

colecção
A INVENÇÃO
DEMOCRÁTICA

CORNELIUS CASTORIADIS

*socialismo
ou
barbarie*

O CONTEUDO DO SOCIALISMO

A proposta marxista de transformação social pela atividade consciente e autônoma de homens através de suas lutas constitui um acontecimento decisivo na história da humanidade. E se o marxismo tem a importância que tem é porque inclusive logrou reunir a teoria ao movimento operário. E, no entanto, a situação atual, que está na base de todo empreendimento original de Castoriadis, caracteriza-se pela burocratização das organizações operárias e dos regimes socialistas, realizadas através da ideologia marxista. É o sentimento de que a formidável promessa marxista realizou-se e, ao fazê-lo, revelou seus impasses, que o leva a retomar suas questões a partir da crítica de seu pensamento ...Traz este volume também a reflexão atual de Castoriadis sobre o socialismo, centrada na questão política da auto-instituição da sociedade. E é esse deslocamento do problema que lhe conduz à convicção de que "uma sociedade justa não é uma sociedade que adotou, de uma vez para sempre, as leis justas. Uma sociedade justa é uma sociedade onde a questão da justiça permanece constantemente aberta".

do prefácio de Eder Sader

brasiliense 

Cornelius Castoriadis

SOCIALISMO OU BARBARIE

brasiliense 

colecção
A INVENÇÃO
DEMOCRÁTICA

CORNELIUS CASTORIADIS

*socialismo
ou
barbarie*

O CONTEUDO DO SOCIALISMO

editora brasiliense

LEITURAS AFINS

- *Conselhos de Fábrica — A. Gramsci/A Bordiga*
- *Introdução à Teoria do Crescimento em Economia Socialista — Michal Kalecki*
- *A Invenção Democrática — Claude Lefort*
- *Marx: Lógica e Política — Ruy Fausto*
- *Marxismo Heterodoxo — Maurício Tragtenberg*
- *Para Mudar a Vida: Felicidade, Liberdade, Democracia — Agnes Heller*
- *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico — Jürgen Habermas*
- *A Sedução da Barbárie — O Marxismo na Modernidade — Nelson Brissac Peixoto*
- *Teoria Marxista do Valor — I. I. Rubln*
- *Trabalho e Reflexão: Ensaio para uma Dialética da Sociabilidade — José Arthur Giannotti*

Coleção Primeiros Passos

- *O que é Comunismo — Arnaldo Spindel*
- *O que é Socialismo — Arnaldo Spindel*
- *O que é Stalinismo — José Paulo Netto*
- *O que é Trotskismo — José Roberto Campos*

Coleção Tudo é História

- *A Autogestão Iugoslava — Bartino Nóbrega de Queiroz*
- *A Construção do Socialismo na China — Daniel Aarão Reis Filho*
- *Rússia (1917-1921) — Os Anos Vermelhos — Daniel A. Reis Filho*
- *URSS: O Socialismo (1921-1964) — Daniel A. Reis Filho*

Cornelius Castoriadis

Socialismo ou barbárie

O conteúdo do socialismo



40 anos de bons livros

Copyright © Union Générale d'Éditions e Cornelius Castoriadis,
1979.

Título original: Le Contenu du Socialisme

Tradução: Milton Meira do Nascimento
Maria das Graças de Souza Nascimento

Capa: Moema Cavalcanti

Revisão: Nobuca Rachi

Índice

Prefácio — <i>Eder Sader</i>	7
Introdução: Socialismo e sociedade autônoma	11
Sobre o programa socialista (1952)	35
Sobre o conteúdo do socialismo (1955) I	48
Sobre o conteúdo do socialismo (1957) II	74
O que significa o socialismo (1961)	157
Debate com os militantes do PSU (1974)	183
Autogestão e hierarquia (1974)	211
A exigência revolucionária (1976)	227
A fonte húngara (1976)	257
Transformação social e criação cultural (1978)	288



editora brasiliense s.a.
01223 — r. general jardim, 160
são paulo — brasil

Prefácio

Prepare-se o leitor para as vertigens de uma montanha-russa. Depois de abrir um livro que traz no título a chamada ao "conteúdo do socialismo" e a opção entre "socialismo ou barbárie", irá ver logo mais na primeira página da introdução, que o próprio termo "socialismo" foi abandonado pelo autor. E ainda nessa vertiginosa introdução, escrita em 1974, ao refletir sobre a dissociação estabelecida historicamente entre "liberdade" e "igualdade", chega a uma crítica frontal a Marx. Para Castoriadis, o empenho que leva Marx a buscar as "determinações" — "econômicas em última instância" — da transformação social, termina por embotar a crítica da ordem instituída e a reivindicação democrática presentes na origem do movimento operário. Junto com o marxismo, são alvos da ofensiva castoridiana, as noções de ditadura do proletariado, socialismo, e, mesmo, proletariado, partido e algumas outras. Terminada a Introdução, ainda sob o impacto de uma nova proposta, o leitor se surpreenderá com um texto de 1952, que tem por preocupação primeira a constituição de uma "vanguarda revolucionária", e o veremos empenhado nas condições da formulação de um programa socialista, tendo por referência de apoio o marxismo e, apesar da crítica às experiências históricas, procurando resgatar a noção da ditadura do proletariado.

Afinal, qual o sentido disso tudo? Por que mostrar-nos textos construídos sobre questões que ele abandonou e contra as quais volta hoje a artilharia pesada de seu pensamento? Não se trata de uma simples coleção "para a História". Castoriadis já disse em outra parte que não quer esconder os rastros do seu caminho, por mais tortuoso que seja ele. Mais que suas conclusões importa conhecer o seu percurso: vê-lo nesse trabalho, como numa luta onde sabe

que só pode compreender os problemas que o envolvem contaminado pela racionalidade produzida pela própria situação que ele quer mudar. Mas ao mesmo tempo, sabendo que se a noção de lucidez guarda algum sentido é este de iluminar o campo da ação para que se possa criar algo que corresponda o mais possível à vontade de quem age.

E Castoriadis se revela como essa estranha figura que questiona toda pretensão racionalista de alcançar o "sentido da História", que só entende a revolução como criação histórica que vai além de tudo o que o pensamento poderia ter elaborado antes, e que no entanto efetua o mais exaustivo empreendimento intelectual. Ele se lança num esforço de elucidação dos problemas que o desafiam com um fôlego e uma disposição que podem dar a impressão de que está à procura da verdade final, da síntese, da superação de todo erro passado. Mas não é nada disso. O que há nele é a retomada radical da questão formulada por Marx, da unidade entre o pensamento e a ação, ou ainda, a reconstituição da unidade perdida entre a filosofia e a política. Não está como técnica de manipulação num poder instituído nem aquela como pretensão a um saber absoluto que fundamentaria a ação política. O que ele busca é uma política enquanto instituição social, como ato instituinte, consciente de suas condições. E esse projeto se nos vai revelando "em ação", à medida que avançamos no livro: da reflexão sobre a experiência dos conselhos operários na Hungria, à que faz sobre as características das lutas operárias que estão se dando nas fábricas, sobre a sociedade moderna e sua cultura, podemos observá-lo aplicando-se a repensar o significado do socialismo.

Por isso mesmo importa a forma como ele nos apresenta sua obra. Apesar da dimensão enciclopédica de seu trabalho intelectual, ele se recusa a qualquer apresentação sistemática e quer deixar à vista a origem de suas inquietações e o motivo de sua pesquisa. E não é por acaso ou capricho que ele toma Marx por alvo. Sei bem que, principalmente num país como o Brasil, não faltam os que nunca abriram uma página de Marx mas não cessam de proferir condenações contra ele pela sua demolidora análise da dominação capitalista. Eles provavelmente verão na obra de Castoriadis um reservatório para citações cretinas. Mas esses, do mesmo modo que não leram Marx, também não lerão Castoriadis. Apenas catarão frases de efeito.

Se Castoriadis toma Marx como alvo é também porque se investe de sua questão. "Ele quis ver no dilaceramento e nas condições do mundo atual, mais do que uma reedição da eterna incoe-

rência das sociedades humanas, ele quis sobretudo fazer disso outra coisa", disse Castoriadis de Marx em outra parte (nota: A instituição imaginária da sociedade, Paz e Terra, p. 78). A proposta marxista de transformação social através da atividade consciente e autônoma de homens através de suas lutas, constituiu um acontecimento decisivo na história da humanidade. E se o marxismo tem a importância que tem é porque inclusive logrou unir a teoria ao movimento operário. E, no entanto, a situação atual, que está na base de todo o empreendimento original de Castoriadis, caracteriza-se pela burocratização das organizações operárias e dos regimes socialistas, realizadas através da ideologia marxista. É o sentimento de que a formidável promessa marxista realizou-se e, ao fazê-lo, revelou seus impasses, que o leva a retomar suas questões a partir da crítica de seu pensamento.

Independente dos acordos e desacordos que tenhamos com ele, devemos a Castoriadis o resultado de sua enorme coragem de ter colocado sua inteligência na reflexão sobre tais problemas e de ter apresentado aos nossos olhos a trajetória de sua pesquisa militante.

Não é sem importância anotar que boa parte de seus livros publicados a partir de 1973 consistem na reedição de artigos escritos na revista Socialisme ou Barbarie (da qual participou também Claude Lefort durante algum tempo) de 1949 até 1965. Tratava-se de uma publicação de um grupo militante de origem trotskista, que começa com a crítica da política stalinista e chega à reformulação do próprio conteúdo da luta socialista.

Precisamente neste volume temos a coletânea de vários artigos que nos remetem à questão do socialismo, três dos quais publicados anteriormente em Socialisme ou Barbarie, um outro de 1961 onde expõe de modo mais explícito a identidade entre socialismo e gestão operária, e quatro outros já dos anos 70, quando sua reelaboração atingiu outras profundezas. Na Introdução afinal temos sua reflexão atual sobre o tema, centrado na questão política da auto-instituição da sociedade. E é esse deslocamento do problema que lhe conduz à convicção de que "uma sociedade justa não é uma sociedade que adotou, de uma vez para sempre, as leis justas. Uma sociedade justa é uma sociedade onde a questão da justiça permanece constantemente aberta".

Introdução: Socialismo e sociedade autônoma

Para este livro, conservei o mesmo título dos seus dois textos principais. Mas é evidente que os termos socialismo e comunismo devem ser abandonados desde já. Por certo, a significação que está ligada a cada palavra da língua é, teoricamente e no início, convencional e arbitrária. No entanto, é precisamente isto que faz com que ela seja no final apenas o que veio a ser em seu uso histórico efetivo. Dar um sentido mais puro às palavras da tribo talvez seja a tarefa do poeta ou do filósofo, mas certamente não é a do político. Lamente-se ou não, socialismo significa hoje, para a maioria esmagadora das pessoas, o regime instaurado na Rússia e nos países similares — o “socialismo realmente existente”, como disse tão bem Brejnev: um regime que realiza a exploração, a opressão, o terror totalitário e a cretinização cultural numa escala sem precedentes na história da humanidade. Ou, então, são socialistas os partidos dirigidos por Mitterrand, Callaghan, Schmidt e outros; a saber, as engrenagens “políticas” da ordem estabelecida nos países ocidentais. Essas realidades concretas não se deixam abalar por distinções etimológicas e semânticas. É como querer combater a burocracia da Igreja lembrando que a igreja, *ecclesia*, significa originariamente a assembléia do povo — no caso, dos fiéis — e que, em relação a este *sentido* originário, a *realidade* do Papa, do Vaticano, do Secretariado de Estado, dos cardeais etc. representa uma usurpação.

De mais a mais, é preciso mesmo, no caso em questão, lamentar o destino dessas palavras? É cedo que sua utilização pelas burocracias lenino-stalinistas e reformistas foi um dos instrumentos da maior mistificação da história. Mas isso já está feito e não podemos fazer nada. De resto, é preciso constatar que os termos

eram, desde o início, “ruins” — o tanto quanto uma palavra pode sê-lo. Ou bem são tautológicos ou perigosamente ambíguos. O que quer dizer isto, ser “socialista”, ou mesmo “comunista”? Ser partidário da sociedade, da sociabilidade (ou da comunidade) — e contra o quê? Toda sociedade sempre foi e sempre será “socialista”. Como diria de la Palice, toda sociedade ou é social ou não é sociedade. Ela é sempre “socialista” porque é sempre arranjada em função de sua manutenção como sociedade instituída, e instituída de tal maneira que *subordine tudo* a esta manutenção — à sua preservação, conservação, afirmação e reprodução como tal. A sociedade, mesmo a mais selvagemmente “individualista”, ainda é “socialista” no sentido de que afirma e impõe esta significação, essa fabricação, esse “valor” *social* (nem natural, nem racional, nem transcendental) que é o indivíduo. Aquilo que no ser humano não é indivíduo socialmente fabricado (e a representação dizível: eu sou um indivíduo, e tal indivíduo, evidentemente, faz parte desta fabricação e é um dos seus resultados) é a mônada física que está além do concebível e do acessível e, como tal, radicalmente inapto à vida. Não só à vida em sociedade, mas à vida simplesmente. Pois a mônada física como tal é radicalmente louca — a-razional, a-funcional. Este fato elementar, mesmo que tenha sido colocado no centro de nossa reflexão sobre o tema a partir de Freud e graças a ele, é conhecido de longa data e foi formulado por pensadores tão diferentes como Platão, Aristóteles ou Diderot. É somente através de sua ocultação que, de dez anos para cá, puderam surgir novas variedades de confusão e de mistificação — a glorificação do “desejo” e da “libido”, a descoberta de um desejo “mimético” e a última novidade lançada no mercado pela publicidade da indústria das idéias: o neoliberalismo pseudo-“religioso”. Apesar do que dizem uns dos outros, todos partilham o mesmo postulado incrível: a ficção de um “indivíduo” que viria ao mundo totalmente acabado e determinado quanto ao essencial, e que a sociedade — a sociabilidade como tal — corromperia, oprimiria e escravizaria.

Ou então o termo socialismo carrega em si uma ambigüidade perigosa. Ele parece opor uma primazia material, substancial, “de valor”, da sociedade sobre o indivíduo — como se fossem possíveis “escolhas”, “opções” pela sociedade e contra o indivíduo. No plano teórico, das idéias e dos conceitos, uma tal oposição é, como acabo de dizer, um contra-senso. E no plano prático ela é também falaciosa e mistificadora. Permanece arraigada na filosofia e na ideologia burguesas, na problemática falsa criada por esta última. Finalmente, torna-se um disfarce ideológico do totalitarismo, da mesma

forma que alimenta, por oposição, um pseudo-“individualismo” ou “liberalismo”.

A sociedade vitoriana ou, de modo geral, a sociedade do capitalismo clássico e “liberal” é “individualista”; pelo menos se proclama como tal. O que isto quer dizer? Que permite a uma pequena minoria de “indivíduos” que ela fabrica oprimir e explorar a grande maioria dos outros “indivíduos”. Em 90% dos casos, tal sociedade funciona *contra* o “indivíduo”. E que significa o fato de que a sociedade russa atualmente seja uma sociedade de exploração e de opressão? É que nela cada indivíduo é oprimido e explorado em benefício da coletividade, isto é, em benefício de todos os outros (e portanto também de si mesmo)? Certamente não; cada um dos indivíduos que formam o povo russo não é oprimido e explorado pelo povo russo, mas pela burocracia comunista — isto é, por um grupo sociológico particular de indivíduos. A sociedade russa é uma sociedade autenticamente “individualista” — para 10% dos indivíduos que a compõem.

As sociedades que fabricam indivíduos servos — isto é, quase todas as sociedades conhecidas, com exceção da cidade democrática grega e seus legados modernos — não os submetem à *coletividade*, o que, mais uma vez, não teria nenhum sentido. Elas os submetem à *instituição* dada da sociedade, o que é outra coisa bem diferente. O selvagem não está submetido à tribo como coletividade efetiva; a coletividade e ele mesmo estão submetidos às regras estabelecidas pelos “ancestrais”. O judeu, o cristão, o muçulmano, não estão submetidos à coletividade judaica, cristã ou muçulmana; são escravos da instituição dada de sua sociedade, de uma lei imutável e intocável, pois sua origem é atribuída a uma causa transcendente, Deus.¹ Mesmo na Grécia, em Esparta, o espartano não está submetido aos espartanos, mas a Esparta e àquilo que faz com que Esparta seja Esparta: não sua localização geográfica, mas suas leis, postas como intocáveis e atribuídas, no essencial, a um fundador mítico ou mitificado, Licurgo. A origem mítica da lei, como a entrega das Tábuas da Lei por Deus a Moisés, como a revelação cristã ou o profetismo muçulmano possuem a mesma significação e função: assegurar a conservação de uma instituição heteronômica da sociedade incorporando nesta instituição a representação de uma origem extra-social da lei, que é como que estabelecida por definição e por essência subtraída à atividade instituinte dos humanos.

(1) Ver *L'institution imaginaire de la société*, pp. 148-150, 293-296, 496-498.

Em compensação, onde houve ruptura da heteronomia instituída aparecem ao mesmo tempo — é uma verdade banal — o indivíduo autônomo e a coletividade autônoma. Mais precisamente, aparecem a *idéia política* e a *questão política* da autonomia do indivíduo e da coletividade que só são possíveis e só têm sentido se relacionadas uma à outra. O indivíduo, tal como nós o conhecemos a partir de certos exemplos e tal como o queremos para todos; o indivíduo autônomo, que — sabendo-se mergulhado na ordem/desordem a-sensata do mundo — se quer e se faz responsável pelo que é, pelo que diz e pelo que faz, nasce ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento do qual emerge a cidade, a *pólis*, como coletividade *autônoma*, isto é, que não recebe suas leis de uma instância que lhe seria exterior e superior, mas que ela mesma, por si mesma, as estabelece. A ruptura da heteronomia mítica ou religiosa, a contestação das significações sociais imaginárias instituídas, o reconhecimento do caráter historicamente *criado* da instituição — da lei, do *nomos* — é, num grau ofuscante, inseparável do nascimento da filosofia, da interrogação ilimitada e que não conhece *autoridade* nem intra nem extramundana — como o nascimento da filosofia é inconcebível fora da democracia.

• • •

A democracia na Grécia chamava-se também, no início, *isonomia* — a igualdade da lei para todos. Mas o que é a lei? A lei não é somente a lei "formal", escrita, nas sociedades modernas, a lei em sentido estrito. A lei é a instituição da sociedade. A igualdade e a liberdade — voltarei a considerar a relação entre estas duas idéias — não podem estar limitadas somente a certos domínios, garantindo, por exemplo, os direitos iguais de defesa de todos os indivíduos diante dos tribunais, e "ignorando" o funcionamento efetivo desses mesmos tribunais, o que poderia fazer — e hoje o faz na realidade, mesmo nas sociedades ditas "democráticas" — desta igualdade a máscara de uma desigualdade. A igualdade e a liberdade não podem ser a liberdade e a igualdade de todos de fundar, por exemplo, uma "empresa" individual — enquanto que, ao mesmo tempo, a instituição *efetiva* da sociedade faz deste direito uma zombaria sinistra para quatro quintos dos indivíduos. Não sei mais qual socialista de outrora (Bellamy, eu acho) constatava esta evidência: a lei proíbe com o mesmo rigor aos ricos e aos pobres de dormirem debaixo das pontes. Destacam-se atualmente (evidentemente, sem menção de

origem e apresentando-os como novos) os argumentos de Hayek, Schumpeter, Popper etc. sobre a "propriedade privada" e a "liberdade de empresa" como fundamentos da democracia e da liberdade — e continua-se a escamotear o fato de que, tal como funcionam nas condições do mundo moderno, e necessariamente, propriedade privada e liberdade de empresa não são outra coisa senão a máscara institucional da dominação efetiva de uma pequena minoria.

Não é o fato de alguns descobrirem ou fazerem de conta que descobrem hoje — com tal ou tal número de decênios de atraso, conforme os casos e as histórias individuais — os horrores do totalitarismo stalinismo e maoísta que poderia avaliar e justificar a desigualdade e a servidão, a exploração e a opressão que caracterizam as sociedades capitalistas ocidentais. Não é o reconhecimento do fato de que, nos países ocidentais, os "direitos individuais" banidos do capitalismo pelas lutas do povo não são "formais" que anula a crítica da maneira *efetiva* pela qual funcionam nas sociedades dominadas por uma minoria. Esses direitos nunca foram "formais" (no sentido de vazios), mas sempre foram *parciais, inacabados* — e permanecem assim. Assim permanecerão, necessariamente, tautologicamente, enquanto a sociedade for dividida assimétrica e antagonicamente entre dirigentes e executantes, dominantes e dominados.

O que se visa pelo termo sociedade socialista, nós o designaremos daqui para a frente por sociedade autônoma. Uma sociedade autônoma implica indivíduos autônomos — e *reciprocamente*. Sociedade autônoma, indivíduos autônomos: sociedade livre, indivíduos livres. A liberdade — mas o que é a liberdade? E qual liberdade? Não se trata aqui da liberdade filosófica ou metafísica: esta ou existe ou não existe, mas se existe, então ela é tão absoluta e inatacável para Descartes pensando em seu quarto quanto para um prisioneiro abatido e torturado pela Gestapo, pela KGB ou pela polícia argentina. Não se trata de uma liberdade interior, mas da liberdade efetiva, social, concreta: a saber, num primeiro aspecto, do espaço de movimento e de atividade o mais amplo possível assegurado ao indivíduo pela instituição da sociedade. Esta liberdade só pode existir como dimensão e modo da instituição da sociedade. E o que visa a política no sentido autêntico do termo é a instituição da sociedade. Somente um imbecil ou um charlatão (nossa época fornece uma amostragem rica dessas duas variedades em suas combinações aparentemente paradoxais) pode pretender interessar-se pela liberdade e não se interessar pela questão primeira do "Estado", pela questão da política.

Ora, a liberdade, neste sentido, implica a *igualdade* efetiva — e reciprocamente. A igualdade concebida também, certamente, em sentido social, instituído: não a igualdade metafísica ou “natural”, mas a igualdade de direitos e de deveres, de todos os direitos e de todos os deveres, e de todas as *possibilidades efetivas de fazer* que dependem, para cada um, da instituição da sociedade. Pois a desigualdade (social), por exemplo, é sempre também desigualdade de *poder*: logo, ela se transforma em desigualdade de participação no poder instituído. Como você pode ser livre se os outros possuem mais poder? Poder, no sentido social e efetivo, é levar alguém ou alguns a fazerem o que, de outro modo, com conhecimento de causa, não teriam desejado fazer. Ora, como a idéia de uma sociedade sem nenhum poder é uma ficção incoerente, a primeira parte da resposta à questão da liberdade é a igualdade de participação de todos no poder. Uma sociedade livre é uma sociedade onde o poder efetivamente se exerce pela coletividade, por uma coletividade da qual todos efetivamente participam na igualdade. E esta igualdade de participação efetiva, como fim a atingir, não deve permanecer uma regra puramente formal; deve ser assegurada, tanto quanto possível, por instituições efetivas.

Abramos aqui um parêntese. Já disse que a idéia de uma sociedade sem nenhum poder é uma ficção incoerente. Seríamos tentados a dizer que uma sociedade autônoma visaria simplesmente a limitar o máximo possível o campo que depende de um poder coletivo para alargar ao máximo o campo de autonomia individual efetiva. Mas isto é apenas uma meia-verdade. É certo que a heteronomia da sociedade contemporânea (mesmo em suas formas mais “democráticas”) implica muito mais do que uma limitação indevida, injustificada, são necessária; implica uma mutilação da autonomia individual — do campo de movimento e atividade dos indivíduos, assim como do restante das diversas coletividades particulares que compõem a sociedade. Mas daí não decorre de forma alguma que uma sociedade autônoma deva visar, como um fim em si, o desaparecimento de todo poder coletivo. A coletividade é um mal apenas para esses pedaços de seres humanos que são os intelectuais pseudo-individualistas contemporâneos. A liberdade é liberdade de fazer — e fazer é tanto fazer tudo sozinho quanto poder fazer com os outros. Fazer com os outros é participar, engajar-se, ligar-se numa atividade comum — e aceitar uma coexistência organizada e empreendimentos coletivos nos quais as decisões são tomadas em comum e executadas por todos aqueles que participaram de sua formação.

A confusão sobre a relação entre a liberdade e a igualdade vem de longe. Ela existe num pensador tão profundo como Tocqueville.² Marx não fez nada para dissipá-la, em seu desprezo ingênuo pela questão política, que formava o reverso de sua crença ingênua na solução, ou antes, na dissolução de todas as questões uma vez realizada a transformação das relações de produção.

Esta confusão só é possível se permanecermos nas acepções mais superficiais, as mais frívolas e precisamente as mais formais dos termos liberdade e igualdade. Desde que lhe atribuímos todo o seu peso, desde que os fortaleçamos com a efetividade social instituída, eles aparecem como indissociáveis. Somente homens iguais podem ser livres e somente homens livres podem ser iguais. Uma vez que na sociedade necessariamente existe *poder*, aqueles que não participam desse poder em pé de igualdade estão sob a dominação daqueles que dele participam e o exercem, e portanto não são livres — mesmo se tivessem a ilusão *idiota* de sê-lo porque teriam decidido viver e morrer *idiotas*, isto é, como indivíduos privados (*idioteuin*). E esta participação — evidentemente um dos pontos a respeito dos quais o movimento operário moderno foi mais longe do que a democracia grega — só pode ser igual se forem iguais as condições sociais efetivas e não somente as jurídicas, que são feitas para todos. E não é necessário argumentar que, inversamente, numa sociedade onde os homens não são livres não pode haver igualdade; sobre esses homens não livres, outros homens exercem todas as formas de poder e, entre os primeiros e os segundos, instaura-se uma desigualdade essencial.

Causa aflição constatar que ainda hoje se possa admitir que o socialismo realiza a igualdade, mas em detrimento da liberdade,

(2) Só conheço uma passagem onde Tocqueville pensa claramente a *identidade* entre igualdade e liberdade: “pode-se imaginar um ponto extremo onde a liberdade e a igualdade se tocam e se confundem. Suponho que todos os cidadãos que concorrem ao governo possuem um direito igual de concorrer. Neste caso, em nada diferindo de seus semelhantes, ninguém poderá exercer um poder tirânico, os homens serão perfeitamente livres, porque serão todos inteiramente iguais, e todos serão perfeitamente iguais porque serão inteiramente livres” (*De la démocratie en Amérique*, Tome I, vol. 1, p. 101). Mas, mesmo nesta passagem, Tocqueville fala do “direito” igual de concorrer ao governo — e ignora a questão da igualdade efetiva de *condições* de exercício deste direito por cada um. Sobre as dificuldades do pensamento de Tocqueville a respeito dessas questões, ver Claude Lefort, “De l'égalité à la liberté”, *Libre* n° 3, Paris, Payot, 1978, pp. 211-246; e François Furet, “Tocqueville et le problème de la Révolution Française”, *Mélanges R. Aron*, vol. 1, retomado agora em *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 173-211.

que seria preciso portanto optar pelos regimes que preservam a liberdade mesmo com o inconveniente de sacrificar a igualdade. Não nos detenhamos no subentendido tácito de que os regimes do capitalismo burocrático total e totalitário seriam regimes "socialistas". Quando discutimos questões tão sérias não podemos nos limitar a avaliar sociológica e politicamente a democracia que um regime se dá a si mesmo (e, se o fizermos, teremos de aceitar também a afirmação stalinista segundo a qual a constituição russa é a mais democrática do mundo — e o argumento cai por si mesmo). Mas onde vimos que os regimes que se proclamam "socialistas" *realizam a igualdade*? Que igualdade econômica, social, política existe entre a casta burocrática dominante na Rússia ou a média burocracia na China e as massas de operários, camponeses, prestadores de serviços, pequenos empregados e funcionários subalternos? Os regimes que usurparam o termo socialismo não são "menos liberais" (litotes sinistra) do que os outros. Eles são também, por certo, muito mais fortemente *não-igualitários*, e isto sob todos os pontos de vista (*inclusive* sob o ponto de vista econômico efetivo). Mas deixemos de lado os outros pontos de vista, para evitar sutilezas secundárias: como podemos dizer que a igualdade se realiza numa sociedade onde uns podem colocar os outros em campo de concentração? Que cegueira estranha é esta (pseudomarxista) que identifica a igualdade em geral, e mesmo a igualdade econômica, com a eliminação dos proprietários privados dos meios de produção (e sua substituição por uma burocracia dominante, privilegiada, inamovível, autocooptada, autoperpetuada) e não pode ver que assim só mudou a *forma* da desigualdade?

Amnésia estranha também, que apaga pelo menos dois séculos de crítica social e de análise sociológica que mostraram o caráter parcial, truncado, distorcido e distorcível e, com frequência, efetivamente, tão fictício e ilusório, das liberdades e da liberdade na república capitalista. Mais uma vez, o que entendemos por liberdade? As sociedades capitalistas teriam deixado de ser sociedades de dominação? Se a maioria da sociedade é dominada por uma minoria pode-se chamá-la de sociedade livre?

Não podemos pretender que nos interessemos pela "liberdade" e reduzi-la a um aspecto limitado, e essencialmente "passivo", o dos "direitos individuais"; muito menos reduzir os "direitos individuais" à estreita esfera jurídico-política na qual eles estão confinados nos países ditos democráticos. A liberdade exige primeiramente a eliminação da dominação instituída de todo grupo particular na sociedade. A instituição dessa dominação não está "es-

crita" formalmente nas constituições modernas. Nem a constituição russa diz explicitamente que a sociedade é dominada pela burocracia do Partido/Estado, e muito menos as constituições ocidentais afirmam que a sociedade é dominada pelos grupos de capitalistas e de grandes burocratas. Não há dúvida de que, no segundo caso, tanto os direitos individuais quanto o regime político no sentido estrito, como também outros fatores, limitem esta dominação e permitam às vezes contrabalançá-la ou opor-se a ela de maneira eficaz.³ Mas não é este o tema desta discussão.

Tudo se passa como se a "descoberta" repentina do totalitarismo russo por alguns adolescentes retardados e por alguns imbecis maduros e um tanto esclerosados funcionasse para lançar um novo véu mistificador sobre o âmbito da questão social e política. Ainda aqui, estranhas cumplicidades objetivas se entrelaçam. O povo russo é atrozmente oprimido. Mas não é apenas oprimido. É também explorado como poucos outros o são. Nem os novos e cômodos campeões ocidentais dos "direitos do homem" nem os stalinistas, os trotskistas, os ceresianos* e os "socialistas" não dizem uma palavra a este respeito. Ora, explorados, os outros povos também o são. Para abreviar a discussão, concordemos que a luta pelos "direitos políticos" no sentido estrito precede as outras; e suponhamos que, por um milagre qualquer, a burocracia russa seja levada a "democratizar" a sua dominação. Isto significaria que a questão social e política da Rússia estaria resolvida por este motivo? A questão social e política na França atualmente estaria resolvida pela eliminação das "rebarbas" policiais e judiciárias?

Viva a liberdade. Mas, cuidado: é preciso que a liberdade páre nas portas da empresa. Nada de ser livre no trabalho. (Não é possível que aqueles que trabalham efetivamente o sejam; porque o intelectual que discorre sobre estas questões, ele sim, é livre em seu "trabalho" enquanto lho permitir a sua constituição mental.) Continuam-se as ladainhas psitácicas sobre Marx precursor do totalitarismo etc. Mas permanece-se escravo de seu postulado (capitalista) fundamental: o trabalho é o reino da necessidade. Isto é, da escravidão. Fora isso, diz-se que a autogestão é uma forma do totalitarismo. De fato, como duvidar que uma linha de montagem seja a

(*) Ceresiano: membro do CERES (Centro de Pesquisa e Estudos Socialistas). (N. T.)

(3) Tenho insistido com muita frequência sobre este ponto para ter de voltar a ele novamente. Ver, por último, "Le régime social de la Russie", *Esprit*, jul.-ago. 1978, pp.8-9.

forma mais acabada da república monoteísta e o terreno de eleição da verdadeira liberdade espiritual? Aí não se pode fazer outra coisa, mentalmente, a não ser tentar a comunicação com uma transcendência impossível de se encontrar.

Homens que são escravos em seu trabalho, a maior parte de sua vida em estado de vigília, e que à noite adormecem esgotados diante de uma televisão embrutecedora e manipuladora não são e nem podem ser livres. A supressão da heteronomia é tanto a supressão da dominação de grupos sociais particulares sobre o conjunto da sociedade quanto a modificação da relação da sociedade instituída com sua instituição, a ruptura da submissão da sociedade em relação a sua instituição. Os dois aspectos aparecem com uma clareza extraordinária no caso da produção e do trabalho. A dominação de um grupo particular sobre a sociedade não poderia ser eliminada sem a abolição da dominação de grupos particulares sobre o processo de produção e do trabalho — sem a abolição da hierarquia burocrática na empresa, como aliás em toda parte. Conseqüentemente, o único modo concebível de organização da produção e do trabalho é a *gestão coletiva* por todos os participantes, como não tenho parado de dizer desde 1947,⁴ o que em seguida se chamou autogestão — na maior parte do tempo para fazer dela um cosmético reformista do estado de coisas existente ou um “terreno de experimentação”, calando-se cuidadosamente sobre as implicações colossais que acompanham do começo ao fim a idéia de autogestão. Mencionarei aqui apenas duas dessas implicações, explicitadas já em 1955-1957 nos dois textos “Sobre o conteúdo do socialismo” (ver mais adiante, pp. 48-182). Uma verdadeira gestão coletiva, uma participação ativa de todos nos negócios comuns, seria praticamente inconcebível se fosse mantida a diferenciação das remunerações (manutenção aliás que, sob nenhum aspecto, não poderia justificar *absolutamente nada*). A autogestão implica a igualdade de todos os salários, rendimentos etc. Por outro lado, a autogestão desmoronar-se-ia rapidamente por dentro se se tratasse apenas de “autogerir” o amontoado de excrementos existente. A autogestão não poderia afirmar-se e desenvolver-se se não provocasse, de imediato, uma transformação consciente da tecnologia existente — da tecnologia instituída — para adaptá-las às necessidades, às aspirações, às vontades dos homens, tanto como produtores quanto como consu-

(4) Ver os textos de 1947-1949 em *La société bureaucratique*, 1; *Capitalisme moderne et révolution*, 1; e *La société française*.

midores. Ora, não somente não se vê como seriam fixados *a priori* os limites dessa transformação, como também é evidente que ela não poderia ter limites. Pode-se, se se quiser, chamar a autogestão de auto-organização; mas auto-organização *de quê?* A auto-organização é também auto-organização das *condições* (herdadas social e historicamente) nas quais ela se desenrola. E estas condições, condições instituídas, englobam tudo: as máquinas, as ferramentas, os instrumentos de trabalho, mas também os seus produtos; o seu meio, mas também os locais de vida, isto é, o habitat, e a relação entre os dois; e também, sobretudo, evidentemente, os indivíduos presentes e futuros, os seres humanos, sua formação social, sua educação no sentido mais profundo do termo — sua *paidéia*. Autogestão e auto-organização ou são vocábulos para divertir o povo ou significam exatamente isto: a auto-instituição explícita (sabendo-se tal, esclarecida tanto quanto possível) da sociedade. É a conclusão a que se chega, ao se tomar a questão pela parte mais concreta, mais dia-a-dia (como faço aqui e nos textos contidos neste volume), ou pela parte mais abstrata, a mais filosófica (como faço em *A instituição imaginária da sociedade*).

A liberdade não possui apenas o aspecto “passivo” ou “negativo” da proteção de uma esfera de existência do indivíduo onde seu poder-fazer autônomo seria reconhecido e garantido pela lei. Mais importante ainda é o seu aspecto ativo e positivo do qual depende, de resto, a longo e a curto prazo, a preservação do primeiro. Todas as leis são documentos sem valor sem a atividade dos cidadãos; juízes e tribunais não podem permanecer imparciais e incorruptíveis numa sociedade de carneiros “individualistas” que se desinteressam pelo que o poder faz. A liberdade, a autonomia, implica necessariamente a participação ativa e igualitária em todo o poder social que decide sobre os problemas comuns. O intelectual liberal-*idiótico* pode, se for suficientemente estúpido, considerar-se livre gozando dos privilégios que a ordem social instituída lhe confere, esquecendo que não decidiu nada nem quanto às mercadorias que lhe são vendidas, nem quanto às novidades que lhe são apresentadas, nem quanto à qualidade do ar que respira; e ele pode permanecer nesta idiotice até o dia em que receber na cabeça uma bômba H cujo lançamento foi decidido livremente pelos outros. Mas poder decidir não é somente poder decidir sobre “questões triviais”, participar na gestão de um estado de coisas considerado como intocável. Autônomo significa aquele que se dá a lei a si mesmo. E falamos aqui das leis comuns, “formais” e “informais” — a saber, as instituições. Participar do poder é participar do *poder instituinte*. É pertencer,

em igualdade com os outros, a uma coletividade que se auto-institui explicitamente.

A liberdade numa sociedade autônoma exprime-se por estas duas leis fundamentais: sem participação igualitária na tomada de decisões não haverá execução; sem participação igualitária no estabelecimento da lei, não haverá lei. Uma coletividade autônoma tem por divisa e por autodefinição: *nós somos aqueles cuja lei é dar a nós mesmos as nossas próprias leis.*

Este aspecto ativo e positivo da liberdade, da autonomia da sociedade, está indissociavelmente ligado à questão da autonomia do indivíduo. Uma sociedade autônoma implica indivíduos autônomos — e tais indivíduos só podem existir plenamente numa sociedade autônoma. Ora, o que cada um faz, tanto no que tange à coletividade quanto no que tange a si mesmo, depende, em última instância, de sua fabricação social como indivíduo. A própria “liberdade interior”, não somente no sentido da *liberdade efetiva de pensar*, mas também no sentido de um “livre-arbítrio”, depende da instituição da sociedade e do que esta produz como indivíduo. O livre-arbítrio não pode nunca exercer-se a não ser em circunstâncias que sejam efetivamente dadas ao indivíduo e lhe apareçam como *possíveis*. Nenhum “livre-arbítrio” jamais permitirá ao súdito de um déspota oriental pensar que, talvez, o Deus-Rei seja simplesmente louco ou débil. Nenhum judeu do período clássico é “livre” de pensar que talvez tudo aquilo que o *Gênese* narra não passe de um mito. Antes da Grécia, que eu saiba, nenhum membro de nenhuma sociedade teve a possibilidade de pensar: *nossas leis talvez sejam más, talvez nossos deuses sejam falsos deuses, talvez nossa representação do mundo seja puramente convencional.* Hegel enganava-se completamente quando dizia que o mundo asiático conhecia a liberdade de um só e o mundo grego a liberdade de alguns. O “um só” asiático — o monarca — não é “livre”, ele só pode pensar aquilo que a instituição da sociedade lhe impõe pensar. E, se a Grécia inaugura a liberdade num sentido profundo, apesar da escravidão e da condição das mulheres, é que todos *podem* pensar de maneira diferente. Para que o indivíduo possa pensar “livremente”, mesmo em seu foro íntimo, é preciso que a sociedade o instrua e o eduque, fabrique-o como *indivíduo que possa pensar livremente*, o que muito poucas sociedades fizeram na história. Isto exige, antes de mais nada, a criação, a instituição de um *espaço público* de pensamento aberto à interrogação; o que exclui imediatamente, com toda certeza, o estabelecimento da lei — da instituição — como imutável, do mesmo modo que exclui radicalmente a idéia de uma origem trans-

cedental da instituição, de uma lei dada por Deus ou pelos deuses, pela Natureza ou mesmo pela Razão, se ao menos por Razão se entender um conjunto de determinações exaustivas, categóricas e atemporais, se se entender por isto outra coisa além do movimento mesmo do pensamento humano. Ao mesmo tempo e correlativamente, isto implica uma educação no sentido mais profundo, uma *paidéia* que forme indivíduos com a possibilidade efetiva de pensar a si mesmos — o que, mais uma vez, seria a última coisa no mundo que o ser humano possuiria de nascença ou por doação divina. Acrescentemos que pensar por si mesmo é impossível, psiquicamente, não somente se alguém especialmente designado (aqui em baixo ou no céu) for estabelecido como fonte da verdade, mas também se aquilo que se pensa ou que não se pensa pouco importar e não fizer diferença — dito de outra maneira, se não nos tomarmos por *responsáveis*, não somente pelos nossos fantasmas, mas também pelos nossos atos e palavras (o que é a mesma coisa).

• • •

O questionamento radical do imaginário instituído e a aspiração democrática que haviam nascido na e pela cidade antiga são retomados, na época moderna, pelo movimento intelectual e político que conhece uma primeira culminância com a filosofia das luzes e as revoluções americana e francesa do século XVIII (antecipadas em parte pela revolução inglesa do século XVII). Desde o começo do século XIX, meio século antes de se falar de Marx, o movimento operário adota-os sem rodeios e alarga-os consideravelmente. Este alargamento se traduz pela ultrapassagem — não o esquecimento — do campo “político” estrito. O movimento operário, desde a sua origem, desenvolve a significação e a aspiração de democracia através da idéia de “República social”. A crítica da ordem instituída e a reivindicação democrática não somente se batem contra o regime “político” em sentido estrito, mas também contra a organização econômica, a educação ou a família. Isto se manifesta muito claramente na osmose que se opera entre o movimento operário e as diferentes correntes do socialismo “utópico” durante toda a primeira metade do século XIX e mesmo depois — enquanto a canga marxista não tiver enfraquecido e finalmente abafado a criatividade social do movimento.

No começo, e às vezes também mais tarde, Marx inspira-se no que há de melhor nesta criação histórica. Mas desde o início aparece nele a tendência racionalista, cientificista, teoricista que rapida-

mente tomará a dianteira e praticamente esmagará a outra. Tendência que o faz buscar uma explicação global e acabada da sociedade e da história, acreditar que a encontrou no papel “determinante” da produção e finalmente erigir o “desenvolvimento” desta como chave universal de compreensão da história e como ponto de apoio arquimediano da transformação da sociedade. Por isso mesmo, Marx é levado de fato — não importa o que possa continuar a pensar e a dizer por alguns momentos — a encurtar enormemente o campo das preocupações e das aspirações do movimento, a concentrar tudo nas questões da produção, da economia, das “classes” (definidas a partir da produção e da economia); e, muito naturalmente, a ignorar e a minimizar todo o resto, dizendo ou dando a entender que a solução de todos os outros problemas decorrerá por acréscimo da expropriação dos capitalistas. A questão política em sentido amplo — a questão da instituição global da sociedade —, do mesmo modo que a questão política em sentido estrito — o poder, sua natureza, sua organização, a possibilidade de seu exercício efetivo pela coletividade e os problemas que tal exercício acarreta —, são ignoradas ou, no melhor dos casos, consideradas como corolários que serão obtidos logo que o teorema principal for demonstrado na prática da revolução. Que, a partir daí, Marx e o marxismo tenham podido exercer uma influência preponderante (e na verdade catastrófica) sobre o movimento operário de vários países, isto não se deve simplesmente ao gênio de Marx — e muito menos ao seu satanismo. O caráter central e soberano da produção e da economia (e a *redução* correspondente de toda a problemática social e política) não são *nada mais* que os temas organizadores do imaginário dominante da época (da nossa): o imaginário *capitalista*. Como tenho tentado mostrar desde 1955 (nos seguintes textos: “O conteúdo do socialismo, I e II, “Proletariado e organização”, “O movimento revolucionário no capitalismo moderno”, a “Introdução” do volume I de *A sociedade burocrática*, “A questão da história do movimento operário”), a “recepção”, a penetração do marxismo no movimento operário foi, na realidade, a reintrodução (ou o ressurgimento) neste movimento das principais significações sociais imaginárias do capitalismo do qual havia tentado afastar-se no período precedente.

A confusão e a balbúrdia assim introduzidas por Marx e o marxismo nas idéias, nas categorias de pensamento e nos objetivos do movimento operário socialista foram enormes em todos os campos (ainda pagamos as conseqüências disso — mesmo apenas por um momento, a cada vez que alguém nos diz: sim, mas na Rússia,

existe o socialismo porque não há mais capitalistas). Mas em nenhuma parte esta confusão foi mais perniciosa do que no campo político propriamente dito. Tentarei ilustrá-la aqui num ponto particularmente “rico”: a idéia de “ditadura do proletariado”. Nó de mistificações quase impossível de desatar, transformado em farsa sinistra e macabra desde 1917, e da qual eu comentei em outro artigo um dos últimos episódios: o “abandono” da “ditadura do proletariado” pelo PCF.⁵

Marx considerava como uma de suas contribuições originais a idéia de que entre o capitalismo e o comunismo insere-se uma fase histórica, caracterizada pela “ditadura do proletariado”.⁶ Durante um longo tempo, este termo significou, para ele, a utilização ditatorial do poder e do aparelho de Estado existentes pelo “proletariado”, para a transformação da sociedade. Com isto, Marx permanecia *aquém* da experiência histórica que ele tinha diante de si. Mostrava-se incapaz de tirar a conclusão da grande Revolução Francesa — que, todavia, estaria totalmente de acordo com a sua própria “teoria da história” — isto é, que a Revolução simplesmente não tinha e nem teria podido utilizar para seus fins o antigo “aparelho de Estado”, que tinha sido obrigada a revolvê-lo por completo, que havia sido marcada, tanto neste terreno com em todos os outros, por uma atividade instituinte extraordinária e profundamente inovadora, de 1789 até o Termidor pelo menos. Marcha de caranguejo que se nota mesmo nos pensadores mais geniais.

Será preciso esperar a Comuna de 1871, a criação de uma nova forma institucional pelos operários e pelo povo de Paris, para que Marx veja aí a “forma enfim achada” da “ditadura do proletariado”, e dela tire a lição, evidente aliás, de que a Revolução socialista não pode simplesmente servir-se do antigo aparelho de Estado, que deve destruí-lo e criar em seu lugar um poder “que não seja mais um Estado no sentido próprio do termo”, porque não é nada mais do que o povo organizado, que se caracterize pela eleição e pela revogabilidade permanente de todos aqueles que exercem “funções” públicas, pela abolição dos privilégios dos funcionários etc. E é esta concepção, como se sabe, que Lênin defenderá em 1917, antes de Outubro, em *O Estado e a Revolução*. Nem Marx, nem Engels, nem Lênin falam uma segunda vez do *Partido* como

(5) Ver “L'évolution du P.C.F.”, *Esprit*, dez. 1978 (retomado em *La société française*, pp. 259-294).

(6) Carta a Wedemeyer de 5 de março de 1852.

“órgão” (menos ainda como “órgão dirigente”) da “ditadura do proletariado”. Pode-se censurá-los, precisamente, por *ignorarem* o problema do partido e dos partidos — a saber, as divisões políticas possíveis e mesmo inevitáveis *no interior* do “proletariado” —, mas não por terem, em seus *escritos*, *identificado* o poder do proletariado com o poder de “seu” partido.

Depois de Outubro, a mudança é radical em Lênin — e também em Trotsky. Em *O Estado e a Revolução*, Lênin explicava que o poder do proletariado não é nada mais do que o poder dos organismos de massa, que todo aparelho de Estado *separado* da população deve desaparecer etc. O próprio termo “Partido” não existe em *O Estado e a Revolução* como conceito político. Ora, desde a “tomada do poder”, a prática de Lênin, de Trotsky, do partido bolchevique não tem absolutamente nada a ver com esta concepção: o que se instala e se consolida rapidamente é o poder do *partido único*. É inútil insistir aqui sobre as sutilezas com as quais Lênin e sobretudo Trotsky tentaram mais tarde justificar essa prática. Dizer que o partido bolchevique foi obrigado, a contragosto, a assumir sozinho o poder porque todos os outros partidos traíam ou combatiam a revolução é uma mentira pura e simples: os anarquistas, a totalidade dos socialistas-revolucionários, e mesmo os mencheviques não se opunham à revolução nem se opunham à política dos bolcheviques. Na verdade, a “justificação” do poder do partido único será dada claramente por Lênin dois ou três anos mais tarde, em *A doença infantil* com a mesma sutileza de elefante utilizada em *Materialismo e Empiriocriticismo*: na sociedade existem classes, as classes são representadas por partidos, os partidos são dirigidos por dirigentes. E ponto final. A toda classe corresponde (“verdadeiramente”) um único partido, a todo partido uma e uma só linha política possível — logo, também, uma e uma só equipe dirigente, exprimindo, defendendo, representando essa linha.

Como, portanto, esta posição — que tomada em si mesma atestaria ou uma ignorância ou uma burrice sem limites, que não poderiam certamente ser imputadas nem a Lênin nem a Trotsky — poderia algum dia tornar-se plausível? Só há duas maneiras possíveis de fazer isto: as duas estão ancoradas na parte mais profunda do *sistema* marxista, e ilustram mais uma vez a antinomia que opõe este sistema aos germes revolucionários do pensamento de Marx que se manifestavam ainda no seu reconhecimento do caráter inovador da Comuna de Paris.

Ou bem o proletariado chega à revolução perfeitamente *homogeneizado*, e isto não apenas do ponto de vista de sua “posição” nas

relações de produção e de seus “interesses”, mas também e sobretudo quanto à *representação* que ele se faz desta posição, de seus interesses, de suas aspirações etc., com esta homogeneização compreendendo também e necessariamente o acordo automático ou quase quanto aos meios a utilizar para instaurar a nova sociedade. Isto, por sua vez, implicaria: a) que a evolução da economia e sociedade capitalistas realize *efetivamente* essa homogeneização quanto ao essencial (e isto, com todo rigor, em escala *mundial*). A este respeito, pode-se notar a clivagem do pensamento não só dos marxistas, mas também do próprio Marx e do próprio Engels: de um lado devem insistir sobre uma teoria da economia e sociedade capitalistas que garantirá esta homogeneização (no atacado, a química social do volume 1 de *O Capital*, que coloca constantemente o capital no ânodo e o proletariado no cátodo); de outro, sabem, de maneira pertinente, que esta imagem é falsa (cf. os *dicta* do velho Marx e de Engels sobre a classe operária inglesa, ou de Lênin, em *Imperialismo*, sobre a “aristocracia operária”). Evidentemente, sabemos que uma tal homogeneização não existe nem poderia existir. — *Mas também*, não sendo suficiente a condição precedente, b) que a esta homogeneização da “existência real” corresponde automaticamente uma consciência unificada e adequada. A homogeneização “real”, de fato, não serviria para nada, se as “ilusões” e as “representações falsas” persistissem. Dito de outra maneira, é preciso recorrer à versão mais grosseira, a mais mecânica, da “teoria do reflexo” (tal como a praticava, por exemplo, Garaudy antes de ter descoberto a luz de Cristo).

