

LUKÁCS, SOCIALISMO E DEMOCRACIA: COMENTÁRIOS CRÍTICOS

Paulo Henrique Furtado de Araujo¹

RESUMO: Partindo da constatação de que Marx pouco tratou sobre a construção do metabolismo social que deve ser instituído a partir da superação da sociedade capitalista, e da constatação do fracasso das formações pós-capitalistas do capital (o chamado socialismo real), acreditamos ser tarefa importante resgatar contribuições de autores marxistas sobre o tema. Faremos uma tentativa de esboçar a posição de Lukács, expressa no ensaio “O Processo de Democratização” escrito em 1968, sobre a política e a democracia no quadro de luta pela auto-reforma do socialismo realmente existente. Nossa ideia é apontar a forma de apreensão dessas categorias e, ao mesmo tempo, sinalizar as dificuldades teóricas que o autor apresenta.

Palavras-Chave: Lukács. Socialismo. Democracia.

ABSTRACT: Starting from the fact that Marx tried just about building the social metabolism should be established from the overcoming of capitalist society, and the finding of the failure of post-capitalist formations of capital (the so-called real socialism), we believe it important task to rescue contributions of Marxist authors on the subject. We will attempt to outline the position of Lukács, expressed in his essay "The Case for Democracy" written in 1968, about politics and democracy in the struggle for self-reform of really existing socialism. Our idea is to point the way to understanding these categories and at the same time, signaling the theoretical difficulties which the author present.

Key-words: Lukács. Socialism. Democracy.

1. INTRODUÇÃO

Partindo da constatação de que Marx pouco tratou sobre a construção do metabolismo social que deve ser instituído a partir da superação da sociedade capitalista, e da constatação do fracasso das formações pós-capitalistas do capital (o chamado socialismo real), acreditamos ser tarefa importante resgatar contribuições de autores marxistas sobre o tema. Faremos uma tentativa de esboçar a posição de Lukács, expressa no ensaio “O Processo de Democratização” escrito em 1968, sobre a política e a democracia no quadro de luta pela auto-reforma do socialismo realmente existente. Nossa ideia é apontar a forma de apreensão dessas categorias e, ao mesmo tempo, sinalizar as dificuldades teóricas que o autor apresenta.

¹ Graduado em Ciências Econômicas pela FEA/UFRJ, Mestre em Economia pela UFF, Doutor em Ciências Sociais pelo CPDA/UFRRJ, Professor Adjunto da Faculdade de Economia da UFF, membro do NIEP-MARX/UFF.

2. LUKÁCS E A DEMOCRATIZAÇÃO

Em 1968, reagindo à invasão da Tchecoslováquia pelas forças do Pacto de Varsóvia, e, segundo Netto (2008, p. 19-20), e às ameaças ao projeto auto-reformador do socialismo real, por ele apoiado, Lukács redigiu o ensaio intitulado “O Presente e o Futuro da Democratização”². A redação deste artigo se dá no mesmo período em que Lukács escrevia sua “Ontologia”, mas enquanto nessa última a categoria política aparece poucas vezes na parte dedicada à ideologia³, no citado ensaio a política ocupa um lugar central. É preciso, preliminarmente, alertar para o fato de que Lukács escreveu este ensaio num contexto de disputa política no interior do establishment do Partido Comunista Húngaro⁴ o que ajuda a compreender, em parte, o tipo de construção teórica que ele faz e a limitações de sua construção⁵.

A primeira metade do ensaio, aproximadamente, é dedicada a demonstrar que a democracia burguesa não é alternativa para uma reforma do socialismo real. A alternativa, corretamente adiantada por Lukács no nosso entendimento, é a retomada e aprofundamento da democracia socialista.

O primeiro movimento do nosso autor é destacar que Marx se propõe a capturar o ser precisamente-assim-existente. Pois ontologicamente, toda formação econômica “é algo dotado de uma legalidade necessária e, ao mesmo tempo, de um ser-precisamente-assim histórico; portanto, de acordo com seu ser social, formas superestruturais – como em nosso caso a democracia – só podem ser constituídas do mesmo modo” (LUKÁCS, 2008, p. 85). Por isso é que Lukács trata a democracia enquanto processo histórico, e “concreta força política ordenadora daquela particular formação econômica sobre cujo terreno ela nasce, opera, torna-se problemática e desaparece” (ibid)⁶. Na sequência Lukács aborda a pluralidade

² No Brasil foi publicado com o título “O Processo de Democratização” pela Editora da UFRJ (2008).

³ Entendemos, a partir da própria construção de sua “Ontologia”, que a categoria política seria tratada por Lukács de forma sistemática na sua prometida e nunca escrita Ética.

⁴ O ensaio foi entregue à Direção do Partido e só foi tornado público quase vinte anos depois (NETTO, 2008, p. 20).

⁵ Esta observação vale para problematizar, em parte, a avaliação de Mészáros (2002, p. 347 e ss) sobre este ensaio e sobre as soluções adiantadas por Lukács para enfrentar a chamada crise do socialismo real. Adiante voltaremos a esta discussão e acredito que ela será esclarecida.

⁶ De partida fica explicitado que para Lukács a democracia não é um valor universal, permanente, como argumentam alguns autores. Mais adiante, tratando da democracia na pólis grega, ele assinala que: “Portanto, a democracia que emerge desta constelação econômica não se apóia simplesmente na base geral das formas de ser do homem, da práxis humana – válidas para toda sociedade –, mas, ao contrário e indissolúvelmente, num modo

das bases econômicas das democracias (como superestrutura política) e o caráter histórico das formações sociais, partindo do exame da democracia da pólis. Tomando uma citação dos Grundrisse de Marx⁷, ele assinala que “Ser cidadão da pólis, ser co-participante ativo de sua democracia, não é simplesmente uma categoria determinante da superestrutura política, mas é também, ao mesmo tempo e de modo inseparável, a base econômica do ser social, da forma material de vida para cada cidadão” (ibid.). Neste sentido, prossegue o autor, a vida privada situa-se num “plano secundário, socialmente menos relevante. O ser efetivo de todos os cidadãos, sua ação comum em face das tarefas democráticas, é indissolúvelmente ligado às bases econômicas mencionadas”. De tal forma que o desaparecimento dessas bases econômicas, devido ao desenvolvimento das forças produtivas, acarretou o desaparecimento da própria democracia da pólis.

Marx em “Sobre a Questão Judaica” (2010, p. 51-52) , ao tratar da revolução burguesa (que ele caracteriza como revolução política ou emancipação política) assinala que ela é a “dissolução da sociedade antiga”, é a “revolução da sociedade burguesa”. E, neste contexto, se indaga “qual é o caráter da sociedade antiga?” A resposta vem em uma única palavra – feudalidade. A característica principal era que ela possuía um “caráter político imediato” de tal maneira que os elementos da vida burguesa ou civil (posse, família, modos de trabalho) “foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação”. E esses elementos nessas formas específicas “determinavam a relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado*, ou seja, sua relação *política*, ou seja, sua relação de separação e exclusão dos demais componentes da sociedade”. A organização da vida nacional fundada na feudalidade ao invés de elevar “a posse ou o trabalho à condição de elementos sociais, completou sua *separação* da totalidade do Estado e os constituiu em sociedades *particulares* dentro da sociedade”. Marx arremata dizendo que:

de ser concretamente ineliminável, ligado à existência individual específica das pessoas que tomam parte ativa nesta democracia”. (LUKÁCS, 2008, p. 86-87).

