das classes operária e camponesa. A democracia é, portanto, condição e consequência do desenvolvimento cultural e espiritual da sociedade moderna, sobretudo se essa sociedade é organizada com base na propriedade comum dos meios de produção, segundo a mais autêntica tradição leninista. Lukács reconhece que um dos limites ao desenvolvimento cultural da classe operária é representado pela especialização tecnológica alcançada na época moderna: um operário teria pouco a dizer sobre a elaboração do projeto de um reator nuclear, mas a experiência adquirida na produção direta também será útil, em todo caso, ao engenheiro que projeta o reator nuclear, se não na elaboração do projeto, ao menos no desenvolvimento posterior do projeto inicial; o operário pode se tornar um interlocutor importante para o engenheiro, sobretudo se possui conhecimentos tecnológicos que lhe permitam primeiro compreender integralmente o projeto e depois opinar sobre os elementos que possam ainda ser melhorados, até atingir sua “eficiência máxima”. Toda essa troca intersubjetiva de conhecimento não é possível na produção capitalista, assim como também não era no nível de desenvolvimento tecnológico da produção do socialismo real, mas essa era a condição que Lukács previa que se desenvolvesse na democracia comunista, permitindo passar do “trabalho benfeito” para o *trabalho realmente excelente*. Alcançar esse objetivo depende da disposição do partido e dos sindicatos de se colocarem a serviço da classe operária. Podem-se construir fábricas onde a crítica da classe operária seja o momento central da atividade produtiva, mas é preciso mudar sobretudo a atitude moral da classe política, e também a função dos sindicatos no sentido de favorecer a crítica dos operários.

Na situação a que tinha chegado o socialismo real era impossível que isso ocorresse de forma espontânea. As relações que fundamentavam a vida política deveriam ser mudadas. Era preciso partir da democracia sindical para construir um movimento revolucionário de base que, segundo Lukács, poderia reconstruir a participação política, mas não era de todo certo que isso fosse ocorrer. Para Lukács, essa alternativa era ainda possível, já que a reforma agrária havia colocado a classe camponesa em movimento, sendo previsível que o mesmo ocorresse com a classe operária, mas os estragos provocados pela prática política errada do Partido Comunista não asseguravam efetivamente a eclosão dessa revolução de base. Na prática, era o desinteresse do Partido Comunista da época pelo culto à personalidade que criava um obstáculo talvez superável. Estamos diante de um paradoxo histórico: o partido revolucionário que impede a revolução; no entanto, o Partido Comunista da época stalinista jamais foi um partido revolucionário e sim um partido que liquidou a herança revolucionária do leninismo, vindo a se corromper – como diz Dussel – e disseminando entre as classes trabalhadoras um sentimento de suspeita e desconfiança. Aliás, o golpe final contra o socialismo real partiu exatamente da classe operária – refiro-me ao caso do sindicato Solidariedade na Polônia –, mas na ausência de uma direção política adequada, a classe operária não pôde usufruir de suas próprias conquistas, sobretudo porque era dirigida por homens que defendiam uma ideologia que apoiava fundamentalmente o retorno ao capitalismo. Não é casual, porém, que nenhum

líder do dissenso antissoviético – com exceção de Václav Havel na Checoslováquia e de Lech Wałęsa na Polônia¹⁸ – tenha sido alçado ao governo nos países pós-socialistas. No fundo, esse dissenso não surgiu da classe operária, que havia se distanciado completamente do regime comunista, mas de intelectuais individuais que não eram “intelectuais orgânicos” efetivos, não tinham nenhuma relação com a classe operária.