Ou então, estando implicitamente reconhecidos o absurdo flagrante e a futilidade prática dessas fábulas diante de um proletariado não homogeneizado efetivamente e conservando “ilusões”, “representações falsas”, ou simplesmente esta espantosa e insuperável faculdade humana da diversidade das opiniões, deve erguer-se uma fração, um Partido que, ele sim, não tem nem ilusões nem representações falsas, nem opiniões, porque possui a verdade, a verdadeira teoria. Deste modo, ele pode distinguir os operários que pensam e agem segundo “a essência do seu ser” e os outros que só são operários empírica e fenomenalmente, e como tais podem e devem ser reduzidos ao silêncio (na melhor das hipóteses, paternalmente “educados”, na pior, qualificados de falsos operários e enviados a um “campo de reeducação” ou fuzilados). Sendo verdadeira — isto é, segundo a concepção marxiana, correspondendo aos interesses e ao papel histórico da classe proletária —, a teoria (e o Partido que a encarna) pode passar sobre a cabeça e os cadáveres dos

operários empíricos para incorporar-se à essência de um proletariado metafísico.

As diferentes “posições” dos marxistas contemporâneos sobre essa questão são feitas de uma salada “dialética” dessas duas concepções radicalmente incompatíveis, salada cujo ingrediente principal são a duplicidade e a má-fé.

Mas consideremos a coisa em si mesma. Postulemos (pura hipótese) a existência de um marxismo que reconheça a realidade, que portanto admita que o “proletariado” não seja efetivamente homogeneizado, que, homogeneizado ou não, possa conter e efetivamente contenha diferentes correntes de opinião e que a posse de nenhuma teoria permita (nem *autorize*) pôr um fim a essas opiniões e decidir no lugar do proletariado e por ele sobre o que se deve e não se deve fazer. (Tal seria, por exemplo, um “conselheiro” ou um luxemburguista: “Os erros de um autêntico movimento de massas são historicamente infinitamente mais fecundos do que a infalibilidade do melhor Comitê central”, que se desembaraçasse do mecanismo econômico de Rosa e tivesse os olhos abertos para o mundo contemporâneo tal como ele é.) Será que um tal marxista, permanecendo coerente e honesto, poderia falar ainda da “ditadura do proletariado”, entendendo realmente por isto a *ditadura* dos organismos coletivos autônomos do *proletariado*?

Certamente não. E por várias razões.

Antes de mais nada, porque o próprio conceito de “proletariado” tornou-se totalmente inadequado. Poderia haver um sentido para se falar do “proletariado” como “sujeito” da revolução socialista quando se pensava poder fazer corresponder a uma realidade social concreta e transparente um conceito que não fosse um coador: os trabalhadores manuais (ou, como eu disse durante todo o primeiro período de *Socialisme ou Barbarie*, os trabalhadores assalariados, manuais ou não, reduzidos a papéis de simples *execução*). Mas hoje, nos países de capitalismo moderno, quase todo o mundo é assalariado. Trabalhadores manuais como “puros executantes” tornaram-se minoritários na população. Se pensarmos nestes últimos, é impossível falar da “ditadura da imensa maioria sobre uma ínfima minoria” (Lênin). Se falarmos dos “assalariados” em geral, chegaremos a absurdos: engenheiros, burocratas etc., estariam incluídos entre o “proletariado”, pequenos camponeses ou artesãos estariam excluídos. Não se trata de uma discussão sociológica, mas política. Ou bem a “ditadura do proletariado” não significa nada, ou bem ela significa, entre outras coisas, que as camadas que não pertencem ao proletariado não possuem direitos políticos, ou só possuem os

direitos limitados que o “proletariado” conceder-lhes. Os partidários atuais da “ditadura do proletariado” deveriam ter a coragem de explicar que são, em princípio, a favor da supressão dos direitos políticos dos camponeses, dos artesãos, dos massagistas-cinesiterapeutas a domicílio etc.; e, também, que a publicação de uma revista médica, literária, filosófica etc. dependeria de autorização *ad hoc* a ser dada pelos “operários”.

E, portanto, quem é “proletário”? E quem *define* sobre quem é e quem não é “proletário”? Os autores dos textos sobre a distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo em *O Capital*? As prostitutas que trabalham numa casa de prostituição para um (ex-)patrão pertencem ao proletariado (segundo o critério de Marx nos *Grundrisse*: elas produzem mais-valia), aquelas que trabalham por conta própria, não. As primeiras teriam portanto direitos políticos, as outras não. Mas, lamentavelmente, precisamente sobre a questão do trabalho produtivo e do trabalho improdutivo, Marx se contradiz, e os exegetas não conseguem pôr-se de acordo. Será preciso esperar que o Comitê central resolva esta questão e algumas outras mais?

Na realidade, o que está em jogo aqui é algo muito mais profundo do que o termo “ditadura do proletariado” ou mesmo “proletariado”. É toda a teoria das “classes”, toda a soberania atribuída à economia pelo imaginário capitalista e herdada integralmente por Marx, enfim, toda a concepção da transformação da sociedade. (A versão grotesca disso encontra-se atualmente nas ladainhas cantadas pelo CERES e outros sobre a “frente de classe”. Qual “frente” e qual “classe”?). A transformação social, a instauração de uma sociedade autônoma diz respeito hoje — tenho-me explicado sobre isto há muito tempo⁷ — de fato e de direito à quase totalidade da população (menos 5 ou 10% talvez). Ela é sua tarefa — e só poderá sê-lo se a população, nesta proporção, fizer dela a sua tarefa. Maio de 1968 ofereceu uma ilustração magnífica disso, tanto positiva quanto negativamente (onde estava, portanto, a “frente de classe” em maio de 1968?). Isso não é apenas uma questão de aritmética, nem relativa às atitudes conjunturais de tal ou tal camada social.

(7) Ver, entre outros, “Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne”, *Socialisme ou Barbarie*, n.ºs 31, 32, 33 (1960-1961), agora em *Capitalisme moderne et révolution*, 2, pp. 47-258, e “Recommencer la révolution”, *S. ou B.*, n.º 35 (jan. 1964), agora em *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2, pp. 307-365. E também “La question de l'histoire du mouvement ouvrier”, em *L'expérience du mouvement ouvrier*, 1, pp. 11-120.

A preparação histórica, a gestação cultural e antropológica da transformação social não pode nem poderá ser tarefa do proletariado, nem a título exclusivo nem a título de privilégio. Não se trata de atribuir a uma categoria social particular, seja ela qual for, uma posição soberana ou “hegemônica”. Muito menos que não se possa hierarquizar as contribuições das diversas camadas da sociedade a esta transformação e subordiná-las a uma qualquer dentre tais contribuições. As mudanças profundas introduzidas na vida social contemporânea por movimentos que não têm nem podem ter definição nem fundamento “de classe” — como o das mulheres e o dos jovens — são tão importantes e germinais para a reconstrução da sociedade quanto aquelas introduzidas pelo movimento operário. Ainda sobre este ponto pode-se observar o que se tornou o caráter profundamente *reacionário* da concepção marxista. Se os marxistas de todos os matizes — stalinistas, trotskistas, maoístas, socialistas etc. — no início ignoraram, depois combateram e finalmente tentaram incorporar os movimentos das mulheres e dos jovens, esvaziando-os de seu conteúdo, não foi apenas por miopia nem por imbecilidade. Aqui, por uma vez, eles estavam coerentes com o espírito profundo da concepção que partilhavam — não certamente por um amor repentino e imoderado pela coerência, não é isso que os inibe, mas porque sua existência político-ideológica depende disso: eles existem enquanto “dirigentes” ou “porta-vozes” do “proletariado”. Um marxista está obrigado a afirmar que todos esses movimentos são de menor importância e secundários — ou então deve deixar de ser marxista. Pois sua teoria afirma que tudo está subordinado às “relações de produção” e às classes sociais que estas definem; como algo de verdadeiramente importante poderia proceder de uma outra fonte? Ora, na realidade, o que foi posto em causa pelo movimento das mulheres e dos jovens, pela imensa mutação antropológica que desencadearam, que está em curso e cujos rumos e efeitos são impossíveis de se prever, é sociologicamente tão importante quanto aquilo que o movimento operário pôs em causa; num certo sentido até mais, pois as estruturas de dominação contra os quais esses movimentos se têm batido — a dominação dos machos sobre as fêmeas, a submissão das gerações jovens — precedem historicamente, pelo que sabemos, à instauração de uma divisão da sociedade em “classes” e muito provavelmente se enraízam nas camadas antropológicamente mais profundas do que a dominação de uns sobre o trabalho dos outros.

A transformação da sociedade, a instauração de uma sociedade autônoma implica um processo de mutação antropológica que,

com toda certeza, não podia e não pode realizar-se única e centralmente no processo de produção. *Ou bem* a idéia de uma transformação da sociedade é uma ficção sem interesse, *ou bem* a contestação da ordem estabelecida, a luta pela autonomia, a criação de novas formas de vida individual e coletiva invadem e invadirão (conflitiva e contraditoriamente) todas as esferas da vida social. E entre essas esferas não há nenhuma que desempenhe um papel “determinante”, mesmo que “em última instância”. A idéia mesmo de uma tal “determinação” é um contra-senso.

Enfim e sobretudo, se o termo e a idéia de “proletariado” tornaram-se vagos, o termo e a idéia de *ditadura* não o são de forma alguma e nunca o foram. O que distingue, com bastante clareza, Lênin ou Trotsky dos althussers, balibars e outros ellensteins, é que Lênin e Trotsky não se contentam com palavras vazias. Existe um perfil político do verdadeiro homem de Estado — mesmo totalitário — impossível de se confundir com a falta de perfil político dos franzinos funcionários ideológicos. Esta diferença é da mesma ordem que aquela existente entre Ava Gardner e a solteirona sem graça que se consome em sonhos nos quais ela é Ava Gardner. Lênin sabia o que ditadura sempre quis e sempre quer dizer, e o expressou admiravelmente: “Igual a um cachorrinho cego que ao acaso bate com o nariz aqui e acolá, Kautsky, sem fazê-lo de propósito, chegou aqui a uma idéia justa, a saber, que a *ditadura é um poder que não se vincula a nenhuma lei*”.⁸ De fato, é este o sentido original e verdadeiro do termo ditadura. Aquele que exerce o poder *dita* o que se deve fazer e não se obriga a nada. Ele não apenas não está obrigado por “leis morais”, “leis fundamentais” ou “constitucionais”, “princípios gerais” (como, por exemplo, a não-retroatividade das leis — que uma ditadura sempre pode ignorar), como por absolutamente nada: *nem mesmo pelo que disse na véspera*. Ditadura significa que o poder pode hoje fuzilar pessoas *porque* elas obedeceram às leis que ele mesmo promulgou ontem.

Dizer que este seria, da parte do poder, um comportamento absurdo e contraproducente do seu próprio ponto de vista não serve para nada. Stálin passou boa parte de sua vida a fazer exatamente isto. Não se trata de saber se o ditador (individual ou coletivo) poderia considerar, para seus próprios interesses, que seria melhor evitar o arbítrio. Trata-se de compreender que falar de ditadura significa abolir toda limitação aos atos arbitrários do poder.

(8) *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, Oeuvres-choisies, Moscou, 1949, volume II, p. 431.

A idéia de que um poder — de Stálin, de Mao, do proletariado ou de Deus-Pai — não obrigado por nenhuma lei poderia conduzir a outra coisa diferente da tirania total é absurda. A “ditadura do proletariado” implicaria que os “órgãos do proletariado” pudessem mudar, em função e tendo em vista tal caso particular, tanto a definição dos crimes e das penas quanto as regras de procedimento e os juízes. Mesmo que fosse exercido por São Francisco de Assis teríamos de lutar até a morte contra tal tipo de poder.

Não se trata, em tudo isso, de argúcias ou sutilezas. Temos a demonstração do contrário nas duas extremidades do leque humano, no lado monstruoso, certamente, mas também no sublime. A idéia de um poder que não estivesse obrigado pela lei — lei “escrita”, “positiva” — foi, como se sabe, defendida por Platão num contexto que não poderia de forma alguma ser pura e simplesmente afastado. O que Platão diz em *O político* é que à lei que é como “um homem arrogante e sem instrução”, não podendo levar em conta nem as mudanças de circunstâncias nem os casos individuais, opõe-se idealmente o “homem real” que a cada momento sabe decretar e ditar o que é e o que não é justo, decidir sobre o caso particular sem fazê-lo desaparecer na regra universal abstrata. Neste sentido, estritamente falando, para Platão, a lei é apenas o último recurso imposto pelos defeitos da natureza humana e em particular pela improbabilidade do “homem real” (ou do “rei-filósofo”, como ele escreve em outros textos). Mas Platão é, ao mesmo tempo, bastante realista para redigir, por duas vezes, as leis da cidade que, de seu ponto de vista, seriam justas.

Pode-se mostrar facilmente que a discussão sobre a lei em *O Político* não poderia ser subestimada nem no que se refere a sua profundidade nem no que se refere a sua atualidade. Antes de mais nada, é esta discussão que abre a questão da *equidade*, “ao mesmo tempo justiça e melhor do que a justiça”, como disse bem Aristóteles; equidade que, por definição, *jamaiz* poderia ser assegurada pela lei.⁹ A questão da equidade é a questão da realização final da igualdade social *efetiva* — mesmo num quadro social “estático” — entre indivíduos sempre “desiguais” e diferentes. Em segundo lugar e sobretudo pelas próprias razões que Platão apresentava, *nunca, nunca mesmo*, a questão da justiça poderia ser resolvida *simples-*

(9) Ver “Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d’Aristote à nous”, *Textures*, n.ºs 12-13 (1975), retomado agora em *Les carrefours du labyrinthe*, Le Seuil, Paris, 1978, pp. 287-290.

mente pela lei, e muito menos ainda por uma lei estabelecida para sempre. A questão posta por Platão — para além de todos os expedientes “empíricos” que se poderia imaginar para se responder a ela — mostra a profundidade do problema político *substantivo*. De um lado, a sociedade não pode existir sem a lei. De outro, a lei, nenhuma lei, esgota e jamais esgotará a questão da *justiça*. Pode-se até dizer mais: num certo sentido, a lei — o direito — é o *contrário* da justiça; mas, sem esse contrário, não pode haver justiça. A sociedade, ao afastar-se da heteronomia religiosa, tradicional ou outra, a sociedade autônoma, só poderá viver neste e por este *afastamento* indelével, que a abre à sua própria questão, a questão da justiça. *Uma sociedade justa não é uma sociedade que adotou leis justas para sempre. Uma sociedade justa é uma sociedade onde a questão da justiça permanece constantemente aberta*, ou seja, onde existe sempre a possibilidade socialmente efetiva de interrogação sobre a lei e sobre o fundamento da lei. Eis aí uma outra maneira de dizer que ela está constantemente no movimento de sua auto-instituição explícita.

Ainda aqui Marx permanece muito mais platônico do que pensa, tanto quando propõe a tese da “ditadura do proletariado” quanto quando dá a entender que durante a “fase superior da sociedade comunista” o direito (“por natureza desigual”, diz ele) desapareceria porque haveria um “desenvolvimento completo dos indivíduos”: o “homem total” simplesmente assumiu o lugar do “homem real”.

Tanto Marx quanto Platão relativizam a lei estabelecida — no que têm razão. Todavia, relativizam também a lei enquanto tal — e é aí que se dá o deslize. A partir da constatação evidente e profunda de que toda lei é sempre defeituosa e inadequada, em razão de sua universalidade abstrata, Platão tira a conclusão “ideal” de que o único poder justo seria o do “homem real” ou o do “filósofo-rei”; e a conclusão “real” de que é preciso parar o movimento, moldar a coletividade para sempre numa fôrma calculada de tal maneira que a distância, por princípio indestrutível, entre a “matéria” efetiva da cidade e a lei, seja reduzida ao máximo. Marx tira a conclusão de que será preciso acabar com o direito e a lei, até atingir uma sociedade de espontaneidades regradas, seja porque a abolição da alienação faria ressurgir uma boa natureza originária do homem, seja porque condições sociais “objetivas” e adestramento de pessoas permitiriam uma reabsorção integral da instituição, das regras, pela organização psicossocial do indivíduo. Nos dois casos — como de resto em toda a filosofia política até então — se desconhece a essên-

cia do social-histórico e da instituição, a relação entre a sociedade instituinte e a sociedade instituída, a relação entre a coletividade, a lei e a questão da lei. Platão desconhece a capacidade da coletividade de criar sua própria regulação. Marx sonha com um Estado onde essa regulação se tornaria completamente espontânea; mas a idéia de uma sociedade feita de espontaneidades regradas é simplesmente incoerente. Aristóteles fá-lo-ia lembrar, com razão, que ela só valeria para as bestas selvagens ou para os deuses. E se se dissesse que na "fase superior do comunismo", tal como a pensava Marx, o direito e a lei seriam supérfluos porque as regras de coexistência social teriam sido completamente interiorizadas pelos indivíduos, incorporadas a sua estrutura, seria preciso combater uma tal idéia até o fim. Uma instituição *totalmente* interiorizada equivaleria à mais absoluta tirania, e equivaleria também à interrupção da história. Não seria mais possível nenhuma distância em relação à instituição, nem seria mais concebível uma mudança da instituição. Não podemos julgar e mudar a regra a não ser que *nós sejamos* a regra, que se mantenha a distância, que seja mantida uma exterioridade, que a lei esteja colocada *diante* de nós. Esta é também a condição que nos permite contestá-la e nos permite pensar de outra forma.

Abolir a heteronomia não significa abolir a diferença entre a sociedade instituinte e a sociedade instituída — o que, de qualquer forma, seria impossível —, mas abolir a *submissão* da primeira à segunda. A coletividade dará regras a si mesma, sabendo que o faz, sabendo que elas são ou se tornarão sempre, e em qualquer lugar, inadequadas, sabendo que pode mudá-las — e que elas a constroem durante todo o tempo em que não as tiver mudado *regularmente*.

Abril-maio de 1979

Sobre o programa socialista*

Para a constituição da vanguarda revolucionária e ao mesmo tempo para a renovação do movimento operário em seu conjunto, é indispensável que o programa socialista seja formulado de novo e que o seja de uma maneira muito mais precisa e detalhada do que no passado. Por programa socialista entendemos as medidas de transformação da sociedade que o proletariado vitorioso deverá tomar para chegar a seu objetivo comunista. Os problemas que dizem respeito à luta operária no quadro da sociedade de exploração não são considerados aqui.

Dizemos: formular de novo o programa de poder do proletariado, e formulá-lo de uma maneira muito mais precisa do que no passado. Formular de novo, pois sua formulação tradicional foi em grande parte ultrapassada pela evolução histórica; em particular, esta formulação tradicional é hoje inseparável de sua deformação stalinista. Formular com muito mais precisão, pois a mistificação stalinista utilizou exatamente o caráter geral e abstrato das idéias programáticas do marxismo tradicional para camuflar a exploração burocrática sob a máscara "socialista".

Por várias vezes temos mostrado nesta revista como a contra-revolução stalinista pôde servir-se do programa tradicional como plataforma. Os seus dois pontos fundamentais: a nacionalização e a planificação da economia, de um lado, e a ditadura do partido como expressão concreta da ditadura do proletariado, de outro, revelaram-se, nas condições dadas do desenvolvimento histórico, as

(*) *Socialisme ou Barbarie*, n° 10 (julho de 1952).

bases programáticas do capitalismo burocrático. Por menos que se recuse esta constatação empírica, ou que se negue a necessidade de um programa socialista para o proletariado, é impossível ater-se às posições programáticas tradicionais. Sem uma nova elaboração programática, a vanguarda jamais será capaz de estabelecer a sua linha de demarcação em relação ao stalinismo a um nível mais verdadeiro e mais profundo; a lamentável experiência do trotskismo mostrou isto em profusão.

Mas também é evidente que esta utilização das idéias programáticas tradicionais do marxismo pelo stalinismo, longe de significar que na obra stalinista se revelava a verdadeira essência do marxismo, como têm dito alguns para se lamentarem ou para se alegrarem com isto, simplesmente expressou o fato de que estas formas abstratas — nacionalização, ditadura — assumiram um conteúdo concreto diferente do conteúdo potencial que possuíam na origem. Para Marx, a nacionalização significava a supressão da exploração burguesa. Aliás, ela não perdeu este sentido nas mãos dos stalinistas; mas, além desse, ela adquiriu um outro — a instauração da exploração burocrática. Pode-se dizer que a razão do sucesso do stalinismo foi o caráter impreciso ou abstrato do programa tradicional? Seria superficial considerar assim a questão. Esse caráter abstrato e impreciso exprimia apenas a falta de maturidade do movimento operário, mesmo para os seus representantes mais conscientes, e é desta não-maturidade, em sentido mais amplo, que procede a burocracia. Em compensação, a experiência burocrática, a "realização" das idéias tradicionais pela burocracia, permitirá ao movimento operário chegar a esta maturidade e dar uma nova formulação de seus fins programáticos.

Formular o programa socialista de maneira mais precisa do que se tem feito até aqui no quadro do marxismo não significa absolutamente uma volta ao socialismo utópico. A luta do marxismo contra o socialismo utópico decorreu de dois fatores: de um lado, a característica essencial do "utopismo" não era a descrição da sociedade futura, mas a tentativa de fundar essa sociedade, em seus mínimos detalhes, segundo um modelo lógico, sem examinar as forças sociais concretas que tendem para uma organização superior da sociedade. Isto era de fato impossível antes da análise da sociedade moderna iniciada por Marx. As conclusões dessa análise lhe permitiram estabelecer os fundamentos do programa socialista; a continuação dessa análise hoje, com o material infinitamente mais

rico acumulado com um século de desenvolvimento histórico, permite avançar muito mais no campo do programa.

De outro lado, o socialismo utópico preocupava-se unicamente com planos ideais para a reorganização da sociedade numa época em que tais planos, bons ou maus, de qualquer forma tinham pouca importância para o desenvolvimento real do movimento operário concreto e não apresentava o menor interesse por este último. Contra essa atitude e seus resquícios, Marx tinha razão de dizer que uma iniciativa prática valia mais do que uma centena de programas. Mas, atualmente, a maior parte da luta revolucionária concreta é, na realidade, a luta contra a mistificação stalinista ou reformista, que apresenta variantes mais ou menos novas tanto da exploração quanto do "socialismo". Esta luta só é possível ao preço de uma nova elaboração do programa.

As limitações voluntárias que o marxismo havia imposto a si mesmo na elaboração do programa socialista prendiam-se também à idéia, implicitamente em vigor na época, segundo a qual a destruição revolucionária da classe capitalista e de seu Estado deixaria o caminho livre para a construção do socialismo. Ao mesmo tempo, a análise teórica e a experiência da história provam que essa idéia era no mínimo ambígua. Se for verdade, como disse Trotsky, que "o socialismo, ao contrário do capitalismo, se constrói conscientemente" e portanto que a atividade consciente das massas é a condição essencial para o desenvolvimento socialista, é preciso tirar todas as conclusões dessa idéia e, acima de tudo, da idéia de que essa construção consciente pressupõe uma orientação programática precisa.

De resto, o espírito que impregnava o "empirismo" relativo de Marx nesse domínio permanece sempre válido, no sentido de que constitui uma severa advertência ao mesmo tempo contra toda rigidez dogmática que tenderia a subordinar a análise viva do processo histórico a esquemas *a priori* e contra toda tentativa de substituir a elaboração de uma seita à ação criadora das próprias massas. Não existe elaboração programática válida que não leve em conta o desenvolvimento real e sobretudo o desenvolvimento da consciência do proletariado. O programa da revolução formulado pela organização da vanguarda é apenas uma expressão antecipada das tarefas que decorrem da situação objetiva e da consciência da classe durante o período revolucionário, e, em contrapartida, a publicação, a propagação desse programa é uma condição do desenvolvimento futuro dessa consciência de classe.

Comunismo e sociedade de transição

Se denominamos o programa da revolução de “programa socialista”, é unicamente para indicar que ele não se refere à sociedade comunista em si mesma, mas à fase de transição histórica que conduz a essa sociedade. De outro modo, não existe “sociedade socialista” enquanto tipo definido e estável de sociedade e a confusão que reina em torno desta noção há cinquenta anos deve ser vigorosamente combatida.

Marx fez uma única distinção entre duas fases da sociedade pós-revolucionária, o que chamou de fase inferior e fase superior do comunismo. Esta distinção possui um fundamento econômico e sociológico indiscutível: a “fase inferior do comunismo” (aquela que chamamos de sociedade de transição) corresponde sempre a uma economia de penúria, durante a qual a sociedade nunca realizou a abundância material e o pleno desenvolvimento das capacidades humanas; esta limitação ao mesmo tempo econômica e humana da sociedade de transição traduz-se no plano econômico pela manutenção — com uma forma e um conteúdo inteiramente novos em relação à história precedente — do poder “de Estado”, isto é, pela ditadura do proletariado. Se sob essas duas relações a sociedade de transição carrega ainda “os estigmas da sociedade capitalista da qual procede”, em compensação ela se distingue radicalmente desta última porque abole imediatamente a exploração. Os sofismas de Trotsky em torno da questão do “socialismo” e do “Estado operário” fizeram esquecer este fato essencial: se a penúria econômica justifica a coação, a repartição segundo o trabalho e não segundo as necessidades, em compensação, ela não justifica de forma alguma a persistência da exploração. De outra maneira, a passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista seria para sempre impossível. A construção do comunismo partirá sempre de uma situação de penúria: se esta penúria tornasse necessária e justificasse a exploração, o que resultaria seria um novo regime de classe e não o comunismo.

A sociedade comunista (“fase superior do comunismo”) define-se pela abundância econômica (“a cada um segundo as suas necessidades”), pelo desaparecimento completo do Estado (“a administração das coisas substituindo-se ao governo dos homens”) e o desenvolvimento completo das capacidades do homem (“homem humano, homem total”). A sociedade de transição, pelo contrário, é uma forma histórica passageira definida por seu objetivo, que é a construção do comunismo. À medida que a penúria recua e que as

capacidades humanas se desenvolvem, desaparecem ao mesmo tempo a necessidade da coação organizada (o Estado) e a dominação do econômico sobre o humano. Se, segundo a expressão de Marx, a sociedade comunista (a verdadeira sociedade humana) é o reino da liberdade, este reino da liberdade não significa a supressão do reino da necessidade que é a economia, mas sua redução progressiva e sua subordinação total às necessidades do desenvolvimento humano, cujas condições essenciais são a abundância de bens e a redução da jornada de trabalho.

A orientação da sociedade de transição é determinada pela sua finalidade — a construção do comunismo — e pelas condições nas quais ela deve realizar-se — a situação atual da sociedade mundial.

A construção do comunismo pressupõe a supressão da exploração, o desenvolvimento rápido das forças produtivas, em última análise, o desenvolvimento das aptidões totais do homem. Este desenvolvimento do homem é ao mesmo tempo a expressão mais geral da finalidade desta sociedade e o meio fundamental para a sua realização. Ele se exprime sob a forma mais concreta pela liberação da atividade consciente do proletariado. Esta determina tanto a supressão da exploração (“a emancipação dos trabalhadores será a tarefa dos próprios trabalhadores”) quanto o desenvolvimento das forças produtivas (“de todas as forças produtivas da sociedade, a mais importante é a própria classe revolucionária”) e o caráter radicalmente novo da ditadura do proletariado enquanto poder de Estado (“o poder das massas armadas”).

A tendência profunda do capitalismo mundial o leva, através da concentração total das forças produtivas, a suprimir a propriedade privada enquanto função econômica essencial para a exploração, e a fazer da gestão da produção a função que divide os membros da sociedade em exploradores e explorados. Em função do mesmo desenvolvimento, o aparelho de gestão da economia, a burocracia de Estado e a *intelligentsia* tendem a se fundir organicamente, tornando-se impossível a exploração sem a ligação direta com a coerção material e a mistificação ideológica.

Por conseguinte, a supressão da exploração só pode ser realizada se — e somente se — a supressão da classe exploradora vier acompanhada da supressão das condições modernas de existência de uma tal classe; estas condições são cada vez menos a “propriedade privada”, o “mercado” etc. (suprimidos pela evolução do próprio capitalismo) e cada vez mais a monopolização da gestão da economia e da vida social, gestão que permanece uma função independente e oposta à produção propriamente dita. A base real da

exploração moderna só pode ser abolida à medida que os próprios produtores organizarem a gestão da produção; e, como a gestão econômica tornou-se inseparável do poder político, a gestão operária significa concretamente a ditadura das organizações proletárias de massa e a apropriação da cultura pelo proletariado.

A abolição da oposição entre dirigentes e executantes na economia e sua manutenção na política (por intermédio da ditadura do partido) é uma mistificação reacionária que chegaria rapidamente a um novo conflito entre os produtores e os políticos burocratas. De uma forma simétrica, a gestão da economia pelos produtores atualmente é a condição necessária e suficiente para a rápida realização da sociedade comunista.

É somente nesta aceção completa que o termo "ditadura do proletariado" exprime efetivamente a essência da sociedade de transição.

A economia do período de transição

O problema da economia do período de transição apresenta-se sob dois aspectos principais: supressão da exploração, de um lado, e desenvolvimento rápido das forças produtivas, de outro.

A exploração apresenta-se, antes de tudo, como exploração na própria produção, como alienação do produtor no processo produtivo. É a transformação do homem em simples peça da máquina, em fragmento impessoal do aparelho produtivo, a redução do produtor a executante de uma atividade da qual ele não pode captar nem a significação nem a integração no conjunto do processo econômico. Suprimir esta raiz, a mais importante e a mais profunda, da exploração, significa elevar os produtores à gestão da produção, confiar-lhes totalmente a determinação do ritmo e da duração do trabalho, de suas relações com as máquinas e com os outros operários, dos objetivos da produção e dos meios de sua realização. É evidente que esta gestão trará problemas extremamente complexos de coordenação dos diversos setores da produção e das empresas, mas estes problemas não possuem nada de insolúvel.

A exploração exprime-se igualmente, de uma forma derivada, na repartição do produto social, isto é, na desigualdade das relações entre o salário e o trabalho produzido. Não é a desigualdade em geral que será suprimida na sociedade de transição; esta desigualdade só poderá ser suprimida na sociedade comunista, e isto não sob a forma de um salário aritmeticamente igual para todo o mundo,

mas da satisfação completa das necessidades de cada um. Mas a sociedade de transição suprimirá a obtenção de rendimentos sem trabalho produtivo, ou que não corresponda à quantidade e à qualidade do trabalho produtivo efetivamente fornecido à sociedade; ela suprimirá, portanto, a desigualdade das relações entre o rendimento do trabalho e a quantidade de trabalho.

Sem querer apresentar uma "solução" ou mesmo uma análise do problema da remuneração do trabalho produtivo na economia de transição, podemos, todavia, constatar que essa sociedade tenderá desde o início para uma igualação tão grande quanto possível. Pois, enquanto os inconvenientes que resultam de uma desigualdade das taxas de remuneração do trabalho são importantes e claros (distorção da demanda social, satisfação de necessidades por uns onde os outros ainda não podem satisfazer as necessidades elementares, efeitos psicológicos e políticos que daí resultam), as vantagens são todas contestáveis e secundárias.

Desta forma, a justificação de uma remuneração mais elevada do trabalho qualificado pelos "custos de produção" desse trabalho (gastos com a implementação e anos não-produtivos), que são maiores, cai a partir do momento em que é a própria sociedade que suporta esses gastos. Neste caso, pode-se, quando muito, aceitar que o "preço" desse trabalho seja maior (correspondendo ao seu "valor" ou ao seu "custo de produção"), mas não que o rendimento pessoal desse trabalhador reflita esta diferença. A idéia segundo a qual uma remuneração mais elevada é necessária para atrair os indivíduos para as ocupações mais qualificadas é simplesmente ridícula: o atrativo destas atividades encontra-se na natureza da própria atividade, e o problema principal, uma vez suprimida a opressão social, será antes de mais nada, o de ordenar as atividades "inferiores". Dois outros problemas menos simples: para obter num período de penúria o máximo de esforço produtivo por parte dos indivíduos, seria possível que a sociedade ligasse a remuneração do trabalho à quantidade de trabalho produzido (medida pelo tempo de trabalho), e talvez até a sua intensidade (medida pelo número de objetos e atividades produzidas). Mas a importância deste problema diminui à medida que a industrialização e a produção em massa suprimem toda independência técnica do trabalho individual, integrando-o na atividade produtiva de um conjunto que possui o seu próprio ritmo e que o ritmo do indivíduo não pode ultrapassar (produção em cadeia etc. em oposição ao trabalho por peças). Neste quadro, o essencial é que o conjunto concreto de produtores determine o seu ritmo ótimo

total, e não que cada um aumente seu esforço produtivo de uma forma incoerente. É pois em relação ao grupo de operários que formam a unidade técnico-produtiva que o problema pode ser colocado. Um outro problema consiste no fato de que pode ser essencial obter a curto termo deslocamentos geográficos ou profissionais da mão-de-obra; se a persuasão não for suficiente para provocá-los, pode-se tornar indispensável proceder através de diferenciações salariais. Mas a importância de tais diferenciações será mínima, como o exemplo da sociedade capitalista prova em profusão.

O problema do desenvolvimento rápido das riquezas sociais apresenta-se, de um lado, como um problema da organização racional das forças produtivas existentes e, de outro, como o crescimento dessas forças produtivas. A própria organização racional das forças produtivas apresenta uma infinidade de aspectos, dos quais o mais importante é a gestão operária. É porque somente os produtores, em seu conjunto orgânico, possuem uma visão e uma consciência completa do problema da produção, inclusive de seu aspecto mais importante que é a execução concreta das atividades da produção, que somente eles podem organizar o processo produtivo de uma forma racional. Em contrapartida, a gestão das classes exploradoras é sempre intrinsecamente irracional, pois ela é sempre exterior à atividade produtiva em si mesma, possui apenas um conhecimento incompleto e fragmentário das condições concretas nas quais se desenrola a atividade produtiva e das implicações dos objetivos escolhidos.

O problema do crescimento das forças produtivas foi apresentado até aqui sobretudo sob o ângulo da oposição pretensamente irreduzível que existiria entre a acumulação (crescimento do capital fixo) e a produção de meios de consumo, conseqüentemente, a melhoria do nível de vida. Esta oposição, sobre a qual existem mistificadores a soldo da burocracia, é uma oposição falsa que mascara os verdadeiros termos do problema. A oposição entre as necessidades da acumulação e as do consumo resolve-se na síntese que a noção da produtividade do trabalho humano oferece. O desenvolvimento das forças produtivas, mais precisamente, o resultado produtivo desse desenvolvimento, reduz-se em última análise ao desenvolvimento da força produtiva do trabalho, isto é, da produtividade. Por sua vez, esta produtividade depende ao mesmo tempo do desenvolvimento das condições objetivas da produção — essencialmente desenvolvimento do capital fixo — e do desenvolvimento das capacidades produtivas do trabalho vivo. Estas capacidades produtivas estão diretamente ligadas, de um lado, ao desenvolvimento completo do indivíduo

produtivo no seio da produção — conseqüentemente, à gestão operária — e, de outro, ao aumento do consumo dos trabalhadores e de seu bem-estar, o desenvolvimento de sua cultura técnica e total e a redução do tempo de trabalho; de maneira mais geral, este aspecto da produtividade que se poderia chamar de produtividade subjetiva, depende da adesão total e consciente dos produtores à produção. Existe, pois, uma relação objetiva entre a acumulação de capital fixo e a extensão do consumo (no sentido mais amplo) que determina uma solução ótima para o problema da escolha entre essas duas vias de aumento da produtividade total. Do mesmo modo que se pode aumentar a produção diminuindo e porque se diminuem as horas de trabalho, assim também um aumento do bem-estar pode ser mais produtivo — no sentido mais material do termo — do que um aumento do equipamento. Por sua própria natureza, uma classe exploradora ou uma classe de dirigentes só pode ver um dos aspectos do problema — para ela, a acumulação em capital fixo é o único meio para aumentar a produção. É apenas colocando-se na perspectiva dos produtores que se pode fazer uma síntese entre os dois pontos de vista. Esta síntese, por sua vez, na ausência dos próprios produtores, terá apenas um valor abstrato, pois a adesão consciente dos produtores à produção é a condição essencial do desenvolvimento máximo da produtividade, e esta adesão somente se realizará à medida que os produtores souberem que a solução adequada é a sua própria.

Enquanto persistir a penúria de bens, a sociedade será obrigada a racionar o seu consumo, e o método mais racional de fazê-lo será o de atribuir um preço a cada produto; desta forma, o próprio consumidor poderá decidir sobre a maneira de gastar o seu salário que lhe traga o máximo de satisfação, e a sociedade poderá, a curto prazo, fazer face a penúrias excepcionais ou a desigualdades de desenvolvimento da produção adiando a satisfação das necessidades menos intensas através da manipulação dos preços de venda dos produtos em questão. Uma vez afastada a desigualdade dos rendimentos, a intensidade relativa da demanda dos diversos produtos e a extensão da verdadeira necessidade social poderão ser medidas adequadamente pelas somas que os consumidores estão dispostos a pagar para adquirir o produto em questão e as variações dos estoques desse produto fornecerão as diretrizes para o aumento ou a diminuição da produção num setor.

Nestas condições, o problema do equilíbrio econômico geral em termos de valor é simples. É preciso e basta que o total dos

rendimentos distribuídos — isto é, essencialmente, dos salários — seja igual à soma dos valores dos bens de consumo disponíveis. Isto implica, na medida em que deve haver acumulação, que os preços das mercadorias serão superiores ao seu custo de produção, embora proporcionais a este. Deverão ser superiores a seu custo de produção, já que uma parte dos produtores, mesmo recebendo salários, não produz bens consumíveis e sim meios de produção que não são colocados à venda. Mas é racional que sejam proporcionais a seus respectivos custos de produção pois é apenas sob esta condição que o ato de compra desta mercadoria, mais do que qualquer outra, realmente traduz o alcance da necessidade subjetiva, e indica, aliás, que a sociedade confirma, por seu consumo, a sua decisão inicial de consagrar tantas horas à produção desse produto.

A ditadura do proletariado

Diante do recrudescimento das ilusões democráticas pequeno-burguesas provocado pela degenerescência totalitária da Revolução russa, é mais do que necessário reafirmar a idéia da ditadura do proletariado. Uma vez estabelecida a guerra civil e a consolidação do poder operário, elas significam o esmagamento violento das correntes políticas que tendem a manter ou a restaurar a exploração. A democracia proletária é uma democracia para os proletários e é ao mesmo tempo a ditadura ilimitada que o proletariado exerce contra as classes que lhe são hostis.

Essas noções elementares devem, todavia, ser formuladas à luz da análise da sociedade atual. Enquanto a base da dominação de classe era a propriedade privada dos meios de produção, podia-se dar uma forma constitucional à “legalidade” da ditadura do proletariado, privando dos direitos políticos aqueles que viviam diretamente do trabalho do outro, e colocar fora da lei os partidos que se ativessem à restauração desta propriedade. O enfraquecimento da propriedade privada na sociedade atual, a cristalização da burocracia como classe exploradora tiram desses critérios formais a maior parte de sua importância. As correntes reacionárias contra as quais a ditadura do proletariado terá de lutar, pelo menos as mais perigosas dentre elas, não serão as correntes burguesas restauracionistas, mas as correntes burocráticas. Estas deverão ser indubitavelmente excluídas da legalidade soviética a partir de uma apreciação de seus fins e de sua natureza social que não poderá mais estar baseada em critérios formais (“propriedade” etc.) mas em seu

verdadeiro caráter enquanto correntes burocráticas. O partido revolucionário deverá considerar esses critérios a fundo, propondo e lutando pela exclusão, do interior dos organismos soviéticos, de todas as correntes que se opõem, abertamente ou não, à gestão operária da produção e ao exercício total do poder pelos organismos das massas. Em contrapartida, as liberdades mais amplas deverão ser dadas às correntes operárias que se colocarem sobre esta plataforma, independentemente de suas divergências a respeito de outros pontos, por mais importantes que sejam.

O julgamento e a decisão definitiva tanto sobre esta questão quanto sobre todas as outras pertencerão aos organismos soviéticos e ao proletariado em armas. O exercício total do poder político e econômico por tais organismos é apenas um aspecto da supressão da oposição entre dirigentes e executantes. Esta supressão não é fatal, depende da luta acirrada que ocorrerá entre as tendências socialistas e as tendências de volta a uma sociedade de exploração; neste sentido, não só a degenerescência dos organismos soviéticos não está excluída *a priori*, mas a condição do desenvolvimento socialista encontra-se no conteúdo da atividade construtiva do proletariado, da qual a forma soviética é apenas um dos momentos. Tal forma, todavia, oferece a condição ótima sob a qual esta atividade pode desenvolver-se e neste sentido lhe é inseparável. O contrário é verdadeiro para a ditadura do “partido revolucionário”, que repousa sobre a monopolização das funções de direção por uma categoria ou um grupo que é, portanto, à medida que ela se consolida, absolutamente contraditório com o desenvolvimento da atividade criadora das massas e, enquanto tal, uma condição positiva e necessária da degenerescência da revolução.

A cultura na sociedade de transição

A construção do comunismo pressupõe a apropriação da cultura pelo proletariado. Esta apropriação significa não só a assimilação da cultura burguesa, mas sobretudo a criação dos primeiros elementos da cultura comunista.

A idéia segundo a qual o proletariado quando muito só pode assimilar a cultura burguesa existente, idéia defendida por Trotsky após a Revolução russa, é falsa em si mesma e politicamente perigosa. É verdade que o problema que se colocava ao proletariado russo logo após a revolução era sobretudo a assimilação da cultura existente — e praticamente nem mesmo da cultura burguesa, mas

das formas mais elementares da cultura histórica (luta contra o analfabetismo, por exemplo), e neste campo não há nem gramática nem aritmética proletárias, mas é um domínio que pertence antes às condições “técnicas” e formais da cultura do que à cultura em si mesma. Em relação a esta última, jamais existiu e jamais existirá pura e simples assimilação da cultura burguesa, pois isto significaria a submissão do proletariado à ideologia burguesa. A criação cultural do passado só poderá ser utilizada pelo proletariado em sua luta pela construção de uma nova forma de sociedade com a condição de ser ao mesmo tempo transformada e integrada numa totalidade nova. A criação do próprio marxismo é uma demonstração desse fato; as famosas “partes constitutivas” do marxismo eram produtos da cultura burguesa, mas a elaboração da teoria revolucionária por Marx significou precisamente não a pura e simples assimilação da economia política inglesa ou da filosofia alemã, mas a sua transformação radical. Esta transformação foi possível porque Marx se colocou sobre o terreno da revolução comunista; ela prova que esta transformação embrionária da futura cultura comunista da humanidade se situava sobre um plano novo em relação à herança histórica. A concepção de Trotsky, segundo a qual enquanto o proletariado permanecer proletariado ele deve assimilar a cultura burguesa, e que quando puder ser criada uma nova cultura ela não será mais uma cultura proletária porque o proletariado terá deixado de existir enquanto classe, é quando muito apenas uma sutileza de terminologia. Levada a sério ela significaria ou que o proletariado pode lutar contra o capitalismo assimilando a cultura burguesa sem constituir para si uma ideologia que seja a negação daquela, ou que a ideologia revolucionária é unicamente uma arma destrutiva sem conteúdo positivo e sem ligação com a futura cultura comunista. A primeira idéia refuta-se por si mesma; a segunda revela um desconhecimento daquilo que pode e deve ser uma ideologia revolucionária e mesmo uma ideologia simplesmente. A luta contra as ideologias reacionárias e a orientação consciente da luta de classe pressupõem uma concepção positiva sobre o fundo dos problemas que a humanidade enfrenta e esta concepção é apenas uma das primeiras expressões da futura cultura comunista da sociedade.

Evidentemente, esta posição não tem nada a ver com os absurdos e o palavreado reacionário dos stalinistas sobre a “biologia proletária”, a “astronomia proletária” e a arte proletária de plantar repolhos. Para os stalinistas esta deformação vergonhosa da idéia de uma cultura revolucionária não passa de um meio suplementar para negar a realidade e mistificar as massas.

Se, através da apropriação da cultura existente, o proletariado cria ao mesmo tempo as bases de uma nova cultura, isto implica uma nova atitude da sociedade proletária em relação às correntes ideológicas e culturais. Uma cultura nunca é uma ideologia ou uma orientação, mas um conjunto orgânico, uma constelação de ideologias e de correntes. A pluralidade das tendências que constituem uma cultura implica que a liberdade de expressão seja uma condição essencial da apropriação criadora da cultura pelo proletariado. As correntes ideológicas reacionárias que não deixarão de se manifestar na sociedade de transição deverão ser combatidas, na medida em que só se exprimam no plano ideológico, através de armas ideológicas e não através de meios mecânicos que limitam a liberdade de expressão. O limite entre uma corrente ideológica reacionária e uma atividade política reacionária é, às vezes, difícil de distinguir, mas a ditadura do proletariado deverá defini-la a cada vez sob pena de degeneração e de retrocesso.

Sobre o conteúdo do socialismo, I*

Da crítica da burocracia à idéia da autonomia do proletariado

As idéias expostas neste texto serão talvez mais facilmente compreendidas se retraçarmos o caminho que nos conduziu a elas. Na verdade, partimos de certas posições nas quais se situa necessariamente um militante operário ou um marxista numa determinada etapa de seu desenvolvimento, portanto, de posições que foram partilhadas, num momento ou noutro, por todos aqueles aos quais nos dirigimos; e se as concepções aqui apresentadas possuem algum valor, seu desenvolvimento não pode ser obra do acaso ou de características pessoais, mas deve encarnar uma lógica objetiva em funcionamento. Descrever este desenvolvimento só pode pois aumentar a clareza e facilitar o controle do resultado final.¹

Como muitos outros militantes de vanguarda, começamos por constatar que as grandes organizações "operárias" não possuem mais uma política marxista revolucionária ou não representam mais os interesses dos proletários. O marxista chega a esta conclusão confrontando a ação dessas organizações ("socialistas" reformistas ou "comunistas" stalinistas) com a sua própria teoria. Vê os par-

(*) *Socialisme ou Barbarie*, n.º 17 (julho de 1955). O texto era precedido da seguinte indicação:

"Este texto inicia uma discussão sobre os problemas programáticos que terá prosseguimento nos próximos números de *Socialisme ou Barbarie*."

(1) Na medida em que esta introdução retoma brevemente a análise de diversos problemas já tratados nesta revista, permitimo-nos enviar os leitores aos textos correspondentes publicados em *Socialisme ou Barbarie*.

tidos ditos "socialistas" participarem de governos burgueses, exercerem ativamente a repressão de greves ou de movimentos dos povos das colônias, serem campeões da defesa da pátria capitalista, e até esquecerem a referência a um regime socialista. Vê os partidos "comunistas" stalinistas aplicarem ora esta mesma política oportunista de colaboração com a burguesia, ora uma política "extremista", um aventureirismo violento sem relação com uma estratégia revolucionária conseqüente. O trabalhador consciente faz as mesmas constatações ao nível de sua experiência de classe; vê os socialistas envidarem seus esforços para moderar as reivindicações de sua classe e para tornar impossível qualquer ação eficaz visando a satisfazê-los, para substituir a greve por conversações com o patronato e o Estado; vê os stalinistas ora proibirem rigorosamente as greves (como de 1945 a 1947) e tentarem reduzi-las mesmo pela violência² ou fazê-las abortar insidiosamente,³ ora quererem impor brutalmente a greve aos operários que não desejam fazê-la, pois percebem que ela é alheia a seus interesses (como em 1951-1952, com as greves "antiamericanas"). Fora da fábrica, o trabalhador vê também os socialistas e os comunistas participarem de governos capitalistas, sem que disto resulte alguma modificação em sua condição; e ele os vê se associarem, tanto em 1936 quanto em 1945, quando sua classe quer agir e o regime está em situação desesperadora, para interromper o movimento e salvar este regime, proclamando que é preciso "saber encerrar uma greve", que é preciso "produzir primeiro e reivindicar depois".

Tanto o marxista quanto o operário consciente, constatando essa oposição radical entre a atitude das organizações tradicionais e uma política marxista revolucionária que exprima os interesses históricos e imediatos do proletariado, poderão então pensar que estas organizações "se enganam" ou que elas "traem". Mas, na medida em que refletem, ou ficam sabendo, ou constatarem que reformistas e stalinistas se comportam do mesmo modo dia após dia, que se comportaram assim sempre e em toda a parte, outrora, agora, aqui e em outros lugares, eles vêem que não tem sentido falar de "tração" e de "erros". Poder-se-ia falar de "erros" se esses partidos

(2) A greve de abril de 1947 na Renault, a primeira grande explosão operária após a guerra na França, só pôde acontecer depois de uma luta física dos operários com os responsáveis stalinistas.

(3) Ver, no número 13 de *Socialisme ou Barbarie* (pp. 34-46), a descrição detalhada da maneira pela qual os stalinistas, em agosto de 1953, na Renault, puderam fazer fracassar a greve, sem se opor abertamente a ela.

procurassem atingir os objetivos da revolução proletária com meios inadequados; mas estes meios, aplicados de modo coerente e sistemático há dezenas de anos, demonstram simplesmente que os objetivos dessas organizações não são os nossos, e que essas mesmas organizações expressam interesses diferentes daqueles do proletariado. A partir do momento em que se compreendeu isto, não tem sentido dizer que elas “traem”. Se um comerciante, para me vender sua mercadoria, me conta histórias e tenta me persuadir que é do meu interesse comprá-la, posso dizer que ele me engana, mas não que ele me trai. Do mesmo modo, o partido socialista ou stalinista, ao tentar persuadir o proletariado de que representam os seus interesses, enganam-no, mas não o traem; eles traíram o proletariado de uma vez por todas, há muito tempo, e, depois disto, não são traidores da classe operária, mas servidores conseqüentes e fiéis de outros interesses, os quais é preciso determinar.

Aliás, esta política não aparece simplesmente constante em seus meios e em seus resultados. Ela está encarnada na camada dirigente dessas organizações ou sindicatos; o militante percebe rapidamente e às suas próprias custas que esta camada é inamovível, que ela sobrevive a todas as derrotas e que se perpetua por cooptação. Quer o regime interno da organização seja “democrático” como nos reformistas, quer seja ditatorial, como nos stalinistas, a massa dos militantes não pode absolutamente influir em sua orientação, que é determinada sem apelação por uma burocracia cuja estabilidade nunca é questionada; pois mesmo quando o núcleo dirigente chega a ser substituído, ele o é em proveito de um outro não menos burocrático.