⁷ “A comunidade – como Estado – é, por um lado, a relação recíproca desses proprietários privados livres e iguais, seu vínculo contra o exterior e, [por outro lado,] ao mesmo tempo é sua garantia. Nesse caso, o sistema comunitário baseia-se no fato de que seus membros consistem de proprietários de terra que trabalham, camponeses parceleiros, bem como no fato de que a autonomia destes últimos consiste na sua relação recíproca como membros da comunidade, na proteção do *agerpublicus* para as necessidades comunitárias e a glória comunitária etc. Ser membro da comunidade continua sendo aqui pressuposto para a apropriação de terras, mas, como membro da comunidade, o indivíduo singular é proprietário privado. Ele se relaciona com sua propriedade privada como terra, mas ao mesmo tempo como seu ser na qualidade de membro da comunidade, e a sua manutenção enquanto tal é também a manutenção da comunidade e vice-versa etc. Como a comunidade, não obstante aqui já *produto histórico*, não só de fato, mas já reconhecida enquanto tal, e, por isso mesmo, *originada*, é aqui o pressuposto da *propriedade* da terra – *i.e.*, da relação do sujeito trabalhador com os pressupostos naturais do trabalho como pertencentes a ele –, esse pertencimento, no entanto, é mediado pelo seu ser como membro do Estado, pelo ser do Estado – em consequência, por um *pressuposto* que é encarado como divino etc.” (MARX, 2011, p. 391)

“Entretanto, as funções vitais e as condições de vida da sociedade burguesa [civil] permaneciam sendo políticas, ainda que no sentido da feudalidade, isto é, elas excluía[m] o indivíduo da totalidade do Estado, transformavam a relação *particular* de sua corporação com a totalidade do Estado em sua própria relação universal com a vida nacional, assim como transformava sua atividade e situação burguesa específica em sua atividade e situação universal. Como consequência necessária dessa organização, a unidade do Estado, assim como o poder universal do Estado, que constitui a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, manifestam-se como assunto *particular* de um soberano e de seus serviçais separados do povo”.

Este é o caráter político imediato da feudalidade assinalado acima. Pois “transformavam a relação particular da corporação” (à qual pertencia o indivíduo) com a totalidade do Estado numa relação universal do indivíduo com a vida nacional. O resultado disso é que a unidade e o poder universal do Estado manifestam-se como assunto particular do soberano separado do povo.

Lukács (2008, p. 89) assinala, acompanhando Marx em “Sobre a Questão...”, que a Revolução Francesa, enquanto revolução política, eliminou a estrutura social feudal e “estabeleceu a relação entre Estado e sociedade civil em termos puramente sociais”. Agora a vida política está unificada e livre da característica estamental da sociedade civil própria da formação feudal. O reino da razão “tornou-se a base da vida social”. Mas aqui reside o principal problema da formação social capitalista. Há uma contraditória unidade entre Estado (sociedade política) e sociedade civil, de tal forma que o indivíduo se apresenta cindido entre pertencente à sociedade política (*citoyen*), logo como juridicamente igual a todos os outros indivíduos, e pertencente à esfera material, econômica (*homme bourgeois*), da sociedade. Nessa a igualdade se verifica na esfera da circulação, da troca, da aparência, que guarda atrás de si uma essência de desigualdade necessária para a auto-expansão do valor⁸.

A dissolução da sociedade feudal pela revolução política se deu no próprio fundamento desta sociedade, entretanto, Marx (2010, p. 52) adverte que o homem aí é o homem egoísta. E esse homem enquanto “membro da sociedade burguesa, passa a ser a base,

⁸ Marx em “Sobre a Questão Judaica” argumenta que:

“[...] o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*” (2010, p. 53).

o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos”. Adiante Marx (p. 53) acrescenta que:

“A *constituição do Estado político* e a dissolução da sociedade burguesa [civil] nos indivíduos independentes – cuja relação é baseada no direito, [...] – se efetiva *em um só e mesmo ato*. O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem *apolítico*, necessariamente se apresenta então como homem *natural*. Os *droits de l’homme* se apresentam como *droits naturels*, pois a *atividade consciente* se concentra no *ato político*”.

Lukács (2008, p. 90), a partir dessas passagens, conclui que as “Constituições revolucionárias rebaixam o cidadão à condição de servidor dos chamados direitos humanos. Com isso, elas admitem a real supremacia social do homem material, econômico privado, sobre o cidadão ideal”. Aqui o importante para Lukács é destacar o lugar da democracia burguesa (já posto que ela é uma forma de democracia antitética à democracia da pólis) no processo de vir-a-ser homem do homem, na formação do gênero humano. Para nosso autor não há dúvidas quanto ao fato de que a “vida genérica real do homem” (o que ele chama de genericidade) “alcança o nível mais alto (em termos sociais objetivos) do que em qualquer outra formação precedente, menos socializada, [entretanto] a genericidade aqui realizada [...] apresenta-se em ‘oposição à sua vida material’”. Na democracia burguesa, ainda segundo Lukács e Marx, o indivíduo se defronta com outros homens e não os tem (e nem poderia tê-los) como parte de sua própria auto-realização, como condição para sua própria humanização, mas eles constituem limites à sua própria liberdade. Isso assim ocorre por que a práxis real-concreta da sociedade em que domina a lógica do capital é a do homem egoísta, aquele homem que, dadas as exigências de auto-expansão do valor não pode “se eleva[r] acima da particularidade”. Precisamente por isso é que aqui ocorre uma oposição entre a genericidade e a vida material.

Adiante Lukács (p. 91) ressalta que uma estrutura não é “por sua natureza, um princípio estático, ou seja, anti-histórico; ao contrário ela é precisamente a base ontológica (e, precisamente por isso, algo dinâmico) do desenvolvimento de toda formação social”. Assim sendo nosso autor passa a investigar a dinâmica existente entre a sociedade civil (burguesa) e seu materialismo e a sociedade política (no caso o Estado enquanto parte da superestrutura) e seu idealismo. A partida para essa investigação é a constatação de que a práxis concreta “do *homme* da sociedade burguesa [civil] tem um caráter dinâmico universal, ou seja, tem a

tendência a sujeitar ao próprio interesse todos os fenômenos da formação social com os quais entra em contato” (p. 91-92). Tomando uma passagem de “A Ideologia Alemã”⁹ na qual Marx trata da práxis do *homme* da sociedade burguesa (civil) frente às instituições constitutivas da superestrutura ideal, do Estado, Lukács argumenta que o comportamento do *homme* descrito por Marx permite a expansão econômica (esfera da sociedade civil) do metabolismo social mais adequado à expansão do valor e, ao mesmo tempo, “adequa a superestrutura estatal às necessidades econômicas que assim se vão expressando”¹⁰.