Para Lukács, outro problema fundamental da democracia comunista era o retorno à liberdade. Naquele momento, o desenvolvimento das relações políticas e das conquistas alcançadas pelas classes trabalhadoras, apesar do stalinismo, colocava o problema da liberdade num nível superior. De fato, o desenvolvimento social é determinado pela divisão do trabalho, que se impede, por um lado, a liberdade de escolha no processo produtivo, introduz, por outro, novos problemas, e estes, por sua vez, suscitam novas alternativas para a escolha livre da solução mais adequada. Portanto, a questão da liberdade, que é um direito humano, já se coloca desde o processo produtivo para a reprodução da vida, a saber, o trabalho. Na esfera do trabalho colocam-se alternativas para as quais se devem buscar soluções cada vez mais adequadas aos problemas ligados à reprodução da vida. Contudo, se a liberdade está vinculada ao trabalho, que é uma atividade singular e também coletiva, Lukács tem razão em sustentar que “não se deveria falar de liberdade de forma singular, mas somente de forma plural, então se poderia perceber com quantas formas de liberdade conta o homem nos diferentes campos de sua atividade”¹⁹. Das várias formas de liberdade surgem os vários direitos de liberdade, porque a liberdade não é única, absoluta, isto é, independente de qualquer relação com a liberdade dos outros seres humanos e mesmo com as outras várias formas de liberdade de um ser humano singular, mas, ainda mais paradoxalmente, com as várias formas de liberdade distribuídas pelo planeta Terra entre as diversas sociedades humanas: não é a mesma coisa ser mulher na Suíça ou no Japão, no Brasil ou no Irã. E ainda há mais, pois a questão da liberdade é distinta quando confrontada com a liberdade dos animais ou com a liberdade do ciclo natural, já que o desrespeito à liberdade dos animais ou da natureza significa colocar em risco a reprodução da vida humana na Terra, não apenas a vida das gerações atuais, mas também das gerações futuras. A liberdade absoluta pode transformar-se no domínio absoluto, sem limites e sem respeito pela alteridade. Lukács é muito preciso a esse respeito: “Não se deve falar de liberdade, já que tal liberdade não existe, mas de que nexos e de que formas de liberdades surgem relacionados à atividade do homem e da interação dessas liberdades, analisando o útil e o prejudicial à cultura do homem”²⁰. Remeter o discurso à questão da origem e do desenvolvimento da liberdade do trabalho e da reprodução orgânica da vida humana com a natureza coloca o problema da liberdade política, que “é um nível extremamente alto e importante na liberdade social, um grau que diz respeito à ordem legal da liberdade social, porque numa democracia a ordem legal é um tema parlamentar”²¹. Portanto, compete ao poder legislativo a tarefa de limitar a liberdade, não no sentido formal, mas de forma substancial.

¹⁸ Lech Wałęsa foi o único líder pós-socialista de origem operária, mas logo se cercou de colaboradores oriundos do aparato de poder da Igreja católica e dos círculos intelectuais externos à classe operária.

¹⁹ G. Lukács, “Testamento político”, cit., p. 171-2.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

A liberdade formal, como a conhecemos nos sistemas políticos surgidos do modo de produção capitalista, não existe ou existe somente como possibilidade disponível aos cidadãos dotados de maiores posses. Se, ao contrário, falamos de liberdade social concreta, aparecem também os problemas da liberdade individual e da validade dessa liberdade. Dussel denomina essa validade de “facticidade política”*, recuperando um conceito análogo de Franz Hinkelammert, um representante latino-americano da Teologia da Libertação.

Sobre essa questão, encontramos a afirmação mais contundente de Lukács, que eu gostaria de citar por inteiro, a fim de eliminar qualquer dúvida e qualquer interpretação ambígua:

Nessa perspectiva, não há diferença entre o direito socialista e o direito capitalista. Mais ainda: eu não me referiria a direito socialista. Remeto aqui a Marx. Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx afirma claramente que o direito dominante no socialismo é ainda o direito civil, mesmo que sem a propriedade privada, e que esse lado formal do direito foi desenvolvido pela civilização capitalista; e não há dúvidas de que ele permanece, no socialismo, enquanto direito. É inquestionável que não existe um direito socialista; na verdade, o desenvolvimento do socialismo rumo ao comunismo criará uma condição social que não necessitará do direito; por isso, não creio que, desse ponto de vista, se possa falar de um direito socialista especial.²²

O direito, ou seja, a normatividade democrática é o momento fundamental de qualquer democracia, então a democracia comunista também deve fundar-se sobre um direito que poderá ser o direito civil burguês purgado de seus elementos burgueses, mas ainda contendo os elementos civis, *in primis*, os direitos humanos e civis, individuais e coletivos²³. Embora Lukács não forneça uma relação de direitos a ser eliminados, podemos imaginar que, com base em sua concepção marxista da sociedade e da política, o direito à propriedade privada dos meios de produção não seria admissível. O que não impede, porém, o direito de propriedade privada sobre os meios necessários à reprodução da vida, como a residência, os meios individuais de transporte e de recreação, os instrumentos individuais de produção (utensílios, pequenas máquinas etc.) e, sobretudo, os meios de reprodução intelectual da vida humana (livros, computadores, equipamentos de reprodução de sons e imagens, televisões etc.). Todos esses direitos de propriedade fazem parte da reprodução individual da vida humana e devem permanecer sob o controle individual de cada cidadão; eles representam aquilo que pode ser denominado meios de oportunidade, capazes de desenvolver as capacidades humanas individuais. Não é permissível a propriedade privada dos meios de produção, como o capital, as fábricas, as máquinas, as fontes energéticas, porque a propriedade individual desses bens eliminaria a igualdade de oportunidade, o que torna necessário mantê-los como propriedade coletiva (pertencentes às cooperativas de produção) ou à comunidade.