Nesse momento, o marxista e o operário consciente esbarram quase fatalmente com o trotskismo.⁴ O trotskismo oferece, com efeito, uma crítica permanente, passo após passo, da política reformista e stalinista há um quarto de século, mostrando que as derrotas do movimento operário — Alemanha 1923, China 1925-1927, Inglaterra 1926, Alemanha 1933, Áustria 1934, França 1936, Espanha 1936-38, França e Itália 1945-47 etc. — se devem à política das organizações tradicionais, e que esta política esteve em constante ruptura com o marxismo. Ao mesmo tempo, o trotskismo⁵ oferece

(4) Ou com outras correntes de essência análoga (bordiguismo, por exemplo).

(5) Para os representantes sérios, que se reduzem mais ou menos ao próprio Leon Trotsky. Os trotskistas atuais, contestados pela realidade como nunca o foi nenhuma corrente ideológica, estão num tal estado de decompo-

uma explicação da política desses partidos a partir de uma análise sociológica. Em relação ao reformismo, retoma a interpretação dada por Lênin: o reformismo dos socialistas exprime os interesses de uma aristocracia operária (que os lucros excedentes do imperialismo permitem corromper através de salários mais elevados) e de uma burocracia sindical e política. Em relação ao stalinismo, sua política está a serviço da burocracia russa, desta camada parasitária e privilegiada que usurpou o poder no primeiro Estado operário, graças ao caráter atrasado do país e ao recuo da revolução mundial depois de 1923.

Havíamos começado nosso trabalho de crítica a partir do problema da burocracia stalinista, no seio mesmo do trotskismo. Por que foi exatamente sobre este problema, não há necessidade de longas explicações. Enquanto o problema do reformismo parecia resolvido pela história, com o reformismo tornando-se cada vez mais um defensor aberto do capitalismo,⁶ sobre o problema do stalinismo — que é o problema contemporâneo por excelência e que na prática tem um peso muito maior que o primeiro — a história de nossa época desmentia constantemente a concepção trotskista e as perspectivas que dela decorriam. Para Trotsky, a política stalinista se explicava pelos interesses da burocracia russa, produto da degenerescência da revolução de Outubro. Esta burocracia não tinha nenhuma “realidade própria”, historicamente falando; ela era apenas um “acidente”, produto do equilíbrio constantemente rompido entre as duas forças fundamentais da sociedade moderna, o capitalismo e o proletariado. Na Rússia, ela se apoiava mesmo nas “conquistas de Outubro”, que haviam dado bases socialistas à economia do país (nacionalização, planificação, monopólio do comércio exterior etc.) e na manutenção do capitalismo no resto do mundo; pois a restauração da propriedade privada na Rússia significaria a derrubada da burocracia em proveito de um retorno dos capitalistas, enquanto que a extensão mundial da revolução acabaria com este isolamento da Rússia — do qual a burocracia era o resultado, ao mesmo tempo econômico e político — e determinaria uma nova explosão revolucionária do proletariado russo, que expulsaria os usurpadores. Daí o caráter necessariamente empírico da política

sição política e organizacional que não se pode dizer nada de conciso a esse respeito.

(6) No final das contas, nossa concepção final da burocracia operária leva também a rever a concepção leninista tradicional sobre o reformismo. Mas não podemos nos estender aqui a respeito desta questão.

stalinista, obrigada a bordejar entre os dois adversários, e dando-se como objetivo a manutenção utópica do *status quo*; obrigada a sabotar todo movimento proletário desde que este colocasse em perigo o regime capitalista, e obrigada também a compensar em excesso esta sabotagem através de uma violência extrema a cada vez que a reação, encorajada pela desmoralização do proletariado, tentasse instaurar uma ditadura e preparar uma cruzada capitalista contra “os restos das conquistas de Outubro”. Assim, os partidos stalinistas estavam condenados a uma alternância de aventureirismo “extremista” e de oportunismo.

Mas nem esses partidos nem a burocracia russa podiam permanecer assim indefinidamente suspensos no ar; na ausência de uma revolução, dizia Trotsky, os partidos stalinistas assimilaram-se cada vez mais aos partidos reformistas e comprometidos com a ordem burguesa, enquanto a burocracia russa seria derrubada, com ou sem intervenção militar estrangeira, em proveito de uma restauração do capitalismo.

Trotsky havia associado este prognóstico ao desfecho da Segunda Guerra Mundial, que, como se sabe, o desmentiu fragorosamente. Os dirigentes trotskistas se deram o ridículo de afirmar que sua realização era uma questão de tempo. Mas, para nós, o que se tornou imediatamente manifesto — já durante a guerra — é que não se tratava, e não poderia se tratar de uma questão de prazo, mas do *sentido* da evolução histórica, e que toda a construção de Trotsky era mitológica em seus fundamentos.

A burocracia russa passou pela prova crucial da guerra mostrando tanta resistência quanto qualquer outra classe dominante. Se o regime russo comportava contradições, apresentava também uma estabilidade não menor que a do regime americano ou alemão. Os partidos stalinistas não passaram para o lado da ordem burguesa, mas continuaram a seguir fielmente (com exceção, é claro, das deserções individuais como existem em todos os partidos) a política russa: partidários da defesa nacional nos países aliados à URSS, adversários desta defesa nos países inimigos da URSS (aí compreendidas as viradas sucessivas do PC francês em 1939, 1941 e 1947). Enfim, fato mais importante e mais extraordinário, a burocracia stalinista estendia seu poder a outros países: quer impondo seu poder em favor da presença do Exército russo, como na maior parte dos países satélites da Europa Central e dos Bálcãs, quer dominando inteiramente um movimento confuso de massas, como na Iugoslávia (ou, mais tarde, como na China e no Vietnã), ela instaurava nesses países regimes tão análogos em todos os aspectos ao regime

russo (levando em conta, evidentemente, as condições locais), os quais, com toda certeza, era ridículo qualificar de Estados operários degenerados.⁷

Nesse momento, era-se pois obrigado a procurar o que dava essa estabilidade e essas possibilidades de expansão à burocracia stalinista, tanto na Rússia quanto em outros países. Para fazê-lo, foi necessário retomar a análise do regime econômico e social da Rússia. Uma vez abandonada a ótica trotskista, era fácil ver, utilizando categorias marxistas fundamentais, que a sociedade russa é uma sociedade dividida em classes, entre as quais as duas fundamentais são a burocracia e o proletariado. A burocracia exerce o papel de classe dominante e exploradora no pleno sentido do termo. Não se trata apenas do fato de ela ser uma classe privilegiada, cujo consumo improdutivo absorve uma parte do produto social comparável (provavelmente superior) ao que absorve o consumo improdutivo da burguesia nos países de capitalismo privado. É ela que comanda soberanamente a utilização do produto social total, primeiramente determinando a sua repartição em salários e mais-valia (ao mesmo tempo em que tenta impor aos operários os salários mais baixos possíveis e extrair deles a maior quantidade de trabalho possível), em seguida determinando a repartição desta mais-valia entre seu próprio consumo improdutivo e novos investimentos, e, enfim, determinando a repartição destes investimentos entre os diversos setores da produção.

Mas a burocracia só pode comandar a utilização do produto social porque ela comanda também a produção. É porque ela *gere* a produção ao nível da fábrica que pode constantemente obrigar os trabalhadores a produzir mais pelo mesmo salário; é porque gere a produção ao nível da sociedade que pode decidir pela fabricação de canhões e de sedas em vez de moradias ou tecidos de algodão. Constata-se pois que a essência, o fundamento da dominação da burocracia sobre a sociedade russa é o fato de que ela domina no interior das relações de produção; ao mesmo tempo, constata-se que esta mesma função foi sempre a base da dominação de uma classe sobre a sociedade. Dito de outra maneira, a essência efetiva das relações de classe na produção é sempre a divisão antagônica dos participantes da produção em duas categorias fixas e estáveis, diri-

(7) Ver a “Lettre ouverte aux militants du P.C.I.” no número 1 de *Socialisme ou Barbarie* (pp. 90-101). (Atualmente em *La société bureaucratique*, 1, pp. 185-204.)

gentes e executantes. O resto diz respeito aos mecanismos sociológicos e jurídicos que garantem a estabilidade da classe dirigente; tais são a propriedade feudal da terra, a propriedade privada capitalista ou esta estranha forma de propriedade privada, impessoal, do capitalismo atual; tais são, na Rússia, a ditadura totalitária do organismo que exprime os interesses gerais da burocracia, o partido "comunista", e o fato de que o recrutamento dos membros da classe dominante se faz por uma cooptação que se estende à escala da sociedade global.⁸

Disto resulta que a nacionalização dos meios de produção e a planificação não resolvem absolutamente o problema do caráter de classe da economia, não significa de forma alguma a supressão da exploração; elas certamente provocam a supressão das antigas classes dominantes, mas não respondem ao problema fundamental: quem dirigirá agora a produção, e como o fará? Se uma nova categoria de indivíduos assume essa direção, a "antiga confusão", da qual falava Marx, reaparecerá rapidamente; pois esta classe utilizará sua posição para criar privilégios para si mesma e para aumentar e consolidar estes privilégios; reforçará seu monopólio das funções de direção, tendendo a tornar sua dominação mais total e mais difícil de ser colocada em causa; ela se inclinará a assegurar a transmissão destes privilégios a seus descendentes etc.

Com relação à argumentação de Trotsky, para quem a burocracia não é classe dominante porque os privilégios burocráticos não são transmissíveis hereditariamente, basta lembrar: 1º) que a transmissão hereditária não é absolutamente um elemento necessário da categoria classe dominante; 2º) que, de fato, o caráter hereditário de membro da burocracia (não certamente de tal situação burocrática particular) é evidente; basta uma medida como a não-gratuidade do ensino secundário (estabelecida em 1936), para instaurar um mecanismo sociológico inexorável que assegura que somente os filhos de burocratas poderão ingressar na carreira burocrática. Além de tudo isto, o fato de que a burocracia queira tentar (através de bolsas de estudo ou de seleção por "mérito absoluto") atrair para si os talentos que nascem no seio do proletariado ou do campesinato, não somente não contradiz mas sobretudo confirma o seu caráter de classe exploradora; mecanismos análogos existiram desde sempre nos países capitalistas e sua função social é de revigorar através de

(8) Ver "Les rapports de production en Russie", no nº 2 de *Socialisme ou Barbarie* (pp. 1-66). (Atualmente em *La société bureaucratique*, 1, pp. 205-283.)

sangue novo a classe dominante, de melhorar em parte as irracionalidades que resultam do caráter hereditário das funções dirigentes e de mutilar as classes exploradas corrompendo os seus elementos mais bem dotados.

É fácil perceber que não se trata aqui de um problema particular da Rússia ou dos anos 1920. Pois o problema se põe para o conjunto da sociedade moderna, independentemente mesmo da revolução proletária; ele é apenas uma outra expressão do processo de concentração das forças produtivas. O que é que cria, efetivamente, a possibilidade *objetiva* de uma degenerescência burocrática da revolução? É o movimento inexorável da economia moderna, sob a pressão da técnica, em direção a uma concentração cada vez mais elevada do capital e do poder, a incompatibilidade do grau de desenvolvimento atual das forças produtivas com a propriedade privada e o mercado como modo de integração das empresas. Este movimento se traduz por uma gama de transformações estruturais nos países capitalistas ocidentais, a respeito das quais não podemos nos estender aqui. Basta lembrar que elas se encarnam socialmente numa nova burocracia, tanto burocracia econômica quanto burocracia do trabalho. Ora, ao fazer *tábula rasa* da propriedade privada, do mercado etc., a revolução pode — se ela parar aí — facilitar a via da concentração burocrática total. Vê-se pois que, longe de ser desprovida de realidade própria, a burocracia personifica a última fase do desenvolvimento do capitalismo.

Em conseqüência, tornava-se evidente que o programa da revolução socialista e o objetivo do proletariado não podiam mais ser simplesmente a supressão da propriedade privada, a nacionalização dos meios de produção e a planificação, mas a *gestão operária* da economia e do poder. Fazendo um retrospecto da degenerescência da revolução russa, constatávamos que o partido bolchevique tinha como programa no plano econômico não a *gestão operária*, mas o *controle operário*. Isto porque o partido, que não pensava que a revolução pudesse ser imediatamente uma revolução socialista, nem mesmo se dava como tarefa a expropriação dos capitalistas, considerava que estes guardariam para si a direção das empresas; nestas condições, o controle operário teria como função ao mesmo tempo impedir os capitalistas de organizar a sabotagem da produção, controlar seus lucros e a disposição do produto das empresas, e constituir uma "escola" de direção para os operários. Mas esta monstruosidade sociológica de um país onde o proletariado exerce sua ditadura através de sovietes e do partido bolchevique, e onde os capitalistas mantêm a propriedade e a direção das empresas não podia

durar; nos lugares onde os capitalistas não fugiram, foram expulsos pelos operários que assumiram ao mesmo tempo a gestão das empresas.

Esta primeira experiência de gestão operária durou pouco; não podemos aqui entrar na análise deste período (muito obscuro e sobre o qual existem poucas informações) da revolução russa,^a nem dos fatores que determinaram a passagem rápida do poder nas fábricas para as mãos de uma nova classe dirigente: estado de atraso do país, fraqueza numérica e cultural do proletariado, deterioração do aparelho produtivo, longa guerra civil de uma violência sem precedentes, isolamento internacional da revolução. Há um único fator cuja ação durante este período queremos destacar: a política sistemática do partido bolchevique foi, na prática, contrária à gestão operária e inclinou-se, desde o início, a instaurar um aparelho próprio de direção da produção, responsável unicamente perante o poder central, ou seja, afinal de contas, o Partido. Isto em nome da eficácia e das necessidades imperiosas da guerra civil. Se esta política era a mais eficaz mesmo a curto prazo, resta ainda saber; em todo caso, lançava os fundamentos da burocracia.

Se a direção da economia escapava assim ao proletariado, Lênin pensava que o essencial era que a direção do Estado lhe fosse conservada pelo poder soviético; que, de outro lado, a classe operária, participando da direção da economia pelo controle operário, sindicatos etc. "aprenderia" gradualmente a gerir. Todavia, uma evolução impossível de reconstituir, mas irresistível, tornou rapidamente inamovível a dominação do partido bolchevique nos sovietes. A partir desse momento, o caráter proletário de todo o sistema estava ligado ao caráter proletário do partido bolchevique. Poder-se-ia mostrar facilmente que, nestas condições, o partido, minoria estritamente centralizada e monopolizando o exercício do poder, não poderia nem mais possuir um caráter proletário no sentido forte deste termo, e deveria forçosamente se separar da classe de onde havia saído. Mas não é necessário ir tão longe. Em 1923, "o partido contava 350 000 membros: 50 000 operários e 300 000 funcionários. Não era mais um partido operário, mas um partido de operários que se tornaram funcionários".⁹ Reunindo a "elite" do proletariado, o partido havia sido levado a instalar esta elite nos postos de comando da economia e do Estado; nestes postos, ela só devia prestar

(a) Ver "Le rôle de l'idéologie bolchevique..." em *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2, pp. 395-416, e o texto de M. Brinton que aí é citado.

(9) Victor Serge, *Destin d'une révolution* (Paris, 1937), p. 174.

contas ao partido, ou seja, a ela mesma. O "aprendizado" da gestão pela classe operária significava simplesmente que um certo número de operários, aprendendo as técnicas de direção, saíam de sua posição e passavam para o lado da nova burocracia. Com a existência social dos homens determinando sua consciência, os membros do partido doravante iriam agir não segundo o programa bolchevique, mas em função de sua situação concreta de dirigentes privilegiados da economia e do Estado. A jogada estava feita, a revolução estava morta e, se há algo espantoso, é exatamente a subsequente lentidão da consolidação da burocracia no poder.¹⁰

As conclusões que resultam desta breve análise são claras: o programa da revolução socialista não pode ser outro senão o da gestão operária. Gestão operária do poder, ou seja, poder dos organismos autônomos das massas (sovietes ou Conselhos); gestão operária da economia, ou seja, direção da produção pelos produtores, organizados também em organismos do tipo soviético. O objetivo do proletariado não pode ser simplesmente a nacionalização e a planificação, porque isto significa restituir a dominação da sociedade a uma nova classe de dominadores e exploradores; ele não pode ser realizado com a entrega do poder a um partido, por mais revolucionário ou proletário que este partido possa ser no início, porque tenderá fatalmente a exercer o poder por sua própria conta e servirá de semente para a cristalização de uma nova classe dominante. O problema da divisão da sociedade em classes aparece com efeito em nossa época cada vez mais sob sua forma mais direta e mais nua, desprovida de todas as máscaras jurídicas, como o problema da divisão da sociedade em dirigentes e executantes. A revolução proletária só realiza seu programa histórico na medida em que ele se inclina, desde o início, a suprimir tal divisão, eliminando toda classe dirigente e *coletivizando*, mais exatamente, *socializando*, *integralmente*, as funções de direção. O problema da capacidade histórica do proletariado de realizar a sociedade sem classes não é o da capacidade de derrubar fisicamente os exploradores do poder (o que está fora de dúvida), mas de organizar positivamente uma gestão coletiva, socializada, da produção e do poder. Torna-se desde logo evidente que a realização do socialismo por um partido ou uma burocracia qualquer em nome do proletariado é um absurdo, uma contradição em seus termos, um círculo quadrado, um pássaro submarino; o socialismo não é nada mais do que a atividade gestonária

(10) Ver o editorial do n.º 1 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 27 e seguintes. (Atualmente em *La société bureaucratique*, 1, pp. 139-184.)

consciente e perpétua das massas. Torna-se igualmente evidente que o socialismo não pode estar “objetivamente” inscrito, mesmo a 50%, numa lei ou numa constituição qualquer, na nacionalização dos meios de produção ou na planificação, nem mesmo numa “lei” que instaure a gestão operária: se a classe operária não puder gerir, nenhuma lei poderá fazer com que ela o possa, e se ela gerir, a “lei” só terá de constatar esta situação de fato.

Assim, da crítica da burocracia, chegamos à formulação de uma concepção positiva do conteúdo do socialismo: para abreviar as palavras, “o socialismo sob todos seus aspectos não significa outra coisa senão a gestão operária da sociedade”, e “a classe só pode se libertar exercendo seu próprio poder”. O proletariado só pode realizar a revolução socialista se o fizer de uma maneira autônoma, ou seja, se encontrar em si mesmo ao mesmo tempo a vontade e a consciência da transformação necessária da sociedade. O socialismo não pode ser nem o resultado fatal do desenvolvimento histórico, nem a violação da história por um partido de super-homens, nem a aplicação de um programa que decorra de uma teoria verdadeira em si mesma — mas o desencadeamento da atividade criadora livre das massas oprimidas, desencadeamento que o desenvolvimento histórico torna possível, e que a ação de um partido baseado *nessa* teoria pode facilitar enormemente.

A partir daí é indispensável desenvolver as conseqüências desta idéia sob todos os aspectos.

A idéia da autonomia do proletariado e o marxismo

De imediato, é preciso dizer que esta concepção não tem nada de novo. Seu conteúdo é o mesmo daquele da célebre formulação de Marx segundo a qual “a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”; este mesmo conteúdo foi expresso por Trotsky quando dizia que “o socialismo, ao contrário do capitalismo, se constrói conscientemente”. Seria muito fácil multiplicar citações deste tipo.

O que há de novo é o fato de querer e de poder levar essa idéia totalmente a sério, e extrair dela as implicações ao mesmo tempo teóricas e práticas. Isto não pôde ser feito até hoje, nem por nós, nem pelos grandes fundadores do marxismo. É que, de um lado, faltava a experiência histórica necessária; a análise precedente mostra a importância enorme que a degenerescência da revolução

possui para o esclarecimento do problema do poder operário. De outro lado, a teoria e a prática revolucionárias na sociedade de exploração estão sujeitas a uma contradição crucial, resultante do fato de que elas participam desta sociedade que querem abolir e traduzindo-se por infinidade de aspectos.

Apenas um desses aspectos nos interessa aqui. Ser revolucionário significa ao mesmo tempo pensar que somente as massas em luta podem resolver o problema do socialismo e não cruzar os braços por isso; pensar que o conteúdo essencial da revolução será dado pela atividade criadora, original e imprevisível das massas, e agir por si mesmo a partir de uma análise racional do presente e de uma perspectiva que se antecipa ao futuro.¹¹ Afinal de contas: postular que a revolução significará uma transformação e um alargamento enorme de nossa racionalidade e utilizar esta mesma racionalidade para antecipar o conteúdo desta revolução.

O modo pelo qual esta contradição é relativamente resolvida e relativamente recolocada a cada etapa do movimento operário até a vitória final da revolução não pode nos reter aqui: é todo o problema da dialética concreta do desenvolvimento histórico da ação revolucionária do proletariado e da teoria revolucionária. Basta neste momento constatar que existe uma dificuldade intrínseca ao desenvolvimento de uma teoria e de uma prática revolucionárias na sociedade de exploração e que, na medida em que quiser superar esta dificuldade, o teórico — do mesmo modo aliás que o militante — se arrisca a recair inconscientemente no universo do pensamento burguês, mais geralmente no universo deste tipo de pensamento que procede de uma sociedade alienada e que dominou a humanidade durante milênios. É assim que, diante dos problemas postos pela nova situação histórica, o teórico será sempre levado a “reduzir o desconhecido ao conhecido”, pois é nisto que consiste a atividade teórica corrente. Assim, ele pode ou não ver que se trata de um novo tipo de problema, ou, mesmo se vê, aplicar ao problema os tipos de solução herdadas. Todavia, os fatores cuja importância revolucionária o teórico acaba de reconhecer ou mesmo de descobrir, a técnica moderna e a atividade do proletariado, tendem não somente a criar novos tipos de solução mas a destruir os próprios termos nos quais os problemas se colocavam anteriormente. As soluções de tipo

(11) Ver “La direction prolétarienne” no n.º 10 de *Socialisme ou Barbarie* (pp. 10 e seguintes). (Atualmente em *L'expérience du mouvement ouvrier*, 1, pp. 145-162.)

tradicional que o teórico dará a partir daí não serão simplesmente inadequadas; na medida em que foram adotadas — o que implica que o proletariado permaneça ele mesmo sob o jugo das idéias recebidas — serão objetivamente o instrumento da manutenção do proletariado no quadro da exploração, se bem que talvez sob uma outra forma.

Marx estava bem consciente do problema: sua recusa do socialismo “utópico” e sua frase “uma iniciativa prática vale mais do que uma dúzia de programas” traduziam precisamente sua desconfiança em relação às soluções “livrescas”, sempre afastadas pelo desenvolvimento vivo da história. Todavia, permanece no marxismo uma parte importante (que foi crescendo para os marxistas das gerações seguintes) de herança ideológica burguesa ou “tradicional”. Nesta medida, existe uma ambigüidade no marxismo teórico, ambigüidade que teve um papel histórico importante; por seu intermédio, a influência da sociedade de exploração pôde exercer-se de dentro para fora sobre o movimento proletário. O caso analisado acima oferece um exemplo dramático da aplicação, na Rússia, de soluções eficazes tradicionais ao problema da direção da produção; as soluções tradicionais foram eficazes no sentido de que trouxeram de volta o estado de coisas tradicional e conduziram à restauração da exploração sob novas formas. Mais adiante encontraremos outros casos importantes de sobrevivência de idéias burguesas no marxismo. É importante no entanto discutir desde já um exemplo no qual aparecerá claramente o que queremos dizer.

Como será remunerado o trabalho numa economia socialista? Sabe-se que Marx, na “Crítica do programa de Gotha”, ao distinguir esta forma de organização da sociedade após a revolução (“fase inferior do comunismo) do próprio comunismo (no qual reinaria o princípio segundo o qual “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”), falou do “direito burguês” que prevaleceria durante esta fase, entendendo por isto uma remuneração igual pela mesma qualidade e quantidade de trabalho — o que pode significar uma remuneração desigual para os diferentes indivíduos.¹²

Como se justifica este princípio? Parte-se das categorias fundamentais da economia socialista: a saber, que, de um lado, a economia é ainda uma economia de penúria, onde, conseqüentemente,

(12) Mostramos, aliás, que esta desigualdade seria extremamente limitada. Ver “Sur la dynamique du capitalisme”, n.º 13 de *Socialisme ou Barbarie* (pp. 66-69).

é essencial que o esforço de produção dos membros da sociedade seja elevado ao máximo; de outro lado, os homens ainda estão dominados pela mentalidade “egoísta” herdada da sociedade precedente, e mantida precisamente por esta penúria. Há, pois, necessidade de um esforço produtivo o maior possível, ao mesmo tempo em que há a necessidade de lutar contra a tendência ainda “natural” de se furtar ao trabalho neste estágio. Dir-se-á, pois, que é necessário, se se quiser evitar a desordem e a fome, proporcionar a remuneração do trabalho à qualidade e à quantidade do trabalho executado, medidas por exemplo pelo número de peças fabricadas, as horas de presença etc., o que conduz naturalmente a uma remuneração nula por um trabalho nulo e resolve de uma vez o problema da obrigação de trabalhar. Chega-se, em suma, a uma espécie de “salário por rendimento”,¹³ e, segundo formas mais ou menos astuciosas, conciliaremos mais ou menos bem esta conclusão com a crítica severa desta forma de salário no quadro do capitalismo.

Ao fazer isto, teremos esquecido pura e simplesmente que o problema não pode mais ser colocado nestes termos: tanto a técnica moderna quanto as formas de associação de trabalhadores decorrentes do socialismo o tornam ultrapassado. Quer se trate do trabalho numa linha de montagem ou da fabricação de peças em máquinas “individuais”, o ritmo de trabalho do operário é ditado pelo ritmo de trabalho do conjunto ao qual ele pertence — automática e “fisicamente” no caso do trabalho na linha de montagem, indireta e “socialmente” no caso da fabricação de peças numa máquina, mas sempre de um modo que lhe é imposto. Conseqüentemente, o problema do rendimento individual não existe mais.¹⁴ Existe sim o problema do ritmo de trabalho de um determinado conjunto de operários — que é no final das contas o conjunto de uma fábrica — e este ritmo só pode ser determinado por este mesmo conjunto de operários. O problema da remuneração torna-se, portanto, um problema de gestão, pois, uma vez estabelecido um salário geral, o teto de remuneração concreto (relação salário-rendimento) será estabelecido através da determinação do ritmo de trabalho; esta, por sua vez, nos conduz ao centro do problema da gestão como problema que diz respeito, de uma maneira concreta, à totalidade dos produtores (que, de um modo ou de outro, terão de definir que tal ritmo

(13) O termo não é, evidentemente, utilizado aqui no sentido técnico preciso que possui atualmente.

(14) Cf. os trechos de *Tribune Ouvrière* publicados neste número de *Socialisme ou Barbarie* (n.º 17).

de produção numa linha de montagem de determinada natureza equivale, como dispêndio de trabalho, a tal ritmo de produção em uma linha de montagem de outra natureza, tanto em relação às diversas seções de uma mesma fábrica quanto em relação às diversas fábricas etc.). Lembremos, se for preciso, que isto não significa absolutamente que o problema se torna necessariamente mais fácil de ser solucionado, mas talvez mesmo o contrário; mas ele é enfim colocado corretamente. Erros em sua solução poderiam ser fecundos para o desenvolvimento do socialismo, pois a eliminação sucessiva destes erros poderiam permitir chegar à solução; ao passo que enquanto se colocar o problema sob a forma do “salário pelo rendimento” ou do “direito burguês”, permaneceremos de imediato no âmbito de uma sociedade de exploração.

É certo que o problema sob sua forma tradicional poderá subsistir em setores “atrasados”, o que não significa que será necessário lhe dar uma solução “atrasada”. Mas qualquer que seja a solução neste caso, o que queremos dizer é que o desenvolvimento histórico tende a modificar ao mesmo tempo a forma e o conteúdo do problema.

Mas é importante analisar o mecanismo do erro. Diante de um problema legado pela época burguesa, raciocina-se como burguês. Primeiramente, quando se coloca uma regra universal e abstrata — única forma de solução dos problemas numa sociedade alienada — esquecendo que “a lei é como um homem ignorante e grosseiro” que repete sempre a mesma coisa,¹⁵ e que uma solução socialista não pode ser socialista se não for uma solução concreta que implique a participação permanente do conjunto organizado dos trabalhadores à sua determinação; esquecendo ainda que uma sociedade alienada é obrigada a recorrer a regras universais abstratas porque, de outro modo, não poderia ser *estável* e porque é incapaz de levar em consideração os casos concretos em si mesmos, pois não possui instituições nem a ótica necessária para isto, enquanto uma sociedade socialista, que cria precisamente os órgãos que podem levar em conta todos os casos concretos, só pode ter como lei a atividade determinante perpétua destes órgãos.

Raciocina-se ainda como burguês quando se aceita a idéia burguesa (que reflete justamente a situação na sociedade burguesa) do interesse individual como motivo supremo da atividade humana. É assim que, para a mentalidade burguesa dos “neo-socialistas”

(15) Platão, *Le politique* 294 b-c.

ingleses, o homem na sociedade socialista continua a ser, antes de qualquer outra coisa, um *homem econômico*, e a sociedade deveria pois ser regulamentada a partir desta idéia. Transpondo assim, ao mesmo tempo, os problemas do capitalismo e o comportamento do burguês para a nova sociedade, eles estão preocupados essencialmente com o problema dos *incentivos* (ganhos que incitam a trabalhar) e esquecem que já na sociedade capitalista o que faz o operário trabalhar não são os *incentivos*, mas o controle do seu trabalho pelos outros homens e pelas próprias máquinas. A idéia do *homem econômico* foi criada pela sociedade burguesa à sua própria imagem; mais exatamente à imagem do burguês, e não certamente à imagem do operário. Os trabalhadores só agem como *homens econômicos* onde são obrigados a fazê-lo, ou seja, face aos burgueses (que recebem assim o troco de sua moeda), mas não certamente entre eles mesmos (como se pode ver durante as greves e também em suas atitudes com suas famílias; de outro modo, há muito tempo não haveria mais operários). Seria correto dizer que eles agem assim em relação ao que lhes “pertence” (família, classe etc.), pois dizemos precisamente que eles agirão assim em relação a tudo, quando tudo lhes “pertencer”. Seria ainda um mal-entendido pretender que a família está aí, visível, enquanto o “tudo” é uma abstração — pois o tudo do qual falamos é concreto, começa com os outros operários da seção, da fábrica etc.

A gestão operária da produção

Uma sociedade sem exploração só é concebível, como vimos, se a gestão da produção não estiver mais localizada numa categoria social, ou seja, se a divisão *estrutural* da sociedade em dirigentes e executantes for abolida. Vimos igualmente que a solução do problema colocado desta forma só pode ser dada pelo próprio proletariado. Não é somente que nenhuma solução teria valor, não poderia nem mesmo ser realizada simplesmente, se não fosse reiventada pelas massas de uma maneira autônoma; nem que o problema esteja colocado numa escala que torna a cooperação ativa de milhões de indivíduos indispensável à sua solução. Mas sim que, por sua própria natureza, a solução do problema da gestão operária não cabe numa fórmula, ou, como já dissemos, que a única lei verdadeira que a sociedade socialista conhece é a atividade determinante perpétua dos organismos gestionários das massas.

As considerações que se seguem não visam pois “resolver” teoricamente o problema da gestão operária — o que seria ainda uma vez uma contradição nos termos — mas esclarecer os dados do problema. Visamos somente dissipar mal-entendidos e preconceitos largamente difundidos, mostrando como o problema da gestão *não se coloca*, e como ele *se coloca*.

Se julgamos que a tarefa essencial da revolução é uma tarefa negativa, a abolição da propriedade privada — que pode, efetivamente, ser realizada por decreto —, podemos pensar a revolução como que centrada sobre a “tomada do poder”, logo, como um *momento* (que pode durar alguns dias e ser, a rigor, seguido de alguns meses ou anos de guerra civil) no qual os operários, tomando o poder, expropriam de direito e de fato os proprietários das fábricas. E, neste caso, seremos levados efetivamente a dar uma importância capital à “tomada do poder” e a um organismo construído exclusivamente para este fim.

De fato, é assim que se passam as coisas durante a revolução burguesa. A sociedade nova está toda preparada no seio da antiga; as manufaturas concentram patrões e operários, as taxas que os camponeses pagam aos proprietários das terras são destituídas de qualquer função econômica, assim como os proprietários são destituídos de toda função social. Nesta sociedade, na verdade burguesa, subsiste apenas uma casca de feudalismo. Uma Bastilha derrubada, algumas cabeças cortadas, uma noite de agosto, eleitos (entre os quais muitos advogados) redigindo Constituições, leis e decretos — e pronto. Faz-se a revolução, fecha-se um período histórico e abre-se um outro. É verdade que pode acontecer uma guerra civil: a redação dos novos códigos levará alguns anos, a estrutura da administração assim como a do exército sofrerão transformações importantes. Mas o essencial da revolução está feito antes da revolução.

É que, na verdade, a revolução burguesa é apenas pura negação no que se refere ao domínio econômico. Ela se baseia sobre o que já existe, limita-se a levar à legalidade um estado de fato, suprimindo uma superestrutura já irreal em si mesma. Suas limitadas construções afetam apenas esta superestrutura; a base econômica cuida de si mesma. Quer antes quer após a revolução burguesa, o capitalismo se propaga pela própria força de suas leis pelo campo da produção mercantil que encontra diante de si.

Não existe nenhuma relação entre este processo e o processo da revolução socialista. Esta não é uma simples negação de certos aspectos da ordem que a precedeu; ela é essencialmente *positiva*.

Deve construir seu regime — não construir fábricas, mas construir novas relações de produção, das quais o desenvolvimento do capitalismo fornece apenas pressuposições. Perceberemos melhor isto relendo a passagem na qual Marx descreve a “Tendência histórica da acumulação capitalista”. Pedimos desculpas por citarmos um grande trecho desta passagem:

“... Desde que o modo de produção capitalista se basta a si mesmo, tomam uma nova forma a socialização progressiva do trabalho e a transformação consecutiva da terra e dos outros meios de produção em meios de produção comuns, porque são socialmente explorados, e, em seguida, a expropriação dos proprietários privados. Esta expropriação se faz através do jogo das leis imanentes da própria produção capitalista pela centralização do capital. Cada capitalista elimina muitos outros. Junto com esta centralização, ou expropriação de muitos capitalistas por alguns deles, se desenvolvem a forma cooperativa do processo de trabalho numa escala cada vez maior, a aplicação racional da ciência à técnica, a exploração sistemática do solo, a transformação dos meios particulares do trabalho em meios que só podem ser utilizados em comum, a economia de todos os meios de produção pela sua utilização como meios de produção de um trabalho social combinado, a entrada de todos os povos na rede do mercado mundial e, conseqüentemente, o caráter internacional do regime capitalista. Na medida em que diminui o número dos grandes capitalistas, que abarcam e monopolizam todas as vantagens deste processo de transformação, vê-se aumentar a miséria, a opressão, a escavidão, a degenerescência, a exploração, mas igualmente a revolta da classe operária que cresce sem cessar e que foi preparada, unida e organizada pelo próprio mecanismo de produção capitalista. O monopólio do capital torna-se o entrave do modo de produção que se desenvolveu com ele e por ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho chegam a um ponto no qual elas não cabem mais no invólucro capitalista, e o fazem explodir. Soou a última hora da propriedade capitalista privada. Os expropriadores serão por sua vez expropriados.”¹⁶

O que é que existe, pois, da nova sociedade, no momento em que “o invólucro capitalista explode”? Na verdade, todas as premissas: uma sociedade quase inteiramente formada por proletários, a “aplicação racional da ciência na indústria”, e também, dado o grau de concentração das empresas suposto nesta passagem, a sepa-

(16) *Le capital*, tomo IV (trad. Molitor), pp. 273-274. (*Pléiade*, I, p. 1239.)

ração da propriedade das funções efetivas de direção da produção. Mas onde estão as relações de produção socialistas já realizadas no seio dessa sociedade, assim como as relações de produção burguesas existiam já na sociedade feudal?

Pois é evidente que estas novas relações não podem ser *simplesmente* as mesmas realizadas na "socialização do processo do trabalho", a cooperação de milhares de indivíduos no seio das grandes unidades industriais; estas são relações de produção *típicas do capitalismo* altamente desenvolvido.

A "socialização do processo de trabalho" tal como ela se dá na economia capitalista é a premissa do socialismo enquanto suprime a anarquia, o isolamento, a dispersão etc. Mas não é absolutamente uma "prefiguração" ou um "embrião" de socialismo enquanto é socialização *antagônica*, ou seja, enquanto reproduz e aprofunda a divisão entre a massa de executantes e uma classe de dirigentes. Ao mesmo tempo em que os produtores estão submetidos a uma disciplina coletiva, que as condições de produção são unificadas entre setores e localidades, que as tarefas produtivas se tornam permutáveis, observa-se no outro pólo não somente um número decrescente de capitalistas com uma função cada vez mais parasitária, mas também a constituição de um aparelho separado de direção da produção. Ora, as relações de produção socialistas são aquelas que excluem a existência separada de uma categoria fixa e estável de dirigentes da produção. Vê-se, pois, que o ponto de partida de sua realização só pode ser a destruição do poder da burguesia ou da burocracia. A transformação capitalista da sociedade *termina* com a revolução burguesa, a transformação socialista *começa* com a revolução proletária.

A evolução moderna suprimiu por si mesma alguns aspectos do problema da gestão considerados outrora como determinantes. De um lado, o trabalho de direção tornou-se um trabalho assalariado, como já o indicava Engels; de outro lado, ele se tornou também um *trabalho coletivo de execução*.¹⁷ As "tarefas" de organização do trabalho que antigamente cabiam ao patrão assessorado por alguns engenheiros, são agora executadas por escritórios que agrupam centenas ou milhares de pessoas, que são elas mesmas executantes assalariadas e avulsas. O outro grupo de tarefas tradicionais de direção, em suma, a integração da empresa no conjunto

(17) Ver o artigo de Ph. Guillaume, *Machinisme et prolétariat*, no n.º 7 de *Socialisme ou Barbarie* (em particular p. 59 e seguintes).

da economia e, em particular, o "estudo" ou o "faro" do mercado (natureza, qualidade, preço de fabricação demandada, modificações na escala de produção etc.), já havia sido transformado em sua natureza com os monopólios; ele se transformou também em sua forma de execução, porque o essencial é agora executado por um aparelho coletivo de prospecção do mercado, de estudo dos gostos dos consumidores, de venda do produto etc. Isto no caso do capitalismo monopolista. Quando a propriedade privada dá lugar à propriedade estatal, como no capitalismo burocrático (total), um aparelho central de coordenação do funcionamento das empresas toma o lugar do mercado como "regulador" e dos aparelhos próprios de cada empresa; é a burocracia planificadora central, cuja "necessidade" econômica decorreria precisamente, segundo seus defensores, destas funções de coordenação.

É inútil discutir este sofisma. Assinalemos simplesmente de passagem que os advogados da burocracia demonstram, num primeiro momento, que os patrões são dispensáveis, pois pode-se fazer funcionar a economia segundo um plano, e, num segundo momento, que, para funcionar, o plano necessita de patrões de outro tipo. Pois — e é isto que nos interessa — o problema da coordenação da atividade das empresas e dos setores produtivos após a supressão do mercado, ou seja, o problema da planificação, está já virtualmente suprimido pela técnica moderna. O método de Leontief,¹⁸ mesmo em seu estado atual¹⁹ elimina qualquer significação "política" ou "econômica" do problema da coordenação dos diversos setores ou das diversas empresas. Pois permite, se o volume de produção desejada de objetos de utilização final estiver fixado, determinar as conseqüências para o conjunto de setores, de regiões e de empresas, sob a forma de objetivos de produção a serem atingidos por tal unidade num tal espaço de tempo. Permite ao mesmo tempo um grande grau de maleabilidade, porque torna possível, se se quiser modificar um plano em processo de execução, tirar as implicações práticas desta modificação. Combinado com outros métodos modernos,²⁰ permite escolher, uma vez fixados os objetivos

(18) Expusemos alguns conceitos fundamentais deste método no artigo "Sur la dynamique du capitalisme", publicado no n.º 12 de *Socialisme ou Barbarie* (p. 17 e seguintes). Ver também Leontief e outros, *Studies in the Structure of American Economy*, 1953.

(19) Restrição importante, pois as aplicações práticas deste método quase não foram desenvolvidas até hoje, por razões evidentes.

(20) Ver T. Koopmans, *Activity Analysis of Production and Allocation*, 1951.

globais, os métodos ótimos de realização, e ao mesmo tempo definir estes métodos em detalhes para toda a economia. Em poucas palavras, a totalidade da "atividade planificadora" da burocracia russa, por exemplo, poderia desde já ser transferida para uma máquina eletrônica.

O problema só se coloca, pois, nos dois extremos da atividade econômica: no nível mais particular, a saber, traduzir o objetivo de produção de tal fábrica em objetivo de produção para cada grupo de operários das seções desta fábrica, e no nível universal, a saber, fixar os objetivos de produção de bens de utilização final para o conjunto da economia.

Nos dois casos, o problema só existe porque há — e haverá ainda mais numa sociedade socialista — um desenvolvimento técnico (no sentido amplo do termo). Efetivamente, é claro que com uma técnica estável, o tipo de solução (senão as próprias soluções que variarão em seu teor preciso se houver modificação) seria estabelecido de uma vez por todas, quer se trate da repartição de tarefas no interior de uma seção (perfeitamente compatível com a permutabilidade dos produtores nas diferentes funções), quer da determinação de produtos de utilização final. Será a modificação incessante de combinações produtivas e de objetivos finais que criará o terreno no qual deverá se exercer a gestão coletiva.

A alienação na sociedade capitalista

Entendemos por alienação — momento característico de toda sociedade de classe, mas que aparece com dimensão e profundidade muito maiores na sociedade capitalista — o fato de os produtos da atividade do homem adquirirem em relação a ele uma existência social independente, e, ao invés de serem dominados por ele, o dominarem. A alienação é, portanto, aquilo que se opõe à criatividade livre do homem no mundo criado pelo homem; não é um princípio histórico independente, que tenha uma origem própria. É a objetivação da atividade humana, na medida em que escapa de seu autor, sem que seu autor possa escapar dela. Toda alienação é uma objetivação humana, ou seja, possui sua origem na atividade humana (não existem "forças secretas" na história, não existe mais astúcia da razão do que leis econômicas naturais); mas toda objetivação não é necessariamente uma alienação na medida em que pode ser conscientemente retomada, reafirmada ou destruída. Qualquer produto da atividade humana (mesmo uma atitude puramente inte-

rior), desde que esteja pronto, "escapa de seu autor" e leva uma existência independente dela. Não podemos fingir que não dissemos tal palavra; mas podemos deixar de ser influenciados por ela. A vida passada de todo indivíduo é sua objetivação naquela ocasião; mas o indivíduo não é necessária e exaustivamente alienado por ela, seu futuro não é definitivamente dominado pelo seu passado. O socialismo será a supressão da alienação quando permitir a retomada perpétua, consciente e sem conflitos violentos, do dado social, quando restaurar a dominação dos homens sobre os produtos de sua própria atividade. A sociedade capitalista é uma sociedade alienada enquanto dominada pelas próprias criações, enquanto suas transformações acontecem independentemente da vontade e da consciência dos homens (inclusive da classe dominante), segundo quaseleis que exprimem estruturas objetivas independentes de seu controle.

Não nos interessa aqui descrever como se produz a alienação sob a forma da alienação da sociedade capitalista — o que implicaria a análise do nascimento do capitalismo e de seu funcionamento —, mas mostrar as manifestações concretas desta alienação nas diversas esferas de atividade social e sua unidade íntima.

É apenas na medida em que se apreende o conteúdo do socialismo como autonomia do proletariado, como atividade criadora livre que se determina a si mesma, como gestão operária em todos os domínios, que se pode apreender a essência da alienação do homem na sociedade capitalista. Não é por acaso, com efeito, que burgueses "esclarecidos" e burocratas reformistas ou stalinistas querem reduzir os males do capitalismo a males essencialmente econômicos, e, no plano econômico, à exploração sob a forma da distribuição desigual da renda nacional. Na medida em que sua crítica do capitalismo se estender a outros domínios, ela tomará ainda como ponto de partida esta distribuição desigual da renda e consistirá essencialmente em variações sobre o tema do poder de corrupção do dinheiro. Se se tratar da família e do problema sexual, falar-se-á da pobreza que leva à prostituição, da mocinha que se vende ao velho rico, dos dramas familiares que resultam da miséria. Se se tratar da cultura, falar-se-á da venalidade, dos obstáculos que os talentos pobres encontrarão, do analfabetismo. É certo que tudo isto é verdadeiro e importante. Mas isto diz respeito apenas à superfície do problema; e aqueles que só falam disto consideram o homem unicamente como consumidor e, pretendendo satisfazê-lo neste nível, tendem a reduzi-lo a suas funções físicas de digestão (direta ou sublimada). Mas não se trata para o homem de pura e simplesmente ingerir, mas de se

exprimir e de criar, não somente no domínio econômico, mas na totalidade dos domínios.

O conflito da sociedade de classe não se manifesta simplesmente no domínio da distribuição, como exploração e limitação do consumo; este é apenas um dos aspectos do conflito, e não o mais importante. Seu aspecto fundamental é a limitação e, no final das contas, a tentativa de supressão do papel humano do homem no domínio da produção. É o fato de o homem ser expropriado do comando de sua própria atividade, tanto individual quanto coletivamente. Pela sua submissão à máquina e, através dela, a uma vontade abstrata, estranha e hostil, o homem é privado do verdadeiro conteúdo de sua atividade humana, a transformação consciente do mundo natural; a tendência profunda que o leva a se realizar no objeto é constantemente inibida. A verdadeira significação desta situação não é somente o fato de ser vivida pelos produtores como um sofrimento absoluto, como mutilação permanente; é que ela cria um conflito perpétuo no nível mais profundo da produção, que explode a qualquer ocasião; é também que condiciona um desperdício imenso — diante do qual o desperdício das crises de superprodução é verdadeiramente negligenciável —, pela oposição positiva dos produtores a um sistema que recusam, e ao mesmo tempo pela falta de ganho que resulta da neutralização da inventividade e da criatividade de milhões de indivíduos. Além destes aspectos, é preciso se perguntar em que medida o desenvolvimento ulterior da produção capitalista seria mesmo “tecnicamente” possível se o produtor imediato continuasse a ser mantido no estado fragmentário em que atualmente se encontra.

Mas a alienação na sociedade capitalista não é simplesmente econômica; ela não só se manifesta a respeito da vida material, mas também afeta fundamentalmente a função sexual e a função cultural do homem.

Na verdade, só existe sociedade na medida em que existe organização da produção e da reprodução da vida dos indivíduos e da espécie — portanto, organização das relações econômicas e sexuais — e na medida em que esta organização deixa de ser simplesmente instintiva e se torna consciente — abrangendo, pois, o momento da cultura.

Como dizia Marx, “a abelha, pela estrutura de suas células de cera, causa vergonha a mais de um arquiteto. Mas o que de imediato estabelece uma diferença entre o mais medíocre arquiteto e a abelha mais hábil é que o arquiteto constrói a célula na sua cabeça antes de realizá-la na cera” (*Le Capital*, trad. Molitor, t. II, p. 4). Técnica e

consciência andam evidentemente sempre juntas: um instrumento é uma significação materializada e operante, ou ainda uma mediação entre uma intenção refletida e um objetivo ainda ideal.

O que se diz a respeito da fabricação das células das abelhas neste texto de Marx pode ser dito também a respeito de sua organização social. Assim como a técnica representa uma racionalização das relações entre o homem e o mundo natural, a organização social representa uma racionalização das relações entre os indivíduos de um grupo. Mas a organização da colméia é uma racionalização não-consciente e a de uma tribo é consciente, o homem primitivo pode descrevê-la e pode negá-la (transgredindo-a). Racionalização neste contexto não significa evidentemente a “nossa” racionalização. Numa determinada etapa e num determinado contexto, tanto a magia quanto o canibalismo representam racionalizações (sem aspas).

Se, portanto, uma organização social for antagonica, ela tenderá a sê-lo tanto no plano produtivo quanto no plano sexual e cultural. É falso pensar que o conflito no domínio da produção “cria” ou “determina” um conflito secundário e derivado em outros planos; as estruturas de dominação se impõem simultaneamente sobre os três domínios, e, fora desta simultaneidade e desta equivalência, são impossíveis e inconcebíveis. A exploração, por exemplo, só pode ser garantida se os produtores forem expropriados da gestão da produção; mas esta expropriação pressupõe por sua vez que os produtores sejam separados das *capacidades* de gestão — portanto, da cultura — e reproduz esta separação em larga escala. Do mesmo modo, uma sociedade na qual as relações inter-humanas fundamentais são relações de dominação pressupõe e ao mesmo tempo acarreta uma organização alienatória das relações sexuais, ou seja, uma organização que cria nos indivíduos inibições fundamentais que tendem a fazê-lo aceitar a autoridade etc.²¹

Evidentemente, existe de fato uma equivalência dialética entre as estruturas sociais e as estruturas “psicológicas” dos indivíduos. Desde os seus primeiros passos na vida, o indivíduo está submetido a uma pressão constante que visa a impor-lhe uma determinada ati-

(21) Ver, sobre a relação profunda entre a estrutura de classe da sociedade e a regulamentação patriarcal das relações sexuais, os trabalhos de W. Reich, *The Sexual Revolution* (1945), *Character Analysis* (1948) (trad. *La révolution sexuelle*, Paris, Plon, 1968; *Analyse caractérielle*, Paris, Payot, 1971) e *La fonction de l'orgasme* (trad. francesa, 1952). Em particular, neste último, a análise da estrutura neurótica do indivíduo fascista (pp. 186-199).

tude diante do trabalho, do sexo, das idéias, que visa a frustrá-lo dos objetos naturais de seu trabalho e inibi-lo, fazendo-o interiorizar e valorizar esta frustração. A sociedade de classe só existe na medida em que consegue impor esta aceitação num nível importante. É por isto que o conflito nesta sociedade não é puramente exterior, mas transposto para o próprio coração dos indivíduos. À estrutura social antagônica corresponde uma estrutura antagônica nos indivíduos, e cada uma se reproduz perpetuamente através da outra.

O objetivo destas considerações não é somente destacar o momento de identidade da essência das relações de dominação, que estas se situem na fábrica capitalista, na família patriarcal ou na pedagogia autoritária e na cultura aristocrática. É assinalar que a revolução socialista deverá necessariamente abarcar o conjunto destes domínios, e isto não num futuro imprevisível e "por acréscimo", mas desde o início. É certo que ela deve começar de uma determinada maneira, que não pode ser outra senão a destruição do poder dos exploradores pelo poder das massas armadas e a instauração da gestão operária da produção. Mas a revolução deverá imediatamente se dedicar à reconstrução das outras atividades sociais, sob pena de morte. Tentaremos mostrar isto com o exemplo das relações entre o proletariado no poder e a cultura.