Para Lukács (ibid., p. 92-93) a superestrutura democrática (sociedade política) ao mesmo tempo em que mantém “no plano sócio-ontológico geral, o seu caráter ‘ideal’”, se adequa às necessidades materiais do *homme*, modificando suas formas operativas intervenientes no real concreto. E esta aparente contradição lógico-formal traz em si a concretude fática de que a livre expressão concretamente manifesta do egoísmo na vida social melhor se apresenta mediante a presença, na estrutura social, daquele caráter ideal da superestrutura. Nas formas mais puras de “‘idealismo’ abstrato” das “formas estatais de governo” temos os “instrumento[s] mais apropriado[s] para afirmar sem obstáculos os interesses individuais do egoísmo capitalista sob a máscara de interesses ideais de natureza universal”¹¹.

De passagem, nosso autor (p. 94) assinala a importância da luta de massas para a obtenção de uma forma pura de parlamentarismo, ou ainda, para obtenção do sufrágio universal e da capacidade do parlamento efetivamente “controlar a vida do Estado”. Em suma, a democratização intuída pela Revolução francesa foi obtida por essa luta de massas que sempre provocou uma correção nos rumos “do parlamentarismo ‘puro’”.

⁹ “Uma vez mais, nosso bom rapaz [Stirner] vê o domínio do sagrado onde reinam relações inteiramente empíricas. A atitude do burguês para com as instituições de seu regime é como a atitude do judeu para com a lei; ele as transgredir sempre que isso é possível em cada caso particular, mas quer que todos os outros as observem. Se todos os burgueses, em massa e ao mesmo tempo, transgredissem as instituições burguesas, eles deixariam de ser burgueses – um comportamento que, naturalmente, eles não pensam em adotar e que de forma alguma é algo que dependa de seu querer ou de seu proceder.” (MARX e ENGELS, 2007, p. 181)

¹⁰ É interessante sinalizar, com Lukács (ibid.), que ocorre o exato oposto no caso da formação clássica grega. Quando o cidadão da pólis compra a propriedade de outros que por algum motivo não mais a podia manter, isto elimina a igualdade dos lotes de terra e solapa as bases materiais da própria democracia da pólis.

¹¹ Lukács prossegue e completa dizendo: “Em suma: quanto mais o parlamentarismo, a realização central e mais típica deste idealismo estatal, torna-se aparentemente e formalmente autônomo em relação à vida real da sociedade, quanto mais se torna capaz de aparecer como puro órgão da vontade ideal do povo, tanto mais ele se torna adequado a servir como instrumento para implementar os interesses egoístas de grupos capitalistas – e isso precisamente sob a aparência de uma liberdade e igualdade ilimitadas. Talvez aqui o termo ‘aparência’ não seja inteiramente exato. Com efeito, aqui não se afirma simplesmente uma aparência de liberdade e de igualdade, mas precisamente sua essência econômica, ou seja, o que liberdade e igualdade efetivamente representam na circulação capitalista das mercadorias” (p. 93).

Lukács na rota constitutiva de sua argumentação de recusa da democracia burguesa enquanto alternativa para a crise do socialismo real, retoma a compreensão marxiana de que no capitalismo a genericidade humana que é um “princípio do desenvolvimento sóciohumano [...] assume uma forma nova e mais progressista – quando comparada às sociedades precedentes” (ibid., p. 97). A categoria de genericidade traduz a idéia marxiana de ter o homem uma essência que se expressa como gênero, como universalidade que liga o indivíduo a outros através da sociabilidade definidora do homem, pois o homem é um ser social, logo a essência humana é o conjunto das relações sociais na argumentação marxiana¹². E a tendência ou o legado mais geral, em termos ontológicos, do desenvolvimento das formas de sociabilidade sinalizam para o surgimento de uma genericidade real não abstrata, não mais muda, mas que garante a unidade entre indivíduo e gênero. A tendência é que o ser-homem e a genericidade sejam postos enquanto unidade dialética socialmente determinada, o que só pode vir-a-ser pelo “recoo das barreiras naturais da vida social, como condição para que seja possível esta genericidade do homem, sua verdadeira saída do reino animal onde teve origem. [Este] é um processo realizado pelo capitalismo na economia e, por meio desta, no conjunto da sociedade” (ibid., p. 98). Assim, com Marx ([198?], p. 209), concluímos que ao contrário do que pensava Feuerbach, a tendência ontológica é que a essência do homem determinada socialmente leve à superação da generalidade muda, interna que une naturalmente os indivíduos.

O processo histórico de constituição do indivíduo como um ser social, com um distanciamento progressivo das barreiras postas pela natureza e que tem por ápice a unidade

¹² Na VI das “Teses sobre Feuerbach”, texto escrito na primavera 1845, Marx diz:

“Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência **humana**. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:

1. a fazer abstração do curso da histórica, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – **isolado**.
2. por isso, nele a essência humana pode ser compreendida apenas como ‘gênero’, como generalidade interna, muda, que se limita a unir **naturalmente** os muitos indivíduos” (MARX, 2007, p. 538) [grifos do autor]

Aproximadamente um ano antes (agosto de 1844) Marx (2004, p. 107) já argumentava nos “Manuscritos Econômicos-Filosóficos” ou “Manuscritos de Paris” que:

“Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*”. [grifos do autor]

entre individualidade e genericidade é posto por causalidades necessárias nas quais não há pôr teleológico. Entretanto, no capitalismo, ainda que tenhamos uma sociabilidade generalizada – a de maior grau de laços sociais de toda história da humanidade até então – ela é uma sociabilidade transpassada por contradições radicais. Esta é uma sociabilidade na qual não é possível ao homem constituir-se plenamente no seu ser-homem, o vir-a-ser homem do homem lhe é negado socialmente. Tal negativa radica na esfera do econômico e se expressa na antítese, acima tratada, entre a vida dos homens na sociedade civil (esfera econômica) e a vida dos homens na sociedade política (Estado), assim sendo, se expressa no fato que cada um e a totalidade dos indivíduos encontra-se cindido entre *citoyen* e *homme*. Desta forma a sociedade que melhor serve à auto-expansão do valor traz em si o desenvolvimento contraditório da genericidade, pois ao mesmo tempo que a viabiliza – num grau nunca antes visto – a unidade entre indivíduo e gênero, ela impede concretamente esta unidade. A mesma lógica humano-societária que permite a interdependência dos homens, que aprofunda os laços sociais e multiplica as formas de sociabilidade, impede a ligação direta, sem intermediação, dos homens entre si. O que ela produz, em resumo, é o isolamento dos homens. Ou ainda, como demonstrava Marx (2010, p. 49) em “Sobre a Questão Judaica”, ao tratar da Constituição Jacobina de 1793: “[...], o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo”. Em seguida, Marx adianta que a aplicação prática do direito humano à liberdade é o direito humano à propriedade privada¹³.

Lukács parece articular esta argumentação de Marx com outra construção marxiana presente nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos” ou “Manuscritos de Paris”¹⁴. De tal forma que explicita que a propriedade (enquanto direito do *homme* e do *citoyen*) tem por determinante, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, a categoria do “ter”. E é nos “Manuscritos ...” que esta categoria é tratada e este tratamento a associa diretamente às categorias de estranhamento e alienação¹⁵. O interessante aqui é assinalar que neste ensaio, em

¹³ “O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer [...], sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade. [...]” (MARX, 2010, p. 49).

¹⁴ Lembramos que “Sobre a Questão Judaica” foi escrito em 1843 e publicada em fevereiro de 1844. Já os “Manuscritos Econômico-Filosóficos” foram escritos em Paris em 1844 e nunca publicados em vida por Marx.