* O conceito dusseliano indica o caráter próprio da condição humana, sob o capitalismo, de encontrar-se sempre numa situação política não escolhida e já predeterminada pela estrutura de classes. (N. T.)

²² G. Lukács, “Testamento político”, cit., p. 173.

²³ Numa entrevista concedida em 1967 ao *Népszabadság*, diário do Partido Operário Socialista Húngaro, Lukács antecipa a questão da inadmissibilidade da violação das leis numa democracia proletária. Ver G. Lukács, “Nuovi modelli umani”, em *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 20.

Os direitos humanos são aqueles direitos clássicos de qualquer sociedade democrática avançada: liberdade de expressão e de reprodução da vida espiritual, de comunicação e de informação e liberdade de movimento no espaço físico e geográfico. Sabemos muito bem que estes foram os direitos menos reconhecidos, mesmo nos países de socialismo real, pois estavam submetidos aos limites impostos pela classe dominante. Esses direitos são os mais controlados porque são aqueles que de forma imediata, sem mediação, nos dão a impressão de falta de liberdade, de viver sob um regime político opressor. O desrespeito à liberdade e a propriedade privada dos meios de produção levam à luta de classes; frequentemente, ao longo da história, foi a falta de liberdade que desencadeou os processos revolucionários, os quais se reduziram à limitação dos direitos humanos, dando a impressão de que as mudanças revolucionárias prejudicavam os direitos humanos, enquanto na realidade o que ocorre é a alteração das relações de propriedade. Os novos sujeitos detentores dos direitos de propriedade privavam os demais seres humanos tanto da propriedade dos meios de produção quanto dos direitos humanos de liberdade. Vimos um exemplo disso nos países de socialismo real: o partido e, na prática, seus burocratas apossaram-se dos meios de produção, excluindo a classe operária de sua posse e, assim, privando os cidadãos dos mais elementares direitos humanos à liberdade.

Lukács adverte que uma classe dominante pode ainda tomar decisões equivocadas e irresponsáveis com relação ao uso dos meios de produção, além de negar os direitos humanos e civis, mas somente a privação destes últimos será percebida de modo imediato e brutal. O uso irresponsável dos meios de produção pode ocorrer também de forma menos perceptível, mas muito mais perigosa para a comunidade, em decorrência das consequências adversas que pode produzir. Um desses exemplos pode ser visto na exploração da natureza nos países de socialismo real, que, apesar disso, não despertou resistência da sociedade civil. A resistência às decisões arbitrárias da classe dominante só pode vir de quem é vítima ou é atingido por essas decisões, mas uma resposta concreta só pode ser desencadeada por quem tem consciência dos próprios direitos e pode se conceber como sujeito político em primeira pessoa, ou seja, como sujeito político que não delega a ninguém mais o exercício do poder político, controlando assim as ações de seu representante, que lhe deve obediência. Naturalmente, esse exercício do poder político é mais eficaz quando realizado em comunidade, e era isso que Lukács previa quando se referia às organizações de base como sede de reivindicação dos direitos ou serviços por parte da administração estatal. No entanto, é uma verdade melancólica que o exercício individual e coletivo do poder político estava muito mais distante da realidade dos regimes de socialismo real do que se poderia imaginar, optando por sua negação. Somente sob o nazismo alemão ou o fascismo italiano é que os seres humanos viveram em condições políticas piores do que aquelas presentes no socialismo real, mas o paradoxo histórico é que nem o nazismo nem o fascismo tinham como objetivo concreto a melhoria das condições de vida dos seres humanos, enquanto os regimes do socialismo real declaravam se inspirar numa concepção de mundo que se funda exatamente na melhoria efetiva da vida humana. Foi precisamente para distinguir o marxismo autêntico da vulgata mais ou menos ortodoxa do stalinismo que o velho Lukács, já no fim da vida, juntou as forças que lhe restavam para deixar seu testamento político, demonstrando que um velho às portas da morte se encontra de tal modo livre que pode desafiar até mesmo um regime brutal e tirânico.