A estrutura antagônica das relações culturais na sociedade atual se exprime também (mas não exclusivamente) pela divisão radical entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, da qual resulta que a imensa maioria da humanidade está totalmente separada da cultura como *atividade* e participa apenas de uma ínfima parte de seus resultados. De outro lado, a divisão da sociedade em dirigentes e executantes torna-se cada vez mais homóloga à divisão em trabalho manual e intelectual (todos os trabalhos de direção sendo trabalhos intelectuais, e todos os trabalhos manuais sendo trabalhos de execução).²² A gestão operária, portanto, só é possível se esta última divisão tender desde o início a ser ultrapassada, em particular no que se refere ao trabalho intelectual relativo à produção. Isto implica, por sua vez, a apropriação da cultura pelo proletariado. Não certamente como cultura já pronta, como assimilação de "resultados" da cultura histórica; esta assimilação, para além de um determinado ponto, é ao mesmo tempo impossível de imediato e supérflua (em relação ao que nos interessa aqui). Mas como apro-

(22) Entre os dois se situa a categoria dos trabalhos intelectuais de execução, cuja importância vai crescendo. Falaremos disto mais adiante.

priação da atividade e como recuperação da função cultural, como transformação radical da relação entre as massas dos produtores e o trabalho intelectual. É apenas na medida em que esta transformação se realiza que a gestão operária se tornará irreversível.

Sobre o conteúdo do socialismo, II*

A evolução da sociedade moderna e do movimento operário durante os últimos cem anos, e em particular desde 1917, impõe uma revisão radical das idéias segundo as quais este movimento viveu até hoje. Quarenta anos se passaram desde o dia em que uma revolução proletária assumiu o poder na Rússia. Desta revolução, finalmente, não surgiu o socialismo, mas uma sociedade de exploração monstruosa e de opressão totalitária dos trabalhadores, que não difere em nada das piores formas do capitalismo, exceto pelo fato de a burocracia ter tomado o lugar dos patrões privados, e do "plano" ter tomado o lugar do "mercado livre". Há dez anos, éramos poucos a defender tais idéias. Depois, os trabalhadores húngaros as lançaram à face do mundo.

A imensa experiência da revolução russa e de sua degenerescência, os Conselhos operários húngaros, sua atividade e seu programa, são os primeiros materiais desta revisão. A análise da evolução do capitalismo e das lutas operárias em outros países há um século e, especialmente, na época presente, mostra que em toda parte os problemas fundamentais se colocam em termos espantosamente similares, exigindo em toda parte a mesma resposta. Esta

(*) *Socialisme ou Barbarie*, n.º 22 (julho de 1957). O texto era precedido da seguinte indicação:

"Uma primeira parte deste texto foi publicada no número 17 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 1-22. As páginas que seguem representam uma nova redação do conjunto e sua compreensão não pressupõe a leitura da parte já publicada.

Este texto abre uma discussão sobre as questões de programa. As posições que nele se encontram expressas não exprimem necessariamente o ponto de vista do conjunto do grupo *Socialisme ou Barbarie*."

resposta é o socialismo, o socialismo que é a antítese rigorosa do capitalismo burocrático instaurado na Rússia, na China e em outros países. A experiência do capitalismo burocrático permite observar o que o socialismo não é e o que ele não pode ser. A análise das revoluções proletárias, mas também das lutas cotidianas e da vida diária do proletariado permite dizer o que o socialismo pode e deve ser. Podemos e devemos hoje, baseados na experiência de um século, definir o conteúdo positivo do socialismo de uma maneira incomparavelmente mais precisa do que aquela que os revolucionários de outrora puderam fazer. Na imensa confusão atual, pessoas que se consideram partidárias do socialismo estão prontas para afirmar que "não sabem o que é preciso entender por este termo". Pretendemos mostrar que, pela primeira vez, pode-se saber o que significa concretamente o socialismo.

A análise que empreenderemos não tem como resultado apenas a revisão das idéias geralmente em curso sobre o socialismo, muitas das quais remontam a Lênin e algumas a Marx. Ela tem igualmente, como resultado, uma revisão das idéias geralmente difundidas sobre o capitalismo, seu funcionamento e a raiz de sua crise, idéias das quais algumas vêm, com ou sem deformação, do próprio Marx. Na verdade, as duas análises caminham juntas e cada uma delas exige a outra.

Esta revisão, evidentemente, não começa hoje. Diversas correntes ou revolucionários isolados forneceram elementos para ela há muito tempo. Desde o primeiro número de *Socialisme ou Barbarie*, esforçávamo-nos em retomar esta tarefa de maneira sistemática. As idéias centrais já se encontram formuladas no editorial do número 1 de *Socialisme ou Barbarie*: que a divisão essencial das sociedades contemporâneas é a divisão em executantes e dirigentes, que o desenvolvimento próprio do proletariado o conduz à consciência socialista, que, inversamente, o socialismo só pode ser o produto da ação autônoma do proletariado, que a sociedade socialista se define pela supressão de toda categoria à parte de dirigentes, e, conseqüentemente, pelo poder dos organismos de massa e pela gestão operária da produção. Mas permanecemos, de um certo ponto de vista, aquém de seu conteúdo.

Este fato não mereceria ser mencionado se não traduzisse, ele também, no seu nível, a ação dos fatores que determinaram a evolução do marxismo há um século: a enorme pressão da ideologia da sociedade de exploração, o peso da mentalidade tradicional, a dificuldade de se desvencilhar de modos herdados de pensar.

Num certo sentido, a revisão da qual falamos consiste apenas em explicitar e tornar preciso aquilo que já era a verdadeira intenção do marxismo no seu início e que sempre foi o conteúdo mais profundo das lutas proletárias — quer em seus momentos culminantes, quer no anonimato da vida cotidiana na fábrica. Em outro sentido, ela nos conduz a eliminar as escórias acumuladas durante um século em torno da ideologia revolucionária, a quebrar os espelhos deformadores através dos quais fomos habituados a olhar a vida e a ação do proletariado. O socialismo visa dar um sentido à vida e ao trabalho dos homens, permitir à sua liberdade, à sua criatividade e à sua positividade se desenvolverem, criar laços orgânicos entre o indivíduo e seu grupo, entre o grupo e a sociedade, reconciliar o homem consigo mesmo e com a natureza. Ele une assim todos os objetivos essenciais do proletariado em suas lutas contra a alienação capitalista — não aspirações que se perdem num futuro indeterminado, mas o conteúdo das tendências que existem e se manifestam atualmente, tanto nas lutas revolucionárias, quanto na vida cotidiana. Compreender isto é compreender que para o operário o problema final da história é um problema cotidiano; é também compreender que o socialismo não é a “nacionalização”, a “planificação”, ou mesmo o aumento do nível de vida — e que a crise do capitalismo não é a “anarquia do mercado”, a superprodução ou a baixa das taxas de lucro. É, enfim, ver de uma maneira inteiramente nova as tarefas da teoria e da função de uma organização revolucionária.

Levadas às últimas conseqüências, e apreendidas em toda a sua força, estas idéias transformam a visão da sociedade e do mundo, modificam a concepção tanto da teoria quanto da prática revolucionária.

A primeira parte deste texto é consagrada à definição positiva do socialismo. A parte seguinte¹ se ocupa da análise do capitalismo e de sua crise. Esta ordem, que pode parecer pouco lógica, se justifica pelo fato de que as revoluções polonesa e húngara fizeram da questão da definição positiva da organização socialista da sociedade uma questão prática imediata. Mas ela decorre igualmente de outra consideração. O próprio conteúdo de nossas idéias nos leva a sustentar que não se pode compreender nada em sentido profundo do

(1) Ela será publicada no próximo número de *Socialisme ou Barbarie* (n.º 23, janeiro de 1958. Está publicada atualmente em *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2, pp. 9-88).

capitalismo e de sua crise sem partir da mais completa idéia do socialismo. Pois tudo o que temos a dizer pode se reduzir afinal de contas a isto: o socialismo é a autonomia, a direção consciente da vida dos homens por eles mesmos; o capitalismo — privado ou burocrático — é a negação desta autonomia, e sua crise resulta do fato de que, ao mesmo tempo em que cria necessariamente a tendência dos homens para a autonomia, é obrigado a suprimi-la.

A raiz da crise do capitalismo

A organização capitalista da vida social — e falamos tanto do capitalismo privado do Oeste quanto do capitalismo burocrático do Leste — cria uma crise perpetuamente renovada em todas as esferas da atividade humana. Esta crise aparece com a maior intensidade no domínio da produção: a produção, as oficinas da fábrica — não a “economia” e o “mercado”. Mas a situação, quanto ao essencial, é a mesma em todos os domínios — quer se trate da família, da educação, da política, das relações internacionais ou da cultura. Em toda parte, a estrutura capitalista consiste em organizar a vida dos homens *a partir de fora*, na ausência dos interessados e contra suas tendências e seus interesses. Isto é apenas um outro modo de dizer que a sociedade capitalista divide-se entre uma pequena classe dirigente, que tem como função decidir sobre a vida de todo mundo, e a grande maioria dos homens que se limitam a executar as decisões dos dirigentes e, por isto, a suportar sua vida como se ela fosse alguma coisa alheia a si mesmos.

Esta organização é profundamente irracional e contraditória, e a renovação perpétua de suas crises, sob uma forma ou outra, é absolutamente inevitável. É profundamente irracional pretender organizar os homens, quer se trate da produção ou da vida política, como se fossem objetos, ignorando deliberadamente o que eles mesmos pensam e querem quanto à sua própria organização. Na realidade, o capitalismo é obrigado a se apoiar sobre a faculdade de auto-organização dos grupos humanos, sobre a criatividade individual e coletiva dos produtores, sem a qual não poderia subsistir nem um dia. Mas toda organização oficial ignora e ao mesmo tempo tenta suprimir ao máximo possível estas faculdades de auto-organização e de criação. Disto não resulta somente um desperdício imenso e uma enorme ausência de ganho; o sistema suscita obrigatoriamente a reação, a luta daqueles aos quais pretende se impor. Muito tempo antes de se falar em revolução ou de consciência

política, estes não aceitam, na vida cotidiana da fábrica, serem tratados como objetos. A organização capitalista não pode ser feita somente *na ausência* dos interessados, ela é obrigada ao mesmo tempo a se fazer *contra* os interessados. Seu resultado não é apenas o desperdício, mas também o conflito perpétuo.

Se mil indivíduos possuem um determinado potencial de capacidades de organização, o capitalismo consiste em tomar mais ou menos ao acaso uns cinquenta deles, em lhes confiar as tarefas de direção e em decidir que os outros são pedregulhos. Aí já está, metaforicamente falando, uma perda de energia social de 95%. Mas isto é apenas um aspecto da questão. Como os novecentos e cinquenta restantes não são pedregulhos, e como o capitalismo é simultaneamente obrigado a se apoiar sobre suas faculdades humanas e a desenvolvê-las para poder funcionar, eles reagem a esta organização que lhes é imposta, e lutam contra ela. Suas faculdades de organização, que eles não podem exercer *a favor* de um sistema que os rejeita e que rejeitam, eles as desenvolvem *contra* o sistema. O conflito, assim, se instala permanentemente no centro da vida social. Ele se torna, ao mesmo tempo, a fonte de um novo desperdício: pois as atividades da pequena minoria de dirigentes terá por objeto essencial, a partir deste momento, não tanto organizar a atividade dos executantes, mas enfrentar a luta dos executantes contra a organização que lhes é imposta. A função essencial do aparelho de direção deixa de ser a organização e se torna a *coerção* sob suas múltiplas formas. O tempo total que se passa dentro de um aparelho de direção de uma grande fábrica moderna para organizar a produção é menos importante do que o tempo gasto, direta ou indiretamente, em domar a resistência dos explorados — quer se trate de vigilância, de controle de peças, do cálculo de prêmios, de “relações humanas”, de entrevistas com os delegados ou sindicatos, ou que se trate finalmente da preocupação permanente visando a tudo que seja mensurável, verificável, controlável, a fim de fazer obstáculo antecipadamente a qualquer manifestação que os trabalhadores pudessem inventar contra um novo método de exploração. O mesmo vale, feitas as transposições necessárias, para a organização do conjunto da vida social e para as atividades essenciais do Estado moderno.

Mas a irracionalidade e a contradição do capitalismo não aparecem somente no domínio da organização, da forma da vida social. Elas aparecem ainda mais no fundo, no *conteúdo* desta vida. Mais do que qualquer outro regime social, o capitalismo colocou o

trabalho no centro das atividades humanas — e mais do que qualquer outro regime, ele tende a fazer deste trabalho uma atividade verdadeiramente *absurda*. Absurda não do ponto de vista dos filósofos ou dos moralistas — mas do ponto de vista daqueles que a realizam. Não está em causa somente “a organização humana” da produção, mas a natureza, o conteúdo, os métodos, os instrumentos e os objetos da produção capitalista. Os dois aspectos são, evidentemente, insuperáveis — mas ainda é mais importante salientar o segundo. Pela natureza do trabalho na fábrica capitalista, e qualquer que seja a causa final da organização, a atividade do trabalhador, em vez de ser a expressão orgânica de suas faculdades humanas, torna-se um processo alheio e hostil que domina seu ser. A esta atividade, cujos princípios que a regem, modalidades que a concretizam e objetivos que a ela servem são-lhe ou devem ser-lhe alheios, o proletariado está ligado apenas por este fio muito fino e inquebrável — a necessidade de ganhar sua vida. Seu próprio trabalho, sua própria jornada que vai começar, se erguem diante dele como inimigos. Por causa disto, o trabalho significa uma mutilação contínua, um desperdício constantemente renovado da força criativa e ao mesmo tempo um conflito incessante entre o trabalhador e sua atividade, entre o que ele gostaria de fazer e o que ele é obrigado a fazer.

Deste ponto de vista também, o capitalismo só consegue sobreviver na medida em que a realidade não se dobre a seus métodos e a seu espírito. É apenas na medida em que a organização “oficial” é constantemente contrariada, corrigida, completada pela auto-organização efetiva dos trabalhadores, que o sistema consegue funcionar. É apenas na medida em que a atitude efetiva dos trabalhadores diante do trabalho é diferente daquela que deveriam ter de acordo com o conteúdo e a natureza do trabalho no capitalismo que o processo do trabalho consegue ser eficaz. Os trabalhadores conseguem apropriar-se dos princípios gerais que regem seu trabalho — aos quais, segundo o espírito do sistema, não deveriam ter acesso, e os quais o sistema tenta tornar-lhes obscuros por todos os meios. Os trabalhadores concretizam estes princípios constantemente, de acordo com as condições específicas nas quais se encontram — enquanto esta concretização deveria ser feita unicamente pelo aparelho de direção, pois esta é sua suposta função.

Toda sociedade de exploração vive porque aqueles que ela explora a fazem viver. Mas os escravos e os servos fazem com que os mestres e senhores vivam conforme as normas da sociedade dos mestres e dos senhores. O proletariado faz com que o capitalismo

viva *contra* as normas do capitalismo. É aí que se encontra a origem da crise histórica do capitalismo, é nisto que o capitalismo é uma sociedade que carrega dentro de si uma perspectiva revolucionária. A escravidão ou a servidão funcionam enquanto os explorados não lutam contra o sistema. Mas o capitalismo só consegue funcionar enquanto os explorados lutam contra o funcionamento que ele tende a impor. O resultado final desta luta, a eliminação completa das normas, dos métodos, das formas de organização capitalistas e a liberação total das forças de criação e de organização das massas, é o socialismo.

Os princípios da sociedade socialista

A sociedade socialista é a organização pelos próprios homens de todos os aspectos de suas atividades sociais; sua instauração leva, pois, à supressão imediata da divisão da sociedade entre uma classe de dirigentes e uma classe de executantes.

O conteúdo da organização socialista da sociedade é primeiramente a *gestão operária*. Esta gestão a classe operária reivindicou e lutou para realizá-la nos momentos de sua ação histórica: na Rússia em 1917-18, na Espanha em 1936, na Hungria em 1956.

A *forma* da gestão operária, a instituição capaz de realizá-la, é o *Conselho* dos trabalhadores da empresa. A gestão operária significa o poder dos Conselhos de empresas e, finalmente, na escala da sociedade inteira, a *Assembléia Central* e o *Governo dos Conselhos*. O Conselho de fábrica ou de empresa, assembléia de representantes eleitos pelos trabalhadores, revogáveis a qualquer momento, prestando contas de suas atividades a eles regularmente, e reunindo as funções de deliberação, de decisão e de execução, é uma criação histórica da classe operária que surgiu, novamente, a cada vez que o problema do poder foi colocado na sociedade moderna. Comitês de fábrica na Rússia em 1917, Conselhos de empresa na Alemanha em 1919, Conselhos operários na Hungria em 1956, exprimiram, com diferença apenas dos nomes, o mesmo modo de organização original e típica da classe operária.

Definir concretamente a organização socialista da sociedade não é nada mais do que tirar as conseqüências destas duas idéias, gestão operária e Governo de Conselhos, elas mesmas criações orgânicas da luta do proletariado. Mas só se pode fazer esta definição tentando descrever as grandes linhas do funcionamento e das instituições desta sociedade.

Não se trata aqui de dar "estatutos" à sociedade socialista. É evidente que os estatutos como tais nada significam. Os melhores estatutos só têm valor na medida em que os homens estão constantemente prontos a defender o que eles possuem de sadio, a complementar o que lhes falta, a mudar o que eles contêm de inadequado ou ultrapassado. Deste ponto de vista, todo fetichismo da forma "soviética" ou da forma "Conselho" é evidentemente condenável. As regras da elegibilidade e da revogabilidade a qualquer momento não bastam absolutamente, em si mesmas, para "garantir" que o Conselho permanecerá como expressão dos trabalhadores. Permanecerá como tal por tanto tempo quanto os trabalhadores estiverem prontos a fazer tudo o que for preciso para que ele assim permaneça. A realização do socialismo não é uma questão de mudança de legislação, ela depende da ação autônoma da classe operária, da capacidade da classe de encontrar em si mesma a consciência dos fins e dos meios, a solidariedade e a determinação necessárias.

Mas esta ação autônoma não fica e não pode ficar informe. Ela se encarna necessariamente nas formas de ação e de organização, nos métodos de funcionamento e nas instituições que podem servi-la e exprimi-la de maneira adequada. Tanto quanto o fetichismo "estatutário", é preciso condenar o fetichismo "anarquista" ou "espontaneísta" que, sob pretexto de que finalmente a consciência do proletariado decide tudo, se desinteressa das formas de organização concretas que esta consciência deve utilizar se quiser ser socialmente eficaz. O Conselho não é uma instituição "miraculosa". Ele não pode ser a expressão dos trabalhadores se os trabalhadores não se decidirem exprimir-se através dele. Mas é uma forma de organização *adequada*: toda a sua estrutura é organizada de forma a permitir que esta vontade de expressão apareça, se existir. O Parlamento, ao contrário, quer se chame "Assembléia Nacional" ou "Soviete Supremo"² é, por definição, um tipo de instituição que não poderia ser socialista: ele se baseia na separação radical entre a massa "que é consultada" de vez em quando, e aqueles que, considerados "representantes", permanecem incontroláveis e inamovíveis. O Conselho é feito para representar os trabalhadores, e pode deixar de exercer esta função: o Parlamento é feito para não representar as massas, e não deixa jamais de exercer esta função.

(2) O "Soviete Supremo" atual, evidentemente.

A questão da existência de instituições adequadas é, portanto, essencial para a sociedade socialista. Ela o é tanto mais porque essa sociedade só pode se instaurar através de uma revolução, ou seja, de uma crise social durante a qual a consciência e a atividade das massas chegam a uma tensão extrema. É nesse estado que as massas conseguem fazer *tábula rasa* da classe dominante, de suas forças armadas e de suas organizações, e ultrapassar por si mesmas a pesada herança de séculos de servidão. Esse estado não é um paroxismo, mas, ao contrário, uma prefiguração do grau de atividade e de consciência dos homens numa sociedade livre. O “refluxo da atividade revolucionária” não tem nada de fatal. Todavia, ele é sempre possível, face à enormidade das tarefas a realizar. E tudo que acrescenta obstáculos, já inumeráveis, à atividade revolucionária das massas, favorece este refluxo. Portanto, é essencial que a sociedade revolucionária crie, desde os primeiros dias, a rede de instituições que permitam e favoreçam o desenvolvimento da atividade das massas, e que ela suprima paralelamente tudo o que possa inibi-la ou contrariá-la. É essencial que crie, desde os primeiros passos, formas estáveis de organização que se tornem modos normais de expressão da vontade das massas, tanto nas “grandes questões” quanto na vida corrente — que é, na verdade, a primeira grande questão.

A definição da sociedade socialista que temos em mente comporta, pois, necessariamente uma certa descrição das instituições e do funcionamento desta sociedade. Esta descrição não é “utópica”, pois ela é somente a elaboração e a extrapolação das criações históricas da classe operária e, em particular, da idéia de gestão operária.

(Mesmo correndo o risco de reforçar o aspecto “utópico” deste texto, utilizamos sempre o futuro para falar da sociedade socialista, para evitar o emprego do condicional, cuja repetição se torna cansativa. É claro que esta maneira de falar não afeta em nada o exame dos problemas e o leitor substituirá facilmente: “A sociedade socialista será...” por “O autor pensa que a sociedade socialista será...”.

Quando ao fundo da questão: deliberadamente, reduzimos ao mínimo possível as referências à história e à literatura. Mas as idéias enunciadas nas páginas que seguem são apenas formulações teóricas da experiência histórica de lutas operárias: experiência positiva ou negativa, conclusões diretas ou indiretas, respostas efetivamente dadas aos problemas que foram colocados ou a problemas que não teriam deixado de ser problemas se tal ou qual revolução tivesse sido desenvolvida. Não existe nenhuma frase deste texto que não esteja ligada assim às questões que implícita ou explicitamente foram já

encontradas pelas lutas operárias. Isto deveria fechar a discussão sobre o “utopismo”.

Uma elaboração análoga dos problemas de uma sociedade socialista é dada por Anton Pannekoek no primeiro capítulo de seu livro *The Worker's Councils* (Melbourne, 1950) (tr. franc. *Les Conseils ouvriers*, Paris, Béliaste, 1974). Sobre a maior parte dos pontos fundamentais, nosso ponto de vista é extremamente próximo do seu.)

O princípio que dirige esta nossa elaboração é o seguinte: a gestão operária só é possível se a atitude dos indivíduos face à organização social mudar radicalmente. Isto, por sua vez, só é possível se as instituições que encarnam esta organização social adquirirem um *sentido* para os indivíduos, se fizerem parte de sua vida real. Do mesmo modo que o trabalho só adquirirá sentido para os indivíduos na medida em que estes o *compreenderem* e o *dominarem*, as instituições da sociedade socialista deverão ser *compreensíveis* e *controláveis*. (Bakunin já formulava o problema do socialismo como sendo o de “integrar os indivíduos a estruturas que eles compreendam e possam controlar”.)

A sociedade atual é uma selva obscura, um amontoado de maquinários e aparelhos dos quais ninguém, ou quase ninguém, compreende o funcionamento, que ninguém domina realmente e pelos quais finalmente ninguém se interessa. A sociedade socialista só poderá existir se trouxer uma transformação radical desta situação, se introduzir uma simplificação extrema da organização social. O socialismo é a transparência da *organização* da sociedade pelos membros da sociedade.

Afirmar que o funcionamento e as instituições da sociedade socialista devem ser compreensíveis significa dizer que a sociedade deve dispor do máximo de informação. Este máximo de informação não equivale absolutamente à acumulação material dos dados. O problema não consiste absolutamente em munir cada habitante de uma Biblioteca Nacional portátil. O máximo de informação depende, ao contrário, primeiramente de uma *redução* dos dados ao essencial, a fim de que eles se tornem manipuláveis por todos. Esta redução será possível porque o socialismo significará imediatamente uma simplificação enorme dos problemas e o desaparecimento puro e simples de quatro quintos das regulamentações atuais, que perderam a razão de ser. Ela será, de outro lado, facilitada pelo esforço sistemático em direção à *apresentação* simplificada e adequada dos dados. Daremos mais tarde exemplos das imensas possibilidades

que existem nestes domínios, a propósito do funcionamento da economia socialista.

Para que o funcionamento e as instituições da sociedade socialista possam ser dominados pelos homens, em lugar de dominá-los, é preciso realizar, pela primeira vez na história, a democracia. Democracia significa etimologicamente a *dominação pelas massas*. Mas não tomamos a palavra “dominação” em seu sentido formal. A dominação real não pode ser confundida com o voto; o voto, mesmo livre, pode ser, e freqüentemente o é, a farsa da democracia. A democracia não é o voto sobre questões secundárias, nem a designação de pessoas que decidirão por si mesmas, e sem nenhum controle efetivo, sobre questões essenciais. A democracia também não consiste em pedir aos homens que se pronunciem sobre questões incompreensíveis ou que não possuam sentido algum para eles. A dominação real é o poder de decidir por si mesmo sobre questões essenciais, e de decidir *com conhecimento de causa*. Nestas quatro palavras: *com conhecimento de causa*, se encontra todo o problema da democracia.³ Não há nenhum sentido em chamar as pessoas a se pronunciarem sobre questões, se elas não podem fazê-lo *com conhecimento de causa*. Este ponto foi assinalado há muito tempo pelos críticos reacionários ou fascistas da “democracia” burguesa, e o reencontramos às vezes na argumentação privada dos stalinistas mais cínicos.⁴ É evidente que a “democracia” burguesa é uma comédia, mesmo que fosse apenas porque *ninguém* na sociedade capitalista pode se pronunciar com conhecimento de causa, e muito menos ainda as massas, às quais se esconde as realidades econômicas e políticas e o sentido das questões colocadas. A conclusão que decorre disto não é a de confiar o poder a uma categoria de burocratas incompetentes e incontroláveis, mas a de transformar a realidade social de maneira que os dados essenciais e os problemas fundamentais sejam apreensíveis pelos indivíduos, e que estes possam decidir sobre eles com conhecimento de causa.

Decidir significa decidir por si mesmo: decidir sobre quem deve decidir não é mais decidir completamente. Finalmente, a única

(3) A expressão encontra-se em Engels, *Anti-Duhring* (ed. Costes), tomo III, p. 52.

(4) Podemos assim ler, há alguns anos, no texto de um “filósofo”, mais ou menos o seguinte: Como ousaríamos discutir as decisões de Stalin, já que ignoramos os elementos sobre os quais ele era o único que poderia fundamentá-las? (Sartre, *Les communistes et la paix*).

forma total da democracia é a *democracia direta*. E o Conselho dos trabalhadores da empresa é e não pode ser outra coisa senão a instância que substitui a Assembléia geral da empresa nos intervalos entre suas sessões.⁵

A mais ampla realização da democracia direta significa que toda organização econômica, política etc. da sociedade deverá articular-se a partir de células de base que sejam coletividades concretas, unidades sociais orgânicas. A democracia direta não implica simplesmente a presença física dos cidadãos num mesmo lugar quando as decisões devem ser tomadas; ela implica também que estes cidadãos formem organicamente uma comunidade, que vivam num mesmo meio, que tenham um conhecimento cotidiano e familiar dos assuntos a serem tratados, dos problemas a serem resolvidos. É apenas no seio de uma tal unidade que a participação política do indivíduo torna-se total, à condição de que o indivíduo sinta e saiba que sua participação terá um resultado, ou seja, que a vida concreta da comunidade seja, em larga medida, determinada pela própria comunidade e não por instâncias desconhecidas ou inatingíveis que decidem por ela. Conseqüentemente, o máximo de autonomia, de auto-administração deve existir para as células sociais.

Estas células, a vida social moderna já as criou e continua a criá-las: são essencialmente as empresas “médias” ou “grandes” da indústria, dos transportes, do comércio, do sistema bancário, de seguros, da administração pública, nas quais os homens, às centenas, aos milhares ou às dezenas de milhares, passam o essencial de suas vidas ligados por uma tarefa comum, onde encontram a sociedade em sua forma concreta. A empresa não é simplesmente uma unidade de produção, ela tornou-se a unidade primária da vida social da grande maioria dos indivíduos.⁶ Em vez de se basear sobre unidades territoriais que o desenvolvimento econômico tornou completamente artificiais — exceto quando precisamente ele manteve ou lhes conferiu sobre novas bases uma unidade de produção, como a pequena aldeia de um lado, e de outro lado a cidade com uma só empresa ou uma só indústria —, a estrutura política do socialismo

(5) Lênin não perde a ocasião, em *O Estado e a Revolução*, de defender a idéia da democracia direta, contra os reformistas de sua época, que a denominavam com desprezo “democracia primitiva”.

(6) Ver, sobre este aspecto da empresa, Paul Romano, “L’ouvrier américain” no n.º 5-6 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 129-132 e R. Berthier, “Une expérience d’organisation ouvrière”, no n.º 20 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 29-31.

articular-se-á sobre as coletividades de trabalhadores unificados por um trabalho comum. A coletividade da empresa será o terreno fecundo da democracia direta, como o foram em seu tempo e, por razões análogas, a cidade antiga, ou as comunidades democráticas dos fazendeiros livres nos Estados Unidos no século XIX.

Esta democracia direta indica toda a extensão da *descentralização* que a sociedade socialista será capaz de realizar. Mas, ao mesmo tempo, será necessário que ela resolva o problema da *integração* destas unidades de base na sociedade total, que realize a *centralização* sem a qual a vida de uma nação moderna se extinguiria imediatamente.

Não é a centralização como tal que conduz à alienação política, à expropriação do poder em benefício de alguns na sociedade moderna. É a constituição de aparelhos à parte e incontroláveis, que possuem a centralização como tarefa exclusiva e específica. A burocracia e seu poder serão inseparáveis da centralização enquanto a centralização for concebida como a função independente de um aparelho independente. Mas, na sociedade socialista, não haverá conflito entre a autonomia dos organismos de base e a centralização, na medida em que as duas funções decorrerão dos mesmos órgãos, nos quais não existirá um aparelho à parte encarregado de reunificar a sociedade após havê-la fragmentado — e é preciso lembrar que é esta tarefa absurda que constitui a “função” da burocracia.

A monstruosa centralização característica das sociedades modernas de exploração e a ligação íntima desta centralização com o totalitarismo da burocracia *numa sociedade de classe* conduz muitas pessoas hoje a uma reação violenta, explicável e sadia, mas que permanece na confusão, passa para o outro lado da barreira e por esta mesma razão reforça o inimigo que ela queria abater. A centralização, eis o inimigo, é o grito de muitos revolucionários honestos que abandonaram o stalinismo na França e também na Polônia ou na Hungria. Mas esta idéia, já ambígua, torna-se catastrófica sem ambigüidade quando conduz, como acontece freqüentemente, a exigir formalmente, seja a fragmentação das instâncias do poder, seja pura e simplesmente a extensão dos poderes de organismos locais ou de empresas, negligenciando o que se passa ao nível do poder central. Quando, por exemplo, os militantes poloneses pensam encontrar o caminho para a supressão da burocracia numa vida social organizada e dirigida por “diversos centros” — a administração de Estado, uma Assembléia parlamentar, os Conselhos de

fábrica, os sindicatos, os partidos políticos —, como não ver que este “policentrismo” é equivalente à ausência de centro real, e que, como a sociedade não pode ficar sem um centro, esta “Constituição” nunca poderá existir, a não ser no papel, e só servirá para esconder o verdadeiro centro real — formando-se novamente no seio da burocracia estatal e política —, muito mais temível e incontrolável? Como não observar que, se dividirmos em pedaços os órgãos que realizam um processo vital, criaremos, por isso mesmo, uma necessidade dez vezes mais imperiosa de um outro órgão que reúna os pedaços dispersos? Do mesmo modo, se nos orientarmos unicamente ou mesmo essencialmente pela extensão dos poderes dos Conselhos ao nível da empresa particular, como não ver que entregaremos por isto mesmo estes Conselhos à burocracia central, a única que “sabe” e “pode” fazer funcionar a economia em seu conjunto (e a economia moderna só existe como conjunto)? Não querer enfrentar o problema do poder central é o mesmo que deixar à burocracia — aquela ou uma outra — a responsabilidade de resolvê-lo.

A sociedade socialista deverá portanto, com toda certeza, dar uma resposta socialista ao problema da centralização, e esta resposta só pode ser a tomada deste poder pela Federação dos Conselhos, a instituição de uma Assembléia central dos Conselhos e de um Governo dos Conselhos. Veremos mais adiante que esta Assembléia e este Governo não significam uma *delegação* do poder das massas, mas uma *expressão* deste poder. Falta-nos somente expor aqui o princípio essencial de suas relações com os Conselhos e as comunidades sociais, pois este princípio afeta de diversas maneiras o funcionamento de todas as instituições da sociedade socialista.

Numa sociedade em que a população é expropriada do poder político em benefício de uma instância centralizadora, a relação essencial entre esta instância e as instâncias inferiores que ela controla (ou, finalmente, a população), pode ser resumida da seguinte maneira: as comunicações que vão da base à cúpula transmitem essencialmente *informações*, as comunicações que vão da cúpula à base transmitem essencialmente *decisões* (e, subsidiariamente, o mínimo de informações necessárias à compreensão e à boa execução das decisões da cúpula). Nisto se exprime não somente o monopólio do poder exercido pela cúpula — monopólio de decisão —, mas também o monopólio das *condições* do poder, porque a cúpula é a única a possuir a “totalidade” das informações necessárias para julgar e decidir e que para qualquer outra instância ou indivíduo o acesso a informações diferentes daquelas que dizem respeito a seu

setor só acontece acidentalmente (o que o sistema tende a impedir, ou evita favorecer de qualquer maneira).

Dizer que na sociedade socialista o poder central não será uma delegação, mas uma expressão do poder das massas, significa uma transformação radical deste estado de coisas. Correntes nos dois sentidos serão instauradas entre a “base” e a “cúpula”. Uma das tarefas essenciais da instância central será a de retransmitir as informações recolhidas no conjunto dos organismos de base. O Governo dos Conselhos terá, entre suas funções principais, a de ser um coletor e um difusor de informação. De outro lado, em todos os domínios essenciais as decisões serão tomadas pela base e chegarão à cúpula, encarregada de assegurar ou de seguir a execução destas decisões. Uma corrente dupla de informações e decisões será assim instaurada, e isto não dirá respeito somente às relações entre o Governo e os Conselhos, mas será o modelo de todas as relações entre as instituições de qualquer tipo e os participantes.

Mais uma vez, não se tenta aqui definir estatutos a toda prova. É claro que coletar e difundir informações, por exemplo, não é uma função neutra. Todas as informações não podem ser difundidas — isto seria o meio mais seguro de torná-las incompreensíveis e desinteressantes —; o papel do Governo é portanto, com toda certeza, um papel *político*, mesmo a este respeito. Eis porque também o denominamos Governo, e não “Serviço Central de Imprensa”. Mas o que é importante é que sua função explícita é informar, que esta é sua responsabilidade. A função explícita do Governo atual é *esconder* a realidade da população.

O socialismo é a transformação do trabalho

O socialismo só pode se instaurar através da ação autônoma da classe operária, ele não é outra coisa senão esta ação autônoma. A sociedade socialista não é outra coisa senão a organização desta autonomia, que ao mesmo tempo a pressupõe e a desenvolve.

Mas esta autonomia é a dominação consciente dos homens sobre suas atividades e seus produtos; é claro que ela não pode ser somente uma autonomia *política*. A autonomia no plano político é somente um aspecto, uma expressão derivada daquilo que forma o conteúdo próprio e o problema essencial do socialismo: a instauração da dominação dos homens sobre sua principal atividade, que é o trabalho. Dizemos bem: *instauração* e não: *restauração*. Na verdade, jamais existiu um tal estado na história, e deste ponto de vista

todas as comparações com situações históricas passadas — a do artesão ou a do camponês livre, por exemplo —, por mais fecundas que sejam sob certos aspectos, possuem apenas um alcance limitado e correm o risco de chegar a utopias às avessas.

Vê-se imediatamente que a autonomia não pode confinar-se no terreno político. Não se pode conceber uma sociedade de escravidão hebdomadária na produção, interrompida por domingos de atividade política livre. (Todavia, é a isto que equivale a definição de Lênin: “O socialismo é os sovietes mais a eletrificação”.) A idéia de que a produção e a economia socialista poderiam ser dirigidas, a qualquer nível, por “técnicos” supervisionados pelos sovietes, Conselhos ou outros organismos que encarnem o poder político da classe operária é um contra-senso. O poder *efetivo* numa tal sociedade viria a pertencer rapidamente aos dirigentes da produção. Os sovietes ou Conselhos pereceriam mais cedo ou mais tarde na apatia da população, que não alimentaria mais com seu interesse e com sua atividade as instituições que teriam deixado de ser determinantes no desenrolar de sua vida essencial.

A autonomia nada significará, portanto, se ela não for *gestão operária*, ou seja, determinação da produção pelos trabalhadores organizados, tanto na escala da empresa particular quanto na da indústria e da economia em seu conjunto. Mas, por sua vez, esta gestão operária não pode permanecer exterior ao próprio trabalho, não pode ficar separada das atividades produtivas. A gestão operária não significa absolutamente a substituição do aparelho burocrático que dirige atualmente a produção por um Conselho de trabalhadores, por mais democrático, revogável etc. que seja este Conselho. Ela significa que, para o conjunto dos trabalhadores, instauram-se novas relações com o trabalho e a respeito do trabalho. Ela significa que o *conteúdo* mesmo do trabalho começa logo a se transformar.

Atualmente, o objeto, os meios, as modalidades, o ritmo do trabalho são determinados à revelia dos trabalhadores pelo aparelho burocrático de direção. Este aparelho só pode dirigir por meio de regras universais abstratas, fixadas “de uma vez por todas”, e cuja revisão periódica inevitável significa a cada vez uma “crise” na organização da produção. Estas regras compreendem tanto normas de produção propriamente ditas quanto especificações técnicas, taxas de salários e bonificações, bem como a organização da produção na oficina. Uma vez suprimido o aparelho burocrático de direção, este tipo de regulamentação da produção não poderá mais subsistir, nem em sua forma nem em seu fundo.

De acordo com as aspirações mais profundas dos operários, as “normas” de produção em sua significação atual serão abolidas e uma igualdade completa em matéria de salário será instituída. Isto significa a supressão da coerção econômica — exceto sob a forma mais geral do “quem não trabalha não come” — bem como da disciplina imposta, exteriormente, por um aparelho específico de coerção na produção. A *disciplina de trabalho* será a disciplina imposta pelo grupo de trabalhadores a seus membros individuais, pela oficina aos grupos que a compõem, pela Assembléia da empresa às oficinas. A *integração* das atividades particulares num todo será feita essencialmente através da cooperação dos diversos grupos de operários ou oficinas, ela será objeto de uma atividade coordenadora permanente de trabalhadores. A universalidade essencial da produção moderna emanará da experiência concreta do trabalho e será formulada pelas assembleias de produtores.

Portanto, a gestão operária não é nem a “supervisão” de um aparelho burocrático de direção da empresa por representantes dos operários, nem a substituição deste aparelho por um outro análogo formado por indivíduos de origem operária. Ela é a supressão do aparelho de direção à parte, a restituição de suas funções à comunidade dos trabalhadores. O Conselho de empresa não é um novo aparelho de direção; é apenas uma das instâncias de coordenação, uma “permanência” e o lugar regulador dos contatos da empresa com o exterior.

Isto já significa que a natureza, o conteúdo do trabalho, começa imediatamente a ser transformado. Atualmente, o trabalho é, na sua essência, uma atividade de execução à parte, com a *direção* de sua atividade subtraída aos executantes. A gestão operária significa a reunificação das *funções* de direção e de execução.

Mas mesmo isto não é suficiente — ou, se se quiser, conduz e conduzirá imediatamente para mais longe. A restituição das funções de direção aos trabalhadores levá-los-á necessariamente a enfrentar aquilo que é atualmente o *núcleo* da alienação, ou seja, a *estrutura tecnológica* do trabalho, de seus objetos, de seus instrumentos e de suas modalidades, que fazem com que o trabalho obrigatoriamente domine os produtores, ao invés de ser dominado por eles. Os trabalhadores evidentemente não poderão resolver este problema de um dia para o outro, sua solução será a tarefa deste período histórico que designamos de socialismo. Mas o socialismo é inicialmente e acima de tudo a solução *deste problema*. Entre o socialismo e o comunismo não existem trinta e seis períodos e “sociedades de transição”, como se desejou fazer acreditar, existe apenas uma: a socie-

dade socialista. E esta sociedade não se caracteriza, em primeiro lugar, nem pela liberdade política, nem pela expansão das forças produtivas, nem pela crescente satisfação das necessidades de consumo, mas pela *transformação da natureza e do conteúdo do trabalho*, o que significa a *transformação consciente da tecnologia herdada* de maneira a subordinar, pela primeira vez na história, esta tecnologia às necessidades do homem, não apenas enquanto consumidor, mas *enquanto produtor*. A revolução socialista significará o início desta transformação e sua realização marcará a entrada da humanidade na era comunista. Todo o resto — a política, o consumo etc. — são conseqüências, condições, implicações, pressuposições que é preciso considerar em sua unidade sistemática, mas que precisamente não podem adquirir esta unidade, não podem assumir seu sentido a não ser organizando-se em torno deste centro que é a transformação do próprio trabalho. A liberdade dos homens será uma ilusão ou uma mistificação se não for liberdade em sua atividade fundamental — a atividade produtiva. E esta liberdade não é um presente da natureza, nem surgirá por si mesma, por acréscimo, de outros desenvolvimentos: os homens terão de criá-la conscientemente. Em última análise, é este o conteúdo do socialismo.

As conseqüências que decorrem disto no que se refere às tarefas *imediatas* de uma revolução socialista são capitais. Os trabalhadores enfrentarão o problema da transformação da natureza do trabalho em seus dois extremos ao mesmo tempo. De um lado, existe a necessidade de atribuir a importância principal ao desenvolvimento das capacidades e das faculdades propriamente humanas. Isto implica, em primeiro lugar, a demolição gradual, pedra por pedra, daquilo que subsiste do edifício da divisão do trabalho. De outro lado, existe a necessidade de uma reorientação do conjunto do desenvolvimento técnico e de sua aplicação à produção.

Estes são apenas dois aspectos de uma mesma coisa, que é a relação dos homens com a técnica. Consideremos o segundo aspecto, o mais tangível, o do desenvolvimento técnico como tal.

Numa primeira abordagem, pode-se afirmar que toda a tecnologia capitalista, toda aplicação atual da técnica à produção, está viciada na base, não somente pelo fato de ela ser inapta a ajudar o homem a dominar seu trabalho, mas também porque seu primeiro objetivo é exatamente o contrário. Pensa-se e afirma-se habitualmente que a tecnologia capitalista visa a desenvolver a produção pelo lucro, ou a desenvolver a produção pela produção, independentemente das necessidades dos homens — concebidos neste contexto como consumidores em potencial dos produtos. Tratar-se-ia

pois de adaptar a produção às necessidades reais de consumo da sociedade, tanto em relação ao seu volume quanto à natureza dos objetos produzidos.

Tal problema existe, evidentemente. Mas o problema profundo está noutro lugar. O capitalismo não utiliza uma tecnologia que seria em si mesma neutra em relação aos fins capitalistas. O capitalismo criou uma tecnologia capitalista, que não é absolutamente neutra. O sentido real desta tecnologia não é nem mesmo o de desenvolver a produção pela produção; mas é, em primeiro lugar, o de subordinar a si os produtores e dominá-los. A tecnologia capitalista caracteriza-se essencialmente pela tentativa de eliminar o papel humano do homem na produção — e, num limite extremo, de eliminar o homem simplesmente. O fato de que neste caso, como também em outros, o capitalismo não consiga realizar sua tendência profunda — se conseguisse, desabaria logo —, não afeta em nada o que dizemos. Ao contrário, isto esclarece um outro aspecto de sua contradição e de sua crise.

O capitalismo não pode contar com a cooperação voluntária dos produtores; ao contrário, deve enfrentar sua hostilidade, no melhor dos casos enfrentar sua indiferença quanto à produção. É preciso, pois, que a máquina imponha seu ritmo de trabalho; se isto não for realizável, é preciso que ela possa permitir medir o trabalho efetuado; em todo processo produtivo, o trabalho deve ser mensurável, definível, controlável do exterior — de outro modo, este processo não terá sentido para o capitalismo. É preciso ao mesmo tempo, enquanto não se puder desembaraçar do produtor, que este seja substituível ao extremo — portanto, que seja reduzido à sua expressão mais simples, a de força de trabalho não-qualificada. Por trás disto, não existe nem complô, nem plano consciente. Existe simplesmente um processo de “seleção natural” das invenções aplicadas à indústria que faz com que aquelas que correspondem à necessidade fundamental do capitalismo de precisar de um trabalho mensurável, controlável, substituível, sejam preferidas às outras, e sejam aplicadas exclusivamente ou em maioria. Não existe uma física ou uma química capitalistas; não existe nem mesmo uma técnica capitalista no sentido geral do termo; mas existe muito bem uma tecnologia capitalista, entendendo-se por este termo, no “espectro” das técnicas possíveis de uma época (determinado pelo desenvolvimento da ciência), a “faixa” dos procedimentos efetivamente aplicados. Efetivamente, a partir do momento em que o desenvolvimento da ciência e da técnica permita uma escolha entre

vários procedimentos possíveis, uma sociedade escolherá infalivelmente os procedimentos que tenham sentido para ela, que sejam “racionais” no quadro de sua lógica de classe. Mas a “racionalidade” de uma sociedade de exploração não é a racionalidade de uma sociedade socialista. A modificação consciente da tecnologia será a tarefa central de uma sociedade de trabalhadores livres. De um modo correspondente, a análise da alienação e da crise da sociedade capitalista deve partir deste núcleo de todas as relações sociais que é a relação de trabalho, concebido sob estes três aspectos indissociáveis: relação dos trabalhadores com os meios e os objetos da produção, relação dos trabalhadores entre si, e relação dos trabalhadores com o aparelho de direção da produção.

(O fato de se escolher entre vários procedimentos tecnicamente possíveis e de se chegar assim a uma tecnologia efetivamente aplicada à produção concretizando a técnica (como o *savoir-faire* de uma época), é analisado pelos economistas acadêmicos. Cf. por exemplo Joan Robinson, *The Accumulation of Capital* (Londres, 1956), pp. 101-178. Mas evidentemente, nessas análises, a escolha é sempre apresentada como decorrente de critérios de “rentabilidade” e essencialmente dos “preços relativos do capital e do trabalho”. Este ponto de vista abstrato tem pouca conexão com a realidade da evolução industrial. Mas, em contrapartida, enfatiza o conteúdo social do maquinismo, sua função de escravização dos explorados.)

Marx, como se sabe, foi o primeiro a dar este passo histórico de ultrapassar a superfície dos fenômenos do capitalismo — o mercado, a concorrência, a repartição — e empenhar-se na análise da esfera central das relações sociais, as relações de produção concretas na fábrica capitalista. O volume I de *O Capital* ainda espera sua continuação. A característica mais marcante da degenerescência do movimento marxista é, sem dúvida, o fato de que este ponto de vista, o mais profundo de todos, tenha sido rapidamente abandonado, mesmo pelos melhores, em benefício das análises dos “grandes” fenômenos, análises que se tornaram, por isto mesmo, ou completamente falseadas, ou limitadas a aspectos parciais, conduzindo, pelo mesmo motivo, a uma ótica catastroficamente falsa.⁷

(7) O grande mérito do grupo americano que publica *Correspondance* foi o de retomar a análise da crise da sociedade do ponto de vista da produção, e de aplicá-la às condições de nossa época. Ver seus textos traduzidos e publicados em *Socialisme ou Barbarie*: “L’ouvrier américain” de Paul Romano (n.ºs 1 a 5-6) e “La reconstruction de la société” de Ria Stone (n.ºs 7 e 8).

É espantoso observar Rosa Luxemburgo consagrar dois importantes volumes a *A acumulação do capital*, ignorando totalmente o que significa o processo de acumulação nas relações concretas de produção, preocupando-se apenas com a possibilidade de um equilíbrio global entre produção e consumo e pensando descobrir no final um processo automático de desmantelamento do capitalismo (o que, é preciso dizê-lo, é concretamente falso e absurdo *a priori*). Do mesmo modo, é espantoso ver Lênin, em *O Imperialismo*, partir da constatação fundamental e justa de que o processo da concentração tenha chegado ao estágio da dominação dos monopólios, e negligenciar a transformação das relações de produção na fábrica, que é o significado dessa concentração, deixar de lado o fenômeno fundamental da constituição de um enorme aparelho de direção da produção, que doravante encarna a exploração, e ver a consequência principal da concentração na transformação dos capitalistas em simples “destacadores de cupões”. O movimento operário ainda está pagando as consequências desta maneira de ver e, de um certo ponto de vista, tanto quanto as idéias possam ter um papel na história, Kruschév está no poder na Rússia em função da idéia segundo a qual a exploração não pode ser senão o “ato de destacar cupons”.

Mas é preciso remontar a mais longe. É preciso remontar ao próprio Marx. Se Marx trouxe à luz, de maneira incomparável, a alienação do produtor no processo de produção capitalista, a escravização do homem ao universo mecânico criado por ele, sua análise é às vezes incompleta, quando vê nesta atividade apenas a alienação. Em *O Capital* — em oposição aos seus escritos de juventude —, não aparece absolutamente a concepção segundo a qual o proletariado é — e não pode deixar de sê-lo — portador *positivo* da produção capitalista, a qual é obrigada a se apoiar sobre ele *como tal* e a *desenvolvê-lo* como tal, ao mesmo tempo em que tenta reduzi-lo a uma função puramente mecânica, e, em situação extrema, a expulsá-lo da produção. Pela mesma razão, essa análise não vê que a crise original do capitalismo é esta crise na produção, que decorre da existência simultânea de duas tendências contraditórias das quais nenhuma poderia desaparecer sem que o capitalismo desmoronasse. A análise de Marx da qual falamos apresenta o capitalismo como

Na França, foi Ph. Guillaume quem retomou este ponto de vista (ver seu artigo *Machinisme et prolétariat* no n.º 7 desta revista). Várias idéias deste nosso texto lhe são devidas, direta ou indiretamente.