¹⁵ Vejamos um trecho [Complemento ao Caderno II, página xxxix] [Propriedade Privada e Comunismo] dos “Manuscritos ...” em que Marx (ibid., p. 108-109) trata disso:

particular, a apreensão de Lukács da categoria de alienação e estranhamento está diretamente associada à propriedade privada. De tal maneira que ele argumenta, mais a frente no referido ensaio, que a divisão do trabalho não desaparece no socialismo, que uma fábrica organizada no capitalismo pode operar da mesma forma no socialismo, e vice-versa, e – de todos os erros o mais espantoso – defende que a lei do valor sempre existiu e para sempre existirá pois não se liga à produção de mercadorias. Adiante voltaremos a estas questões, entretanto, deixamos assinalados que uma explicação para os erros parece ser o entendimento restrito das categorias alienação e estranhamento, desconsiderando, por exemplo, os desenvolvimentos alcançados por Marx nos Grundrisse. Logicamente, por ser Lukács um teórico refinado e profundo conhecedor de Marx fica a questão: a luta política teria levado nosso autor a forçar seus argumentos a este ponto? De qualquer forma, a finalização de Lukács (ibid., p. 100) é a constatação de que a alienação, enquanto “fenômeno [...] ao mesmo tempo econômico, social e humano-individual [...] [tornou-se] um problema sócio-humano universal. [E] [...] no capitalismo envolve tanto exploradores quanto explorados”. Além do que, prossegue o autor, o capitalismo contemporâneo potencializou esta característica constitutiva de sua natureza.

Por fim, ele volta à questão original do ensaio e se indaga: como o capitalismo potencializador da alienação aparece no processo de democratização? A resposta é direta: a manipulação do mercado utilizando os meios de comunicação tem na propaganda de consumo “o modelo de ‘esclarecimento’ político” (ibid.). A manipulação propiciada pela propaganda é facilmente aplicável na “participação da pessoa na zona ‘ideal’ da vida do Estado” (p. 101), isso por que a dinâmica do capitalismo constituiu-se por aquela forma específica de relação

“Assim como a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano [...], que sua exteriorização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação [...], uma efetividade *estranhada*, assim a suprasunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da *obra* humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente da *posse*, no sentido do *ter*. O homem se apropria de sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como homem total. Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, [...] são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* (por isso ela é precisamente tão múltipla (vielfach) quanto múltiplas são as *determinações essenciais e atividades* humanas), *eficiência* humana e *sofrimento* humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano”.

“A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida da propriedade privada*: trabalho e capitalização”.

“O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior [...]”.

do indivíduo com seu semelhante e com as instituições postas pela sociabilidade específica do capitalismo e desembocou numa transformação da dualidade *homme* e *citoyen*. Essa dualidade, que a princípio se apresentava de forma nítida, transformou-se “numa interação dinâmica na qual, por necessidade econômica, o materialismo da sociedade civil-burguesa se torna o momento predominante” (p. 102). O comportamento individual egoísta de exigir que outro cumpra as leis enquanto ele próprio busca um caminho para burlá-la, ao expandir-se para toda a sociedade e se transformar num fenômeno de massa transforma “o mundo ‘ideal’ do *citoyen* [...] cada vez mais [n]um instrumento do egoísmo do *bourgeois* (ibid.). Nesse processo de invasão do mundo “ideal” pelo egoísmo material, prossegue Lukács, as formas “ideais” de liberdade e igualdade não só não são questionadas como se transformam em “veículos do interesses egoísta (de classe) do *bourgeois*”¹⁶.

Nesse ponto de sua argumentação, Lukács pode defender que a democracia burguesa não se constitui como instrumento adequado para a reforma do socialismo realmente existente. Pelo contrário, sua adoção conduziria à liquidação das experiências iniciadas com a Revolução de 1917, e isto pela característica, desse tipo de democracia, de estimular o egoísmo do *homme* e a invasão do mesmo sobre o mundo ideal do *citoyen*. Entretanto, a busca de Lukács pela verdadeira alternativa exige que se examine o real modo de ser desse sócio-metabolismo e seu processo histórico-concreto de constituição. Lukács apresenta em linhas gerais e breves a sua leitura desse processo. Aqui vamos destacar somente os pontos que entendemos serem os principais para caracterizar o tipo de alternativa proposta pelo autor.

Lukács destaca que a socialização dos meios de produção e seu controle pelos produtores, exige destes que todos os atos tomados no âmbito da produção material sejam feitos de forma consciente de tal maneira que de servidores os homens passam a ser senhores do seu próprio processo de desenvolvimento. E na fase preparatória do comunismo, no socialismo, deve surgir uma estrutura social que viabilize este processo de decisão consciente por parte dos trabalhadores livremente associados. Decisões conscientes exigem um processo de auto-educação homem (ver a 3ª Tese sobre Feuerbach), e, para Lukács, o órgão que possibilita a auto-educação do homem para que ele possa efetivar suas potencialidades imanentes no sentido marxiano é a democracia socialista. Ou ainda, diz Lukács (ibid., p. 112), “o conteúdo essencial [...] [do reino da liberdade ou do comunismo] ‘é o desenvolvimento

¹⁶ Lukács (p. 103) prossegue e conclui dizendo:

“O que ocorre é que, quanto menos a liberdade se liga por seu conteúdo aos ideais (e às ilusões) originários, tanto maior é a glória tributada ao fetiche vazio da liberdade; quanto mais a vida real é dominada pelos interesses dos grandes *lobbies*, tanto maiores são as honras prestadas a este fetiche como base e coroamento de toda manifestação propagandística”.

das capacidades humanas como fim em si mesmo’, [...]”. E a práxis que permite esse desenvolvimento é diferente da práxis econômica. Desse modo, para Lukács (ibid., p. 112):

“[...] essa práxis não pode surgir como simples produto espontâneo, necessário, da atividade econômica, embora – e estamos diante de uma contradição da vida social, produtora de novidades – a práxis vinculada ao ‘reino da liberdade’ só possa florescer ‘com base no reino da necessidade [esfera do econômico]””.

No processo de transição para a sociedade da abundância haverá de ocorrer um salto ontológico pelo qual “as posições teleológicas que estão na base da práxis econômica não podem deixar de adquirir, com nitidez cada vez maior, um caráter social unitário e direto” (ibid., p. 113). No socialismo e no comunismo teremos a formação e o desenvolvimento da sociedade “subordinados a uma direção teleológica unitária” (ibid.). E isto é o exato oposto do verificado na sociedade capitalista, na qual o resultado causal que leva ao funcionamento da totalidade é obtido “a partir de posições teleológicas espontâneas”. Por conseguinte, a teleologia, de categoria auxiliar na sociedade do capital, passa a ocupar um papel determinante causal na sociedade emancipada, “ainda que sem cancelar o caráter social-legal do processo em si” (ibid., p. 114). Para Lukács, o salto ontológico acima referido ocorre quando os meios de produção são socializados¹⁷. Ele finaliza dizendo que com a socialização dos meios de produção:

“[...] em primeiro lugar, elimina-se assim o fenômeno social pelo qual indivíduos ou grupos conseguem pôr as funções sociais da economia a serviço de seus interesses privados egoístas; e em segundo, em estreita conexão com este primeiro ponto, surge a possibilidade objetiva de pôr conscientemente o desenvolvimento econômico a serviço dos interesses superiores do gênero humano, o que no quadro da propriedade privada dos meios de produção, sempre foi, quando muito, um subproduto não intencional”.