“o despotismo na oficina da fábrica e a anarquia na sociedade” — em vez de vê-lo como o despotismo e a anarquia ao mesmo tempo na oficina e na sociedade. Somos assim levados a procurar a razão da crise do capitalismo não na produção — exceto enquanto a produção desenvolve “a opressão, a miséria, a degenerescência, e também a revolta”, o efetivo e a disciplina do proletariado —, mas na superprodução e na baixa das taxas de lucros. Não podemos portanto ver que, enquanto este *tipo de trabalho* subsistir, esta crise subsistirá com tudo o que dela decorre, qualquer que seja o regime, não somente da propriedade, mas também do Estado, e, finalmente, da própria *gestão* da produção.

É assim que Marx chega, em certas passagens de *O Capital*, a ver na produção moderna apenas o fato de que o produtor é estropiado e reduzido a um “fragmento de homem” — o que é verdadeiro *tanto quanto o contrário* — e, o que é ainda mais grave, a associar este aspecto à produção moderna e finalmente à *produção como tal*, em vez de associá-lo à *tecnologia capitalista*. É a natureza da produção como tal, é uma etapa da técnica contra a qual nada se pode fazer — é o famoso “reino da necessidade”, que seria o fundamento deste estado de coisas. É assim que a tomada do poder na sociedade pelos produtores — o socialismo — chega às vezes, segundo Marx, apenas a marcar uma *gestão* política e econômica exterior, que deixa intacta essa estrutura de trabalho, reformando simplesmente os aspectos mais “desumanos”. Esta idéia expressa-se claramente na conhecida passagem do volume III de *O Capital*, na qual Marx afirma o seguinte, ao falar da sociedade socialista:

“O reino da liberdade só começa na verdade quando não existe mais a obrigação de trabalho imposta pela miséria ou por fins exteriores; ele se situa portanto, pela natureza das coisas, fora da esfera da produção material propriamente dita... Neste estado de coisas, a liberdade consiste unicamente no seguinte: o homem social, os produtores associados, regulam de maneira racional as suas trocas com a natureza e as submetem a seu controle coletivo, em vez de se deixarem dominar cegamente por elas; e realizam estas trocas com o menor esforço possível, e nas condições mais dignas e mais adequadas à sua natureza humana. Mas a necessidade não deixa de existir por isso. E o reino da liberdade só pode edificar-se sobre este reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.”⁸

(8) *Le capital*, trad. Molitor, t. XIV, pp. 114-115 (Pléiade, II, pp. 1487-1488).

Se é verdade que “o reino da liberdade só começa quando não existe mais *obrigação* de trabalho *imposta pela miséria ou fins exteriores*”, é espantoso ler sob a pena daquele que escreveu que “a indústria é o livro aberto das faculdades humanas”, que, “por conseguinte”, a liberdade se situa fora do *trabalho*. A verdadeira conclusão — que o próprio Marx havia tirado em outras passagens — é que o reino da liberdade começa quando o trabalho torna-se *atividade livre* tanto em suas motivações quanto em seu conteúdo. Na concepção anterior, ao contrário, a liberdade é aquilo que não é trabalho, é o que circunda o trabalho — seja o “tempo livre” (redução da jornada de trabalho), seja a “regulamentação racional” e o “controle coletivo” das trocas com a natureza, minimizando os esforços e preservando a dignidade humana. Nesta perspectiva, efetivamente, a redução da jornada de trabalho torna-se a “condição fundamental”, porque, finalmente, o homem só seria livre no lazer.

A redução da jornada de trabalho é na verdade importante, não pela razão acima, mas para permitir aos homens realizar um equilíbrio entre seus diversos tipos de atividade. E “o ideal”, no limite extremo, o comunismo, não é a redução da duração do trabalho a zero, mas a livre determinação, por cada um, da natureza e da duração de seu trabalho. A sociedade socialista poderá e deverá realizar a redução da jornada de trabalho, mas não será esta a sua preocupação fundamental. Seu primeiro cuidado será o de lutar contra o “reino da necessidade” *como tal*, de transformar a própria natureza do trabalho. O problema não é deixar um “tempo livre” — que correria o risco de ser um tempo *vazio* — aos indivíduos, para que eles possam preenchê-lo a seu bel-prazer, com “poesia” ou com escultura em madeira. O problema é fazer de todo o tempo um tempo de liberdade e permitir que a liberdade concreta se encarne na atividade criadora. O problema é colocar a poesia no trabalho. (Poesia significa exatamente criação.) A produção não é o negativo que é preciso limitar ao máximo possível para que o homem possa se realizar no “lazer”. A instauração da autonomia é também — e em primeiro lugar — a instauração da autonomia no trabalho.

Subjacente à idéia segundo a qual a liberdade se encontra “fora da esfera da produção material propriamente dita” existe um duplo erro. De um lado, o de que a própria natureza da técnica e da produção moderna torne inelutável a dominação do processo de produção sobre o produtor durante o trabalho. De outro lado, o de que a técnica, em particular a técnica moderna, siga um desenvolvimento autônomo diante do qual só podemos nos inclinar, e que possuiria, por acréscimo, esta dupla propriedade: de uma parte, a

de reduzir constantemente o papel humano do homem na produção e, de outra, a de aumentar constantemente seu rendimento. Destas duas propriedades inexplicavelmente combinadas resultaria uma dialética milagrosa do progresso técnico: escravizado cada vez mais *durante* o trabalho, o homem estaria doravante em condições de reduzir enormemente a *duração* do trabalho, bastando apenas que organizasse racionalmente a sociedade.

Ora, pelas razões já indicadas acima, não existe desenvolvimento autônomo da técnica aplicada à produção, da tecnologia. Entre as várias tecnologias que o desenvolvimento científico da época torna possíveis, a sociedade capitalista realiza aquela que corresponde à sua estrutura de classe, que permite ao capital melhor lutar contra o trabalho. Em geral, tende-se a considerar que a aplicação de tal ou tal invenção à produção depende de sua “rentabilidade” econômica. Mas não há rentabilidade econômica neutra, a luta de classes na fábrica é o fator principal que determina a rentabilidade. Uma dada invenção será preferida a outra pela direção da fábrica, com todas as condições iguais, aliás, se ela aumentar a independência do curso da produção em relação aos produtores. A escravização progressiva do homem decorre essencialmente deste processo, e não de uma maldição inerente a uma determinada fase do desenvolvimento tecnológico. Também não existe magia dialética da escravização e do rendimento: o rendimento aumenta em função do progresso científico e técnico que está na base da produção moderna, e *apesar* da escravização, e não por causa dela. A escravização significa simplesmente um *desperdício* imenso, isto porque os homens não contribuem para a produção senão através de uma fração infinitesimal de suas faculdades totais. (Isto não implica nenhuma idéia *a priori* a respeito destas faculdades. Por mais baixa que seja a apreciação que Dreyfus⁴ ou Kruschev façam destas faculdades, eles estariam obrigados a admitir que sua organização da produção só se utiliza de uma ínfima parte delas.)

A sociedade socialista, portanto, não terá de suportar nenhum tipo de maldição técnica. Tendo suprimido as relações capitalistas burocráticas, ela atacará simultaneamente a estrutura tecnológica da produção que é o suporte e o produto eternamente renovável daquelas relações.

(a) Alto executivo da Renault na época.

A gestão operária da empresa

A capacidade dos operários de uma oficina ou de um departamento de organizarem por si mesmos seu trabalho está fora de dúvida. Os próprios sociólogos da indústria burguesa não somente o reconhecem mas são obrigados a constatar que os “grupos elementares” de operários realizam melhor sua tarefa quando a direção os deixa em paz e não tenta “dirigi-los”.⁹

Mas, como o trabalho de todos esses “grupos elementares” — ou bem das oficinas e dos departamentos — seria coordenado? Os teóricos burgueses, depois de terem constatado que o aparelho de direção atual, formalmente encarregado desta coordenação, é de fato pouco capaz de realizá-la verdadeiramente, porque não tem domínio sobre os produtores e porque é dilacerado pelos conflitos internos, em uma palavra, após terem-no destruído com suas críticas, não têm nada para colocar no seu lugar. E como, para além da organização “elementar” da produção, precisa-se bem de uma organização “secundária”, retornam finalmente ao mesmo aparelho burocrático de direção, que exortam a “compreender”, a “melhorar”, a “ter confiança nas pessoas” etc.¹⁰ Pode-se dizer a mesma coisa, em outro nível, dos dirigentes russos “desestalinizados” e “democratizados”.¹¹ É que uns e outros não podem reconhecer a capacidade gestonária dos operários para além de um quadro muito restrito. Não podem ver na massa dos trabalhadores de uma empresa um sujeito ativo de gestão e de organização. Para eles, para além de dez, quinze ou vinte indivíduos, começa a multidão, hidra

(9) O texto de D. Mothé, “L’usine et la gestion ouvrière”, que veremos mais tarde (*Socialisme ou Barbarie*, nº 22, p. 75 e seguintes) já é uma resposta de fato — que vem da própria fábrica — aos problemas concretos da gestão operária da oficina e de organização do trabalho. Ao indicar este texto, consideramos aqui apenas os problemas da fábrica em seu conjunto.

(10) Ver, por exemplo, na excelente síntese da “sociologia industrial” feita por J. A. C. Brown (*The Social Psychology of Industry*, Penguin Books, 1954), a contradição total entre a análise devastadora que ele faz da produção capitalista e as únicas conclusões que tira dela — exortações morais dirigidas à direção, para que “compreenda”, “se aperfeiçoe”, “se democratize” etc. Que não se diga que um “sociólogo industrial” não tem de tomar posição, que ele descreve os fatos e não estabelece normas; aconselhar o aparelho de direção a “aperfeiçoar-se” é tomar posição — e uma posição a respeito da qual demonstramos anteriormente que é inteiramente utópica.

(11) Ver os textos do XX Congresso do PCUS analisados por Claude Lefort, “Le totalitarisme sans Staline”, nº 19 de *Socialisme ou Barbarie*, em particular pp. 59-62. (Atualmente publicado em *Éléments d’une critique de la bureaucratie*, Droz, Genève-Paris, 1971, p. 166 e seguintes.)

de mil cabeças que não pode agir coletivamente — ou então somente na histeria ou no delírio — e que só um aparelho de direção e de coerção, concebido para esse fim, pode dominar e “organizar”.

Este ponto de vista não pode nos preocupar. Na realidade, sabe-se que os defeitos e as incoerências do aparelho burocrático de direção são tais que mesmo atualmente os operários individuais ou os “grupos elementares” de operários são obrigados a assumir sob sua responsabilidade uma boa parte das tarefas de coordenação.¹² E a experiência histórica prova que a classe operária é perfeitamente capaz de resolver o problema da gestão das empresas. Na Espanha, em 1936-37, os operários não tiveram nenhuma dificuldade para fazer funcionar as fábricas. Em Budapeste, em 1956, segundo os relatos de refugiados húngaros, as grandes padarias (que empregavam centenas de operários) funcionaram, durante e após os dias de insurreição, sob a direção dos operários, como jamais tinham funcionado antes. Estes exemplos poderiam facilmente ser multiplicados.

A maneira positiva de discutir este problema não é calcular abstratamente as capacidades gestonárias dos operários, mas examinar as funções reais do aparelho de direção atual, quais dentre elas possuem um sentido numa empresa socialista, e a maneira pela qual estas últimas poderão ser realizadas.

Estas funções são atualmente de quatro tipos:

- Funções de coerção.
- “Serviços gerais” de todo tipo, não diretamente ligados à fabricação.
- Funções técnicas.
- Funções de “direção na cúpula”, no sentido estrito do termo.

A primeira parte das funções do aparelho de direção atual diz respeito às tarefas de coerção dos trabalhadores. Essas funções e os cargos correspondentes — por exemplo, a vigilância, os contramestres, uma parte dos “serviços do pessoal” etc. — serão pura e simplesmente suprimidas. Cada grupo de operários é perfeitamente capaz de se disciplinar a si mesmo, assim como de conferir a autoridade necessária a alguém escolhido em seu meio, se uma tarefa particular exigir um comando individual.

(12) Ver o texto de D. Mothé, *L’usine et la gestion ouvrière*, já citado.

Uma segunda parte comporta o cumprimento de tarefas que, em si mesmas, não são absolutamente tarefas de direção, mas tarefas de execução indispensáveis ao funcionamento da empresa e separadas da fabricação direta. É o caso da maior parte dos "escritórios" atuais. Entram aqui o aparelho contábil, os serviços comerciais e os serviços gerais da empresa. No seio destes serviços, o desenvolvimento moderno da produção tornou o trabalho tão dividido, parcelado e socializado quanto na fabricação direta. Os nove décimos do pessoal que se encontram nestes serviços só realizam e só realizarão, durante toda sua vida, tarefas de execução parceladas. Reformas importantes deverão ser efetivadas nestes serviços. Primeiramente, a estrutura capitalista da empresa provocava nestes serviços um aumento desmesurado de empregos¹³ e é provável que a transformação socialista trará grandes economias de trabalho nestes setores. Em seguida, alguns dentre estes serviços terão não somente sua importância reduzida, mas sua função transformada. Os serviços comerciais atuais, por exemplo, que estão em vias de conhecer um desenvolvimento vertiginoso, tornar-se-ão, numa economia socialista planejada, serviços de aprovisionamento e de distribuição, encarregados essencialmente de tarefas de contabilidade do material de um lado, de transportes exteriores do outro, em ligação com os serviços homólogos das fábricas fornecedoras e dos armazéns de venda aos consumidores. Uma vez efetuadas estas transformações, e outras análogas, estes serviços não serão nada mais que "oficinas" como as outras, organizando por si mesmos seu próprio trabalho, em contato e coordenação com as outras oficinas. Eles não podem ter nenhuma prerrogativa particular por causa da natureza de seu trabalho. Nenhuma prerrogativa, aliás, decorre disto atualmente, e é apenas em função de outros fatores — a divisão entre trabalho manual e "intelectual", a hierarquia muito mais desenvolvida nos escritórios — que os indivíduos que estão na chefia destes serviços têm às vezes acesso à cúpula da verdadeira "direção" da empresa.

Em terceiro lugar, existe o aparelho "técnico" propriamente dito da fábrica, desde os engenheiros até os desenhistas. É verdade que também este aparelho foi transformado pela evolução moderna

(13) Ver, sobre o extremo crescimento dos serviços "improdutivos" na fábrica atual, G. Vivier, *La vie en usine*, no nº 12 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 39-41. Vivier considera, no caso da empresa que descreve, que "sem reorganização racional dos serviços, 30% dos empregados estão em excesso" (as palavras sublinhadas o são também no original).

num aparelho coletivo, no seio do qual o trabalho é dividido e socializado, e que é constituído em nove décimos por executantes parciais. Mas, uma vez estabelecido isto quanto à sua estrutura interna, é certo que ele realiza, quanto ao resto da fábrica — quanto aos serviços de fabricação —, uma função de direção. É este aparelho técnico coletivo que determina, ou presume-se que determine, uma vez definidos os objetivos e a escala de produção, os meios e as modalidades da produção, decide a respeito das transformações necessárias dos instrumentos, fixa a seqüência e as modalidades de cada operação etc. Teoricamente, os serviços de fabricação são simples executantes de instruções dadas pelo serviço técnico da fábrica, e existe uma separação completa entre aqueles que formulam as instruções e aqueles que estão encarregados de executá-las nas condições concretas da produção em massa.

Esta situação repousa, até certo ponto, sobre um fato real: a especialização e a competência científica e técnica reservadas a uma minoria. Mas disto não decorre absolutamente que a melhor maneira de utilizar esta competência seria a de lhe deixar a decisão quanto à marcha real do conjunto da produção. Esta competência é, por definição, limitada a um setor ou um aspecto preciso do processo de fabricação; fora deste setor, o técnico não tem mais condições do que qualquer outro de assumir de maneira responsável uma decisão. Mesmo no interior deste setor, aliás, seu ponto de vista é fatalmente parcial. De um lado, ignora e tende a negligenciar os outros setores e, sobretudo, está separado do processo real da produção.

Esta separação entre os técnicos e o processo efetivo da produção é atualmente uma das principais causas do desperdício e dos conflitos na fábrica capitalista. Ela só poderá ser suprimida se se instaurar uma cooperação profunda entre os serviços "técnicos" e os serviços "produtivos" da fábrica. Esta cooperação repousará sobre a determinação coletiva, em comum, pelos operários encarregados da realização de um processo de fabricação e pelos técnicos, dos meios e modalidades desta realização. Poderá esta cooperação efetuar-se sem conflitos? Não existe nenhuma razão intrínseca para que surjam conflitos insuperáveis. Os operários não têm interesse em contestar as respostas que o técnico, como técnico, dá aos problemas técnicos que se põem, e, se existe contestação, ela pode resolver-se rapidamente na experiência: o domínio da produção permite verificações quase imediatas daquilo que é proposto por uns ou por outros. A orientação de que para tal peça ou tal instrumento (num determinado estágio de conhecimentos e em determinadas condições de

produção) tal composição de metal seja a mais indicada, por exemplo, não pode e não será objeto de controvérsia. Mas as respostas assim fornecidas de maneira definitiva pela técnica não definem senão um quadro geral ou uma parte somente dos elementos que determinam o processo concreto da produção. No seio deste quadro, existe uma série de maneiras de organizar este processo, e a escolha só pode ser feita em função, de um lado, de considerações da "economia" em geral — economia de trabalho, de matérias-primas, de energia, de instrumentos — e de outro lado, e sobretudo, em função de considerações relativas à condição dos homens no processo da produção. No caso destas últimas, somente os homens são por definição competentes, e a competência do técnico como tal é absolutamente nula. Em outras palavras, o que contestamos fundamentalmente é que possa existir uma técnica capaz de organizar os homens que seja exterior aos próprios homens (o que é finalmente tão absurdo quanto a idéia de uma psicanálise na qual o psicanalizado permaneceria de fora, e que seria apenas uma "técnica" do analista). Existem apenas técnicas de opressão e de coerção e técnicas de "motivação do pessoal" — que, aliás, permanecem finalmente sempre ineficazes. Conseqüentemente, a organização real do processo de produção só pode pertencer àqueles que o realizam, depois de considerados os elementos técnicos fornecidos pelos técnicos competentes. De fato, evidentemente, irá instaurar-se um vaivém permanente, mesmo que seja apenas porque os produtores terão em vista novas maneiras de organizar a fabricação, que colocarão problemas técnicos para os quais os técnicos deverão fornecer elementos certos ou prováveis de apreciação, antes que uma decisão com conhecimento de causa possa ser tomada. Mas a decisão, neste caso como nos outros, pertencerá aos produtores (inclusive os técnicos) da oficina, se ela afetar apenas a oficina, da empresa, se ela afetar a empresa inteira.

As razões de um conflito possível entre trabalhadores e técnicos não são absolutamente técnicas; se um tal conflito surgisse, seria um conflito claramente *social e político*. Não poderia decorrer senão da tendência eventual dos técnicos a assumirem um monopólio efetivo da direção, a constituir novamente um aparelho burocrático dirigente. Qual é a força e a evolução prováveis desta tendência?

Não podemos entrar aqui num exame, mesmo sumário, desta questão. Basta lembrar que não são os técnicos que formam a maioria ou mesmo uma parte essencial do aparelho superior de direção da produção, da economia ou da sociedade atuais — e isto

revelará ao mesmo tempo o caráter mistificador dos argumentos que tendem a provar que a classe operária seria incapaz de gerir a produção, porque ela não disporia de "capacidades técnicas necessárias". Em sua grande maioria, os técnicos ocupam apenas posições subalternas e só executam tarefas de execução parceladas. Dentre os técnicos, aqueles que chegam à cúpula não chegaram lá enquanto técnicos, mas enquanto "dirigentes" e "organizadores". O capitalismo atual é um capitalismo burocrático, não é nem será jamais um capitalismo *tecnocrático*. A tecnocracia é uma generalização vazia feita por sociólogos superficiais, ou uma fantasia dos técnicos que experimentam duramente sua impotência diante do regime atual e seu absurdo. Os técnicos não constituem uma classe à parte; do ponto de vista formal não são nada mais do que uma categoria de trabalhadores assalariados, e a evolução do capitalismo moderno, ao transformá-los cada vez mais em executantes parcelares e substituíveis, bem como ao reduzir sua relativa penúria, tende a aproximá-los do proletariado. Opõe-se a esta aproximação seu lugar na hierarquia das remunerações e das "posições sociais", como também aquilo que lhes resta de perspectiva individual de "subir na vida". Mas esta perspectiva se fecha à medida que, de um lado, a profissão se massifica e, de outro, se burocratiza. Paralelamente, desenvolve-se uma revolta diante das irracionalidades do sistema capitalista e burocrático e contra a impossibilidade na qual se encontra o técnico parcelar e transformado progressivamente em funcionário, de dar livre curso a suas faculdades de invenção e de trabalho. A uma fração de técnicos que já obtiveram sucesso ou arrivistas, que se colocam definitivamente do lado da exploração, opõe-se assim uma minoria crescente de técnicos revoltados prontos para colaborar para a derrubada do regime. No meio deles se encontra a grande maioria dos técnicos que suportam apaticamente o seu destino de empregados privilegiados, cujo conservadorismo atual significa precisamente que eles não arriscariam um conflito com o poder real, seja ele qual for, e que a evolução só tende a radicalizar. Portanto, é extremamente provável que o poder operário na fábrica, após ter eliminado um pequeno número de técnicos-burocratas, será ativamente apoiado por uma fração substancial dos outros técnicos, e poderá, sem conflitos maiores, integrar o resto na rede de cooperação da fábrica.

Resta a verdadeira "direção" da empresa, que, de fato, atualmente ocupa muito poucas pessoas (as pessoas que um diretor "consulta" antes de tomar uma decisão podem geralmente ser con-

tadas nos dedos nas empresas mais importantes). As tarefas desta direção são de dois tipos: de um lado, tomar decisões, em função das flutuações do mercado ou de perspectivas a longo prazo, em relação aos investimentos, aos estoques, à escala de fabricação etc.; de outro lado, assegurar a coordenação dos diversos serviços da empresa e, em particular, das diversas seções do aparelho burocrático.

Uma parte destas tarefas desaparecerá numa economia planificada: assim, todas as decisões associadas atualmente às flutuações do mercado (escala de fabricação, nível dos investimentos etc.). Outras tarefas serão certamente reduzidas consideravelmente: assim, a coordenação entre os diversos setores da empresa apresentar-se-á sem dúvida de maneira muito mais simples se os produtores organizarem por si mesmos seu trabalho, e se os diversos grupos, oficinas ou departamentos puderem colocar-se diretamente em contato uns com os outros.

Em compensação, outras serão muito mais avançadas: tal será o caso, em primeiro lugar, no que se refere à elaboração ativa das possibilidades, dos objetos e dos meios de produção futura, em outras palavras, das proposições que se referem ao lugar da empresa no desenvolvimento do conjunto da economia. O conjunto destas tarefas de direção estará sob a responsabilidade de dois órgãos:

a) Um Conselho de delegados de oficina e de escritório, eleitos e revogáveis a qualquer momento. Numa empresa de cinco a dez mil trabalhadores, este Conselho poderia ter trinta a cinquenta membros. Os delegados não se retirariam da produção. Eles se reuniriam em sessão plenária tão freqüentemente quanto se mostrasse necessário a partir da experiência (provavelmente um ou dois meios-períodos por semana). Prestarão contas a seus colegas de oficina ou de escritório desta sessão, cujos assuntos terão discutido previamente com seus companheiros. Assegurarão uma permanência central formada por um ou vários delegados, em sistema de rodízio, alternadamente. Terão, entre suas principais tarefas, a de assegurar as ligações com o "mundo exterior".

b) A Assembléia Geral de todos os trabalhadores da fábrica, operários, funcionários e técnicos, instância de decisão para todos os problemas que se referem à empresa em seu conjunto ou problemas resultantes de divergências ou de conflitos entre os setores. Esta Assembléia Geral será a restauração da democracia direta, no quadro natural do mundo moderno, tendo a empresa como unidade social de base. Ela deverá ratificar todas as decisões do Conselho que não sejam de simples rotina. Poderá examinar todas as decisões tomadas no Conselho de delegados, ratificá-las ou anulá-las; deci-

dirá por si mesma as questões que lhe devem ser submetidas diretamente. Terá uma periodicidade fixa — um ou dois dias por mês, por exemplo — e poderá ser convocada a qualquer momento se um determinado número de trabalhadores de oficinas ou de delegados assim o pedirem.

Qual será o *conteúdo efetivo* da gestão operária da empresa, as tarefas permanentes que ela deverá realizar?

Pode-se ver este problema com mais clareza considerando esquematicamente a gestão operária sob dois aspectos, o estático e o dinâmico.

Entendemos por aspecto estático aquele em que um dado objetivo de produção seja fixado para a empresa pelo planejamento para um determinado período (veremos mais adiante como se faz a determinação deste objetivo), e que ao mesmo tempo sejam fixados os meios, no sentido mais geral, dos quais a empresa disporá para a realização deste objetivo. O planejamento definirá, por exemplo, como objetivo de produção para tal fábrica de automóveis, a produção anual de tal número de automóveis de tal tipo, e concederá para este fim as quantidades necessárias de matéria-prima, energia, instrumentos etc. — ao mesmo tempo em que definirá a quantidade de horas de trabalho (em outras palavras, sendo fixada a duração do trabalho, será definido o número de trabalhadores) correspondente a esta produção.

Sob este ângulo, a gestão da empresa pelos trabalhadores significa que são estes últimos que terão a função e a responsabilidade de realizar o objetivo que lhes é destinado, com os meios colocados à sua disposição. A tarefa dos trabalhadores da empresa é portanto homóloga às tarefas "positivas" do aparelho de direção atual, que teria sido suprimido: a organização do trabalho de cada oficina ou departamento pelos próprios trabalhadores; a coordenação do trabalho das oficinas em relação produtiva imediata através de contatos diretos entre interessados (se se tratar de problemas limitados ou da rotina da produção), de reuniões de delegados ou de assembleias comuns a duas ou várias oficinas ou departamentos (se se tratar de problemas mais importantes); a coordenação dos trabalhadores do conjunto da fábrica, através do Conselho da empresa e da Assembléia Geral; a ligação com o resto da economia, assegurada pelo Conselho.

Nestas condições, a *autonomia*, em relação à produção, significa a determinação das modalidades de realização de certos objetivos determinados, com a ajuda de meios geralmente definidos.

Entre estes objetivos e os meios, os quais devem ser necessariamente definidos pelo planejamento (porque decorrem da produção de outras empresas), existe um “jogo” importante, um processo de concretização que só pode ser realizado pelos trabalhadores da empresa: objetivos e meios não determinam automática e exaustivamente as modalidades de trabalho, tanto mais que a definição dos meios pelo planejamento permanece forçosamente geral, e não pode nem deve descer a todos os “detalhes” importantes. Esta concretização, esta determinação das modalidades de realização do objetivo da empresa através dos meios fornecidos é o primeiro campo de exercício da autonomia dos trabalhadores. Ele é muito importante. Mas é limitado e é de uma importância crucial tomar consciência claramente de suas limitações, pois estas definem o quadro inevitável do *ponto de partida* da produção socialista — quadro do qual ela deverá estender os limites na medida em que progressivamente se desenvolver.

A autonomia assim concebida, sob o aspecto *estático*, é evidentemente, em primeiro lugar, limitada do ponto de vista da determinação dos *objetivos* da produção. Os trabalhadores de uma dada empresa *participam* da determinação dos objetivos da produção de sua empresa, pelo fato de participarem da determinação do planejamento em seu conjunto. Mas eles não determinam por si mesmos, de imediato e sozinhos, estes objetivos. Na economia moderna, na qual a produção de cada empresa condiciona a produção de todas as outras, ao mesmo tempo em que é condicionada por elas, a definição de objetivos de produção coerentes não pode ser feita por cada empresa em particular, ela deve ser feita para todas e por todas as empresas em conjunto, e o ponto de vista geral só poderá prevalecer sobre o ponto de vista particular.

A autonomia é igualmente limitada quanto à determinação dos *meios* de produção. Os trabalhadores de uma empresa não podem determinar com *plena* autonomia os meios que preferem utilizar, pois estes meios são os resultados da produção de outras empresas; uma tal autonomia significaria que cada empresa poderia determinar os objetivos de produção de todas as outras, e estas autonomias anular-se-iam reciprocamente. Esta limitação, todavia, é muito menos rígida do que a primeira — a que se refere aos objetivos —, pois modificações dos meios de produção propostas pela fábrica que utiliza o material podem ser facilmente realizáveis pela fábrica produtora sem acarretar para esta última uma servidão adicional; vê-se isto claramente nos casos das grandes fábricas de produção mecânica — automóvel, por exemplo — com avançada

integração, nas quais uma boa parte dos instrumentos utilizados é fabricada pela própria fábrica, e onde, conseqüentemente, a cooperação entre as oficinas que fabricam os instrumentos e as oficinas que os utilizam poderá conduzir a modificações extremamente amplas dos meios de produção utilizados.¹⁴

Mas se considerarmos o que se pode chamar de aspecto dinâmico da gestão operária, ou seja, a função da gestão operária no *desenvolvimento* e na *transformação* da produção socialista, mais exatamente o fato de que este desenvolvimento e esta transformação serão o *primeiro objetivo* desta gestão, então, tudo o que acabamos de dizer deve ser retomado, e os limites da autonomia se estenderão gradualmente.

Isto pode ser observado primeiramente no plano da determinação dos *meios* de produção. Partindo da tecnologia herdada do capitalismo, a produção socialista empenhar-se-á, como dissemos, na transformação consciente desta tecnologia. O primeiro aspecto deste problema é o seguinte: atualmente, o equipamento — e, mais geralmente, os meios de produção — é em princípio concebido e fabricado *independentemente* de seu utilizador e de sua opinião (pretende-se, é claro, levá-lo em consideração, mas isto não tem nada a ver com a opinião do utilizador situado em condições concretas de produção da fábrica capitalista). Ora, o equipamento é fabricado para ser consumido produtivamente, e a opinião deste consumidor produtivo, ou seja, do produtor — utilizador do equipamento, é fundamental. Na medida em que a opinião do produtor do equipamento é igualmente importante, o problema da definição dos meios de produção só pode ser resolvido pela cooperação viva destas duas categorias de trabalhadores. No seio de uma fábrica integrada, isto implica o contato permanente entre as categorias correspondentes de oficinas. Na escala da economia inteira, isto deve ser feito pela instauração de formas permanentes, normais, de cooperação entre fábricas bem como entre setores de produção. (Esse problema é *distinto* daquele da planificação geral: esta coloca um quadro quantitativo — um tanto de aço, tantas horas de um lado, tantos produtos de consumo finais, de outro lado —, mas não intervém na forma, no tipo etc. dos produtos intermediários.) Esta cooperação tomará necessariamente duas formas. De um lado, os problemas da escolha dos melhores métodos e de sua propagação,

(14) Ver o artigo já citado de D. Mothé.

da uniformização e da racionalização serão objeto da cooperação *horizontal* dos Conselhos organizados por ramos e setores da indústria (têxtil, química, mecânica, indústrias elétricas etc.). De outro lado, a integração dos pontos de vista dos produtores e dos utilizadores de equipamento, e mais geralmente de todos os produtos intermediários, será objeto da cooperação *vertical* dos Conselhos que representam etapas sucessivas de produção (siderurgia — indústrias de máquinas — instrumentos — indústria mecânica, por exemplo). Nos dois casos, esta cooperação deverá organizar-se em formas permanentes, de comitês verticais e horizontais de representantes de Conselhos de empresa como também de reuniões mais amplas de produtores.

Considerando portanto o problema sob o ângulo dinâmico — que é finalmente o único importante — constata-se que o terreno de exercício da autonomia se alarga enormemente. Já ao nível das empresas, mas sobretudo ao nível da cooperação entre empresas, os produtores determinarão por si mesmos os meios de produção. E serão por esta mesma razão capazes de dominar gradualmente o processo do trabalho, pois não somente terão de definir as modalidades deste processo, mas também poderão modificar a sua base tecnológica.

Este fato por si mesmo modifica o que havíamos dito a respeito da determinação de *objetivos*. Os três quartos da produção moderna (bruta) são constituídos de produtos intermediários, de meios de produção no sentido mais geral. A determinação dos meios de produção pelos produtores significa pois, imediatamente, uma participação *direta* extremamente importante para a determinação dos objetivos de produção (porque a natureza dos objetos intermediários será definida em comum pelos produtores e utilizadores destes objetos). A limitação que subsiste — e que é importante — decorre de que finalmente estes meios devem servir, qualquer que seja sua natureza precisa, à produção de bens finais de consumo e que estes últimos podem ser determinados pelo planejamento apenas de uma maneira geral.

Mas, também a este respeito, a consideração do aspecto dinâmico modifica radicalmente a situação. O consumo moderno caracteriza-se pela aparição incessante de novos produtos. Conceber, estudar e realizar estes novos produtos será a tarefa das empresas que produzem bens de consumo.

Isto coloca o problema mais geral do contato entre produtores e consumidores. A sociedade capitalista repousa sobre uma cisão

completa destes dois aspectos do homem e sobre a exploração do consumidor como tal. Não se trata simplesmente da exploração monetária ou da limitação da renda. A produção capitalista pretende satisfazer, mais do que qualquer outra na história, as necessidades das massas, mas, na verdade, é ela que determina, senão as próprias necessidades, ao menos a maneira de satisfazê-las. A opinião do consumidor é apenas uma dentre as múltiplas variáveis que os técnicos de venda modernos manipulam. A cisão entre produtor e consumidor aparece com uma particular evidência na questão da *qualidade* dos produtos. O diálogo entre o operário-homem e o operário-robô que D. Mothé resume em seu texto já citado: “Você crê que é importante esta peça? — Que lhe importa isto? Ela fica bem na parede”, mostra de maneira surpreendente porque o problema da qualidade é insolúvel no quadro da sociedade de exploração. O vulgo vê numa mercadoria uma mercadoria, em vez de ver nela um momento cristalizado da luta de classes; vê nos defeitos das mercadorias apenas defeitos, em lugar de ver neles o resultado de um conflito do operário consigo mesmo, do operário com a exploração, e das diversas instâncias da burocracia da fábrica umas com as outras.

A supressão da exploração trará por si mesma uma modificação desse estado de coisas, e o próprio operário poderá, ao executar o seu trabalho, fazer prevalecer sua atitude de consumidor eventual desse mesmo produto. Mas a sociedade socialista deverá, sem dúvida, em sua primeira fase, visar a instauração de formas normais — diferentes do “mercado” — de contato entre produtores e consumidores como tais.

Em tudo o que dissemos antes, pressupusemos a divisão de trabalho herdada da sociedade atual, que fornecerá o ponto de partida. Mas já havíamos indicado acima que a sociedade socialista não pode deixar de se empenhar, desde o seu primeiro dia, na demolição dessa divisão. Este é um problema imenso, que não pode ser tratado nos limites deste texto. Os primeiros passos de sua solução, todavia, aparecem desde já. A produção moderna, ao arruinar em grande parte as qualificações profissionais de outrora, e ao criar máquinas universais semi-automáticas ou automáticas, destruiu por si mesma a ossatura tradicional da divisão do trabalho na indústria e deu origem a um operário universal, que pode se servir da grande maioria das máquinas após uma curta aprendizagem. Desprovida de seus elementos de classe, a distribuição dos trabalhadores dentro de uma fábrica corresponde cada vez menos a uma verdadeira divisão *do trabalho* e cada vez mais a uma divisão *de tarefas*. Os

trabalhadores são fixados a determinados lugares do mecanismo produtivo não em função de uma correspondência irrevogável entre suas “qualificações” e as “exigências do trabalho”, mas porque aquele lugar estava disponível, porque lhes conferia tal vantagem — enfim, simplesmente porque foram colocados lá. A fábrica socialista não terá evidentemente nenhuma razão para aceitar a rigidez artificial que prevalece atualmente nos empregos. Ela terá todo interesse em suscitar uma rotatividade dos trabalhadores entre as seções e departamentos, assim como entre departamentos e “escritórios”. Uma tal rotatividade só pode facilitar enormemente a participação ativa e com conhecimento de causa dos trabalhadores na gestão da fábrica, na medida em que uma proporção crescente de trabalhadores ficará familiarizada em primeira mão com o trabalho de um número crescente de seções. A mesma coisa vale para a rotatividade de trabalhadores em diferentes empresas e, para começar, em empresas produtoras e utilizadoras.

Quanto ao que subsiste do problema da divisão do trabalho propriamente dita, isto só poderá ser tratado em ligação com o problema da educação — não somente das novas gerações, mas também dos adultos —, o que não podemos abordar aqui.

Simplificação e racionalização dos problemas gerais da economia

O funcionamento da economia socialista implica a direção consciente dos processos econômicos pelos produtores em todos os níveis, particularmente no nível central. É completamente ilusório acreditar que uma burocracia central abandonada a si mesma ou “controlada” poderia dirigir a economia em direção ao socialismo (ela a conduziria novamente para a exploração), ou que mecanismos objetivos “automáticos” poderiam ser estabelecidos, e que, tal como os aparelhos de pilotagem, orientariam a todo momento a economia no sentido desejado. Em todos estes casos — direção da economia por uma burocracia “esclarecida”, regulação da economia por mecanismos de “verdadeiro mercado”, restaurados na pureza original que parecem ter possuído antes que o capitalismo os tivesse corrompido, ou regulação por um supercomputador eletrônico — aparece a mesma impossibilidade fundamental. Todo planejamento pressupõe uma decisão sobre a taxa de expansão da economia, e esta taxa, por sua vez, depende essencialmente da repartição do produto social em consumo e investimento. (Poder-se-ia acrescentar: 1) que

ela depende também do progresso técnico. Mas este progresso existe essencialmente em função dos investimentos consagrados direta ou indiretamente à pesquisa; 2) que ela depende da evolução da produtividade do trabalho. Mas esta depende por sua vez do capital disponível por operário e do nível técnico (dois fatores que nos levam de volta ao investimento) e, sobretudo, da atitude dos produtores diante da economia. Esta se acha diretamente ligada à atitude dos produtores face aos objetivos do planejamento e ao método que os determinaram, e, portanto, voltamos aos fatores discutidos no texto.)

Ora, não existe nenhuma base racional “objetiva” que permita determinar esta repartição. Uma decisão de investir 0% do produto social não é objetivamente nem mais nem menos “racional” do que a decisão de investir 90%. A única racionalidade que pode existir no caso é a da decisão tomada pelos homens a respeito do seu próprio destino, com conhecimento de causa. E a determinação dos objetivos do planejamento pelos trabalhadores que terão de executar tais objetivos é a única garantia, no final das contas, de sua participação espontânea e voluntária no esforço de sua realização e, portanto, de uma mobilização efetiva dos indivíduos acerca da gestão e ao mesmo tempo da expansão da economia.

Mas isto não significa que o planejamento e a direção da economia sejam “pura política”. A planificação socialista apoiar-se-á sobre elementos racionais objetivos e ela é a única capaz de integrar estes elementos numa orientação consciente da economia. Estes elementos são meios extremamente poderosos de “economia” de pensamento e de trabalho, de simplificação da representação da economia e de suas leis, permitindo tornar acessíveis ao conjunto dos trabalhadores os problemas da gestão central. Uma gestão operária da produção, não mais ao nível da fábrica particular, mas ao nível do conjunto da economia, só é possível se as tarefas de direção sofrerem uma enorme simplificação, de tal modo que os produtores e seus órgãos coletivos possam ter opiniões, com conhecimento de causa, sobre os problemas decisivos. É preciso, em outras palavras, que o imenso caos dos fatos e relações econômicas possa ser reduzido a alguns dados que condensem de maneira adequada os problemas colocados: limitados numericamente, compreensíveis, resumindo sem deformação e sem mistificação, suficientes para julgar. Uma tal condensação adequada por acontecer, porque existem, primeiramente, um delineamento racional da economia, em segundo lugar, técnicas modernas de compreensão da economia e, em terceiro lugar, a possibilidade de mecanizar e de

automatizar tudo o que não pertence ao domínio da decisão humana propriamente dita.

A discussão destes elementos, destas técnicas e destas possibilidades é portanto indispensável desde já. Sem o amplo afastamento dos obstáculos que eles permitem, a gestão operária da economia correria o risco de desmoronar sob o peso da matéria que quer dominar. É evidente que esta discussão está longe de ser exclusivamente "técnica" em seu conteúdo, e que seremos constantemente guiados pelos princípios gerais que colocamos no início.

A central do planejamento

Um planejamento de produção, quer diga respeito a uma fábrica particular ou ao conjunto da economia, é um processo racional (que comporta um grande número de raciocínios secundários) que se reduz a duas premissas e uma conclusão. As duas premissas são: os meios dos quais se dispõe no início (equipamento, mão-de-obra, estoques etc.) e a situação que se pretende atingir (produção de tais quantidades de objetos e de serviços especificados durante tal período). Denominá-las-emos respectivamente *condições iniciais* e *objetivo*. A conclusão é o caminho que é preciso seguir para passar das condições iniciais ao objetivo (tais produtos intermediários a serem fabricados durante tal período etc.). Chamaríamos esta conclusão de *objetivos intermediários*.

O objetivo intermediário pode ser determinado imediatamente se se tratar, a partir de condições iniciais simples, de realizar um objetivo simples. À medida que as condições iniciais ou o objetivo, ou os dois se complicam ou se distanciam no tempo, a determinação dos objetivos intermediários torna-se evidentemente mais difícil. No caso da economia, a complexidade dos elementos é tal (há milhares de produtos diferentes, diversos procedimentos de fabricação possíveis para muitos desses produtos, e a produção de cada categoria de produtos praticamente contribui direta ou indiretamente com a de todas as outras) que se poderia pensar que uma planificação racional (no sentido de uma determinação *a priori* de todos os objetivos intermediários uma vez fixadas as condições iniciais e o objetivo final) seria impossível. Entretanto, isto não acontece.¹⁵ Em geral,

(15) A "planificação" burocrática praticada na Rússia e nos países satélites não prova nada, nem num sentido nem no outro. Ela é irracional do mesmo modo, contém tanta anarquia e desperdício ("exterior", independente-

o problema pode ser resolvido, e as técnicas disponíveis de cálculo econômico e do cálculo simplesmente permitem resolvê-lo de um modo extremamente simples. Uma vez conhecidas as condições iniciais (a situação da economia no início) e fixado o objetivo ou os objetivos finais, pode-se reduzir todo o trabalho de planificação (a determinação de objetivos intermediários) a um trabalho puramente técnico de execução, que pode ser mecanizado e automatizado em alto grau.

A base destes métodos é precisamente a idéia da interdependência total entre os diversos setores da economia (o fato de que tudo aquilo que é utilizado por um setor para produzir já seja produto de um outro setor e, inversamente, o fato de que todo o produto de cada setor deva no final das contas ser utilizado por outros setores). A esta idéia, que remonta a Quesnay, e que forma a base da análise da acumulação capitalista feita por Marx, um grupo de economistas americanos junto com Leontief, pôde, há vinte anos dar uma expressão estatística e uma aplicação à economia real que vem se ampliando constantemente.¹⁶ Esta interdependência significa que a todo momento (por um dado estado da técnica e uma dada estrutura do equipamento da economia) a produção de cada setor está ligada por relações mais ou menos estáveis às quantidades de produtos de outros setores que este setor utiliza (consome produtivamente). Todo mundo sabe que é preciso uma enorme quantidade de carvão para produzir uma tonelada de aço de tal tipo, e que, além disso, é preciso um tanto de sucata ou de mineral de ferro, tantas horas de trabalho, tantas despesas de manutenção e de reparações etc. A relação carvão utilizado/aço produzido, expressa em valor, é o *coeficiente técnico corrente* que determina o consumo produtivo do carvão por unidade de aço produzido.

Se se quiser aumentar a produção de aço para além de um certo ponto, de nada servirá aumentar as quantidades de carvão,

mente do desperdício nas fábricas e na produção) quanto o "mercado" capitalista — embora, evidentemente, sob outra forma. Fornecemos uma breve descrição deste desperdício e uma análise das raízes desta irracionalidade no n.º 20 de *Socialisme ou Barbarie* ("La révolution prolétarienne contre la bureaucratie", pp. 139-156) (Atualmente publicado em *La société bureaucratique*, 2, pp. 267-338).

(16) A literatura relativa a este assunto cresce a cada dia. O ponto de partida de um estudo do assunto permanece sendo o trabalho de W. Leontief, *The Structure of American Economy*, Nova Iorque, 1951 (trad. francesa, *La structure de l'économie américaine*, Paris, Génin-Médicis, 1958). Ver também Leontief e outros, *Studies in the Structure of American Economy*, Nova Iorque, 1953.

sucata etc. entregues às siderúrgicas; será preciso construir novos fornos, ou seja, aumentar o equipamento ou a capacidade produtiva instalada das siderúrgicas. Para produzir tal quantidade adicional de aço, será necessário portanto produzir tal e tal quantidade de equipamento (de tipo específico). A relação “tal quantidade de tal tipo de equipamento/capacidade de produção de aço por período”, expresso em valor, é o *coeficiente técnico* de capital que determina a quantidade de capital utilizado por unidade de aço produzida durante um período.

Tudo isso é perfeitamente conhecido e banal, e podemos ficar aí quando se tratar da direção de uma única empresa; cada firma baseia-se nessas considerações — muito mais detalhadas — quando, tendo decidido produzir uma certa quantidade ou aumentar sua capacidade de produção de tanto, compra suas matérias-primas, contrata mão-de-obra ou encomenda seu equipamento. Mas, quando se considera o conjunto da economia, o problema muda: a interdependência dos setores faz com que o aumento da produção de um setor repercute (em graus diferentes) sobre todos os outros e, finalmente, sobre o próprio setor de onde ele partiu. Um aumento da produção de aço exige imediatamente um certo aumento da produção do carvão; mas esta última ocasionará, supomos, de um lado, o acréscimo de tal tipo de equipamento das minas e, de outro, a contratação de mão-de-obra suplementar. As necessidades acrescidas de equipamento das minas geram (supomos) uma demanda *adicional* de aço — e de outros tipos de produtos e de trabalho. A demanda adicional de aço repercute por sua vez sobre a demanda de carvão — e assim por diante. De seu lado, a mão-de-obra empregada recentemente tem sua renda acrescida — portanto ela compra mais bens de consumo de diversos tipos, cuja produção exige tais e tais quantidades de matérias-primas, de equipamento etc. (e novamente de carvão e de aço). Não se trata da brincadeira sobre a idade do capitão, mas de um dos problemas centrais aos quais a planificação deve — e pode — responder: de quanto aumentará a demanda de meias de náilon na região dos Baixos-Pirineus se se construir um alto-forno na Lorraine?

O método das matrizes de Leontief, combinado com outros métodos modernos (a *activity analysis* de Koopmans,¹⁷ cuja “pesquisa operacional” é um caso particular), permite, no caso de uma

(17) Ver T. Koopmans, *Activity Analysis of Production and Allocation*, Nova Iorque, 1951.

economia socialista, a solução teoricamente exata deste problema. Uma matriz é um quadro no qual estão dispostos sistematicamente os coeficientes técnicos (correntes e de capital) que exprimem a dependência de cada setor em relação a cada um dos outros. Todo objetivo final definido apresenta-se como uma série de bens de utilização final em quantidade especificadas, que devem ser produzidos num determinado período. Desde que este objetivo final seja determinado, a solução de um sistema de equações simultâneas permite definir imediatamente todos os objetivos intermediários e, portanto, permite definir as tarefas a serem realizadas por cada setor da economia.

A solução destes problemas será a tarefa de uma *empresa* específica, mecanizada e automatizada a um grau importante, e cujo trabalho consistirá numa verdadeira “fabricação em série” dos planejamentos e de suas diversas peças isoladas. Esta empresa é a *central do planejamento*.

A oficina principal da central do planejamento será provavelmente (para começar) um computador eletrônico, cuja memória magnética terá armazenado os coeficientes técnicos e as capacidades instaladas de produção de cada setor, e que, “alimentado” com objetivos hipotéticos, “produzirá” as tarefas de produção por setor que estes objetivos implicariam (e inclusive, é claro, as horas de trabalho que em cada caso o setor “trabalhadores” deverá fornecer). (A divisão da economia numa centena de setores, que corresponde à capacidade *presente* (1957) dos computadores eletrônicos, está mais ou menos “a meio caminho” entre a divisão em dois setores, bens de produção e bens de consumo, com a qual Marx trabalhava, e os milhares de setores que uma divisão perfeitamente rigorosa exigiria. É provável que ela será suficiente na prática. Ela poderia, aliás, ser facilmente aperfeiçoada desde já através de uma solução do problema em diversas etapas.)

Ao redor desta oficina seriam dispostas outras análogas, cujas funções seriam: estudo da repartição e dos fluxos regionais da produção corrente e dos novos investimentos; estudo das diversas técnicas ótimas, levando em conta a interdependência geral; determinação do valor unitário das diversas categorias de produtos etc.

Dois serviços da central do planejamento merecem uma menção particular: o recenseamento e o serviço dos coeficientes técnicos.

A qualidade do trabalho de planificação assim concebido depende da qualidade do conhecimento real do estado da economia que está em sua base; a exatidão da solução depende, em outras palavras, do conhecimento adequado das “condições iniciais” e dos coeficientes técnicos. Recenseamentos industriais e agrícolas já são feitos em intervalos regulares nos países capitalistas avançados; eles oferecem uma base para o ponto de partida, mas são extremamente fragmentários, imprecisos, inexatos e inadequados. Um inventário próprio e completo será a primeira tarefa de um poder operário. Mas este inventário, que implica uma preparação séria considerável, não será feito por decreto de um dia para o outro, nem estará completo depois de feito. Seu aperfeiçoamento e acabamento será uma tarefa permanente da central do planejamento, em estreita cooperação com os serviços correspondentes das empresas. Os resultados deste trabalho modificarão e enriquecerão a cada vez a memória do computador central (que poderá, aliás, se encarregar por si mesmo de uma parte considerável da tarefa).

De um outro lado, a determinação dos coeficientes técnicos colocará problemas análogos. Ela pode ser feita grosseiramente no início, a partir de dados estatísticos gerais (“em média, a indústria têxtil utilizou um tanto de algodão para produzir um tanto de tecido”), mas deverá rapidamente tornar-se mais precisa através do trabalho dos técnicos de cada setor, capaz de fornecer relações muito mais exatas. Tanto o conhecimento gradualmente aperfeiçoado dos coeficientes técnicos quanto sobretudo a modificação *real* destes conhecimentos após os novos desenvolvimentos da tecnologia acarretarão revisões periódicas dos dados armazenados pelo computador.