¹⁷ O interessante é que Lukács ainda que fale de uma nova práxis, consciente, no âmbito do reino da necessidade, não retira as necessárias consequências disso. Ou seja, não desenvolve a necessidade de alteração radical da forma pela qual os homens produzem, ou ainda, da mudança necessária das relações dos produtores com os meios de produção herdados da sociedade do capital. Não nos parece um esquecimento casual. Acreditamos que há uma razão prática-conjuntural e política-teórica que explica isso. Adiante voltaremos ao assunto.

Considerando em termos histórico-sociais as experiências que se orientaram pela construção de sociedades socialistas, Lukács adverte que devido às circunstâncias específicas da Revolução de 1917, foi preciso instaurar um período de transição para o socialismo (que em si já é uma transição), para que o atraso econômico herdado da velha Rússia Czarista fosse superado. E nesse contexto, a compreensão adequada de Lênin das questões acima alinhavadas se revela pela subordinação de suas propostas de superação desse atraso ao imperativo da promoção da sociabilidade universal. Sem proceder ao exame da avaliação que Lukács faz de Lênin, destacamos a compreensão, de ambos, da democracia socialista como o instrumento de humanização do homem. Em primeiro lugar é preciso esclarecer, com Lukács (2008, p. 117) que democracia socialista é o oposto da democracia burguesa e não uma ampliação desta. Enquanto esta última representa a “superestrutura idealista do materialismo espontâneo da sociedade civil”, a democracia socialista é “um fator material que movimenta o próprio mundo social; um fator não mais baseado, porém, nas muitas barreiras naturais, como era o caso na pólis, mas baseado precisamente no ser ontologicamente social que está sendo constituído”. Assim sendo, a democracia socialista tem por desafio permear a totalidade da vida dos homens, de atitudes do cotidiano a decisões mais gerais e que envolvam a própria reproduzibilidade social. Em resumo, ainda com Lukács (ibid.), a democracia socialista tem por tarefa “[...] dar expressão à [...] sociabilidade enquanto produto da atividade pessoal de todos os homens”.

A forma pela qual, segundo Lukács, Lênin entende que a democracia socialista irá se enraizar na vida dos homens é através do hábito. No hábito repousam as expectativas de Lênin da superação do Estado e do fim da violência e da submissão entre os homens. Mas o que exatamente ele quer dizer com hábito? Lukács (ibid., p. 118) adianta que em Lênin hábito é “[...] um processo sócio-teleológico no qual todas as ações, instituições etc. do Estado e da sociedade têm como objetivo habituar os homens aos comportamentos [...]” que os levem a conviverem entre si sem coerção e dominação. E estes hábitos surgem como antípodas daqueles engendrados pela estrutura do direito pertencente às sociedades de classe. Para o direito é uma necessidade habituar os homens a comportamentos que limitam a ação do outro e não a do próprio indivíduo. Aqui, a ação de cada indivíduo só se submete ao seu próprio egoísmo econômico. Nestes casos, conclui Lukács (ibid.), “o hábito de agir segundo a lei, [...], consolida necessariamente o egoísmo do homem cotidiano, ou seja, a consideração do próximo somente como um limite à própria existência e à própria práxis”.

É bastante conhecido o argumento de Marx¹⁸ de que mesmo sofrendo modificações, o direito burguês vigora na transição ao comunismo. A conclusão lógica de Lukács (p. 119), após lembrar este fato, é de que a categoria hábito de Lênin – que não surge espontaneamente, que deve ser introduzida no cotidiano das formas de sociabilidade – traz em si a intenção de viabilizar o domínio do futuro, do vir-a-ser homem do homem em detrimento do presente. Posto que na sociedade burguesa a práxis humana, com o reforço da estrutura do direito, tem por campo de ação “os limites de sua base material”, ou seja, a reafirmação do presente alienado em detrimento de quaisquer modificações radicais, emancipatórias; é uma exigência da construção de uma sociabilidade que vá para além do capital, que se desenvolvam práxis que possibilitem a mudança qualitativa da base material, do presente. Logo, trata-se da exigência do predomínio do futuro sobre o presente. O exemplo concreto que Lukács apresenta do hábito, no sentido aqui tratado, é o movimento que originou os chamados “sábados comunistas”¹⁹, no qual há uma intenção de ir para além do domínio do passado, e “que pode conduzir à democracia socialista, à preparação do ‘reino da liberdade’ e, através de um processo necessariamente longo, rico de contradições e recuos, à sua realização”. Para Lukács (p. 122), Lênin ao tratar da categoria hábito descreve um processo em que ocorre “um salto, uma inflexão revolucionária” que permite, agora, o exercício de atitudes e comportamentos dos homens que até então só se expressavam como exceções. Estes comportamentos atingem um patamar de universalidade social, mas eles já pré-existiam no ser social, apenas podem se concretizar, mediante o referido salto, já na fase de transição para o socialismo.

Na continuidade de sua exposição, Lukács retoma que para Lênin a realização do comunismo tinha por conseqüência lógica necessária o desaparecimento do Estado e da democracia. Entretanto, ao contrário do que difundem a ideologia burguesa e os continuadores do stalinismo, Lênin sempre conservou uma posição de defesa da democracia socialista ao longo de seu período à frente da transição para o socialismo na Rússia. E Lukács busca resgatar esse aspecto do pensamento de Lênin pois em sua proposta a democracia é o meio de reformar e repor as sociedades do socialismo realmente existente no rumo da verdadeira emancipação humana.

Entretanto, o que é ou como caracterizar o reino da liberdade? Recorrendo à Marx, Lukács lembra que o reino da liberdade tem por base a economia, mas vai muito além dela.

¹⁸ “Crítica ao Programa de Gotha” (MARX, 2012, p. 30, 31 e 32)

¹⁹ O “Subbotnik” ou “Sábados Comunistas” eram dias de trabalho voluntário, não remunerados introduzidos pelos bolcheviques no contexto do comunismo de guerra, nos primeiros anos da Revolução. A idéia impulsionadora era de que com essa práxis, os produtores ajudavam na construção do socialismo.

Logo, “‘o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo’ que Marx considera a essência do comunismo, não pode ser considerado um produto mecânico espontâneo, ainda que complexo do desenvolvimento econômico” (p. 163). No reino da liberdade o trabalho humano deve ser produtor de homens e não de valores de uso ou valor. Ou ainda, deve permitir a concretização do potencial inerente a cada indivíduo. O que exige uma mudança nas condições em que os homens produzem, nas quais já não seja possível a submissão do indivíduo por meio da violência ou do cálculo econômico. Por conseguinte, é necessário mas não é suficiente “uma base econômica bastante desenvolvida”. Registramos aqui o fato de que nosso autor, curiosamente, não aborda a necessidade de findar o domínio do homem pelos produtos de sua exteriorização, o que inevitavelmente conduziria o argumento para a necessidade de obliterar a produção de mercadorias, o funcionamento da lei do valor e a divisão social do trabalho no reino da liberdade.

Sobre a divisão do trabalho, o argumento de nosso autor no presente ensaio apresenta-se, no mínimo, de forma pouco clara. Ele parece diferenciar uma subordinação servil e opressiva à divisão do trabalho (que deve ser superada pelo comunismo) de uma divisão do trabalho (neutra?) à qual o comunismo manteria. E parece atribuir a Marx²⁰ uma mudança de compreensão quanto a essa questão sem apresentar de fato respaldo bibliográfico para seu argumento²¹. A situação será mais embaraçosa na medida em que nosso autor, na continuidade da exposição de seu argumento no referido ensaio, defender a necessidade de uma divisão de trabalho entre partido e Estado enquanto caminho necessário para a auto-reforma do socialismo realmente existente. Voltaremos a isso mais adiante.

Marx, segundo Lukács (p. 167), ao tratar da transição ao reino da liberdade, acentua dois momentos em particular. Um é a transformação dos processos econômicos “às condições mais adequadas à natureza humana e mais digna desta”, e o outro é a superação do caráter opressivo da divisão do trabalho”. Sendo evidente que a implantação dessas mudanças só pode ocorrer no longo prazo a partir da adoção de medidas específicas que as viabilize e transforme tanto o homem quanto o ser social no qual esse homem existe. Em contraste com as sociedades de classe, prossegue Lukács (ibid.), nas quais todas as tentativas de realizar o potencial do homem, o ser-homem do homem, que se manifestaram como casos individuais, como exceções, fracassaram por não terem mecanismos para resistir à força contra-restante da

²⁰ Lukács (ibid., p. 166): “Marx é assim coerente quando – mesmo em contraste com o que defendeu em sua juventude, ou seja, a ideia de que a divisão do trabalho enquanto tal era um princípio que o comunismo deveria superar – afirma que uma das premissas decisivas para que o trabalho se torne a ‘primeira necessidade vital’ é que os homens se libertem da ‘subordinação servil’ à divisão do trabalho”.

²¹ A esse respeito vide Mészáros (2002, p. 866-867).

economia, no socialismo (que dará início ao fim da pré-história humana) será possível que tais tentativas se tornem “patrimônio comum do gênero humano”. Para tanto a práxis econômica, o trabalho, deve ser “estruturada, objetiva e socialmente, tendo em vista” a promoção e estímulo dessa efetivação, esse será o momento em que o homem, em sua atividade social terá criado as condições para sua auto-realização. Chamamos atenção para outra contradição presente no argumento de nosso autor. Pois ainda que reconheça a necessidade de uma grande mudança na práxis econômica, no mesmo ensaio, num trecho posterior a apresentação dessa argumentação, ele vai defender que as fábricas capitalistas podem ser utilizadas no socialismo sem grandes modificações, deixando claro que a tecnologia, no seu entendimento é neutra e desconhecendo o domínio do trabalho morto sobre o trabalho vivo. Voltaremos a essa questão em seguida.

Para Lukács a construção do futuro, do reino da liberdade, tem que partir das exigências postas pelo cotidiano dos homens. Nesse sentido, a categoria de hábito de Lênin, ganha fundamental importância no argumento de Lukács. Esta categoria é que faz a ligação entre o cotidiano e o vir-a-ser homem do homem, entretanto, é preciso lembrar que a discussão de Lênin, diz Lukács (p. 169-170) sobre o hábito se refere ao problema da extinção do Estado e não simplesmente à interação entre fatores sociais objetivos e subjetivos. E, além disso, nosso autor ressalta que hábito tanto pode contribuir para modificar a sociabilidade, assumindo um caráter progressista, quanto pode reforçar o já existente. Sendo esse exatamente o caso verificado após décadas de domínio de Stálin, durante o qual “atividade autônoma das massas praticamente desapareceu [...] na grande política [e na] vida cotidiana” (p. 170).

Com a transformação da prioridade tática²² staliniana em manipulação burocrática, prossegue nosso autor, tanto os indivíduos que formulavam e executavam a manipulação quanto os que sofriam a manipulação se habituaram a ela. De tal maneira que quando a “adesão era sincera e convicta [...] – tinha-se uma singular e frequentemente caricatural versão do *citoyen*” (p. 177). Entretanto, o idealismo do *citoyen* não levou ao desenvolvimento da personalidade como o verificado na época do predomínio dos jacobinos, nem a uma “pseudo-atividade formal e vazia” como se verificava nas democracias dos anos 60 do século XX. No caso em questão, o idealismo do *citoyen* se limitava à execução convicta das resoluções partidária sob o pressuposto da construção do socialismo guiado pelo grande líder.

²² Lukács argumenta que Stálin inverteu a relação estratégia-tática. Pois Marx e Lênin construíam seus movimentos táticos a partir de uma certa estratégia, de uma certa compreensão do real existente e de seus movimentos e tendências de desenvolvimento. Com Stálin, a estratégia é definida a partir das opções táticas conjunturais.

Ao lado da caricatura do *citoyen*, Lukács (p. 179) identifica um comportamento que se assemelha ao do *homme* de sociedade civil burguesa. E essa semelhança não poderia se transformar em total coincidência pelo fato de que a “estrutura da sociedade socialista torna *a priori* impossível a acumulação com o objetivo de explorar o trabalho de outras pessoas” (ibid.). Ou seja, a expropriação dos capitalistas, a coletivização dos meios de produção, com o plano centralizado, impediriam tal coincidência. Ainda que a caricatura do *homme* utilize sua posição social objetivando aumentar seu padrão de vida por meios lícitos e ilícitos, tal estrutura bloqueia o ressurgimento do *homme* burguês. Destacamos que Lukács desconsidera os espaços de funcionamento do mercado e da produção de mercadorias que era explícito nos anos sessenta do século XX, além de esquecer de tratar que o plano burocraticamente centralizado era feito com cálculo de lucro sobre os produtos fabricados. Logo, como não há produção de mercadoria, valor e exploração?

Além das duas caricaturas acima citadas, Lukács (p. 179) identifica um terceiro comportamento que seria o da grande maioria dos trabalhadores. Este seria um comportamento apático e de omissão frente aos grandes problemas no local de trabalho e na sociedade como um todo.

Essas caricaturas assinaladas por Lukács têm por origem as contradições das formações sociais do chamado socialismo real. Por um lado, com a socialização dos meios de produção, no entendimento de Lukács (p. 180), foi eliminada a exploração do homem pelo homem. Por outro lado, o desenvolvimento das forças produtivas não foi o suficiente para “produzir as situações e tendências que permitam aos trabalhadores, enquanto sujeitos, tornarem-se no futuro homens livres na formação social comunista”. Em outras palavras, aquele desenvolvimento das forças produtivas obtido no período de Stálin²³ não eliminou “o modo de ser da formação capitalista”, e isso impedia o tornar-se homem do homem. Acreditamos que essa formulação revela os efeitos da aceitação da tese do socialismo num só país. Transformando-a em norte orientador de sua formulação, nosso autor sequer é capaz de perceber, conforme argumenta Mészáros (2002, p. 972, 973 e ss.) que a extração de trabalho excedente continua acontecendo, em conjunto com a produção de mercadorias, sendo que a forma dessa extração é distinta da forma em que ocorre no modo de produção capitalista. Nessa última a extração se dá por mecanismos econômicos, na esfera da produção. No socialismo realmente existente a extração é politicamente determinada. Determinada pela

²³ Lukács demonstra que as altas taxas de crescimento econômico do período de Stálin guardavam forte correlação com a fase chamada de acumulação socialista primitiva, com a implantação do departamento produtor de meios de produção e com os esforços exigidos pelas guerras (civil e a grande guerra mundial).

burocracia elaboradora do planejamento burocraticamente centralizado e fiscalizadora de sua execução nos micro espaços produtivos abarcados pelo plano.