Um conhecimento também amplo do estado real e das possibilidades da economia, a revisão perpétua dos dados materiais e técnicos e as conclusões *instantâneas* que poderão ser tiradas a partir daí a cada vez, significarão ganhos dos quais é difícil se ter uma idéia, mas que provavelmente serão imensos. Citaremos apenas duas indicações. Numa série de problemas particulares, o emprego de métodos modernos e de calculadoras eletrônicas permitiu dar respostas que se distanciam consideravelmente da prática seguida até então, e muito mais econômicas e racionais. Ora, estas possibilidades permanecem atualmente inexploradas no domínio onde devem ser de longe as mais importantes, o da economia em seu conjunto. De outro lado, *toda* modificação técnica num dado setor pode em princípio afetar as condições de rentabilidade e a escolha racional dos métodos de produção em todos os outros setores. A

economia socialista poderá levar em conta este efeito *integral e imediatamente*. A economia capitalista só poderá considerá-lo em parte, e em prazos consideráveis.

A realização material desta central do planejamento será imediatamente possível num país mais ou menos industrializado. O equipamento necessário já existe, e existem igualmente os homens capazes de fazê-lo. Certos ramos profissionais que não têm razão de ser numa economia socialista, como os bancos e as empresas de seguros, realizam atualmente, através dos mesmos meios modernos, um trabalho idêntico em sua forma. Associando-se a matemáticos, econométricos e estatísticos, os trabalhadores destes setores poderão fornecer o pessoal da central do planejamento. E a gestão operária, as exigências de uma economia racional darão um impulso extraordinário ao desenvolvimento “espontâneo e automático” e ao mesmo tempo consciente das técnicas lógicas e mecânicas da planificação.

Para resumir: o papel da central do planejamento não seria evidentemente o de *decidir* o planejamento. Os *objetivos* do planejamento serão determinados pela sociedade, sob uma forma que descreveremos mais adiante. O papel da central do planejamento será: *antes* da adoção do planejamento, o de calcular e apresentar à sociedade as implicações e as conseqüências do planejamento ou dos planejamentos propostos. *Após* a adoção, o de revisar constantemente os dados da planificação correntes e de tirar, se for o caso, as conseqüências destas modificações, informando a Assembléia central e os setores interessados sobre as mudanças nos objetivos intermediários — portanto as tarefas de produção — que devem decorrer delas. Nem no primeiro nem no segundo caso terá de decidir por si mesma o que quer que seja, exceto, como qualquer outra fábrica, a organização do seu próprio trabalho.

O mercado dos bens de consumo

Com uma técnica já estabelecida, a determinação dos “objetivos intermediários” é, como acabamos de ver, um problema mecânico (com uma técnica em evolução permanente, outros problemas se colocam, dos quais trataremos mais tarde). Mas, e quanto aos bens de consumo? Como será feita a determinação da lista e das quantidades de bens de consumo a serem produzidos?

É claro, de início, que esta determinação não pode ser feita de uma maneira democrática direta. A decisão de planificação proposta à sociedade não pode tratar da lista completa e detalhada dos bens de consumo a serem produzidos e suas quantidades, como se fosse um objetivo final. Uma tal decisão não seria democrática, pois não seria tomada com conhecimento de causa: ninguém pode tomar uma decisão sensata a respeito de listas que comportam milhares de artigos em quantidades variáveis. Em segundo lugar, uma tal decisão equivaleria a uma tirania da maioria sobre a minoria, desprovida de qualquer justificação. Se 40% da população deseja consumir tal artigo e está disposta a pagar para tê-lo, não há razão para privá-la deste artigo sob o pretexto de que os outros não o querem. Não existe um gosto mais lógico do que outro, nem qualquer razão para tomar uma decisão que resolva o problema, porque a satisfação dos desejos de uns não é incompatível com a satisfação dos desejos dos outros. O racionamento — pois um sistema de decisão majoritária tornar-se-ia um racionamento — é o modo mais irracional de tratar o problema; modo intrinsecamente absurdo em qualquer lugar, a não ser na jangada de Medusa — ou na fortaleza sitiada.

A decisão de planificação portanto dirá respeito ao nível de vida ou ao volume global do consumo — em termos de renda disponível para cada um — e não à composição detalhada deste consumo.

Se o volume global do consumo estiver definido, poderíamos ser tentados a tratar os artigos dos quais se compõe como “objetivos intermediários”. Poder-se-ia dizer: “quando os consumidores dispõem de tal renda, comprem tal quantidade deste artigo”. Mas isto seria uma resposta artificial e finalmente errônea. A determinação de um objetivo de nível de vida não acarreta para o consumo humano implicações do tipo daquele que a decisão de produzir tantas toneladas de aço acarreta para a produção do carvão. Não existem “coeficientes técnicos” do consumidor. Na produção material, estes coeficientes têm um sentido intrínseco, no domínio do consumo eles representariam apenas um artifício contábil. É certo que há uma regularidade estatística da estrutura da demanda dos consumidores em função de sua renda, regularidade sem a qual a economia capitalista privada não poderia funcionar. Todavia, esta regularidade é inteiramente relativa. Além do mais, ela será completamente modificada durante o período socialista: haverá uma redistribuição extensa da renda; em todos os planos ocorrerão transformações múltiplas; a violação permanente dos consumidores pela publicidade cessará; outros gostos surgirão em função do aumento do

tempo livre. Enfim, a regularidade estatística da demanda dos consumidores não resolve o problema dos *desvios* que a demanda real pode apresentar em relação ao planejamento durante um período. Uma planificação real não pode dizer: “o nível de vida aumentará de 5% no próximo ano, e isto, como nos ensina a experiência, irá acarretar um aumento de 20% na demanda de automóveis, portanto, é preciso produzir 20% e mais de automóveis”, e parar aí. Será obrigada a *começar* deste modo, na falta de outros critérios; mas deve comportar, incorporados à sua estrutura, mecanismos corretivos que possam responder aos desvios da evolução real em relação à evolução “prevista”.

Por estas razões, a sociedade socialista regulamentará a estrutura de seu consumo a partir do princípio da *soberania do consumidor* — o que implica a existência de um mercado real para os bens de consumo. A decisão geral de planificação definirá a proporção de seu produto que a sociedade quer consagrar à satisfação de suas necessidades de consumo, aquela consagrada às necessidades da coletividade (“consumo público”) e aquela consagrada ao desenvolvimento das forças produtivas (“investimento”). Mas a *estrutura* do consumo será definida pela demanda dos próprios consumidores.

Como funcionará este mercado, como se realizará a adaptação recíproca da oferta e da demanda?

Existe primeiramente uma condição de equilíbrio global: o conjunto das rendas distribuídas (salários, aposentadorias etc.) deverá ser igual ao valor (quantidades \times preços) dos bens de consumo oferecidos durante o período.

Para começar, uma primeira decisão empírica deverá ser tomada a respeito da estrutura do consumo. Ela se apoiará sobre as regularidades estatísticas tradicionalmente “conhecidas”, corrigindo-as para levar em conta o efeito de novos fatores (nívelamento das rendas, por exemplo). Deverá prever igualmente a constituição de estoques maiores do que aqueles que são “tecnicamente” necessários.

Os desvios possíveis do desenvolvimento real do consumo em relação às previsões encontrarão três “amortecedores” ou processos sucessivos de correção:

- a) variações dos estoques;
- b) alta (ou baixa, em caso de déficit da demanda) do preço da mercadoria considerada durante tanto tempo quanto os estoques continuarem a diminuir (ou a aumentar), com explicação ao público da razão desta modificação dos preços);

c) nesse meio tempo, reajustamento da produção dos bens de consumo, até o ponto em que o fluxo de produção se torne igual (após a reconstituição de estoques normais) ao fluxo da demanda. Neste momento, o preço de venda volta a ser o preço normal.

Dado o princípio da soberania dos consumidores, a distância entre demanda real e produção prevista deve ser corrigida não pela instauração de uma diferença permanente entre preço de venda e preço normal, mas pela modificação da estrutura da produção. Na verdade, uma tal distância significa, *ipso facto*, que a decisão de planificação estava errada neste domínio.

Moeda, preço, salários, valor

Muitos absurdos foram ditos sobre a moeda e sua supressão numa sociedade socialista. Entretanto, é claro que o papel da moeda é radicalmente transformado a partir do momento em que ela não puder mais ser instrumento de acumulação ou de pressão social, quando ninguém puder possuir os meios de produção e quando todos os rendimentos forem iguais. Os trabalhadores terão um rendimento; e este rendimento tomará a forma de vales que lhes permitirão repartir suas despesas entre diversos objetos como e quando bem entenderem. Lutando contra realidades e não contra palavras, não hesitamos em chamar este rendimento de “salário” e estes vales de “moeda”.

Do mesmo modo, anteriormente havíamos chamado de “preço normal” a expressão monetária do *valor-trabalho*. Este valor, única base racional possível para uma contabilidade social e único padrão de medida que tem uma significação para os homens, será necessariamente o fundamento do cálculo de rentabilidade da produção socialista (cálculo cujo objetivo essencial será a redução dos custos diretos e indiretos no trabalho humano). A determinação do preço dos objetos de consumo a partir de seu valor significará que para cada um o custo dos objetos de consumo aparecerá como sendo o equivalente do trabalho que o próprio consumidor teria executado para produzi-los, munido do equipamento e da capacidade sociais médios.

(O valor-trabalho compreende evidentemente o custo social *atual* do equipamento usado durante um período. Ver, a respeito do cálculo do valor-trabalho através do método das matrizes, o número 12 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 7-22. A adoção do valor-trabalho

como padrão equivale à utilização daquilo que os economistas denominam “custo normal a longo prazo”. A opinião expressa no texto corresponde à de Marx, que é em geral violentamente combatida pelos economistas acadêmicos, mesmo “socialistas”; para estes, seria o “custo normal” que deveria determinar os preços (cf. por exemplo Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, 1947, pp. 23-28). Não podemos aqui entrar nesta discussão. Digamos somente que a aplicação do princípio do custo marginal significaria que o preço da passagem de avião Paris-Nova Iorque deveria ser igual ora a zero, ora ao preço de um Super-Constellation.)

Isto poderia ser uma simplificação e uma clarificação se a unidade monetária fosse o “produto certo de uma hora de trabalho”, ou seja, unidade de valor, e se o salário por hora fosse uma fração desta unidade (igual à relação consumo privado/produção total certa), de tal modo que a “decisão fundamental” da planificação (repartição do produto social entre consumo e investimento) seja imediatamente evidente a cada um, do mesmo modo que o custo social de qualquer objeto que cada um comprar.

A igualdade absoluta dos salários

Segundo a aspiração profunda dos operários — as reivindicações operárias, quando se expressam independentemente da burocracia sindical, são cada vez mais freqüentemente dirigidas contra a hierarquia dos salários,¹⁸ uma igualdade absoluta prevalecerá em matéria de salários. Nenhuma justificação, a não ser a exploração, pode fundamentar a existência de uma hierarquia dos salários,¹⁹ quer ela corresponda à qualificação profissional, quer às diferenças de rendimento. Se o trabalhador pagasse por própria conta as des-

(18) As greves de Nantes, em 1955, basearam-se numa reivindicação anti-hierárquica de aumento uniforme para todos. Os Conselhos operários húngaros pediam a supressão das normas e uma limitação severa da hierarquia. O que transparece nas declarações oficiais indica que se desenvolve nas fábricas russas uma luta permanente contra a hierarquia. Ver “La révolution prolétarienne contre la bureaucratie”, no nº 20 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 149-153. (*La société bureaucratique*, 2, pp. 286-301.)

(19) Para uma discussão detalhada do problema da hierarquia ver “Les rapports de production en Russie”, no nº 2 desta hierarquia, pp. 50-66. (*La société bureaucratique*, 11, pp. 264-281). Ver igualmente “Sur la dynamique du capitalisme”, *Socialisme ou Barbarie*, nº 13, pp. 67-69.

pesas de sua qualificação profissional, e se a sociedade socialista o considerasse como se ele fosse uma “empresa”, a recuperação destas despesas durante sua vida ativa poderia no máximo “justificar” uma distância que vai, no caso extremo, de 1 a 2 (entre o varredor e o especialista em cirurgia do crânio). Mas as despesas de formação serão pagas pela sociedade (eles o são com efeito desde já na maioria dos casos), e o problema de sua “recuperação” não tem sentido. Quanto ao rendimento, atualmente ele já depende muito menos do prêmio, e muito mais da coerção imposta pelas máquinas e pela vigilância, de um lado, e da disciplina dos grupos elementares de trabalhadores na oficina, de outro. A sociedade socialista não pode impor o aumento do rendimento pela coação econômica, sem entrar novamente na confusão capitalista das normas, da vigilância etc. A disciplina de trabalho resultará (como, em parte, já é o caso atualmente) da organização elementar dos trabalhadores na oficina, da cooperação e do controle recíproco das oficinas na fábrica, da reunião das produções das diversas empresas e dos diversos setores. O grupo elementar de trabalhadores numa oficina pode em regra geral disciplinar um indivíduo e, se este se mostrar incorrigível, obrigá-lo a deixar a oficina. O recalcitrante então não teria outro recurso senão procurar entrar num outro grupo de trabalhadores e se fazer aceitar, ou permanecer sem trabalho.

A igualdade dos salários dará um sentido real ao mercado dos bens de consumo, no qual cada participante terá enfim, pela primeira vez, um voto igual. Ela suprimirá um número infinito de conflitos, tanto da vida corrente quanto na produção, e permitirá realizar uma coesão extraordinária dos trabalhadores. Destruirá em sua base toda a monstruosidade mercantil do capitalismo, privado ou burocrático, a comercialização das pessoas, este universo no qual não se ganha o que se vale, mas onde se vale o que se ganha. Alguns anos de igualdade de salários e pouca coisa subsistirá da mentalidade presente dos indivíduos.

A decisão fundamental

A decisão fundamental é a decisão através da qual a sociedade determina o objetivo final do planejamento. Diz respeito a dois dados que, em função das “condições iniciais” da economia, determinam o conjunto da planificação: o tempo de trabalho que a sociedade quer consagrar à produção; a parte da produção que ela quer

consagrar respectivamente ao consumo privado, ao consumo público, ao investimento.

Na sociedade capitalista privada ou burocrática o tempo de trabalho é determinado pela classe dominante, por meio de coerções diretas (este era o caso até há pouco nas fábricas russas) ou econômicas. A sociedade socialista sofrerá também a coerção econômica porque uma decisão de modificação da duração do trabalho repercutirá (mantendo-se além disso igual a todo o resto) sobre a produção. Mas ela poderá decidir com conhecimento de causa, diante dos dados do problema claramente expostos.

A sociedade socialista será a primeira sociedade moderna que poderá determinar de maneira racional a repartição do produto social entre o consumo e o investimento. (Doravante, deixaremos de lado o problema do consumo público.) Na sociedade capitalista privada, esta repartição é efetuada de uma maneira absolutamente cega, e é em vão que se procura uma “racionalidade” qualquer nos fatores que determinam o volume do investimento. (Em sua principal obra, consagrada a esta questão, e após um uso moderado de equações diferenciais, Keynes chega à conclusão de que a determinante principal do investimento são os “espíritos animais” dos empresários: *The General Theory*, pp. 161-162. Quanto à idéia de que o volume do investimento seria essencialmente determinado pela taxa de juros e de que esta última decorreria do jogo das “forças reais da produtividade e da poupança”, há muito tempo que ela foi demolida pela própria economia acadêmica. Ver por exemplo Joan Robinson, *The Rate of Interest and other Essays*, 1951.) Na sociedade burocrática, o volume do investimento depende de uma decisão inteiramente arbitrária da burocracia central, que nunca foi capaz de justificá-la de outro modo senão recitando ladainhas sobre a “prioridade da indústria pesada”. (Em vão procuraríamos nos copiosos trabalhos de Bettelheim a menor tentativa de uma justificação racional qualquer da taxa de acumulação “escolhida” pela burocracia russa. O “socialismo” de tais “teóricos” não significa somente: Stalin (ou Kruschév) é o único que pode saber. Significa também: este saber, segundo sua natureza, não é comunicável ao resto da humanidade. Num outro país, numa outra época, isto se chamava de o *Führer-prinzip*.) Mas se houvesse uma base racional “objetiva” de uma decisão central sobre este assunto, esta decisão seria *ipso facto* irracional se fosse tomada na ausência dos únicos interessados — o conjunto da sociedade. Ela reproduziria a contradição fundamental de qualquer regime de exploração: trataria os homens no planejamento como uma variável entre outras,

de comportamento previsível, transformá-los-ia portanto em *objetos* em seu princípio teórico e seria rapidamente levada a tratá-los como objetos na prática. Conteria o germe de seu próprio fracasso, porque ao invés de estimular a participação dos produtores na execução do planejamento, afastá-los-ia de um planejamento estranho à sua vontade. Não existe racionalidade “objetiva” que permita decidir, através de fórmulas matemáticas, o futuro da sociedade, de seu trabalho, de seu consumo, de sua acumulação. A única racionalidade neste domínio é a razão viva dos homens, a decisão dos próprios homens a respeito do seu próprio destino.

Mas esta decisão não será um jogo de dados. Apoiar-se-á sobre um conhecimento completo dos dados do problema, será uma decisão com conhecimento de causa.

A possibilidade deste conhecimento resulta da existência, para um determinado estado da técnica, de uma relação determinada entre o investimento e o crescimento da produção que este investimento permite. Esta relação não é nada mais do que o resultado da aplicação dos “coeficientes técnicos de capital” dos quais falamos antes, ao conjunto da economia. Tal investimento nas siderúrgicas permite tal crescimento em seu produto líquido; e tal volume *global* de investimentos permite tal crescimento líquido do produto social global. Conseqüentemente, tal *ritmo* de acumulação permite tal *ritmo* de crescimento do produto social, portanto, do nível de vida (ou de lazer) — e, finalmente, tal *fração* do produto consagrada à acumulação permite tal *ritmo* de crescimento do nível de vida. O problema pode pois ser colocado nestes termos: tal aumento imediato do consumo é possível — mas ele significa que se renuncie a qualquer aumento para os próximos anos. Tal outro aumento, mais limitado, permitiria o crescimento do produto social e portanto também do nível de vida, numa proporção de X% ao ano, e assim por diante. “A antinomia entre o presente e o futuro”, com a qual se delicias os apologistas do capitalismo e da burocracia ainda permaneceriam, mas claramente exposta; e a sociedade poderá resolvê-la, consciente do quadro e das implicações de sua decisão.

(O crescimento líquido do produto social do qual falamos não é evidentemente a soma pura e simples dos crescimentos de cada setor; vários elementos se juntam e se separam para passar desta soma dos crescimentos de cada setor ao crescimento líquido do produto social. Tais são por exemplo as “utilizações intermediárias” dos produtos de cada setor, de um lado, as “economias externas” de outro (um investimento num ramo, ao suprimir um ponto de estrangulamento, pode permitir a utilização em outros setores de capaci-

dades de produção já instaladas e até então desperdiçadas). Mas o cálculo deste crescimento líquido não apresenta nenhuma dificuldade particular; ele é efetuado automaticamente ao mesmo tempo em que se faz o cálculo dos “objetivos intermediários” (matematicamente, a solução de um leva imediatamente à solução do outro).

Hávamos discutido o problema da determinação global do *volume* dos investimentos; não é o lugar aqui de discutir o problema da *escolha* dos investimentos particulares. Limitemo-nos a algumas indicações. A repartição dos investimentos por *setores* é automática uma vez determinado o objetivo final (tal nível de consumo final implica direta ou indiretamente tal ou tal capacidade instalada em cada setor). A escolha de tal tipo de investimento entre vários que levem ao mesmo resultado só pode depender essencialmente das considerações relativas à situação que tal ou tal tipo de equipamento cria para os trabalhadores que o utilizam e, depois de tudo que dissemos, a opinião destes últimos será decisiva. Entre equipamentos equivalentes sob este aspecto (centrais técnicas e hidráulicas, por exemplo), o critério de rentabilidade é sempre aplicável. Lá onde o cálculo da rentabilidade implicar a utilização de uma taxa de juros “contábil”, a sociedade socialista estará ainda em condição de superioridade em relação à economia capitalista: ela utilizará como “taxa de juros” a taxa de expansão da economia, pois pode-se mostrar que estas duas taxas devem ser necessariamente idênticas numa economia racional: von Neumann, 1937).

Finalmente, portanto, todo planejamento submetido à decisão dos trabalhadores deverá especificar:

- A duração de trabalho que implica.
- O nível de consumo durante o primeiro período.
- Os recursos reservados ao investimento e ao consumo público.
- O ritmo do aumento do consumo durante os próximos períodos.
- As tarefas de produção que cabem a cada empresa.

Em várias ocasiões, para simplificar, havíamos apresentado a decisão sobre o objetivo do planejamento e a determinação dos objetivos intermediários (implicações do planejamento quanto a tal e tal produção específica) como dois atos consecutivos e únicos. Mas, na realidade, haverá um vaivém contínuo entre estas duas fases, e pluralidade de proposições. De um lado, os trabalhadores não podem decidir com conhecimento de causa a respeito do obje-

tivo da planificação a não ser que conheçam por si mesmos as implicações, não somente enquanto consumidores, mas enquanto *produtores* de tal empresa específica. De outro lado, só existe decisão com conhecimento de causa se esta decisão puder levar em conta o conjunto dos possíveis, portanto, se ela for uma escolha que diz respeito a uma *gama* de objetivos e de implicações. Conseqüentemente, o processo de decisão tomará a seguinte forma: discussão, pelas Assembléias de empresa, e elaboração, pelos Conselhos, de proposições totais ou parciais referentes aos objetivos e às possibilidades de produção para o próximo período; reagrupamento destas proposições pela central do planejamento, eliminação das proposições irrealizáveis ou que acarretem subemprego não desejados, elaboração das proposições realizáveis (reagrupadas na medida em que forem compatíveis) e de suas implicações sob a forma mais concreta possível ("a proposição A implica que a fábrica X aumentará sua produção no próximo ano em r%, por meio de equipamento adicional Y); discussão destas proposições no interior dos Conselhos e das Assembléias, eventualmente contraproposições e repetição do procedimento anterior; discussão final e voto majoritário das Assembléias de empresa.

A gestão da economia

Vimos o que significa a gestão operária da empresa: a supressão do aparelho de direção à parte e a realização das tarefas de direção pelos próprios trabalhadores, organizados sob a forma de Assembléias de uma ou várias oficinas ou escritórios, da Assembléia geral da empresa e do Conselho da empresa.

A gestão operária da *economia em seu conjunto* não significa igualmente que a direção da economia seja confiada a um aparelho de direção específico, mas que ela pertence aos trabalhadores organizados.

O que expusemos anteriormente mostra que esta direção é perfeitamente realizável. Seu pressuposto é o conhecimento e a exploração das possibilidades da técnica moderna pelos homens; é a utilização consciente de uma série de procedimentos, de meios e de mecanismos, apoiados num conhecimento da realidade da economia, que limpam o terreno e simplificam os problemas essenciais colocados à sociedade. Tais são, de um lado, o "mercado" de bens de consumo, a igualdade dos salários, a ligação entre os preços e os valores. De outro lado, e sobretudo, a existência da "central do

planejamento". A parte de longe a mais extensa dos trabalhos de planificação só diz respeito a tarefas de execução e pode portanto ser confiada a uma empresa mecanizada e automatizada que como tal não tem papel nem função política e que se limita a colocar à disposição da sociedade os diversos planejamentos possíveis e as implicações destes para cada um, tanto do ponto de vista da produção quanto do ponto de vista do consumo.

Efetuada esta limpeza do terreno, e reveladas as orientações coerentes possíveis à população, esta faz a escolha. Cada um pode decidir sobre os objetivos do planejamento com conhecimento de causa, pois conhece por si mesmo as implicações de tal ou tal escolha enquanto consumidor e enquanto produtor. Os elementos do planejamento partiram das diversas empresas como proposições; foram elaborados sob a forma de uma gama de planos coerentes possíveis pela "central do planejamento"; estes planos retornam finalmente às Assembléias de empresa, que o discutem e votam.

Uma vez adotado, o planejamento traça o quadro das atividades econômicas do período que ele cobre e do qual é o ponto de partida. Mas o planejamento não *domina* a vida econômica da sociedade socialista. Ele é apenas este ponto de partida, constantemente retomado e modificado. A vida econômica — e portanto também total — da sociedade não pode repousar sobre uma racionalidade técnica morta, estabelecida de uma vez por todas. A sociedade não pode alienar-se de suas próprias decisões. Não é apenas que a realidade pode afastar-se, sob vários aspectos, do planejamento mais "perfeito" do mundo. É que a atividade gestonária dos trabalhadores tenderá constantemente, direta ou indiretamente, a modificar ao mesmo tempo os dados e os objetivos do planejamento. Novos produtos, novos meios de produção, novos métodos, novos problemas e também novas dificuldades surgirão constantemente; o tempo de trabalho diminuirá, os preços serão modificados acarretando reações dos consumidores de deslocamento da demanda. Algumas destas modificações afetarão apenas uma empresa, outras afetarão várias, e haverá algumas que sem dúvida repercutirão sobre o conjunto da economia. (Deste ponto de vista, se não fossem falsos, os números que mostram ano após ano a realização dos planejamentos em 101% levariam à mais severa condenação da economia e da sociedade russas. Isto significaria, na verdade, que no espaço de 5 anos, *nada* se passa no país, que nenhuma idéia original germinou onde quer que seja — ou então, que Stalin as previu todas e as incorporou antecipadamente ao planejamento, deixando, com sua bondade, a alegria ilusória da descoberta aos inventores.) A "central

do planejamento”, portanto, não terá de funcionar apenas um dia em cada cinco anos, ela deverá provavelmente funcionar todos os dias, por uma razão ou por outra.

O conteúdo da gestão da economia

Tudo o que dissemos até aqui diz respeito sobretudo à *forma* da gestão da economia, às instituições e aos mecanismos que asseguram seu funcionamento democrático. Esta forma permitirá à sociedade dar à sua gestão da economia o conteúdo que ela quiser — num sentido mais estrito, permitirá orientar livremente o desenvolvimento econômico.

Mas, de tudo aquilo que dissemos, resulta que este desenvolvimento visará fins essencialmente diferentes daqueles que lhe são atribuídos pelos ideólogos e filantropos mais bem-intencionados nas sociedades contemporâneas. Considera-se como algo evidente que a economia ideal é aquela que assegura o ritmo mais rápido de desenvolvimento da produção material e, conjuntamente, de redução da duração do trabalho. Esta idéia, tomada em sentido absoluto, é absolutamente absurda. Mais exatamente, ela não é senão a condensação extrema de toda a mentalidade, a psicologia, a lógica e a metafísica do capitalismo, de sua realidade, bem como de sua esquizofrenia. O trabalho é o inferno — é preciso pois reduzi-lo o máximo possível. Wilson ou Kruschew não podem dar à população nada a não ser automóveis e manteiga. É preciso pois que a sociedade seja persuadida de que ela só será feliz se possuir o maior número possível de automóveis, se “alcançar a produção americana de manteiga em três anos”. E quando os homens possuírem os automóveis e a manteiga que puderem utilizar, só lhes restará o suicídio. É o que fazem neste país ideal que se chama Suécia. Esta mentalidade “aquisitiva” que o capitalismo faz viver e que o faz viver, sem a qual não poderia funcionar e que ele leva ao paroxismo, pôde ser uma loucura útil durante uma fase do desenvolvimento da humanidade. Mas morrerá com o capitalismo. A sociedade socialista não será esta corrida absurda atrás de porcentagens de aumento da produção — não será esta a sua preocupação fundamental.

A satisfação das necessidades de consumo, do mesmo modo que uma repartição mais equilibrada do tempo dos indivíduos entre o trabalho produtivo e suas outras atividades, serão sem dúvida objetivos essenciais de uma economia socialista, ao menos durante a sua primeira fase. Mas o desenvolvimento dos homens e das comu-

nidades sociais será o princípio central. Uma parte muito importante do investimento da sociedade será pois sem dúvida orientada para as transformações do equipamento, para a educação universal, para a abolição da divisão entre a cidade e o campo. O desenvolvimento da liberdade *no* trabalho e das faculdades criadoras dos produtores, a criação de comunidades humanas integradas e completas, serão as vias através das quais a humanidade socialista descobrirá um sentido para sua existência — e que lhe permitirão, *por acréscimo*, realizar toda a força material de que terá necessidade.

A gestão da sociedade

Já vimos o tipo de modificações que serão criadas pela cooperação vertical e horizontal dos Conselhos de empresa, cooperação que será organizada por comitês de indústria formados por delegados das empresas. Uma cooperação análoga será instaurada no plano regional, no quadro dos comitês que representem todas as unidades da região. E, finalmente, esta cooperação deverá instaurar-se no plano nacional, para o conjunto das atividades da sociedade, econômicas ou não. Um órgão central, que será a expressão dos trabalhadores, deverá assegurar, de um lado, as tarefas de coordenação econômica geral, enquanto tais tarefas não estiverem previstas no planejamento, mais exatamente, na medida em que o planejamento estiver sendo constante ou freqüentemente modificado (nem que fosse apenas porque a decisão de iniciar a revisão do planejamento deve ser tomada por alguém); de outro lado, as tarefas de coordenação das atividades de outros setores da vida social que entram apenas em parte ou não entram absolutamente na planificação propriamente dita ou em nenhuma espécie de planificação. Este órgão central emanará dos Conselhos, a Assembléia Central dos delegados dos Conselhos, designando em seu seio um Conselho Central, o “governo”.

Esta rede de Assembléias e de Conselhos não é nada mais do que o *Estado* e o *poder* da sociedade socialista, *todo* o Estado, e *todo* o poder. Não existe nenhuma outra instituição que possa dirigir, que possa tomar decisões determinantes para a vida dos homens. Para se assegurar disto, é preciso mostrar:

a) Que uma tal organização possa abarcar o conjunto da população de uma nação, e não somente a indústria.

b) Que possa organizar, dirigir e coordenar todas as atividades sociais que têm necessidade de ser organizadas, dirigidas e coordenadas, e em particular as atividades não econômicas; em outras palavras, que possa cumprir as funções do "Estado" socialista (que não se deve confundir com as funções do Estado contemporâneo).

Consideraremos em seguida qual pode ser a significação do "Estado", dos "partidos" e da "política" nesta sociedade.

Os Conselhos, forma exclusiva e exaustiva de organização da população

A organização dos trabalhadores em Conselhos não coloca nenhum problema particular no que se refere à *indústria* (tomando este termo no sentido mais geral: minas, energia e serviços públicos, manufaturas, transporte e comunicações, construção e trabalhos públicos). A transformação revolucionária da sociedade começará precisamente pela constituição de Conselhos pelos trabalhadores da indústria e é impossível sem ela. Na fase pós-revolucionária de normalização das relações sociais, surgirá o problema da necessidade de reagrupar os trabalhadores de empresas pouco importantes, para facilitar e simplificar sua representação; é claro que este reagrupamento no início será baseado num compromisso entre considerações de proximidade geográfica e de integração industrial. Todavia, este problema tem uma importância reduzida, pois se o número destas empresas é grande, o número de *trabalhadores* que elas empregam representa apenas uma pequena fração do total dos trabalhadores industriais.

Por mais paradoxal que isto possa parecer, a organização da população em Conselhos pode encontrar um fundamento tão natural no caso da *agricultura* como no caso da indústria. Tradicionalmente, pensa-se que o campesinato apenas pode criar dificuldades consideráveis ao poder proletário, por causa da sua dispersão, de seu apego à propriedade, de seu atraso político e ideológico. É certo que estes fatores existem, mas não é provável que o campesinato mostrasse uma hostilidade ativa em relação ao poder proletário que tivesse a seu respeito uma política inteligente — ou seja, socialista. O "pesadelo camponês" que atormenta atualmente muita gente resulta da junção de dois problemas completamente diferentes: de uma parte, a relação entre o campesinato e um poder e uma economia socialista no quadro de uma sociedade moderna; de outra

parte, a relação entre Estado e o campesinato na Rússia em 1921 e em 1932, ou nos países satélites da Rússia desde 1945 até hoje. A situação que conduziu à NEP na Rússia em 1921 não possui um valor de exemplo histórico para um país mesmo medianamente industrializado, pois não tem nenhuma chance de se repetir. Tratava-se de uma agricultura que não dependia do resto da economia nacional pelos seus meios de produção, e que sete anos de guerra e de guerra civil tinham acabado por fazer fechar-se em si mesma, e à qual se pedia que fornecesse seus produtos às cidades, sem que estas pudessem lhe entregar qualquer coisa em troca. Em 1932 na Rússia como depois de 1945 nos países satélites, assistiu-se a uma resistência absolutamente sadia do campesinato contra a monstruosa exploração que lhe era imposta pelo Estado burocrático no quadro da coletivização forçada.

Num país como a França — entretanto "atrasado" em relação à importância do campesinato —, um poder proletário não precisará temer a greve do trigo, nem organizar expedições punitivas nos campos. Precisamente porque é apegado a seus interesses, o campesinato não se disporá a entrar em luta contra um Estado que poderá como resposta privá-lo imediatamente de gasolina, de eletricidade, de adubos, de inseticidas e de peças de reposição. Ele o faria se fosse levado ao desespero, seja pela exploração, seja pela política absurda de coletivização forçada. Mas a organização socialista da economia significará uma melhora *imediate* da situação econômica da maioria dos camponeses, mesmo que fosse apenas em função da supressão da exploração que sofrem atualmente por parte dos grandes intermediários. Quanto à coletivização forçada, ela é a antítese exata de uma política socialista no domínio agrícola. A coletivização da agricultura só pode ser o produto do desenvolvimento orgânico do campesinato, auxiliado pela evolução técnica; sob nenhuma condição ela poderia lhe ser imposta pela coerção direta ou indireta (econômica).

O poder socialista começará por reconhecer a mais ampla autonomia dos camponeses na gestão de seus próprios negócios. Ele os convidará a organizar-se em Comunas rurais, que correspondam a unidades geográficas e culturais, que comportem populações aproximadamente iguais. Cada Comuna terá, em relação ao resto da sociedade, e quanto a sua organização política, o estatuto de uma empresa; seu órgão soberano será a Assembléia geral, sua representação permanente o Conselho de camponeses. A Comuna rural e seu Conselho terão a responsabilidade da auto-administração local; decidirão, em particular, se quiserem, quando e como quiserem

proceder à constituição de cooperativas de produção, sob que estatuto etc. De outro lado, a Comuna e seu Conselho serão responsáveis face ao planejamento e ao governo, e não os camponeses individuais como tais. A Comuna se comprometerá diante do planejamento a entregar tal fração da colheita ou tal quantidade de produtos especificados e receberá quantidades fixas de meios de produção e de dinheiro. Caberá a ela repartir as obrigações e a renda entre seus membros.

(Colocam-se a este respeito certos problemas econômicos complexos, mas não insolúveis, dos quais infelizmente não podemos falar aqui. Eles se resumem no seguinte: como se faz a determinação dos preços agrícolas na economia socialista? A dificuldade reside no fato de que a aplicação de preços uniformes poderá manter desigualdades importantes de renda ("rendas diferenciadas") entre Comunas rurais ou mesmo entre camponeses da mesma Comuna. A solução completa do problema depende evidentemente da socialização integral da agricultura. Nesse meio-tempo, será preciso realizar soluções de compromisso. Tal poderia ser, por exemplo, a imposição de impostos às Comunas mais "ricas", combinada a subvenções concedidas às Comunas mais pobres, até atenuar substancialmente essas desigualdades (suprimi-las completamente por este meio equivalente a uma socialização forçada). Note-se que uma parte das diferenças atuais de rendimento provém da manutenção artificial da exploração de solos pobres ou com uma capitalização primitiva, que o Estado capitalista subvenciona por razões políticas. O poder socialista poderá reduzir rapidamente estas distâncias recusando subvencionar atividades não-rentáveis e oferecendo outras soluções aos camponeses afetados — bem como ajudando o equipamento das Comunas sadias porém pobres.)

A situação é análoga àquela que existe na indústria em relação às médias e grandes empresas de serviços (comércio, bancos, seguros, espetáculos — e o conjunto das administrações do ex-Estado).²⁰

(20) Ver, sobre a estrutura de uma grande companhia de seguros em vias de sofrer uma "industrialização" rápida, tanto técnica quanto social e politicamente, os artigos de Henri Collet ("La grève aux A. G.-Vie", no nº 7 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 103-110) e de R. Berthier ("Une expérience d'organisation ouvrière: Le Conseil du personnel des A. G.-Vie", no nº 20 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 1-64). Sobre a mesma evolução em curso nos Estados Unidos, que engloba cada vez mais os setores "terciários", ver C. Wright Mills, *White Collar*, Nova Iorque, 1951, em particular pp. 192-198 (trad. brasileira, *A nova classe média*, Rio de Janeiro, Zahar, 1969). Para medir a importância das mudanças que se podem esperar neste campo é preciso compreender que

Ela é análoga àquela que existe na agricultura, no que se refere às mil e uma formas de pequena exploração que subsistem nas cidades (pequeno comércio, serviços "pessoais", artesanato, certas profissões "liberais" etc.). Aqui também as soluções só podem ser do mesmo tipo, no sentido em que o poder operário não imporá em nenhum caso uma socialização forçada, mas exigirá dessas categorias da população que se agrupem em coletividades (associações ou cooperativas) que serão ao mesmo tempo seus órgãos políticos representativos e as instâncias responsáveis face aos organismos de gestão da economia. Para a indústria socializada, por exemplo, não se trata de abastecer individualmente cada pequeno comerciante ou artesão, mas de abastecer a cooperativa na qual estes se agruparam, e que será responsável pela organização das relações entre seus membros. E, no plano político, a opção destas categorias será a de serem representadas sob a forma de Conselhos, ou de não serem absolutamente representadas, pois não se pode pensar em eleições do tipo francês ou russo. Mas, não se pode ignorar que estas soluções apresentam um grave defeito em relação aos Conselhos das grandes empresas ou mesmo em relação às Comunas rurais: estes últimos não repousam sobre a identidade da *profissão* (esta seria sobretudo, na medida em que existir, sua fraqueza), mas sobre a unidade de um *trabalho* e ao mesmo tempo sobre uma *vida* comum. Eles representam, em outras palavras, unidades sociais orgânicas. Uma cooperativa de pequenos comerciantes ou artesãos, dispersos localmente e separados em seu trabalho e em sua vida, jamais repousaria sobre um parentesco de interesses econômicos no sentido estrito, e nisto também ela será uma herança capitalista que a sociedade socialista deverá eliminar o mais cedo possível. A solução será dada em parte pela absorção rápida de uma parte destas categorias da população, hoje hipertrofiadas, pelas outras ocupações, e em parte pela ajuda que a sociedade lhes poderá trazer para fundar empresas importantes, geridas em comum.

É preciso repetir, a respeito destas categorias, o que já havíamos dito sobre os camponeses: não possuímos nenhuma experiência

a industrialização do trabalho "intelectual" ainda está dando seus primeiros passos. Cf. N. Wiener, *Cybernetics*, Nova Iorque e Paris, 1951, pp. 37-38.

Num setor totalmente diferente, o do teatro e do cinema, podem-se comparar às idéias emitidas neste texto a função múltipla — econômica, política, de gestão do trabalho — que o Comitê revolucionário dos trabalhadores deste setor desempenhou durante a Revolução húngara. Ver "Les artistes du théâtre e du cinéma pendant la révolution hongroise", no nº 20 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 96-104.

de sua atitude face a um poder *socialista*. Elas são sem dúvida, de início e até um certo grau, apegadas à “propriedade”. Mas até que ponto? O que sabemos é como elas reagiram quando o stalinismo quis fazê-las entrar à força num *campo de trabalhos forçados*, não numa sociedade socialista. Uma sociedade que, deixando-lhes uma grande autonomia quanto aos seus próprios problemas, organizará racionalmente sua integração na economia, fornecer-lhes-á o exemplo de uma gestão socialista e as ajudará positivamente se elas quiserem caminhar para a socialização, gozará junto delas de um outro prestígio e terá sobre sua evolução uma influência diferente daquela de uma burocracia explorada e totalitária, que por todos os seus atos apenas reforçou o “apego à propriedade” destas classes e as fez retroceder séculos.

Os Conselhos, forma universal de organização das atividades sociais

As células de base da organização social que acabamos de considerar não são absolutamente simples órgãos de gestão da produção. São ao mesmo tempo e sobretudo órgãos da *auto-administração* da população sob *todos os seus aspectos*: de um lado os órgãos da auto-administração *local*, de outro lado, as *únicas* articulações do poder central, que existe apenas como federação e agrupamento da totalidade dos Conselhos.

Dizer que o Conselho de empresa será o órgão de auto-administração dos trabalhadores e *não somente de gestão da produção*, significa simplesmente reconhecer que a empresa não é apenas uma unidade de produção, mas uma célula social, que ela se tornou o principal lugar de “socialização” dos indivíduos no qual tende a acontecer uma série de atividades diferentes do simples “ganhar-pão”: cantinas, cooperativas, colônias de férias, clubes, bibliotecas, lazer, casas de saúde ou de repouso, onde se atam os mais importantes laços humanos, tanto no plano privado quanto no plano “público”. O indivíduo moderno é ativo, como indivíduo público, na medida em que é muito mais ativo no que diz respeito à sua atividade sindical ou política na empresa do que como “cidadão” abstrato que a cada quatro anos coloca uma cédula numa urna. A transformação das relações de produção e da própria natureza do trabalho só poderá, aliás, reforçar enormemente a significação — doravante exclusivamente positiva — da comunidade dos trabalhadores para cada indivíduo que a ela pertence.

Conseqüentemente, o Conselho de empresa ou a Comuna rural absorverá a totalidade das funções “municipais” atuais e várias outras que a monstruosa centralização do Estado contemporâneo subtrai aos órgãos locais com o único objetivo de assegurar melhor o controle da classe dominante e de sua burocracia central sobre a população. Entram aqui todos os serviços e empresas “municipais” e “comunais”, bem como o exercício direto da “polícia” (pelos destacamentos de trabalhadores armados designados em sistema de rodízio), o da justiça de primeira instância e o controle da educação nas suas primeiras fases.

É certo que os dois agrupamentos — produtivo e local — não coincidem atualmente em muitos casos: as habitações nem sempre estão concentradas em torno do local de trabalho. Na medida em que esta distância não existir ou for negligenciável — como é o caso de muitas cidades ou bairros industriais ou de Comunas rurais —, gestão da produção e auto-administração local serão efetuadas pelas mesmas Assembléias gerais e os mesmos Conselhos. Em contrapartida, na medida em que existir uma distância importante, será necessário que Conselhos *locais* (soviets) sejam instituídos, representando ao mesmo tempo as diversas empresas da localidade e os habitantes como tais. Na primeira fase, tais Conselhos locais serão necessários em muitos casos. Mas é preciso concebê-los como órgãos “laterais” encarregados de negócios locais, em cooperação, no nível local e nacional, com os Conselhos de produtores que são os únicos que representam as instâncias de poder.

(Se bem que a palavra em russo signifique “conselho”, o soviete russo não deve ser confundido com o *Conselho* do qual temos falado ao longo de todo este texto. Este último baseado na *empresa*, pode exercer tanto um papel político quanto um papel de gestão da produção. Ele é em essência um organismo universal. O Soviete (conselho) dos Deputados Operários de Petrogrado em 1905, que se originou da greve geral, embora exclusivamente formado de operários, permaneceu um órgão unicamente político. Os soviets de 1917, na maioria das vezes baseados na *localidade*, eram instituições puramente políticas no seio das quais realizava-se a frente única de todas as camadas populares que se opunham ao antigo regime. (Ver Trotsky, 1905 e *Histoire de la Révolution russe*.) Seu papel correspondia às condições do país, em particular ao “atraso” da economia e da sociedade russas e aos elementos “burgueses democráticos” da revolução de 1917. Como tais, pertencem ao passado. A forma normal de representação dos trabalhadores na época atual é incontestavelmente o Conselho de empresa.)

O problema colocado pela distância entre estes dois tipos de agrupamentos poderia ser resolvido quase imediatamente através de mudanças organizadas dos locais de habitação dos trabalhadores. Mas este é apenas um dos aspectos da questão. Na verdade, trata-se de um dos problemas fundamentais que serão colocados à sociedade socialista e que põe em causa sua orientação geral por decênios. A concentração das habitações ao redor dos locais de produção — ou o contrário — coloca toda a questão dos aspectos econômicos, sociais e humanos do urbanismo no sentido mais profundo do termo, e finalmente o próprio problema da divisão entre a cidade e o campo. Não devemos entrar neste terreno, mas simplesmente assinalar que a sociedade socialista não poderá considerar estes problemas, desde o início, senão como problemas totais, que comprometem todos os aspectos da vida dos indivíduos e de sua própria organização econômica, política e cultural.

O que dissemos sobre a auto-administração local estende-se sem dificuldade ao nível *regional*. Federações regionais dos Conselhos de empresa e das Comunas rurais serão encarregadas da coordenação das atividades destes Conselhos na escala regional e da organização das atividades que só aparecem nesta escala.

A industrialização do “Estado”

Acabamos de ver que uma série de funções do Estado atual serão confiadas aos órgãos de auto-administração da população, e isto não diz respeito somente às funções “territoriais” — locais ou regionais. Mas o que acontecerá com as funções verdadeiramente “centrais” do Estado, aquelas que dizem respeito, por seu conteúdo, ao conjunto da vida nacional de maneira indivisível?

Numa sociedade de classe, e em todo caso na sociedade capitalista “liberal” do século XIX, a função última do Estado é a de garantir, pelo monopólio legal da violência, a manutenção das relações sociais existentes. Neste sentido, Lênin tinha razão, retomando a expressão de Engels, em afirmar contra os reformistas de sua época que o Estado não era nada mais do que “os destacamentos especializados de homens armados e as prisões”. Ao mesmo tempo, era claro o destino deste Estado quando houvesse uma revolução: este aparelho de Estado deveria ser destruído, os “destacamentos especializados de homens armados” dissolvidos e substituídos pelo efetivo do povo, a burocracia permanente abolida e substituída por funcionários eleitos e revogáveis.

A concentração do capitalismo juntamente com a sua crise, a integração crescente de todos os domínios da vida social e a necessidade correspondente de submetê-lo todos ao controle da classe dominante ocasionaram desde então uma enorme extensão do aparelho de Estado, de suas funções, de sua burocracia. O Estado não é mais simplesmente um aparelho de coerção que se elevou “acima” da sociedade; ele é a peça central do mecanismo *cotidiano* do funcionamento da sociedade, e, no limite extremo, reabsorve o conjunto das atividades sociais (como na sociedade capitalista burocrática plenamente realizada: Rússia e países satélites). Para além do “poder” em sentido estrito, o Estado contemporâneo assume um papel a cada dia maior de *direção* e de *gestão* não somente da economia, mas de muitas outras atividades sociais. E, paralelamente, se encarrega por si mesmo de atividades que em si não têm nada de “estatal”, mas que se tornaram instrumentos preciosos de suas funções de dominação ou que implicam o uso de meios consideráveis que somente ele é o único a possuir.

Esta situação faz com que, para muita gente, o mito do “Estado como encarnação da Idéia absoluta”, ridicularizado por Engels, seja substituído pelo mito do Estado como encarnação inexorável da centralização e da “racionalização técnica” da vida social moderna. Isto conduz alguns, de um lado, a considerar como utópicas, ultrapassadas ou inexplicáveis as conclusões que Marx, Engels ou Lênin tiraram da análise teórica do Estado e da experiência das revoluções de 1848, de 1871 ou de 1905; de outro lado, a engolir tranquilamente a realidade do Estado russo, por exemplo, que constitui (não no que ele esconde — o terror policial e os campos de concentração —, mas no que ele proclama oficialmente em sua Constituição) a negação mais total que se possa imaginar da concepção marxista do “Estado” socialista e a exacerbação mais monstruosa das características do Estado capitalista as mais violentamente criticadas por Marx ou Lênin (separação radical entre governantes e governados, inamovibilidade dos funcionários, tratamentos e privilégios destes funcionários incomparavelmente superiores aos de qualquer Estado burguês etc.).

Mas esta evolução contém nela mesma o germe da solução. O Estado moderno tornou-se uma imensa empresa — a empresa de longe a mais importante na sociedade moderna. Ele só pode realizar suas funções de *direção* na medida em que foi transformado numa enorme constelação de aparelhos de *execução*, no interior dos quais

o trabalho tornou-se um trabalho coletivo, dividido e especializado. Existe aqui, numa escala muito maior, o mesmo desenvolvimento sofrido pela direção da produção nas empresas particulares. Em sua imensa maioria, as administrações públicas apenas cumprem tarefas específicas, e são, propriamente ditas, empresas especializadas em tal ou tal categoria de trabalhos (dos quais alguns são socialmente necessários e outros puramente parasitários ou tornados necessários pela estrutura de classe da sociedade); o "poder" não tem mais ligação intrínseca com estes trabalhos do que com a produção de automóveis, por exemplo. A noção de "poder" e de "direito administrativo" que permanece associada àquilo que na realidade é uma série de "serviços públicos" é uma herança jurídica sem conteúdo real, cuja única função é a de proteger a arbitrariedade e a irresponsabilidade das cúpulas burocráticas.²¹

Nestas condições, a solução não se encontra na "eleição e na revogabilidade dos funcionários"; esta, na maioria dos casos, não é nem necessária — estes funcionários não exercem nenhuma espécie de poder — nem possível — eles são trabalhadores especializados e não se poderia elegê-los mais do que aos torneiros ou aos médicos. A solução consistirá no fato de que a maior parte das administrações do Estado atual serão pura e simplesmente *industrializadas*, o que não será, muito freqüentemente, nada mais do que o reconhecimento explícito e a dedução das conseqüências de um estado de fato já realizado. Esta industrialização significa concretamente:

a) A transformação explícita destas "administrações" em *empresas* com o mesmo estatuto das outras empresas, no interior das quais o processo de mecanização e de automatização do trabalho poderá ser sistematicamente desenvolvido num grande número de casos.

b) A *gestão* destas empresas pelo Conselho de trabalhadores que elas empregam e a autonomia destes trabalhadores quanto às modalidades de organização do seu próprio trabalho. (A formação de Conselhos de trabalhadores das administrações do Estado era uma das reivindicações dos Conselhos operários húngaros.)

c) A *limitação* destas empresas a sua função de empresas, ou seja, às tarefas de execução que lhes incumbem e cujo objeto e orientação geral são definidos pela sociedade.

(21) Ver, no livro de J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris, 1954), o capítulo IV: *La technique et l'État*". Apesar de sua ótica fundamentalmente falsa, Ellul tem o mérito de analisar alguns destes aspectos essenciais da realidade do Estado moderno, alegremente ignorado pela maioria dos sociólogos e escritores políticos, "marxistas" ou não.