Uma vez identificados a contradição principal e os problemas correlatos, nosso autor tentará responder “como se formam as pessoas capazes de resolver em suas práxis espontâneas os problemas socialmente colocados” (LUKÁCS, 2008, p.181). Sua resposta envolve uma comparação com os processos revolucionários anteriores à revolução socialista. Esses, ele constata, trazem consigo novos tipos de relações econômicas, tipos radicalmente diferentes em relação aos que preexistiam. O traço fundamental neles é que uma nova divisão do trabalho provoca a mudança na forma de relação do trabalhador com seu processo de trabalho (por exemplo o verificado no período manufatureiro frente ao artesanato feudal). Entretanto, a transição do capitalismo ao socialismo é algo completamente diverso do que existiu até então. Pois, ao contrário das anteriores, agora se trata da extinção da exploração. Além disso, se nas revoluções e transições anteriores havia mudança radical no campo da produção material, na transição ao socialismo isto não se verifica. Pois em termos técnicos “uma fábrica construída no capitalismo pode operar sem grandes alterações também no socialismo e vice-versa” (2008, p. 182). Entendemos que nessa passagem os problemas teóricos desse ensaio de Lukács atingem seu paroxismo. Vejamos: ele aceita a lei do valor funcionando independentemente da produção de mercadorias, aceita a sobrevivência da divisão social do trabalho no comunismo e por fim, vê a tecnologia como neutra a ponto de haver igualdade entre as fábricas organizadas pela lógica do capital e as fábricas que deveriam ser organizadas de modo a permitir a realização do potencial inerente a cada trabalhador.

A coletivização dos meios de produção instaura uma produção material que, potencialmente, pode produzir a transformação dos homens, que pode fazê-los “portadores adequados da formação que está por vir” (p.182). Mas a nova produção material, prossegue Lukács, é incapaz de remodelar espontaneamente a forma como os homens se relacionam entre si e com os outros homens, que é a exigência para a instauração do reino da liberdade. Ela precisa da mediação da ideologia²⁴ para produzir essa transformação no mundo dos homens. A ideologia haverá de dirigir as novidades postas na esfera do econômico e transformá-las em “condição para que os homens desenvolvam as qualidades e relações recíprocas capazes de realizá-los com homens autênticos” (p. 183). A direção, ainda com nosso autor, não é a de uma simples humanização do processo de trabalho que, não por acaso,

²⁴ Para Lukács ideologia é um momento da práxis do ser social que envolve o dar respostas aos conflitos sociais e que tem por base a própria produção material da vida dos homens. Logo ideologia tem um fundamento material e é, ao mesmo tempo, mediação para a produção material. Portanto, não guarda relação com a idéia de falsa consciência.

já se verifica no capitalismo e que levam ou a intensificar o extração do valor ou a dotar a exploração de formas mais suaves de manifestação. Reforça Lukács (ibid.): “No caso da passagem do socialismo ao comunismo, ao contrário, trata-se de adaptar o modo de trabalhar à essência adequada do homem, à sua dignidade, à sua capacidade de realização enquanto homem”.

A concretização dessas possibilidades envolve a utilização do trabalho excedente, tanto socialmente como individualmente. E a democracia socialista tem a função de trazer, de fora do processo estritamente produtivo, econômico, a efetivação dessas possibilidades. É incidindo na vida cotidiana que a democracia socialista, pensa Lukács (p. 168) poderá viabilizar a passagem ao reino da liberdade. E sua tarefa prioritária é a superação do dualismo (reposto de forma caricatural no socialismo realmente existente) *homme* e *citoyen*. Se na democracia burguesa o sujeito é o *citoyen* idealizado, na democracia socialista o sujeito (desde o início do processo de transformação revolucionária) “é o homem material da cotidianidade. Mas, é óbvio, que não se trata aqui da canonização daquele *homme* material [...]”²⁵.

Como as experiências históricas em que germinou a democracia socialista foram derrotadas (Comuna de Paris de 1871, Soviets de 1905 e de 1917-22), Lukács (p. 184) adverte que não possuímos referência sobre as formas como ela “poderia se desenvolver como um componente orgânico e decisivo da construção concreta da sociedade socialista”. O trabalho para despertar a democracia socialista, posto que ela não tem condição de renascer espontaneamente no contexto da época em que nosso autor escrevia, deve ser feito “a partir de fora”²⁶ pelo Partido Comunista. Entretanto, para cumprir essa tarefa, Lukács (p. 188-189) aduz que é preciso retomar a democracia no seio do Partido, com democracia efetiva e não somente formal. Mas, ao mesmo tempo, sem concessão a um sistema pluripartidário que, segundo ele, apenas reintroduziria a democracia burguesa com seu jogo formal e a divisão *homme* e *citoyen* amparada juridicamente. Sequer passa pela argumentação do autor a possibilidade de existir mais de um partido que se ponha da perspectiva humano-societária do trabalho. Lembramos que a experiência dos Soviets de 1917 continha mais partidos atuando, além do Partido Bolchevique. E o próprio Partido Bolchevique possuía tendências no seu

²⁵ Parece óbvio que Lukács repele quaisquer posturas que hipostasiem a figura do operário fabril como a encarnação ou o sujeito mítico do processo revolucionário e que mantêm suas características pós-revolução. Sobre a crítica ao trabalho no capitalismo ou crítica do capitalismo sob o ponto de vista do trabalho vide Araujo (2011).

²⁶ No sentido leniniano de que a consciência de classe não pode ser conquistada na luta econômica, mas deve ser levada de fora, pelos revolucionários agrupados no partido.

interior com funcionamento regulamentado pelo coletivo partidário. De novo Lukács parece pagar o tributo pela aceitação acrítica do socialismo num só país.

De todo modo, Lukács (p. 173-174) identificava a necessidade de modificação radical no método de planificação centralizada e manipulada pelo alto, principalmente pelas dificuldades que ela apresentava em atender ao consumo dos trabalhadores²⁷. A superação desse tipo de planejamento burocratizado só poderia ocorrer, para o autor, com a mobilização das massas e movimentos socialmente mudos (algo como uma opinião pública existente, mas impedida de se expressar livremente) até então “condenados ao anonimato”. Isso exigiria mais do que propaganda, exigiria mais do que a possibilidade da livre expressão de opiniões individuais, exigiria, enfim, que essa massa encontre, em sua própria experiência, os caminhos da “mudança como uma ruptura prática com as tradições stalinistas” (p. 178).

Como vimos acima a descoberta dos caminhos para a mudança, no entendimento do nosso autor, passa pela direção do Partido Comunista. Este direcionamento, por sua vez, exige que se faça uma divisão do trabalho realista entre Estado e Partido (p. 190). Por meio de tal divisão deveria ser implementada uma política econômica socialista fundada no marxismo, a qual por um lado deve permitir a inclusão da economia de fatores ativos que não têm em si caráter econômico, mas que visam a promoção do desenvolvimento econômico “de acordo com as necessidades sociais da situação concreta”. E, por outro lado, deve “adequar continuamente, no dia-a-dia, a consciência teórica do conteúdo social desta perspectiva com o respectivo nível de desenvolvimento da produção, com as exigências econômicas de cada fase concreta” (p. 185). Registra-se que a idéia de divisão social do trabalho realista entre Partido e Estado é a chave explicativa para a argumentação nebulosa de Lukács quanto ao não desaparecimento da divisão social do trabalho no reino da liberdade.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lukács escreveu o ensaio “O Processo de Democratização” na mesma época em que trabalhava em sua “Ontologia do Ser Social”. Sem dúvidas não há termos de comparação entre as duas, sendo a segunda um texto filosófico densamente construído e com vários problemas de acabamento e o primeiro um trabalho que fica no meio do caminho entre ser um panfleto ou ser um trabalho científico. De todo modo, é preciso considerar que este ensaio foi escrito no contexto de luta política pela reforma do socialismo realmente existente e no

²⁷ Uma instigante alternativa é a proposta de Sistema Orçamentário de Financiamento feita por Che Guevara quando Ministro das Indústrias de Cuba. Sobre isso veja Carcanholo e Nakatani (2007).

interior do aparato do Partido Comunista Húngaro. O ensaio, nos parece, sofre os efeitos desse quadro de lutas. Ainda que a primeira parte do mesmo seja marcada por uma correta tentativa de resgate da categoria democracia (e política) no pensamento marxiano, enquanto movimento necessário para diferenciar adequadamente a democracia burguesa da democracia socialista e demonstrar a necessidade do desaparecimento da democracia e do Estado quando da instauração do “reino da liberdade”. Os dois terços finais do ensaio são marcados por sérios problemas teóricos aparentemente condicionados pelo contexto de luta política e pelas escolhas políticas que o autor realizou ao longo da vida.

Primeiro Lukács defende a tese, estranha ao pensamento marxiano, de que a lei do valor não guarda relação com a produção de mercadorias e que, por isso, estamos diante de uma categoria que vale para todo tipo de produção. Para fundamentar isso chega ao ponto de adulterar por mutilação uma citação de Marx²⁸. Em seguida apresenta a tese de que há uma mudança de posição no pensamento marxiano sobre a divisão social do trabalho, de modo que no jovem Marx há a defesa do fim da divisão social do trabalho na sociedade que instaura o início da história humana. E no velho Marx haveria uma diferenciação sutil entre por fim à subordinação servil e opressiva à divisão social do trabalho e uma divisão do trabalho que por não ser opressiva se mantém na sociedade emancipada. E Lukács assume estas teses sem apresentar uma linha comprovativa de tais posições imputadas à Marx. Por fim, Lukács defende que as reformas do socialismo real exigiriam a divisão do trabalho entre o Partido Comunista e o Estado, o que já não é um problema dada a postulação da perenidade da divisão social do trabalho.

Um teórico com o conhecimento da obra marxiana e com a competência de Lukács, simplesmente não erra tanto e de forma encadeada. A hipótese mais provável é que para além de suas conhecidas dificuldades com a categoria valor, ele realizou um constructo teórico que era adequado ao seu conjunto de compromissos históricos com o socialismo realmente existente. Assim, ele não enfatiza a necessidade do processo de desalienação do homem na construção da sociedade do futuro. Esquece de tratar do domínio do trabalho morto sobre o trabalho vivo no processo produtivo capitalista, domínio esse que não é sequer arranhado com

²⁸ O trecho em questão é do Livro I de “O Capital”, Capítulo I: “Só para fazer um paralelo com a produção de mercadorias, pressupomos que a parte de cada produtor nos meios de subsistência seja determinada pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia um duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho conforme as diversas necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da participação individual dos produtores no trabalho comum e, por isso, também na parte a ser consumida individualmente do produto comum. [...]” (MARX, 1985, p. 75). Lukács cita o trecho suprimindo a primeira frase e conclui que no socialismo a lei do valor submete tanto as mercadorias de consumo individual quanto a renda global que cabe individualmente a cada produtor.

a simples mudança jurídica da propriedade dos meios de produção. Sequer vislumbra que mesmo sob o planejamento burocraticamente centralizado continua a produção de mercadorias²⁹. E que a extração do excedente do trabalhador se dá por mecanismos políticos e não econômicos (e mais eficientes) como ocorre no modo de produção capitalista. Esquece que a democracia socialista praticada nos Conselhos de Operários e Camponeses da Rússia em 1917 contava com a presença de outros partidos além do Partido Bolchevique e que neste era reconhecido e regulamentado o direito de tendência interna. Somente com essas omissões e esquecimentos o constructo teórico adequado com a idéia de socialismo num só país e com o socialismo realmente existente enquanto caminho de transição para o socialismo, pode se sustentar.³⁰

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, P. H. F. Superação do capitalismo a partir da lógica humano-societária do trabalho?: Postone, Lukács e Chasin se encontram. In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA POLÍTICA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA POLÍTICA, 16. Uberlândia, Anais... Uberlândia: Sociedade Brasileira de Economia Política, 2011.

CARCANHOLO, M.; NAKATANI, P. A planificação socialista em Cuba e o grande debate dos anos 1960. In: Outubro: Revista do Instituto de Estudos Socialistas, São Paulo: Alameda, n. 15. p. 195-231, 2007.

LUKÁCS, G. O processo de democratização. In: _____. Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008. p. 83-206.

MANDEL, E. Socialismo x mercado. São Paulo: Ensaio, 1991. (Cadernos Ensaio. Pequeno Formato, v. 8).

²⁹ Por exemplo o insuspeito “O ABC da Planificação” de Tcherevik e Chvirkov (1985, p. 197 e ss.) no qual a produção líquida normativa das empresas estatais que atuavam de acordo com o planejamento central, era obtida pela soma dos salários mais o lucro médio.

³⁰ Entretanto, é possível vislumbrar contribuições positivas no referido ensaio e pontos em que há a possibilidade de diálogo e integração entre Lukács e as contribuições teóricas de Mészáros (2002), Postone (2003) e Mandel (1991, 1994). Mas essa é uma discussão a ser feita em outro artigo.

_____. El poder y el dinero: contribución a la teoría de la posible extinción del Estado. México: Siglo Veintiuno, 1994.

MARX, K. H. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, 1985, Livro 1, t. 1.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005a.

_____. Crítica ao programa de Gotha. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005b.

_____. A guerra civil em França. São Paulo: Alfa-Omega, s.d. (Obras escolhidas, v. 2).

_____. Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858: Esboços da Crítica da Economia Política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. Manuscritos econômicos e filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. A miséria da filosofia. São Paulo: Global, 1985. (Coleção bases).

_____. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. A sagrada família. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, K. e ENGELS, F. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas: 1845-1846. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Manifesto comunista. 4. reimpr. São Paulo: Boitempo, 2005.

MÉSZÁROS, I. Para além do capital: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2002.

NETTO, J. P. Introdução: Sobre Lukács e a política. In: _____. Socialismo e democratização: escritos políticos: 1956-1971. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008. p. 7-31.

POSTONE, M. Time, labor, and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory. New York: Cambridge University Press, 2003.

THCHEREVIK, E.; CHVIRKOV, I. O ABC da planificação. Moscou: Edições Progresso, 1985.