Vimos que tal será o caso da "central do planejamento". Sê-lo-á igualmente para tudo aquilo que subsistirá — ou poderá ser utilizado após transformação — das administrações atuais relativas à economia (finanças, comércio exterior, agricultura, indústria etc.) O mesmo se pode dizer de uma série de funções do Estado que já são propriamente *industriais* (trabalhos públicos, transportes e comunicações, saúde pública e previdência social etc.). É finalmente também o caso da *educação*.

O poder central: Assembléia e Governo dos Conselhos

Aquilo que subsiste das funções do Estado divide-se em três categorias: as bases materiais do poder ou da coerção, os "destacamentos especializados de homens armados e as prisões" — em outras palavras, o exército e a justiça; a "política" no sentido estrito do termo, interior e exterior — ou seja, os problemas que a oposição ao regime ou a manutenção de regimes de exploração em outros países poderão colocar ao poder operário; e, enfim, a verdadeira política, a visão global, a coordenação e a orientação do conjunto das atividades sociais.

No que diz respeito ao Exército, é evidente que os "destacamentos especializados de homens armados" serão suprimidos e substituídos pelo efetivo do povo. Os trabalhadores das empresas e das Comunas formarão unidades de um exército não mais permanente, mas territorial, com cada Conselho tendo o cargo de polícia da região. Reagrupamentos regionais permitirão a integração das unidades locais e a utilização racional do armamento "pesado". Em que medida certas formas de armamento "estratégico", que só podem ser utilizadas centralmente, permanecerão ou não necessárias, isto não pode ser decidido *a priori*; no caso afirmativo, cada Conselho deverá contribuir com um contingente para a formação de certos serviços militares centrais, que estarão sob o controle da Assembléia Central dos Conselhos. É claro que não somente os meios, mas também a concepção do conjunto da guerra para um país socialista não podem ser copiados dos de um país imperialista, e vale também para a técnica militar o que já dissemos sobre a tecnologia capitalista: não existe técnica militar neutra, não existe bomba atômica a serviço do socialismo. Foi Ph. Guillaume quem demonstrou claramente que uma revolução proletária deve necessa-

riamente elaborar uma estratégia própria e métodos que sejam conformes a seus fins sociais e humanos (ver "La guerre et notre époque", nos números 3 e 5-6 de *Socialisme ou Barbarie*). A necessidade de armamentos ditos "estratégicos" não é, pois, absolutamente evidente para um poder revolucionário.

No que se refere à justiça, ela será confiada aos organismos de base, e cada Conselho será o tribunal de primeira instância para as infrações cometidas em sua alçada. Regras de procedimentos estabelecidos pelo conjunto dos Conselhos, como pode ser igualmente o direito de apelo ao Conselho regional ou à Assembléia central, garantirão os direitos individuais. Não poderia se tratar aqui de Código Penal, nem de estabelecimentos penitenciários, a própria noção de "pena" é absurda do ponto de vista de uma sociedade socialista; os julgamentos só poderão visar à reeducação do delinqüente e sua reintegração no meio social. A privação de liberdade só tem sentido se se julgar que o indivíduo constitui um perigo permanente para os outros e, neste caso, não são os estabelecimentos penitenciários, mas as instituições essencialmente "pedagógicas" e "médicas" (psiquiátricas) que deverão se encarregar dele.

Os problemas políticos — tanto no sentido estrito quanto no sentido amplo — são problemas que dizem respeito ao conjunto da população e só ela está habilitada a resolvê-los. Mas ela só pode resolvê-los se for organizada para este fim. (Atualmente, tudo está organizado para impedir que a população seja capaz de resolver os problemas políticos e para persuadi-la de que somente os especialistas do universal — os políticos —, que geralmente não têm nada de universal a não ser sua ignorância de qualquer realidade particular — possuem as soluções.) Esta organização comportará, de um lado, o Conselho e a Assembléia geral dos trabalhadores de cada empresa, espaço coletivo que vive da formação e da luta de opiniões e instância soberana para qualquer decisão política; de outro lado, ela comportará uma instituição central, emanação direta dos organismos de base, a Assembléia Central dos Conselhos. A existência de uma tal instância central é evidentemente necessária não somente em função de questões que exigem uma decisão imediata (só com o inconveniente de que esta decisão seja em seguida ratificada ou recusada pela população), mas sobretudo porque uma preparação, um esclarecimento e uma informação anteriores à decisão são quase sempre indispensáveis, e que convidar a população a se pronunciar sem esta preparação seria freqüentemente apenas uma mistificação equivalente à negação da democracia (enquanto negação da possibilidade de se pronunciar *com conhecimento de causa*). É preciso que

exista uma forma pela qual os problemas sejam submetidos à discussão e à decisão da população, uma decisão sobre o momento em que se encontram etc. Como já dissemos acima, estas funções não são absolutamente "técnicas", elas são essencial e profundamente *políticas*, a instância que as realiza é perfeitamente um *poder central* (embora muito diferente, na sua estrutura e no seu papel, do poder central atual) e não há sociedade socialista que possa dispensá-la.

A questão real não é a da existência ou não de uma tal instância, mas a de sua organização de tal modo que ela não encarne mais a alienação do poder político da sociedade nas mãos de um corpo especializado, mas que seja a expressão e o instrumento deste poder político. E isto é perfeitamente realizável nas condições da sociedade moderna.

A Assembléia Central dos Conselhos será formada pelos delegados dos organismos de base (ou por agrupamentos destes organismos, empresas, Comunas rurais etc.), eleitos diretamente pelas Assembléias gerais destes organismos e revogáveis a qualquer momento. Estes delegados — tanto quanto aqueles dos Conselhos de empresa — não deixarão a produção. Reunir-se-ão em sessão plenária tão freqüentemente quanto for necessário; é certo que reunindo-se dois dias por semana ou uma semana por mês poderão realizar uma quantidade maior de trabalho efetivo do que o fazem os parlamentos atuais (que, para dizer a verdade, não realizam nenhum). Deverão prestar contas de seu mandato periodicamente (uma vez por mês, por exemplo) à empresa ou às empresas que representarão. (Na França, esta Assembléia poderia ser formada por 1 000 a 2 000 delegados — um delegado para cada 10 000 ou 20 000 trabalhadores. Um compromisso deve ser realizado entre duas exigências: como Assembléia de *trabalho*, esta Assembléia não deve ser numerosa; de outro lado, ela deve fornecer a representação a mais ampla e a mais direta dos meios dos quais saiu.) Eles designarão em seu seio ou formarão em sistema de rodízio o *Governo*, permanência de algumas dezenas de membros encarregados de preparar o trabalho da Assembléia, de agir em seu lugar quando esta não estiver em sessão e de convocá-la extraordinariamente se for necessário.

Se o Governo toma decisões quando pode e deve submeter as questões à Assembléia, ou decisões que esta desaprova, ele é responsável perante a Assembléia e se expõe às suas sanções. Se a Assembléia tomar indevidamente decisões no lugar das Assembléias de

empresa ou decisões contrárias à vontade destas, seus membros serão responsáveis perante seus mandantes e se expõem às sanções de sua parte (sendo a primeira destas sanções a revogação do mandato). Nem o Governo nem a Assembléia podem perdurar, pois eles não têm poder próprio, são revogáveis e, finalmente, os trabalhadores das empresas estão armados. Mas se a Assembléia deixar o Governo agir por própria conta ou se os trabalhadores deixarem os delegados da Assembléia agirem também por própria conta, evidentemente não haverá mais nada a fazer. A população só pode exercer o poder político se quiser exercê-lo. Esta organização faz simplesmente com que a população *possa* exercer o poder, desde que ela o *queira*.

Mas esta vontade em si mesma não é uma força oculta, que aparece ou desaparece de maneira explicável. A alienação política na sociedade capitalista não é somente a existência de instituições que pela sua estrutura tornam “tecnicamente” impossível a expressão e o exercício da vontade política do povo. A alienação política atual consiste no fato de que esta vontade é cortada em sua raiz, que sua própria formação é impedida, que finalmente o interesse pela coisa pública é totalmente suprimido. Nada possui uma ressonância tão sinistra quanto as queixas dos democratas liberais sobre a “apatia política do povo”, apatia que seu regime político e social recriaria cada dia se ela já não existisse. Esta supressão da vontade política nas sociedades modernas resulta tanto do *conteúdo* da política atual quanto do seu *modo de expressão* e da *distância* intransponível que a separa da vida real das pessoas. Seu conteúdo é o de melhor organizar a sociedade de exploração, ou seja, a exploração da sociedade. Seu modo de expressão é necessariamente a mistificação, pela mentira direta ou pela abstração. O mundo no qual se desenrola é o mundo dos “especialistas”, das combinações secretas e da falsa técnica oculta.

Todas estas condições serão radicalmente modificadas numa sociedade socialista. Suprimida a exploração, o conteúdo da política será a melhor organização da vida em comum. Uma atitude diferente dos indivíduos perante a coisa pública será a consequência imediata destas modificações, pois os problemas políticos serão os problemas próprios de cada um, quer se trate da empresa ou da vida nacional, e a atitude do indivíduo diante destes problemas terá uma função e resultados perceptíveis para cada um. A distância que separa as “esferas políticas” da vida real das pessoas será totalmente suprimida.

Estes pontos merecem algumas explicações. Quer se trate do modo de expressão e do conteúdo da atividade política, quer da distância que a separa da vida real e dos interesses das pessoas, pretende-se hoje em dia que todos os aspectos destes fenômenos sejam dominados por uma evolução técnica irreversível, que suprima qualquer possibilidade real de democracia.²³ O conteúdo da política — a direção da sociedade — tornou-se, costuma-se dizer, altamente complexo, e abarca uma quantidade extraordinária de dados e de problemas dos quais cada um só pode ser dominado em função de uma avançada especialização. Isto posto, é evidente que estes problemas jamais poderiam ser expostos ao público de modo compreensível, ou então só poderiam sê-lo à custa de simplificações que as deformam totalmente. Como se espantar pois que o grande público não se interesse mais pela política do que pelo cálculo infinitesimal?

Se estes argumentos, apresentados como a última novidade da sociologia política, mas na realidade tão velhos quanto o mundo (eles são longamente discutidos por Platão, e o *Protágoras* lhes é em parte consagrado), provassem alguma coisa, provariam não que a *democracia* é impossível, mas que a *direção da sociedade* enquanto tal, seja qual for a sua forma, é impossível. Pois o político deveria ser então a encarnação do Saber absoluto e total. Nenhuma especialização técnica, por mais avançada que seja, qualifica seu possuidor para o domínio de disciplinas que não sejam a sua. Uma assembléia de técnicos, na qual cada um representaria o ponto mais avançado do saber em seu ramo, não teria competência, enquanto assembléia de técnicos, para resolver *nenhuma* questão. Um único indivíduo poderia pronunciar-se sobre um único problema específico, e absolutamente ninguém poderia se pronunciar sobre problemas gerais.

Nem a sociedade atual é dirigida pelos técnicos como tais (e jamais poderia sê-lo), nem aqueles que a dirigem encarnam o Saber absoluto — mas sobretudo a incompetência generalizada. De fato, aliás, a sociedade atual não é dirigida, ela evolui ao deus-dará. Exatamente como no caso da direção na cúpula do aparelho burocrático de uma grande empresa, a “direção política” atual apenas pronuncia sentenças arbitrárias — optando em meio às opiniões dos diversos serviços técnicos que a “servem” e que não pode absoluta-

(22) É a opinião de J. Ellul em seu livro já citado, cuja conclusão é de que “é perfeitamente inútil pretender, ou entrar esta evolução, ou tomá-las nas mãos e orientá-la”. A técnica, segundo Ellul, é apenas a submissão que se desenvolve por si mesma, independentemente de qualquer contexto social.

mente dominar. Neste aspecto, recebe de volta o choque de seu próprio sistema e vive na mesma alienação política que impõe ao resto da sociedade. O caos de sua organização social e o desenvolvimento de cada setor por si próprio lhe tornam impossível o exercício racional (de seu próprio ponto de vista) do poder que detém.²³

Se estamos discutindo este sofisma, é porque ele nos coloca no caminho de uma verdade importante. Exatamente como na caso da produção, coloca-se em questão a técnica e a "tecnicização" modernas em geral, em vez de ver que se trata da *tecnologia capitalista específica*. Como no caso da produção, e também no caso da política, o capitalismo significa não somente a utilização para fins capitalistas das técnicas "em si neutras", mas a criação e o desenvolvimento de técnicas específicas que tenham por objetivo a exploração e a alienação política do cidadão. Se, no plano da produção, o socialismo vai significar a transformação consciente da tecnologia, a fim de colocar a técnica a serviço do homem, no plano político o socialismo significará uma transformação análoga, a fim de *colocar a técnica a serviço da democracia*.

A técnica política é essencialmente a técnica da informação e da comunicação. Tomamos aqui estas palavras em seu sentido mais amplo: os *meios materiais* de informação e de comunicação são apenas uma parte das técnicas correspondentes. Colocar a técnica da informação a serviço da democracia não significa somente colocar os meios materiais de expressão à disposição da população (o que é certamente fundamental) nem coincide com a difusão de todas as informações de qualquer maneira. Isto significa primeiramente colocar à disposição dos homens os elementos necessários para que eles possam tomar decisões com conhecimento de causa — os elementos que os homens julguem necessários. Isto significa traduzir fielmente, num número limitado e compacto de elementos significativos para cada um os dados essenciais dos problemas que devem ser resolvidos. Já pudemos acima dar um exemplo preciso de uma tal informação quando falamos sobre planificação. A verdadeira informação não consistiria em lançar uma biblioteca de economia, de tecnologia e de estatística sobre a cabeça de cada habitante; a informação que daí resultaria seria estritamente nula. A infor-

(23) Cf. C. Wright Mills, *White Collar*, pp. 347-348 e *The Power Elite* (Nova Iorque, 1956), p. 134 e seguintes, 145 e seguintes e em outras passagens, sobre a ausência efetiva de qualquer relação entre a direção política ou das empresas e as capacidades técnicas quaisquer. (Trad. brasileira, *A elite do poder*, Rio de Janeiro, Zahar, 2ª ed., 1968).

mação que será fornecida pela "central de planejamento" será ao mesmo tempo *compacta, significativa, suficiente e fiel*: cada um saberá o trabalho que deverá realizar, o consumo do qual poderá gozar se tal ou tal variante do planejamento for adotada. Eis como a técnica (no caso, a análise econômica, a estatística e a calculadora eletrônica) pode ser colocada a serviço da democracia num setor decisivo. Não existe uma "cibernética política" que possa definir os elementos necessários à tomada de uma decisão; só os homens podem determinar estes elementos.

O mesmo vale para a técnica da comunicação. Pretende-se que as próprias dimensões da sociedade moderna tornem impossível o exercício da democracia. As distâncias e os números excluiriam doravante a democracia direta e só seria possível uma democracia representativa, que contém sempre um elemento de alienação do poder político dos representados aos representantes.

De fato, há várias maneiras de conceber e de realizar a democracia representativa — o Parlamento é uma delas, o Conselho é outra, e é difícil conceber a alienação política no seio de um Conselho que funcione segundo sua própria regra. Mas se os meios de comunicação modernos forem colocados a serviço da democracia, os campos nos quais a representação parece inevitável poderão sofrer uma redução enorme. As distâncias materiais são menores na França do século XX do que o eram na Ática do século V antes de Cristo; o alcance da voz do orador — portanto também o número de participantes de uma assembléia — era antes limitado pela potência das cordas vocais, e hoje não é limitado por nada.²⁴ As distâncias, do ponto de vista da comunicação das idéias, não foram reduzidas; elas deixaram de existir. Se a sociedade considerasse necessário, poderia realizar amanhã mesmo uma Assembléia geral da população francesa; bastaria para isto colocar em contato entre si, pela rádio-televisão (multiplex), as Assembléias gerais das empresas e as comunas. Ligações análogas mais restritas poderiam ser realizadas numa série de casos. De qualquer maneira, as sessões da Assembléia Central dos Conselhos e do Governo poderiam ser transmitidas por rádio e

(24) "Platão define o ideal da população de uma cidade pelo número de cidadãos que podem ouvir a voz de um único orador. Hoje em dia, estes limites não designam uma cidade, mas uma civilização. Em todos os lugares onde os instrumentos neotécnicos estão disponíveis e onde se fala uma linguagem comum, existem agora elementos de uma unidade política que quase se aproxima das menores cidades da Grécia de outrora. As possibilidades, boas ou más são imensas." (L. Mumford, *Technique et Civilization*, Paris, 1950, p. 219.)

televisão — o que, combinado à revogabilidade dos delegados, manteriam as instituições centrais sob o controle permanente dos trabalhadores e alteraria profundamente a própria noção de “representação”. (Poderíamos evidentemente nos divertir transmitindo por rádio e televisão as sessões do Parlamento atual; isto seria um excelente meio de fazer baixar a venda de aparelhos de rádio e de televisão.)

Dir-se-á que o problema dos números ainda permanece, e que as pessoas jamais poderão exprimir-se num tempo razoável. Mas: 1º) em nenhuma assembléia que tenha mais de 15 ou 20 pessoas a totalidade dos participantes se manifesta; a proporção de pessoas que pedem a palavra declina rapidamente com o número de participantes. A razão disto é clara; 2º) as opiniões possíveis não variam ao infinito, nem os argumentos. Nas reuniões livres de operários, organizadas por exemplo para decidir uma greve, jamais houve dificuldades devidas ao número de intervenções; com duas ou três opiniões fundamentais sendo expressas, e alguns argumentos discutidos, passa-se à decisão.

A extensão dos discursos é, com maior freqüência, inversamente proporcional a seu peso. Benoît Franchon falou no último congresso da CGT durante quatro horas (*Le Monde*, 19 de junho de 1957) para não dizer nada. O discurso do éforo que persuadiu os espartanos a fazer a guerra do Peloponeso coube em vinte e uma linhas de Tucídides (I.86); sobre o laconismo das assembléias revolucionárias, ver a descrição das sessões do Soviete de Petrogrado feita por Trotsky (1905, p. 97) e a de uma reunião dos representantes das fábricas de Budapeste durante a revolução húngara feita por um participante (no número 21 de *Socialisme ou Barbarie*, pp. 91-92).

Em resumo: lamenta-se que a extensão da cidade moderna, comparada à da cidade de outrora — dezenas de milhões em vez de dezenas de milhares — torne impossível a democracia direta, em lugar de observar, em primeiro lugar, que a época moderna recriou o meio orgânico no qual é preciso recomeçar a instaurar esta democracia, a saber, a empresa; em seguida, que ela criou e ainda pode desenvolver indefinidamente os meios de uma verdadeira democracia, na escala de dezenas de milhões. Aos problemas de uma sociedade supersônica, só se vêem respostas nesta diligência postal da maquinaria política que é o Parlamento — e conclui-se daí que a democracia se tornou impossível. Pretende-se fazer uma análise “nova” — e ignora-se o que existe de verdadeiramente novo na

época atual: a liberdade de transformação do mundo material, a técnica, e seu portador vivo que é o proletariado.

“Estado”, “partidos”, “política”

O que são “Estado”, “Política” e “Partidos” numa tal sociedade?

Já vimos o que é o “Estado”. Há um “Estado” na medida em que ainda não há “administração pura e simples das coisas”, onde existe sempre a possibilidade de coação a indivíduos ou grupos, onde a decisão da maioria impõe-se à decisão da minoria, onde subsistem limitações à liberdade dos indivíduos. Não existe mais Estado na medida em que os organismos que exercem o poder não são nada mais do que as organizações produtivas locais da população, onde as instituições de organização da vida social são apenas um aspecto desta mesma vida, onde aquilo que subsiste das instâncias centrais está sob o controle direto e permanente dos organismos de base. Esta é a situação inicial. O desenvolvimento da sociedade só poderá trazer uma atrofia rápida (o “pericimento”) dos traços “estatais” da organização social: as razões do exercício da coerção desaparecerão gradualmente, o campo do exercício da liberdade dos indivíduos ampliar-se-á. (É claro que não falamos aqui das “liberdades democráticas” formais, que a sociedade socialista poderá, no total, ampliar consideravelmente desde seus primeiros tempos, mas das liberdades essenciais — não do direito à vida, mas do direito de fazer o que se quiser da própria vida.)

A política numa tal sociedade, desembaraçada da desordem e da mistificação atuais, nada mais é do que a procura, a discussão e a adoção de soluções aos problemas de caráter geral que digam respeito ao futuro da sociedade — quer se trate de economia, de educação ou de relações internas entre as diversas categorias e classes sociais. Estas decisões se referem ao conjunto da população — e lhe pertencem.

Sobre estes problemas políticos, é provável e mesmo certo que haverá orientações diferentes, das quais cada uma será ou desejará ser sistemática e coerente; haverá pessoas que partilharão estas orientações, e que se encontrarão dispersas local e profissionalmente. Estas pessoas se agruparão para defender suas orientações — em outras palavras, formarão os partidos. Os Conselhos, em

escala nacional, deverão decidir se consideram a orientação de tal ou tal partido compatível com o estatuto da nova sociedade e, portanto, se este partido pode funcionar legalmente.

Seria inútil tentar dissimular que existe uma contradição entre a existência de partidos e a função dos Conselhos. É impossível que os dois se desenvolvam simultaneamente. Se os Conselhos cumprirem sua função, eles serão o lugar principal não somente de *confrontação*, mas de *formação* das opiniões políticas. Ora, um partido é sempre um lugar exclusivo de formação da opinião dos militantes — ao mesmo tempo um pólo exclusivo de sua lealdade. A existência paralela de Conselhos e de partidos significa que uma parte da vida política real se desenvolverá fora dos Conselhos, e que as pessoas tenderão a agir nos Conselhos em função de decisões tomadas fora deles. Se esta tendência devesse predominar, causaria rapidamente a atrofia e finalmente o desaparecimento dos Conselhos. Inversamente, o desenvolvimento socialista poderá ser caracterizado pela atrofia progressiva dos partidos.

Esta contradição não pode ser suprimida por uma penada, ou por disposições “estatutárias”. A existência de partidos traduz a persistência de traços herdados da sociedade capitalista — e, muito particularmente, a persistência de interesses divergentes e de ideologias que lhes correspondem, mesmo após seu desaparecimento. As pessoas não formarão partidos a favor ou contra a teoria dos quantas, nem a partir de simples divergências de opinião sobre tal ou qual ponto particular. A vida ou a atrofia dos partidos será a medida exata da capacidade do poder operário de unificar a sociedade.

O que constitui os partidos não é a divergência de opiniões como tal, mas a divergência sobre pontos fundamentais e a unidade mais ou menos sistemática de cada “conjunto de opiniões”, em outras palavras, uma orientação de conjunto que corresponda a uma ideologia mais ou menos definida, que por sua vez decorre da existência de situações sociais que conduzem a aspirações contraditórias. Enquanto existirem estas situações, e as aspirações que elas suscitam forem assim “projetadas” politicamente, não se poderá “suprimir” os partidos — e na medida em que elas desaparecerem será absurdo pensar que se formarão novos partidos a partir de “divergências” em geral.

Se existirem partidos que exprimem a sobrevivência de interesses ou de ideologias divergentes, existirá igualmente um partido operário socialista, partidário *desta* orientação. Ele será aberto a todos os partidários do poder dos Conselhos e diferenciar-se-á de todos os outros, ao mesmo tempo em seu programa e *em sua prá-*

tica, precisamente neste aspecto: sua atividade fundamental terá como objetivo apenas que os Conselhos concentrem todo o poder e que eles se tornem os *únicos* centros da vida política. Isto implica portanto que ele *lutará* contra a detenção do poder por um partido particular, seja ele qual for.

Com efeito, é evidente que a estrutura democrática do poder na sociedade socialista exclui o fato de que um partido “detenha o poder” — estas palavras não têm mais sentido no quadro que descrevemos. Na medida em que grandes correntes de opinião se formam e se separam a respeito de questões importantes, é possível que os que sustentam a opinião majoritária sejam eleitos aos Conselhos com maior frequência do que outros etc. (O que não é, todavia, fatal, pois um delegado a um Conselho é eleito essencialmente sobre uma base de confiança total que não depende necessariamente de sua tomada de posição sobre tal ou tal questão.) Mas os partidos não serão organismos que pretendam o poder; e a Assembléia Central dos Conselhos não será um “parlamento operário”; as pessoas não serão a ela designadas enquanto membros de um partido. O mesmo vale para o Governo extraído desta Assembléia.²⁵

O papel de um partido operário socialista será sem dúvida grande no início; terá de defender de modo sistemático e coerente esta concepção, deverá empenhar-se numa luta importante para desmascarar e denunciar as tendências burocráticas, não de um modo geral, mas onde elas se apresentarem concretamente. Do mesmo modo — e talvez sobretudo —, ele será o único capaz, no início, de indicar rapidamente os caminhos e os meios de organização e de dominação da técnica e dos técnicos, permitindo a estabilização e o florescimento da democracia operária. O trabalho do partido poderá, por exemplo, acelerar consideravelmente a construção dos mecanismos de planificação democrática que analisamos acima. De fato, o partido é a única forma sob a qual pode realizar-se, já na sociedade de exploração, uma fusão entre intelectuais e operários — fusão que de outra maneira esta sociedade torna impossível — e que possa portanto permitir a rápida colocação da técnica a serviço do poder operário.

(25) Os acontecimentos da Polônia forneceram ainda uma confirmação da idéia segundo a qual o partido não poderia ser um órgão de governo. (Ver, no n.º 20 de *Socialisme ou Barbarie*, “La révolution prolétarienne contre la bureaucratie”, p. 167 e, no n.º 21, “La voie polonaise de la bureaucratization”, pp. 65-66.) (Atualmente publicado em *La société bureaucratique*, 2, pp. 327-329 e 348-352.)

Mas se, alguns anos após a revolução, o partido “continuar a se desenvolver”, isto será o mais certo sinal de que ele está morto — enquanto partido operário socialista.

As liberdades e a ditadura do proletariado

O problema das liberdades políticas se apresenta sob dois aspectos: a liberdade das organizações políticas e os direitos das diferentes categorias sociais.

Somente os Conselhos, em escala nacional, podem julgar o caráter admissível ou não das atividades de uma organização política. O critério de fundo que deverá guiá-los neste julgamento só pode ser o seguinte: a organização em questão visa a restauração de um regime de exploração — em outras palavras, ela visa a supressão do poder dos Conselhos? Se julgarem que este é o caso, os Conselhos terão o direito e o dever de se defenderem, proibindo estas atividades. É claro que este critério está longe de oferecer automaticamente uma resposta em cada caso preciso — mas é igualmente claro que uma tal resposta automática não pode existir, e que os Conselhos terão em cada caso a responsabilidade da resposta, entre dois riscos igualmente grandes: deixar agir impunemente os inimigos do socialismo que visam destruí-lo — ou destruir-se a si mesmos através de restrições extremas à liberdade política. E não se deve minimizar o alcance deste problema dizendo que uma corrente política, por pouco que seja importante, só pode ser representada nos Conselhos: é perfeitamente concebível e mesmo infinitamente provável que existirão tendências no seio dos Conselhos que oporão resistência ao poder total dos Conselhos.

A “legalidade dos partidos soviéticos” através da qual Trotsky acreditava, em 1936, dar uma resposta a este problema, na verdade não o resolve absolutamente. Se o único risco para a sociedade socialista fosse aquele provocado pelos partidos burgueses “restauracionistas”, é provável que, não encontrando apoio nas Assembléias operárias, estes partidos fossem automaticamente excluídos da legalidade política. Mas o principal perigo que corre uma revolução socialista, uma vez liquidado o capitalismo privado, não vem das tendências restauracionistas; vem das tendências *burocráticas*. Tais tendências podem encontrar um apoio junto a frações da classe operária, tanto mais que seu programa não visa e não visará jamais à restauração das formas de exploração tradicionalmente conhecidas, mas se apresenta como uma “variante” do socialismo. Em seus

inícios, quando ele é mais perigoso, o burocratismo não é nem um sistema social, nem um programa social: é apenas uma atitude de fato. Os Conselhos não poderão combatê-la a não ser a partir de sua experiência concreta. Mas uma corrente revolucionária no seio dos Conselhos denunciará sempre o “comando único da fábrica pelo diretor” — tal como é praticado na Rússia — ou a direção central da economia por um aparelho à parte — como na Rússia, na Polônia ou na Iugoslávia — como uma variante, não do socialismo, mas da exploração; e ela lutará para colocar na ilegalidade as organizações que defendem estes objetivos.

É necessário acrescentar apenas que se limitações da atividade política de tal ou tal organização podem se mostrar indispensáveis, nenhuma limitação é concebível no domínio da “ideologia” e da “cultura”. Uma verdadeira cultura socialista só pode significar uma variedade real de tendências, “escolas” etc., muito maior do que hoje em dia.

Mas, independentemente da questão das organizações políticas, coloca-se o seguinte problema: todas as categorias da população têm ou podem, desde o início, ter os mesmos direitos e participar igualmente da direção política da sociedade? Que significa, nestas condições, a ditadura do proletariado?

A ditadura do proletariado significa este fato incontestável, que a iniciativa e a direção da revolução socialista e da transformação consecutiva da sociedade só podem pertencer ao *proletariado das fábricas*. Ela significa portanto que o ponto de partida e o centro do poder socialista serão os *Conselhos operários* no sentido estrito da termo. Mas o proletariado não tem por objetivo instaurar uma ditadura *sobre* a sociedade e sobre as outras categorias da população; ele visa instaurar o socialismo, a saber, uma sociedade na qual as diferenças entre “categorias” ou classes sociais devem atenuar-se rapidamente para finalmente desaparecerem. O proletariado não pode dirigir a sociedade em direção ao socialismo a não ser na medida em que associar as outras categorias da população a esta direção, na medida em que lhes reconhecer toda autonomia compatível com a orientação geral da sociedade, em que as elevar à função de *sujeitos* da direção, e não fazer delas — o que seria contraditório com toda a sua orientação — objetos de sua própria direção. É isto que significa a organização *geral* da população em Conselhos, a *autonomia* ampla destes Conselhos em seu próprio setor, a *participação* de todos estes Conselhos no poder central, que havíamos definido acima.

Se a supremacia numérica do proletariado não for grande, se a revolução se encontrar, de início, numa posição particularmente difícil, se outras categorias adotarem uma atitude de hostilidade ativa ao poder dos Conselhos operários, a ditadura do proletariado traduzir-se-á concretamente numa participação *desigual* das diversas categorias da população no poder central. O proletariado poderá ser levado assim a conceder no início, aos Conselhos camponeses, por exemplo, apenas um voto de peso inferior ao dos outros Conselhos, com a condição de aumentar este peso à medida que as tensões de classe se atenuarem.

Mas o alcance real deste problema é limitado. O proletariado só poderá manter o poder se conquistar para si as categorias *assalariadas*, mesmo se elas não estiverem na indústria. Ora, os assalariados formam a maioria esmagadora das sociedades modernas — e cada dia que passa a sua importância aumenta. Nestas condições, se uma grande maioria do proletariado das fábricas e a maioria das outras categorias estiverem do lado do poder revolucionário, o regime não será vitalmente ameaçado por uma oposição política do campesinato (que, aliás, não é absolutamente um bloco homogêneo); se elas não o forem, não se vê, de qualquer modo, como este poder poderá instaurar-se e ainda menos durar.

Os problemas de “transição”

A sociedade da qual falamos não é o comunismo, que supõe a liberdade total e a dominação completa dos homens sobre suas atividades, a ausência de toda coerção e a abundância, em poucas palavras, uma nova estrutura do ser humano.

Mas esta sociedade é o socialismo, e o socialismo é a *única sociedade de transição* entre o regime de exploração e o comunismo, é o único tipo de sociedade capaz de conduzir a humanidade ao comunismo. O que não é socialismo, tal como nós o definimos, não é sociedade de transição, mas sociedade de *exploração*. E toda sociedade de exploração e, se se quiser, sociedade de transição — mas de transição para uma outra forma de exploração. A transição *em direção ao comunismo* só é possível se a *exploração* for imediatamente abolida — pois, de outra forma, a exploração se perpetua e se amplia por si mesma. A abolição da exploração só é possível se qualquer *categoria à parte de dirigentes* for abolida — pois a divisão das sociedades modernas em dirigentes e executantes é a raiz da exploração. A abolição de toda direção à parte significa a *gestão*

operária de todos os setores da atividade social. A gestão operária só é possível no quadro de novas formas de organização democrática direta dos produtores, que os Conselhos representam: e esta gestão só poderá consolidar-se e ampliar-se na medida em que ela atacar as causas profundas da alienação em todos os domínios e, em primeiro lugar no domínio do *trabalho*.

Esta posição, no fundo, coincide absolutamente com o essencial das idéias de Marx e de Lênin sobre este problema. Marx nunca considerou senão *uma forma* de sociedade de transição entre o capitalismo e o comunismo, que ele chama indiferentemente de “ditadura do proletariado” ou “fase inferior do comunismo”; e é evidente, segundo ele, que esta sociedade significaria, desde o primeiro dia, a supressão da exploração e do aparelho de Estado à parte.²⁶ As posições de Lênin, em *O Estado e a Revolução* são, a este respeito, apenas uma explicação e uma defesa das teses de Marx contra os reformistas de sua época.

Estas verdades elementares foram sistematicamente deformadas ou silenciadas desde a degenerescência da revolução russa. Deixemos de lado os stalinistas, cujo papel era e é o de apresentar os campos de concentração, o poder absoluto do diretor da fábrica, o salário por peças produzidas e o stakhanovismo como a imagem acabada do socialismo. Mas, sob uma forma mais sutil e igualmente perigosa, a mesma mistificação foi propagada pela corrente trotskista e pelo próprio Trotsky, que chegaram a inventar um número cada dia maior de “sociedades de transição” encaixando-se bem ou mal umas nas outras. Entre o comunismo e o capitalismo, havia o socialismo; mas entre o socialismo e o capitalismo, havia o “Estado operário”; entre o “Estado operário” e o capitalismo, havia o “Estado operário degenerado” (que é suscetível, sendo a degenerescência um processo, de gradações: degenerado, muito degenerado, monstruosamente degenerado etc.). Após a guerra, assistiu-se ao nascimento de toda uma série de Estados operários que eram degenerados sem nunca terem sido operários (os países satélites). Tudo isto para evitar reconhecer que a Rússia tinha voltado a ser uma sociedade de exploração que não tinha nada de socialista, nem de perto, nem de longe, e que a degenerescência da revolução russa obrigava a reexaminar o conjunto das questões relativas ao programa e ao conteúdo do socialismo, ao papel do proletariado, à função do partido etc.

(26) Ver a “Critique des programmes de Gotha e d’Erfurt”.

A idéia de uma “sociedade de transição” diferente da sociedade socialista da qual falamos é uma mistificação. Isto não quer dizer, ao contrário, que *problemas* de transição não existam; num certo sentido, toda a sociedade socialista é determinada pela existência destes problemas e sua atividade visa a resolvê-los. Mas problemas de transição existem igualmente num sentido mais estrito: são aqueles que decorrem das condições concretas de partida diante das quais uma revolução socialista a cada vez estará colocada, e que tornam mais ou menos fácil, orientam para tal ou tal forma a concretização dos princípios que são a essência do socialismo.

É assim que a revolução só pode começar num país ou num grupo de países. Por isto mesmo, terá de sofrer pressões de uma natureza e de uma duração extremamente diferentes. Por outro lado, qualquer que seja a rapidez da extensão internacional da revolução, o grau de maturação de um país terá um papel importante na concretização dos princípios do socialismo. A agricultura, por exemplo, será um problema provavelmente importado na França — e não o será nos Estados Unidos — ou na Inglaterra (onde o problema seria, inversamente, o da dependência extrema do país em relação às importações alimentares). Fomos levados a considerar, durante nossa análise, vários problemas deste tipo e acreditamos ter mostrado que soluções que vão no sentido do socialismo existem em cada caso. Não pudemos considerar os problemas particulares que decorreriam de um isolamento prolongado da revolução num país — e não pudemos fazê-lo aqui. Mas esperamos que toda a análise precedente mostre implicitamente que é falso acreditar que os problemas que surgem de um tal isolamento são insolúveis, que um poder proletário isolado deve morrer heroicamente ou degenerar, que ela só pode no máximo *manter-se* enquanto espera. *Não se pode esperar, só se pode manter-se construindo o socialismo* — de outra forma, já se está em degenerescência, e não se espera mais nada. Esta construção do socialismo por um poder operário desde os primeiros tempos, não somente é possível, ela é inelutável, ou então este poder não é mais um poder operário.

Toda a discussão sobre o “socialismo num único país”, entre a facção stalinista e a Oposição de esquerda (1924-1927) mostra de um modo assustador como os homens fazem sua história acreditando saber o que fazem e não compreendendo nada dela. Stalin afirmava a possibilidade da construção do socialismo na Rússia isolada, entendendo por socialismo a industrialização mais o poder da burocracia. Trotsky afirmava que esta construção era impossível, entendendo por socialismo praticamente uma sociedade sem classes.

Cada um tinha razão no que afirmava, e cada um deles estava errado ao negar a afirmação do outro. Nem um nem outro falava na verdade de socialismo, e ninguém durante toda a discussão, mencionou o regime das fábricas russas, a relação do proletariado com a direção da produção, e a relação do partido bolchevique, onde se desenrolava a batalha, com o proletariado, afinal de contas o principal interessado na questão.

O programa que desenvolvemos é um programa atual, atualmente realizável num país mais ou menos industrializado. Ele define as medidas ou o espírito das medidas — e a orientação que os Conselhos deverão adotar desde as primeiras semanas de seu poder, quer ele se estenda por vários países, quer num só. Talvez, se se tratasse da Albânia, não haveria nada a fazer. Mas se amanhã na França, ou mesmo na Polônia, como ontem na Hungria, Conselhos operários se constituíssem, estabelecessem seu poder e não tivessem de sofrer nenhuma invasão militar estrangeira, estes Conselhos nada mais poderiam fazer a não ser:

— federar-se no seio de uma Assembléia central e declarar-se o único poder do país;

— armar o proletariado e dissolver a polícia e o exército regulares;

— proclamar a expropriação dos capitalistas, a destituição de todos os dirigentes da produção e a gestão de cada empresa pelos trabalhadores da empresa, organizados em seu Conselho;

— proclamar a supressão das normas de trabalho e instaurar a igualdade completa dos salários e remunerações de qualquer tipo;

— convidar as outras categorias de assalariados a formar Conselhos e a assumir a gestão de suas respectivas empresas;

— convidar em particular os trabalhadores das administrações do Estado a formarem Conselhos, a proclamarem a transformação destas administrações em empresas, desligadas de qualquer poder geral, e geridas pelos trabalhadores que nelas se encontram;

— convidar os camponeses e as outras categorias não assalariadas da população a formarem Conselhos e a enviarem seus representantes junto à Assembléia Central;

— organizar a “central do planejamento” e submeter rapidamente à aprovação dos Conselhos de empresa um primeiro planejamento econômico provisório;

— dirigir-se aos trabalhadores dos outros países, explicando o teor e o sentido destas medidas.

Todas estas medidas seriam de necessidade imediata — e elas contêm o essencial do processo de construção do socialismo.

O que significa o socialismo*

A necessidade de um programa socialista

Só podemos nos espantar diante da pouca discussão que a questão do socialismo provoca entre os socialistas de hoje. Mais surpreendente ainda é ouvir pretensos revolucionários proclamarem que deveríamos nos preocupar unicamente com os problemas “práticos” e “cotidianos” da luta de classes e deixar o futuro cuidar de si mesmo. Tais concepções lembram a famosa frase de Berstein: “O fim não é nada, o movimento é tudo”. Na realidade, só haverá movimento se for em direção a um fim — embora este fim deva ser constantemente redefinido à medida que o movimento se desenvolve.

Citações escolhidas cuidadosamente de Marx e dirigidas contra os socialistas utópicos são utilizadas com freqüência para evitar toda discussão em profundidade sobre a questão do socialismo. Mas evidentemente as citações não são provas. Na realidade são exatamente o contrário: provas da ausência de uma verdadeira prova. Não invocamos a autoridade de um grande autor para provar que se deixarmos a água bastante tempo no fogo ela acabará fervendo. Mas o que pensar do cerne da questão? Marx travou polêmica, justificadamente, com aqueles que queriam substituir a análise das lutas efetivas que se desenrolavam diante de si por descrições detalhadas e

(*) Publicado em *International Socialism*, Londres, número da primavera de 1961. Reproduzido em forma de brochura por *Solidarity* de Londres (setembro de 1961) e reimpresso várias vezes, este texto foi traduzido e também publicado em italiano, japonês, polonês, sueco e norueguês. Retraduzido do inglês por mim.

não fundadas da sociedade futura. Mas não deixou por isso de formular suas próprias opiniões a respeito do programa de uma revolução proletária. Na realidade, anexou os elementos de um tal programa ao *Manifesto comunista*. Não negligenciou nenhuma das ocasiões em que o desenvolvimento da experiência histórica ou as necessidades do movimento operário lhe ofereciam para ampliar, elaborar ou mesmo modificar suas próprias concepções programáticas anteriores. São conhecidos os exemplos da generalização da experiência da Comuna de Paris relativa à fórmula da “ditadura do proletariado”, ou da “Crítica do programa de Gotha”.

Sustentar, em 1961, que não podemos nem devemos ir mais longe do que Marx equivale a afirmar que nada de importante aconteceu nos últimos 80 anos. É o que realmente algumas pessoas parecem pensar — inclusive muitos pretensos “marxistas”. Eles admitem, certamente, que houve muitos acontecimentos, cuja crônica seria preciso fazer com cuidado, mas rejeitam a idéia de que estes acontecimentos exigem mudanças, por pouco fundamentais que sejam, de suas concepções programática. Sua decomposição organizacional acompanha sua estagnação teórica e política.

Pensamos que o que aconteceu durante o período que estamos discutindo, e em particular desde 1917, é mais importante para os socialistas do que qualquer outro acontecimento anterior da história humana. O proletariado tomou o poder num país imenso. Resistiu vitoriosamente às tentativas de uma contra-revolução burguesa. Depois, desapareceu gradualmente da cena histórica e uma nova classe social, a burocracia, estabeleceu sua dominação sobre a sociedade russa e decidiu construir o “socialismo” através dos métodos mais brutais do terror e da exploração. Contrariamente a todos os prognósticos, inclusive o de Trotsky, a burocracia sobreviveu vitoriosamente à prova da maior guerra da história. Hoje ela disputa com os Estados Unidos a supremacia mundial nos campos industrial e militar.

Antes da guerra, Trotsky prognosticava diariamente que a burocracia não poderia superar esta prova suprema por causa da “contradição entre os fundamentos socialistas do regime e o caráter parasitário e reacionária da burocracia”. Hoje, os trotskistas dizem que a crescente força militar da Rússia é o produto desses “fundamentos socialistas”. Se não se pode compreender este gênero de lógica deve-se apenas aplicar esta regra: quando um esputiniquê é colocado em órbita com sucesso, é porque ele foi lançado necessariamente a partir do que há de mais profundo nos fundamentos socia-

lista. Se ele explode no ar, isto se deve ao caráter parasitário da burocracia.

Depois da guerra, o mesmo regime burocrático se instalou em países tão diferentes como a Alemanha do Leste e a Tcheco-Eslováquia, de um lado, e a Coréia do Norte e o Vietnã do Norte, de outro, sem *revolução proletária*. Se a nacionalização dos meios de produção e a planificação são os “fundamentos” do socialismo, então, com toda certeza, não existe nenhuma ligação necessária entre o socialismo e a ação da classe operária. Tudo o que os operários têm de fazer é se matarem para construir as fábricas “socialistas” e fazê-las funcionar. Qualquer burocracia local, em circunstâncias favoráveis e com a ajuda do Kremlin, poderia realizar esse “socialismo”.

Depois, aconteceu alguma coisa. Em 1956, os operários húngaros em armas revoltaram-se contra a burocracia. Formaram Conselhos operários e exigiram a *gestão operária da produção*. Assim, demonstravam que a questão de saber se o socialismo era simplesmente a “nacionalização mais a planificação” ou “os Conselhos operários mais a gestão operária da produção” não era uma questão acadêmica. Há cinco anos a história a colocou na ponta do fuzil.

As idéias tradicionais sobre o socialismo inclinaram-se, de múltiplas maneiras, à prova dos fatos. É impossível fugir das conclusões. Se o socialismo é a propriedade nacionalizada mais a planificação e mais a ditadura do Partido, então o socialismo é Krushev com seus esputiniques e sua “manteiga em 1964”. Se temos esta concepção, então o melhor que podemos fazer é permanecer um oponente interno ao regime, um crítico nas fileiras do Partido Comunista, tentando “democratizar” e “humanizar” o sistema. De resto, por que mesmo fazer esta tentativa? A industrialização pode realizar-se sem democracia. Como dizia Trotsky, toda revolução tem seus gastos extras. Que esses gastos extras aqui consistam em verdadeiros cadáveres, era de se esperar.

Tais considerações não são importantes apenas para toda discussão relativa ao socialismo; elas possuem também uma importância fundamental se quisermos compreender o capitalismo contemporâneo. Em vários países capitalistas, setores econômicos de base foram nacionalizados, e se atingiu um grau importante de controle estatal e de planificação econômica. O próprio capitalismo — o capitalismo “ortodoxo”, de tipo ocidental — sofreu transformações imensas. A realidade abalou violentamente a maior parte das idéias tradicionais a seu respeito. Como a de que o capitalismo não poderia mais desenvolver a produção (idéia formulada muito explicitamente

no *Programa de transição* de Trotsky: "As forças produtivas da humanidade estão estagnadas. As invenções e as novas melhorias não conseguem elevar o nível das riquezas materiais"); de que há uma sucessão inevitável de fases de expansão e de depressões sempre mais profundas; de que, no capitalismo, o nível material de vida da classe operária não pode elevar-se substancialmente e com durabilidade; de que um crescente exército industrial de reserva é um produto inevitável do sistema. Os marxistas "ortodoxos" se vêem forçados a recorrer a todas as formas de acrobacias verbais para defenderem tais idéias. E limitam-se a devaneios sobre a próxima grande depressão — a qual já faz vinte anos que deve acontecer de um momento para outro.

Os problemas que a evolução do capitalismo faz aparecer estão intimamente ligados às concepções programáticas do movimento socialista. Como de costume, os pretensos "realistas" (que detestam discutir sobre o socialismo, "assunto que depende de um futuro longínquo") ficam cegos diante da realidade. É a realidade que exige um reexame aqui e agora, dos problemas fundamentais do movimento. No final deste texto, mostraremos por que, sem um tal reexame, é impossível adotar uma posição correta diante dos problemas práticos mais banais, mais dia-a-dia, mais terra-a-terra. Em todo caso, por hora, destaquemos esta evidência: não pode haver movimento socialista *consciente* que evite a resposta a esta questão fundamental: o que é o socialismo? E esta questão é o reverso destas duas outras: o que é o capitalismo? E quais são as raízes reais da crise da sociedade contemporânea?

A contradição na produção

O marxismo tradicional considera que a crise da sociedade capitalista é o efeito da propriedade privada dos meios de produção e da "anarquia do mercado". A supressão da propriedade privada, afirmava-se, abriria uma nova etapa ao desenvolvimento da sociedade humana. Agora podemos ver que a falsidade dessa idéia foi demonstrada pelos fatos. Nos países da Europa do Leste não há propriedade privada. Não há depressões. Não há desemprego. E, no entanto, as lutas sociais são tão agudas quanto no Ocidente. É preciso lembrar os acontecimentos da Alemanha do Leste, em 1953, da Polônia e da Hungria, em 1956, da China, em 1957 — ou os ecos das lutas diárias nas fábricas russas, reproduzidos até pela imprensa

oficial soviética e no relatório *público* de Krushev no XX Congresso do PCUS?

O pensamento tradicional considerava a anarquia econômica, o desemprego em massa, a estagnação da produção e os salários de fome ao mesmo tempo como expressões das contradições do capitalismo profundamente enraizadas na natureza do regime e como propulsores principais da luta de classe. Hoje vemos que, apesar do pleno emprego e da elevação dos salários, os capitalistas constantemente encontram problemas na gestão de seu sistema, e que a luta de classe de maneira alguma enfraqueceu. As *formas* desta luta se modificaram, por razões profundas e intimamente ligadas aos problemas que discutimos neste texto. Mas sua intensidade não diminuiu. O interesse dos operários pela "política" tradicional, seja ela "de esquerda" ou não, declinou. Mas as greves "não-oficiais" na Grã-Bretanha, as greves "selvagens" nos Estados Unidos são cada vez mais freqüentes. Indivíduos que, colocados diante desta situação, continuam a citar os velhos textos não podem oferecer nada para a reconstrução essencial do movimento socialista que se faz necessária.

O marxismo tradicional considerava as contradições e a irracionalidade do capitalismo ao nível da economia total e não ao nível da produção. (Aqui e na seqüência utilizo o termo "marxismo" no seu sentido histórico efetivo. Por esse termo entendo as idéias que na maior parte do tempo têm prevalecido no movimento marxista, deixando de lado as sutilezas filológicas e as interpretações detalhadas de tal ou tal citação. As idéias discutidas mais adiante são rigorosamente aquelas que Marx formula em *O Capital*.) Para ele, o problema situava-se ao nível do "mercado" e do "sistema de apropriação", não ao nível da empresa particular ou do sistema de produção no sentido mais concreto, mais material. Agora, evidentemente, a indústria capitalista é afetada por sua relação com o mercado; para ela, seria absurdo produzir mercadorias invendáveis. O marxismo tradicional, certamente, reconhece que a fábrica moderna está invadida por todos os lados pelo espírito do capitalismo: os métodos e os ritmos de trabalho são mais opressivos do que o necessário, o capitalismo se interessa pouco pela vida ou pela saúde dos operários, e assim por diante. Mas, *em si mesma*, tal como é atualmente, ela é considerada como uma pura encarnação da racionalidade e da eficácia. Tanto do ponto de vista técnico quanto do ponto de vista organizacional ela é a Razão personificada. A tecnologia capitalista é a tecnologia totalmente imposta à humanidade pela atual etapa do desenvolvimento histórico, cultivada e aplicada à

produção de maneira incansável por estes instrumentos cegos da Razão Histórica, os próprios capitalistas. A organização capitalista da produção (divisão do trabalho e das tarefas, controle detalhado do trabalho pelo pessoal de supervisão e finalmente pelas próprias máquinas) é vista como a organização por excelência da produção, uma vez que, em sua corrida em direção ao lucro, ela se adapta constantemente à mais moderna tecnologia e realiza a eficácia máxima da produção. O capitalismo cria, por assim dizer, os meios corretos, os únicos meios — mas os utiliza para fins perversos. A derrubada do capitalismo, segundo os marxistas tradicionais, orientará este aparelho de produção de uma eficácia imensa para os fins corretos. Este aparelho poderá então ser utilizado para “a satisfação das necessidades das massas”, em vez de ser utilizado para “o enriquecimento máximo dos capitalistas”. Os excessos desumanos do modo capitalista da organização do trabalho serão oportunamente eliminados. Mas esta mudança radical, segundo esta visão tradicional, não mudará e não poderá mudar nada — salvo talvez num futuro muito distante — na organização do trabalho e na própria atividade produtiva, cujas características decorrem inevitavelmente da “atual etapa de desenvolvimento das forças produtivas”.

Marx havia notado, com bastante justeza, que a racionalização capitalista da produção encerrava uma contradição. Ela se realizava através de uma submissão cada vez maior do trabalho vivo (o operário) ao trabalho morto (a máquina). O homem se alienava na medida em que era dominado por seus próprios produtos, suas próprias criações (as máquinas). Ele estava reduzido a um “simples fragmento de homem”, por causa da divisão cada vez maior do trabalho. Mas, para Marx, esta contradição era abstrata, “filosófica”. Ela dizia respeito ao destino do homem na produção e não à própria produção. Esta aumentava *pari passu* com a transformação do operário em “simples apêndice” da máquina e por causa dessa transformação. A lógica objetiva da produção deve obrigatoriamente acabar com as necessidades, os desejos, as tendências subjetivas dos homens. Ela deve “discipliná-los”. Não se pode fazer nada neste caso: é a consequência inexorável da atual etapa do desenvolvimento tecnológico. E é também, de maneira mais geral, a consequência da natureza mesmo da economia, que é “o reino da necessidade”. E esta situação se estende, no futuro, até onde Marx podia prever. Mesmo na sociedade dos “produtores livremente associados”, diz Marx (no volume III de *O capital*), o homem não será livre na produção. O “reino da liberdade” seria instaurado fora do trabalho através da “redução da jornada de trabalho”. A liberdade é o lazer

— pelo menos é o que parece emergir destas formulações de Marx.

O que afirmamos é que a contradição mais real, mais profunda e mais concreta do capitalismo, de fato, é esta contradição que Marx considerava simplesmente como uma contradição “filosófica”. Ela é a origem da crise permanente da sociedade presente, tanto no Leste quanto no Ocidente. A “racionalidade” da produção capitalista é apenas de superfície. Ela executa todos os seus movimentos em função do crescimento da produção considerado como um fim em si mesmo. O que é, em si, absolutamente irracional.

A produção é um meio para fins humanos, e não o homem um meio para a produção. A irracionalidade capitalista possui uma expressão imediata e concreta: ao tratar os homens na produção como simples meios, ela os transforma em objetos, em coisas. Mas, mesmo na linha de montagem, a produção se baseia nos homens enquanto seres ativos e conscientes. A transformação do operário em simples apêndice da máquina — que o capitalismo almeja constantemente mas jamais consegue realizar — acha-se em conflito frontal com o desenvolvimento da produção. Se, por acaso, o capitalismo conseguisse realizar esta transformação, isto acarretaria a destruição imediata do processo de produção. Do ponto de vista capitalista, esta contradição se exprime como o esforço simultâneo, de um lado, de reduzir o trabalho à simples execução de tarefas rigorosamente definidas (ou, se preferir, de *gestos* rigorosamente definidos), de outro, de apelar e de recorrer constantemente à *participação* voluntária e consciente do operário, à sua capacidade de compreender e de fazer muito mais do que se supõe que compreenda e faça.

Esta situação é imposta ao operário oito horas por dia ou mais. Como disse um de nossos camaradas das Fábricas Renault (D. Mothé), pede-se ao operário que se comporte simultaneamente “como um robô e como um super-homem”. Encontra-se aí um motivo de conflitos e de lutas intermináveis em todas as fábricas, minas, estaleiros e ateliês do mundo moderno. E esta situação não se afeta pelas “nacionalizações”, “planos”, pelas fases de expansão ou de recessão, pelo nível elevado ou baixo dos salários.

Esta é a crítica fundamental que os socialistas devem hoje fazer à organização existente da sociedade. Lutando neste fronte, eles darão uma formulação explícita ao que *cada* operário, em cada fábrica, em cada repartição experimenta a todo instante de cada jornada de trabalho e que tenta exprimir constantemente por sua ação individual ou coletiva.

A produção capitalista

Em nossa sociedade, os homens passam a maior parte de sua vida trabalhando. E, para eles, esse trabalho é ao mesmo tempo uma agonia e um contra-senso. É uma agonia porque o operário encontra-se constantemente subordinado a um poder estranho e hostil, que possui duas faces: a da máquina e a da direção. É um contra-senso porque o operário é colocado por seus patrões diante de duas tarefas contraditórias: executar ordens e chegar a um resultado positivo.

A direção organiza a produção visando atingir uma "eficácia máxima". Mas o primeiro efeito dessa organização é o de suscitar a revolta dos operários contra a produção. As perdas de produção provocadas por esta reação ultrapassam de longe aquelas que são provocadas pelas depressões mais profundas. Elas são, provavelmente, da mesma ordem de grandeza do total da produção corrente (v., por exemplo, o livro de J. A. C. Brown, *The Social Psychology of Industry*, Penguin).

Para combater a resistência dos operários, a direção instaura uma divisão ainda maior do trabalho e das tarefas. Regulamenta de maneira rígida os métodos e os processos de trabalho. Impõe controles da quantidade e da qualidade das peças produzidas. Introduce o salário por peças e por rendimento. Mas também impõe ao desenvolvimento tecnológico uma característica de classe cada vez mais pronunciada. As máquinas são inventadas, ou escolhidas, segundo este critério fundamental: favorecem a luta da direção contra os operários, reduzem ainda mais a margem de autonomia do operário, contribuem para que se possa, finalmente, eliminá-la por completo? Neste sentido, a atual organização do trabalho na Inglaterra, na França, nos Estados Unidos ou na Rússia, é uma *organização de classe*. A tecnologia é, predominantemente, uma *tecnologia de classe*. Nenhum capitalista inglês, nenhum diretor de fábrica russo, jamais introduziria numa fábrica uma máquina que aumentasse a possibilidade do operário individual ou do grupo de operários de controlarem por si mesmos o seu trabalho — mesmo se tal máquina contribuísse para aumentar a produção.

Os operários não se encontram de forma alguma desarmados nesta luta. Constantemente inventam métodos de autodefesa. Violam os regulamentos, ao mesmo tempo em que os respeitam "formalmente". Organizam-se informalmente, instauram uma solidariedade e uma disciplina coletiva. Criam uma nova ética de tra-

balho. Rejeitam a psicologia da incitação e da ameaça, e tornam a vida impossível tanto aos "ce-de-efes" quanto aos que querem fazer corpo mole.

Através de seus métodos de organização da produção, a direção vê-se amarrada por um nó de contradições e de conflitos sem fim. Estes ultrapassam de longe aqueles que são diretamente provocados pela resistência dos operários. A estrita definição das tarefas a qual quer chegar a direção é quase sempre arbitrária e com frequência extremamente irracional. As normas de trabalho não podem ser "racionalmente" definidas quando os operários a elas se opõem de maneira constante e ativa. O tratamento dos operários como peças destacáveis da máquina produtiva encontra-se em contradição com o caráter profundamente coletivo da produção moderna. O resultado é a coexistência de uma organização formal, oficial, com uma organização informal, real, da empresa, do processo de trabalho, das comunicações. A partir daí, estas duas organizações se encontram numa oposição permanente.

A direção do trabalho está cada vez mais separada de sua execução. Para ultrapassar esta separação, para conseguir administrar — *do exterior* — a complexidade imensa da produção moderna, a direção se vê forçada a reconstruir e a refletir em seu próprio seio todo o processo de produção, e isto, ainda aqui, de maneira arbitrária. Estritamente falando, isto não é simplesmente impossível; conduz também à criação de um enorme aparelho burocrático. No seio deste aparelho, aparece uma nova divisão do trabalho e o conjunto das contradições que descrevemos encontra-se reproduzido aí. Uma direção separada da execução não pode planificar racionalmente. Não pode corrigir a tempo os erros inevitáveis. Não pode estar protegida contra os imprevistos; não pode aceitar que os operários façam tudo isto em seu lugar... e não pode aceitar que eles não o façam. Nunca está corretamente informada. A fonte principal da informação — os operários na produção — organizam uma "conspiração de silêncio" permanente contra ela. Enfim, a direção realmente não pode compreender a produção, porque não pode compreender a sua mola principal: o operário.

Esta situação, este conjunto de relações, é o modelo de todos os conflitos na sociedade moderna. Certamente, com as modificações necessárias, esta descrição do caos da fábrica capitalista aplica-se muito bem ao governo britânico, à Comunidade Econômica Européia, ao partido comunista russo, à Organização das Minas de carvão da França, às Nações Unidas, ao exército americano e à comissão polonesa de planificação.

O comportamento da direção diante da produção não é acidental. Suas operações são impostas à direção pelo fato de que a organização da produção é, hoje, sinônimo da organização da exploração. Mas o contrário também é verdadeiro: os capitalistas privados, como a burocracia de Estado, possuem hoje a possibilidade de explorar precisamente porque gerem a produção. A divisão de classe na sociedade moderna cada vez mais se encontra despida de seus mantos legais e formais. O núcleo das relações sociais fundamentais de *todas* as sociedades de classe aparece desta forma: a divisão do trabalho entre uma classe que *dirige* tanto o trabalho quanto a vida social e uma classe que não faz outra coisa senão executar. A direção da produção não é simplesmente um meio utilizado pelos exploradores para aumentar a exploração. Ela é a essência e o fundamento da própria exploração. A partir do momento em que uma classe social se apropria da gestão, o resto da sociedade fica automaticamente reduzido ao estado de simples objetos desta classe. A partir do momento em que uma classe consegue conquistar uma posição dominante, ela utiliza esta posição para arrogar-se privilégios (um termo polido para a apropriação em excesso). A partir daí, tais privilégios devem ser proibidos. A dominação deve tornar-se mais perfeita. Esta espiral que se amplia por si mesma conduz rapidamente à formação de uma nova sociedade de classe. É essa a lição importante que devemos tirar do estudo da degenerescência da Revolução de Outubro — isso, e não o “atraso” ou o “isolamento internacional”.

O socialismo significa a gestão operária

Por socialismo entendemos o período histórico que se inicia com a revolução proletária e termina no comunismo. Esta definição está rigorosamente de acordo com Marx. Concebido desta maneira, o socialismo é a única “fase de transição” entre a sociedade de classe e o comunismo. Não existe outra. Esta sociedade de transição não é o comunismo; na medida em que uma espécie de “Estado” e de coerção política se mantém (a “ditadura do proletariado”). E mantém-se também uma coerção econômica (“quem não trabalha não come”). Mas esta também não é uma sociedade de classe, na medida em que são eliminadas não somente a antiga classe dominante, mas também *toda espécie* de classe social dominante. Nela a exploração é abolida. Deve-se denunciar implacavelmente a confu-

são introduzida nesta questão por Trotsky e pelos trotskistas, através da introdução de um número ampliado de “sociedades de transição” entre o capitalismo e o socialismo (Estados operários, Estados operários degenerados etc.). O resultado final desta confusão é fornecer justificativas à burocracia e enganar os trabalhadores persuadindo-os de que podem ser ao mesmo tempo “a classe dominante”... e no entanto explorados e oprimidos implacavelmente. Uma sociedade na qual os trabalhadores não são a força social dominante no sentido próprio e literal do termo não é, e nunca poderá ser, uma “sociedade de transição” para o socialismo ou o comunismo (salvo, evidentemente, no sentido de que o próprio capitalismo seja uma “sociedade de transição” para o socialismo).

Se portanto a revolução socialista deve abolir a exploração e eliminar a crise da sociedade atual, ela deve eliminar também todas as diversas categorias de dirigentes especializados e permanentes que exercem a dominação nas diversas esferas da vida social. E deve fazer isto antes e acima de tudo na própria produção. Em outros termos, a revolução não pode limitar-se a expropriar os capitalistas. Deve também “expropriar” a burocracia gestonária de suas atuais posições privilegiadas.

O socialismo só poderá ser instaurado se, desde o primeiro dia, for introduzida a gestão da produção pelos trabalhadores. Chegamos a esta conclusão em 1948, no final de nossa análise sobre a degenerescência da revolução russa. (Ver os textos reproduzidos agora em *La société bureaucratique*, vol. 1 e em *Capitalisme moderne et Révolution*, vol. 1.) Os operários húngaros tiraram, de sua própria experiência da burocracia, exatamente a mesma conclusão em 1956. A gestão da produção pelos trabalhadores era uma das reivindicações centrais dos Conselhos operários húngaros.

Por razões que parecem misteriosas, os marxistas sempre consideraram a efetivação do poder da classe operária unicamente em termos de conquista do poder político. O poder efetivo, principalmente o poder sobre a produção na vida cotidiana, permaneceu sempre ignorado. Os opositores de esquerda do bolchevismo criticaram, com justiça, a substituição da ditadura das massas proletárias pela ditadura do partido. Mas isto é apenas um aspecto do problema e, na realidade, um aspecto secundário. Não temos a intenção de discutir aqui a evolução na Rússia após 1917, nem a questão de saber se Lênin e os bolcheviques “teriam podido fazer de outra maneira”. Esta discussão é totalmente estéril e vã. O ponto que importa destacar é o liame entre *isso* que foi feito e o resultado final. Já em 1919, a gestão da produção e da economia estava nas

mãos dos “especialistas”; e a gestão da vida política estava nas mãos dos “especialistas da política revolucionária”, isto é, do Partido. Nestas condições, nenhuma força do mundo teria podido frear a degenerescência burocrática. A “concepção programática” de Lênin — por oposição à sua prática efetiva — era a de que o poder político devia pertencer aos soviets, a mais democrática de todas as instituições. Mas ele também nunca deixou de repetir, desde 1917 até a sua morte, que a produção devia ser organizada pelo alto, segundo métodos do “capitalismo de Estado”. Aí estava uma concepção fantasticamente idealista. O operário não pode ser escravo na produção seis dias por semana e nos domingos gozar da soberania política. Se não é o operário que gere a produção, então qualquer outro o faz necessariamente. E, como a produção é, na sociedade moderna, o verdadeiro lugar do poder, o “poder político” do proletariado, nestas condições, ficará rapidamente reduzido a simples decoração. A este problema, o “controle” operário da produção não oferece nenhuma resposta. Ou bem o “controle” operário ampliar-se-á rapidamente, tornando-se uma gestão operária, ou bem acabará por ser apenas uma farsa. Nem na produção nem na política pode haver longos períodos de “dualidade do poder”.

Alguns dos escritos de Lênin neste período deveriam ser melhor conhecidos pelos socialistas revolucionários, o que não é o caso. As passagens seguintes, tiradas das “Tarefas imediatas do governo soviético”, mostram muito claramente o pensamento dos bolcheviques sobre a questão da organização do trabalho.

“A vanguarda do proletariado russo que possui a mais elevada consciência de classe já fixou para si como tarefa a elevação da disciplina do trabalho... Estes esforços devem ser mantidos e perseguidos com a maior rapidez. Devemos levantar a questão do trabalho por peças e colocá-la à prova da prática; devemos levantar a questão da aplicação de muitas coisas que são progressivas e científicas no sistema Taylor... O sistema Taylor é uma combinação da brutalidade sutil da exploração capitalista e de um número de consideráveis realizações científicas no campo da análise dos movimentos mecânicos durante o trabalho, da eliminação de movimentos supérfluos e desajeitados, da elaboração de métodos corretos de trabalho etc.”

“A revolução exige, nos interesses do capitalismo, que as massas obedeçam sem discussão à vontade única dos chefes do processo de trabalho.”

“Devemos aprender a combinar a democracia ‘de reunião’ das massas trabalhadoras... com uma disciplina de ferro durante o trabalho, com a obediência sem discussão à vontade de uma só pessoa, o líder soviético, durante o trabalho. Ainda não aprendemos a fazê-lo. Mas devemos aprender.”

Julgamos que estas concepções, este fator “subjetivo”, desempenharam um enorme papel na degenerescência da Revolução russa, papel que ainda não foi totalmente apreciado. Para nós, não se trata de denegrir Lênin. Mas podemos ver a relação entre as suas opiniões e a realidade posterior do stalinismo. Não somos revolucionários melhores do que Lênin. Somos quarenta anos mais velhos.

A história mostrou que a questão de saber o que se passa depois da revolução é de uma importância fundamental para o pensamento socialista. Quase tudo depende do nível de atividade consciente e de participação das massas. Uma verdadeira revolução só acontece quando e se esta atividade atinge dimensões extraordinárias tanto em relação ao número de pessoas implicadas quanto em relação à intensidade de sua participação. Uma revolução é um período de atividade intensa e consciente das massas, que tentam *elas mesmas* dominar a gestão de todos os negócios comuns da sociedade. Uma degenerescência burocrática só se torna possível quando existe refluxo desta atividade. Mas, o que provoca este refluxo? Neste ponto da análise, muitos revolucionários honestos só podem levantar os braços ao céu dizendo que gostariam muito de sabê-lo.

Ninguém pode garantir que uma revolução não degenerere. Não há receitas para manter um nível elevado de atividade das massas. Mas a história tem mostrado que alguns fatores contribuem e contribuem muito rapidamente para a retirada das massas da atividade política. Estes fatores se reduzem à emergência e à consolidação, nos diversos setores da vida social, de indivíduos e de grupos que “se encarregam” dos negócios comuns. (E todas essas observações estão diretamente ligadas ao problema da própria organização revolucionária e de sua possível degenerescência. Temos apenas de substituir o termo “massas” pelo termo “membros” nas frases que precedem.) A manutenção de um nível elevado da atividade das massas exige que elas vejam — não nos discursos, mas nos fatos de sua vida cotidiana — que o poder realmente lhes pertence, que elas podem mudar as condições de sua própria existência. E o primeiro e mais importante lugar onde podem verificar isto é o trabalho. A gestão da produção pelos trabalhadores fornece-lhes algo de imediatamente

palpável. Confere uma significação real a todas as outras questões e a toda a evolução política. Sem ela, mesmo uma política revolucionária se tornaria rapidamente o que toda política revolucionária é hoje: retórica e mistificação.

O que é a gestão operária?

A gestão operária não significa que indivíduos de origem operária sejam nomeados no lugar dos atuais dirigentes. Ela significa que a produção, em todos os níveis, é dirigida pela coletividade dos operários, empregados e técnicos. As questões que afetam a oficina ou o departamento são decididas pelas assembleias dos trabalhadores da oficina ou do departamento em questão. As questões de rotina, ou as questões urgentes, são decididas por delegados eleitos e revogáveis a todo instante. A coordenação entre duas ou várias oficinas ou departamentos é assegurada por reuniões dos respectivos delegados ou por assembleias comuns. A coordenação ao nível do conjunto da empresa e as relações com o resto da economia são tarefa dos Conselhos operários, compostos dos delegados eleitos dos diversos departamentos. As questões fundamentais são resolvidas por assembleias gerais compreendendo todos os trabalhadores da empresa considerada.

A instauração da gestão operária permitirá começar imediatamente a eliminar as contradições fundamentais da produção capitalista. A gestão operária marcará o fim da dominação do trabalho sobre o homem, e o começo da dominação do homem sobre seu trabalho. Cada empresa será autônoma no grau mais elevado possível, decidindo ela mesma sobre todos os aspectos da produção e do trabalho que não afetem o resto da economia, e participando ela mesma de todas as decisões que dizem respeito à organização geral da produção e da vida social. Os objetivos gerais da produção serão decididos pelo conjunto da população trabalhadora.

Não podemos tocar aqui nos problemas técnicos implicados por uma planificação verdadeiramente democrática. Nós os discutimos em detalhe no nº 22 (julho de 1957) de *Socialisme ou Barbarie*. ("Sobre o conteúdo do socialismo, II"; acima, pp. 74-156.) A essência da questão é que os objetivos gerais do plano deveriam ser determinados coletivamente, e também aceitos tão amplamente quanto possível. A partir de certos dados fundamentais, calculadoras eletrônicas poderiam produzir um certo número de planos e elaborar de maneira suficientemente detalhada as implicações téc-

nicas de cada um deles em relação aos diversos setores da economia. Os Conselhos operários discutiriam então sobre o valor desses diferentes planos, com pleno conhecimento de causa de suas implicações em termos de trabalho humano.

Por exemplo, decisões relacionadas à questão de saber se uma expansão da produção de 10% deveria conduzir a salários mais altos, a uma redução da duração do trabalho, ou a um aumento dos investimentos, são decisões das quais *todos* deveriam participar. Pois afetam todo o mundo. Não são decisões que poderiam ser deixadas para os burocratas "agindo nos interesses" das massas. Se tais decisões fossem deixadas para "profissionais espertos", estes começariam muito rapidamente a decidir no sentido de seus próprios interesses. Sua posição dominante na direção da produção logo conferiria a eles um papel dominante na repartição do produto social. A base de novas relações de classe estaria então sendo posta de novo de maneira real e eficaz.

O plano escolhido determinará a cada empresa a tarefa a cumprir durante um dado período, e fornecerá a cada uma os meios necessários para este fim. Mas, no interior deste quadro geral, os trabalhadores de cada empresa terão de organizar seu próprio trabalho. Todos aqueles que conhecem as raízes da crise nas relações industriais contemporâneas, e todos aqueles que conhecem as reivindicações dos trabalhadores e o objeto de suas lutas informais, compreenderão facilmente em quais direções irá a organização da produção pelos trabalhadores. As normas de trabalho impostas do exterior certamente serão abolidas. (Esta era uma reivindicação explícita dos Conselhos operários húngaros. E é o terreno de uma luta permanente em cada fábrica do mundo.) A coordenação do trabalho far-se-á através de contatos diretos e da cooperação. A divisão rígida do trabalho logo começará a ser eliminada através da rotatividade das pessoas entre departamentos e entre trabalhos.

Haverá cooperação e contato diretos e permanentes entre os departamentos e as fábricas que utilizam as máquinas e as ferramentas e aqueles que as produzem. Este será o resultado da mudança da relação entre operários e instrumentos da produção. A finalidade principal dos equipamentos de hoje é, como vimos, aumentar a produção através da subordinação crescente do homem à máquina. Quando os próprios trabalhadores assumirem a gestão da produção, começarão a adaptar o equipamento não só às exigências do trabalho que devem fazer, mas também e sobretudo às suas próprias necessidades enquanto seres humanos.

A transformação consciente da tecnologia será uma das tarefas cruciais com as quais se confrontará a sociedade socialista. Pela primeira vez na história, os seres humanos serão senhores de sua atividade produtiva. O trabalho deixará de ser "o reino da necessidade". E se transformará num campo onde os humanos exercem seu poder de criação. A ciência e a técnica contemporâneas oferecem possibilidades imensas nesta direção. Certamente, esta transformação não se realizará do dia para a noite. Mas também não se deve considerá-la como pertencente a um futuro comunista nebuloso, afastado e imprevisível. Estas não são questões que se resolverão por si mesmas. A partir do momento em que o poder dos trabalhadores for estabelecido, deveremos nos ater sistematicamente à sua solução. Esta solução exigirá um período de transição. E é este período que constitui, na realidade, a sociedade socialista (enquanto se distingue do comunismo).

Os valores socialistas

Quais serão os valores essenciais de uma sociedade socialista? Qual será sua orientação fundamental? Ainda aqui não se trata de um futuro nebuloso, mas das tarefas a que uma revolução proletária deverá se propor imediatamente. E não tentamos produzir arbitrariamente uma nova ética, ou uma nova metafísica. Tentamos formular conclusões que nos parecem decorrer inevitavelmente da crise dos valores da sociedade atual e das atitudes reais dos trabalhadores hoje, tanto na fábrica quanto na vida.

A gestão da produção pelos trabalhadores, a transformação consciente da tecnologia, o governo da sociedade pelos conselhos dos trabalhadores, a planificação democrática, desenvolverão sem dúvida alguma a produtividade e aumentarão consideravelmente a taxa de crescimento da economia. Tornarão possível uma elevação rápida do consumo. Muitas necessidades fundamentais da sociedade poderão ser satisfeitas. A duração do trabalho poderá ser reduzida. Mas, na nossa opinião, a essência da questão não está aí. Com tudo isso, trata-se apenas de subprodutos da transformação socialista, por mais importantes que sejam.

O socialismo não é uma concepção cujo interesse seja o crescimento da produção *como tal*. Esta é uma maneira de ver essencialmente capitalista. A preocupação central da espécie humana, ao longo de sua história, nunca foi a de aumentar a produção a qualquer preço. E menos ainda é o socialismo uma concepção que se

interesse pela "melhor organização" *como tal*, quer se trate da organização da produção, da economia ou da sociedade. A organização pela organização é a obsessão constante do capitalismo, seja privado ou burocrático (o fato de que o capitalismo fracassa constantemente neste terreno não nos interessa aqui). As questões pertinentes, do ponto de vista socialista, são: maior produção, melhor organização — *a que preço, ao preço pago por quem e com que finalidade?*

As respostas a estas questões hoje, venham elas de Kennedy, de Krushev, de Gaitskell, de Gollan ou de Healy (os dois últimos eram respectivamente os dirigentes do partido stalinista e do partido trotskista inglês), significam o seguinte: maior produção e melhor organização visando ao mesmo tempo o crescimento do consumo e do lazer. Mas, observemos o mundo em volta de nós. Os homens submetem-se a pressões cada vez maiores por parte daqueles que organizam a produção. Trabalham como loucos na fábrica ou no escritório durante a maior parte de sua vida em estado de vigília, para obter um aumento de salário de 3% ou um dia a mais de férias por ano. No final — e isto é cada vez menos uma ficção —, a felicidade do homem será realizada por um engarrafamento monstruoso, com cada família vendo televisão no carro e tomando sorvetes feitos pelo refrigerador do carro.

O consumo pelo consumo não tem sentido para o homem. *O lazer pelo lazer* é vazio. Na sociedade atual quase não há pessoas mais miseráveis do que os velhos sem ocupação, mesmo quando não têm problemas materiais. Em todas as partes do mundo, os operários esperam impacientemente, durante toda a semana, que chegue o domingo. Sentem a necessidade imperiosa de escapar da escravidão física e mental da semana de trabalho. Esperam com impaciência o momento em que serão senhores de seu tempo. E descobrem que a sociedade capitalista se impõe a eles mesmo nesses momentos. São alienados tanto durante o lazer quanto durante o trabalho. Os domingos refletem toda a miséria da semana de trabalho que chega ao fim e o vazio daquela que vai começar.

Atualmente, o consumo exprime todas as contradições de uma cultura em decomposição. A "elevação do nível de vida" já não tem sentido, pois esta elevação não tem fim. (É o que Hegel chamava de "infinito perverso", *schlechte Unendlichkeit*.) A sociedade está organizada para criar mais necessidades do que as pessoas poderão satisfazer. Os "níveis mais elevados de vida" são os atrativos utilizados tanto por capitalistas como por burocratas para manterem as pessoas na crista da onda. Nenhum outro valor, nenhuma outra

motivação subsistiria para o homem nesta sociedade desumana e alienada. Mas este processo se contradiz consigo mesmo. Cedo ou tarde ele pára de funcionar. Os "níveis de vida" desta década fazem aqueles da década precedente aparecerem como ridículos. Cada categoria de renda despreza aquela que se encontra imediatamente abaixo.

O próprio *conteúdo* do consumo atual é contraditório. O consumo permanece anárquico (e isto não poderia ser superado por nenhuma planificação burocrática), pois os bens consumidos não são bens-em-si, não são absolutos, mas encarnam valores *desta* cultura. As pessoas se matam no trabalho para comprar objetos dos quais elas não podem desfrutar ou que elas não se acham mesmo em condições de utilizar. Os operários dormem na frente da televisão comprada pelas horas suplementares de trabalho. As necessidades são cada vez menos necessidades reais. As necessidades humanas foram sempre fundamentalmente necessidades sociais. (Não me refiro aqui às necessidades biológicas.) As necessidades são, hoje, num grau crescente, fabricadas e manipuladas pela classe dominante. A subserviência do homem se torna manifesta no próprio consumo. Afirmamos que o socialismo não está interessado essencialmente no crescimento da produção e do consumo do *tipo atual*. Um tal crescimento só poderia contribuir, através das inumeráveis ligações e conexões, para mais capitalismo.

O socialismo está ligado à liberdade. Entendida não somente no sentido jurídico, nem no sentido moral ou metafísico, mas no sentido mais concreto, mais terra-a-terra: a liberdade das pessoas na sua vida e nas atividades cotidianas, a liberdade de decidir *coletivamente* quanto produzir, quanto consumir, quanto trabalhar, quanto descansar. Liberdade de decidir, *coletiva e individualmente*, o que consumir, *como* produzir, *como* trabalhar. (Um verdadeiro mercado de bens de consumo, onde prevalecerá a "soberania dos consumidores", certamente será mantido, ou antes instaurado pela primeira vez, na sociedade socialista.) E liberdade de dirigir sua própria vida no interior deste quadro social.

A liberdade, nesse sentido, não surgirá automaticamente a partir do desenvolvimento da produção. Ela não deve ser confundida com o lazer. A liberdade, para o ser humano, não é a desocupação, mas a atividade livre. O conteúdo preciso que os homens dão a seu "tempo de lazer" está amplamente condicionado pelo que se passa na esfera fundamental da vida social, isto é, da produção. Numa sociedade alienada, o "lazer", tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, não passa de uma das expressões da alienação.

Menos ainda será a liberdade um produto automático das "possibilidades crescentes da educação para todos". A educação em si mesma não resolve nada. Em si mesma ela conduz simplesmente à produção em massa de indivíduos que reproduzirão a mesma sociedade, de indivíduos que incorporarão à sua personalidade a estrutura social existente e todas as suas contradições. A educação hoje, na Inglaterra ou na Rússia, realizada pela escola ou pela família, visa a produzir pessoas adaptadas ao tipo atual de sociedade. Ela corrompe o senso humano de integração à sociedade transformando-o num hábito de submissão à autoridade. Corrompe o senso humano de levar em consideração a realidade, transformando-o em hábito de adoração do *status quo*. Impõe um tipo de trabalho desprovido de sentido, que separa, deforma e desintegra as potencialidades físicas e mentais do ser humano. Quanto mais se fornece a educação do tipo atual, mais se produzem seres que incorporaram a escravidão.

O desenvolvimento da produção e a abundância material a que ele conduziria não provocarão por si mesmos uma mudança das atitudes sociais. Não abolirão a "luta de todos contra todos". Em poucas palavras, esta luta é muito mais brutal e implacável nos Estados Unidos hoje do que numa vila africana. As razões disto são evidentes: na sociedade contemporânea, a alienação penetra em todas as coisas e destrói o sentido de tudo. Ela não só destrói o sentido do trabalho, mas também de todas as dimensões da vida individual e social. Os únicos valores e motivações que subsistem são os "níveis" cada vez mais elevados (não somente elevados) do consumo material. Para compensar a frustração crescente que as pessoas vivenciam em seu trabalho, como em todas as outras atividades sociais, a sociedade apresenta-lhes um outro objetivo: a aquisição de "bens" cada vez mais numerosos. A *distância* entre aquilo a que um operário efetivamente pode ter acesso e o que a sociedade fixa como um nível "decente" de consumo foi *crescendo* na medida em que aumentava a produção e se elevavam os níveis efetivos de vida. Este processo, e a "luta de todos contra todos" que lhe corresponde, não vai parar enquanto não for destruída a raiz da cultura atual, sua adoração pelo consumo e sua filosofia aquisitiva. Estas atitudes capitalistas, na realidade, penetraram completamente, dominaram e deformaram o que se apresenta hoje como "marxismo".

Tanto o capitalismo privado quanto o capitalismo burocrático utilizam o mesmo método para manter as pessoas ao mesmo tempo atadas ao seu trabalho e em antagonismo recíproco. É a política sistemática da diferenciação dos salários. De um lado, existe uma

diferenciação monstruosa de rendimentos entre as camadas mais baixas e as mais altas da pirâmide burocrática — a da empresa e a do Estado. De outro lado, diferenciações artificiais do salário são introduzidas sistematicamente para destruir a solidariedade de classe. Aplicam-se às pessoas que realizam trabalhos muito semelhantes quanto à qualificação ou ao esforço exigido. Quando for destruída a estrutura de classe da sociedade, não existirá nenhuma justificação, econômica ou outra, para manter estas diferenciações. É impossível discutir aqui os incríveis sofismas através dos quais os pretensos “marxistas” tentaram justificar a desigualdade de rendimentos, seja na Rússia ou sob o “socialismo”. Assinalemos apenas dois pontos:

a) a aplicação estrita do princípio “a cada um segundo o valor do trabalho fornecido”, sustentado por Marx na *Crítica do programa de Gotha*, conduziria no máximo a uma diferenciação das remunerações da ordem de 1 (trabalho manual não-qualificado) a 1,25 ou 1,5 (físico nuclear). Por “valor do trabalho fornecido” entendo o valor no sentido marxista, definido pela teoria do valor-trabalho;

b) a desigualdade dos rendimentos numa sociedade socialista justifica-se habitualmente pelo argumento de que a sociedade deveria reembolsar ao operário qualificado suas despesas de qualificação (inclusive os anos de formação). As diferenciações das remunerações na sociedade capitalista reembolsam essas despesas ao múltiplo. Este “princípio” seria um absurdo numa sociedade socialista, onde as despesas de qualificação não seriam arcadas pelo indivíduo (de resto, hoje elas não o são mesmo de fato), mas pela própria sociedade.

Não poderia nunca haver gestão coletiva e democrática da fábrica, da economia, ou da sociedade exercida por pessoas economicamente desiguais. A manutenção da diferenciação dos rendimentos tenderia imediatamente a fazer renascer o caos atual. *Salário igual para todos aqueles que trabalham*, esta deverá ser uma das regras fundamentais que a revolução socialista deverá aplicar.

A organização socialista

O que fazemos, realmente, quando, enquanto socialistas revolucionários, tentamos definir nossa concepção do socialismo? Sem dúvida, tentamos definir o próprio movimento. Mas, que somos

nós? O que representamos? Sobre qual programa queremos ser julgados pelos trabalhadores?

A honestidade política elementar exige que formulemos abertamente, sem ambigüidades e segundas intenções, os objetivos pelos quais consideramos que os trabalhadores deveriam lutar. Mas existe aí também uma questão de grande importância prática. Uma questão de vida e de morte referente à organização revolucionária e a seu desenvolvimento. E eis por quê.

Consideremos de início a relação entre a organização revolucionária e a classe operária. O que deve ser esta relação? Se o objetivo único, ou principal, da revolução socialista é o de eliminar a propriedade privada e o mercado para acelerar, através das nacionalizações e da planificação, o desenvolvimento da produção, então o operariado não terá nenhum papel *consciente e autônomo* a desempenhar nesta transformação. Todas as medidas que transformam o operariado em infantaria obediente e disciplinada à disposição do Estado-maior “revolucionário” são apropriadas e boas. Basta que a classe operária esteja preparada — ou induzida a lutar contra o capitalismo até a morte. Que ela saiba como, por que, em vista do que, não tem nenhuma importância. A “direção” sabe. A relação entre o Partido e a classe é então homóloga à divisão da sociedade capitalista ou burocrática entre dirigentes e simples executantes. Após a revolução, poder e gestão pertencem ao Partido, o qual “gere” a sociedade “no interesse dos operários”. Esta opinião é partilhada pelos stalinistas e pelos trotskistas. Nestas condições, a emergência de uma sociedade burocrática, de uma sociedade de classe, torna-se inevitável.

(Esta concepção encontra-se muito pouco disfarçada no número de outubro-novembro de 1960 da *Labour Review* (órgão “teórico” dos trotskistas ingleses). Um artigo de Cliff Slaughter, intitulado “O que é a direção revolucionária” contém, entre outras coisas, um ataque às idéias de *Socialisme ou Barbarie*. Nesse artigo, não se encontrará nada além da coleção estandardizada de banalidades sobre a “necessidade de uma direção de ferro” e que se encontra em qualquer artigo trotskista sobre o tema escrito nos últimos vinte anos. Da mesma forma, o autor segue fielmente a tradição autêntica dos epígonos de Trotsky, evitando atentamente toda tentativa de compreender as idéias que critica. O nível teórico no qual se situa está indicado claramente pelo fato de que, na sua opinião, toda a história da humanidade, de quarenta anos para cá só pode ser explicada pela “crise da direção revolucionária”. Em nenhum momento ele se pergunta: e quais são, pois, as causas desta

crise? Se o Partido é a resposta a esta crise, e que este Partido “deve ser construído por aqueles que captam teoricamente o processo histórico”, como acontece que os argutos trotskistas, desde trinta anos, foram incapazes de construí-lo? Por que as organizações trotskistas se desintegraram até mesmo nos países onde outrora dispunham de algumas forças? A “refutação” das concepções antiburocráticas proposta por Slaughter baseia-se no argumento de que, para a derrubada do capitalismo, é necessária a consciência. Em seguida, a consciência é, de preferência ingenuamente, identificada com a consciência dos dirigentes do Partido. No final, o autor trai a sua mentalidade fundamentalmente burguesa ao descrever a centralização do poder burguês, sua organização, seu armamento etc. e ao exigir, para combatê-los, “uma elevação da disciplina e da autoridade centralizada num grau sem precedente”. Ele não suspeita um único instante de que a centralização e a disciplina *proletárias* — tais como são ilustradas por um Conselho operário ou um comitê de greve — representam algo de radicalmente diferente da centralização e da disciplina *capitalistas*, cujo desenvolvimento ele procura.)

Mas se o objetivo da revolução é a instituição da gestão da produção, da economia e da vida social pelos trabalhadores através do poder dos conselhos operários, então o sujeito ativo e consciente desta revolução e de toda transformação ulterior da sociedade não pode ser ninguém mais a não ser o próprio proletariado. A revolução socialista só pode acontecer através da ação autônoma do proletariado. Esta transformação só poderá se fazer se o proletariado encontrar *em si mesmo* a vontade e a consciência necessária para produzir esta imensa transformação da sociedade. Um socialismo realizado “em nome do proletariado”, mesmo pelo partido mais revolucionário, é um completo contra-senso. A organização revolucionária não é, portanto, nem pode ser, a “direção” da classe. Ela só pode ser um instrumento da luta da classe. Sua tarefa principal é a de ajudar, através de suas palavras e ações, a classe operária a assumir o seu papel histórico de gestão da sociedade.

Qual deve ser o funcionamento interno da organização revolucionária? De acordo com as concepções tradicionais, o Partido se organiza e funciona segundo certos princípios bem demonstrados de eficácia, pretensamente baseados no “bom senso”, a saber, uma divisão do trabalho entre “dirigentes” e “base”, o controle daqueles por esta em intervalos pouco frequentes e, geralmente, *a posteriori* (de maneira que o pretense controle se torne na realidade ratificação pura e simples), especialização, divisão rígida das tarefas etc. Isto

pode ser bom senso burguês, mas é puro contra-senso de um ponto de vista revolucionário. Este tipo de organização só é eficaz no sentido de que reproduz com eficácia um estado de coisas burguês, tanto dentro quanto fora do Partido. Na sua melhor forma e na mais “democrática”, não passa de uma paródia do parlamentarismo burguês.

A organização revolucionária deverá ela mesma aplicar os princípios que o proletariado desenvolveu ao longo de suas lutas históricas: a Comuna, os soviets, os Conselhos operários. Ela deverá instaurar a autonomia de seus órgãos locais, no maior grau compatível com a unidade da organização; a democracia direta, em toda parte onde puder ser materialmente praticada; a eleição e a revogabilidade a todo instante de todos os delegados que participam dos órgãos que têm poder de decisão.

Que são as reivindicações socialistas?

Qual deveria ser a atitude da organização diante das lutas de classe cotidianas? Quais deveriam ser as reivindicações que ela apóia, tanto as “imediatas” quanto as “transitórias”?

As organizações tradicionais, fossem elas reformistas ou “marxistas”, viam nessas lutas essencialmente um meio para conduzir a classe sob o controle e a direção do partido. Para os trotskistas, por exemplo, o que importa durante uma greve é conseguir que o comitê de greve aplique a “linha” decidida pela fração do partido. Frequentemente as greves fracassam porque toda educação, toda mentalidade dos membros dos partidos faz com que considerem, sem que estejam necessariamente conscientes disso, como seu objetivo principal, o *seu próprio controle* do movimento e não o próprio desenvolvimento deste último. Tais organizações consideram as lutas nos sindicatos como, essencialmente, uma luta pelo controle do aparelho sindical.

A ideologia e a atitude revolucionária destas organizações se refletem nas reivindicações que defendem. E isto de duas maneiras. Primeiramente, falando *apenas* de aumentos de salário, de luta contra as recessões e o desemprego, ou de nacionalizações, elas concentram a atenção dos trabalhadores sobre reformas que não somente são perfeitamente realizáveis no capitalismo, mas que são, cada vez mais, realizadas pelo próprio capitalismo. Estas reformas, na realidade, são a própria expressão da transformação burocrática em curso na sociedade contemporânea. Consideradas em si mesmas,

estas reivindicações tendem simplesmente a racionalizar a estrutura social existente. Coincidem perfeitamente com o programa da ala “progressista” ou “de esquerda” das classes dominantes.

Em seguida, estas organizações mistificam e manipulam os trabalhadores, adiantando reivindicações “transitórias” — escala móvel dos salários e das horas de trabalho, “controle” operário, milícias operárias etc. — que se supõem incompatíveis com o capitalismo, mas não são apresentadas como tais à classe operária. (De fato, dentre essas reivindicações, algumas não são incompatíveis com o capitalismo: a escala móvel dos salários aplica-se hoje em muitas indústrias e em vários países. Mas esta manifestação da capacidade dos trotskistas de viver num mundo imaginário não interessa para nossa discussão principal.) O Partido, por exemplo, “sabe” (ou acredita que sabe) que a escala móvel dos salários nunca será aceita pelos capitalistas. Acredita que esta reivindicação, se os operários realmente lutarem por ela, conduzirá a uma situação revolucionária e finalmente à própria revolução. Mas não o diz publicamente. Se o fizesse, “amedrontaria os operários”, que “ainda” não estão maduros para lutar pelo socialismo mesmo. Desta forma, a reivindicação aparentemente inocente da escala móvel dos salários é posta como *realizável*... quando se sabe que ela é irrealizável. É a isca que fará com que os operários inicialmente mordam o anzol e em seguida engulam a linha revolucionária. O Partido, que segura com firmeza a vara, puxará então gentilmente a classe para a frigideira “socialista”. Tudo isso seria monstruoso se não fosse incrivelmente ridículo.

Para a organização revolucionária só existe um único critério, simples, que determina sua atitude diante das lutas cotidianas dos operários. Será que esta forma particular de luta, esta forma particular de organização *aumenta* ou *diminui* a participação dos operários, sua consciência, sua capacidade de administrar seus próprios negócios, sua confiança em si mesmos (sendo todos esses fatores, além disso, os *únicos* que podem assegurar que uma luta será vigorosa e eficaz mesmo do ponto de vista mais imediato e mais limitado)?

Por conseguinte, defendemos incondicionalmente a tomada de decisões diretamente pelas assembleias de grevistas sobre todas as questões importantes; os comitês de greve eleitos e submetidos à revogabilidade permanente (o que pode ser uma evidência na Grã-Bretanha, mas não certamente no continente); opomo-nos à direção das greves pelos burocratas sindicais; defendemos as organizações autônomas da base; defendemos incondicionalmente os *shopste-*

wards (delegados de oficina na Grã-Bretanha, eleitos diretamente pelos operários e revogáveis por eles a todo instante); combatemos todas as ilusões relativas à possibilidade de “reformatar”, “melhorar” ou “conquistar” o aparelho burocrático dos sindicatos.

As reivindicações devem ser definidas pelos próprios trabalhadores e não lhes ser impostas pelos sindicatos ou pelos partidos. Isto evidentemente não quer dizer que a organização revolucionária não possua seu próprio ponto de vista sobre estas questões, ou que ela deveria abster-se de defender este ponto de vista quando os trabalhadores não o aceitassem. Mas implica certamente que a organização se recuse a manipular os trabalhadores ou a forçá-los a adotar tal ou tal posição.

A atitude da organização face às reivindicações particulares está diretamente ligada à sua visão de conjunto a respeito do socialismo. Aqui estão dois exemplos:

a) a origem da opressão da classe operária encontra-se na própria produção. Por conseguinte, as reivindicações imediatas relativas às condições de trabalho e, mais geralmente, à vida na fábrica, devem adquirir um lugar central ao menos tão importante e talvez mais importante do que as reivindicações de salário. (Evidentemente, não é por acaso que os sindicatos e os partidos tradicionais permanecem silenciosos sobre este problema; nem que uma proporção crescente das greves “não-oficiais” na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos se efetuam em torno dessas reivindicações.) Ao adotarmos esta posição, não exprimimos somente as preocupações mais profundas dos trabalhadores hoje; mas também estabelecemos uma ligação direta com o problema central da revolução. E, ao mesmo tempo, mostramos a natureza fundamentalmente conservadora de todos os sindicatos e partidos existentes;

b) a exploração traduz-se cada vez mais pela estrutura hierárquica dos trabalhos e dos rendimentos e pela atomização que se introduziu no proletariado através das diferenciações de salário. Devemos denunciar incessantemente as concepções hierárquicas do trabalho e da organização social; devemos defender as reivindicações de salário que tendem a abolir ou a reduzir as diferenciações de salário (por exemplo, aumentos iguais para todos, ou aumentos decrescentes em porcentagem, dando mais aos que ganham menos e menos aos que ganham mais). Fazendo isto, ajudamos, a longo prazo, o desenvolvimento do sentimento de solidariedade entre os trabalhadores, desmascaramos a burocracia, atacamos diretamente a filosofia e os valores do capitalismo, construímos uma ponte para as concepções fundamentais do socialismo.

Tais são as verdadeiras “reivindicações transitórias”. Reivindicações transitórias, no sentido que a mitologia trotskista dá a este termo, nunca existiram na história. Reivindicações transitórias existiram e podem existir somente em dois conjuntos de circunstâncias. Ou bem, numa situação dada, reivindicações que sob outros aspectos são “realizáveis” no seio do capitalismo tornam-se explosivas e revolucionárias (“o pão e a paz” em 1917, por exemplo); ou bem, reivindicações imediatas, se forem mantidas por uma luta vigorosa, minam, através de seu conteúdo, as fundações mais profundas da sociedade capitalista. Os exemplos apresentados mais acima pertencem a esta segunda classe.

Debate com os militantes do PSU*

Eugène Enriquez: Uma breve recordação sobre “Socialisme ou Barbarie”, o grupo animado por Castoriadis, se faz necessária. O grupo nasceu em 1948, de uma cisão com o trotskismo. A revista *S. ou B.* foi publicada desde o fim de 1948 até 1965. Além de Castoriadis, Lefort, Lyotard e outros colaboraram nela. A vida do grupo foi movimentada: produziram-se diversas rupturas. Castoriadis escreveu vários artigos que são retomados atualmente numa série de livros que estão sendo editados (Ed. 10/18). Desde essa época, ele expunha uma problemática fundada sobre a autogestão e reagia vigorosamente contra o modelo soviético (desde o segundo número, um artigo contra o modelo de desenvolvimento da URSS, depois, uma série de artigos contra a defesa da URSS feita pelo PC naquela ocasião).

A evolução de seu pensamento o levou a questionar o marxismo em vários aspectos fundamentais.

Pierre Garrigues: Em *La C.F.D.T. et l'autogestion*, Maire e Krumnov escrevem: “redefinir as modalidades de exercício do poder em todos os níveis na sociedade não se limita a examinar se a cúpula da base representa bem a pirâmide. É a própria noção de pirâmide que está a ponto de explodir”.

A noção de pirâmide existe na realidade e realmente está a ponto de explodir? Billaudot acha que esta noção nos é imposta pela

(*) Resumo de uma discussão com os militantes do PSU realizada a 12 de janeiro de 1974. Publicado no suplemento n.º 15 de *Critique Socialiste* (setembro-outubro de 1974).

ideologia burguesa. O que me preocupa, se esta noção realmente explodir, é o que se passará depois.

C. Castoriadis: Provavelmente querem dizer que esta explosão da pirâmide se produz ao mesmo tempo na ideologia explícita (as pessoas tendem a rejeitar as justificações tradicionais da existência de uma ou de várias pirâmides) e também na realidade social.

B. Billaudot: Eu acho que a pirâmide hierárquica é uma representação que mascara a realidade da mesma forma que a concorrência: ela mascara a unidade dos interesses da burguesia face aos interesses secundários divergentes. Da mesma forma, a hierarquia é uma realidade enquanto representação, mas que mascara a polaridade dos interesses entre duas classes antagônicas: a própria imagem de hierarquia mascara a existência desses dois pólos.

C. Castoriadis: De repente vemo-nos lançados no Oceano Pacífico, em meio às águas mais profundas: na discussão do esquema marxista. De fato, a respeito da acumulação do capital Marx diz: à medida que progride a concentração do capital... num pólo aumenta a riqueza, noutra, a miséria, a opressão, a degenerescência. Atualmente, um certo neo-paleo-marxismo chega até a afirmar que a hierarquia mascara a dominação do "Kapital" sobre uma massa indiferenciada na sua essência. Nesse esquema, a classe dos capitalistas também se transforma num epifenômeno: ela é apenas a personificação da grande máquina que é o "Kapital".

Cada vez mais, de vinte e cinco para cá, eu acho que este esquema faz parte da ideologia, da ontologia do mundo instituído. A divisão essencial na sociedade hoje não é aquela entre proprietários de capital e aqueles que só possuem sua força de trabalho, mas no próprio interior do processo de produção, aquela entre dirigentes e executantes. Além disso — e é porque não se pode mais pensar hoje nos termos do marxismo tradicional —, mesmo esta divisão deixa de ser clara e simples: não se pode mais designar uma porcentagem da população ativa composta de pessoas que seriam apenas dirigentes, de pessoas em benefício das quais o sistema social funcionaria, e o resto que ficaria reduzido a uma posição de pura execução e que, de direito e potencialmente, estaria fadado à revolta.

Tanto no processo de produção quanto em todas as outras atividades socialmente organizadas (educação, política, violência, cultura...) os momentos de direção e de execução são opostos, mas,

com exceção dos dois casos extremos (o cume e a base da pirâmide, que não constituem a camada mais importante numericamente), em todos os degraus intermediários, os papéis são mistos, compostos. Seria falacioso ligar o comportamento político profundo das pessoas à sua posição na pirâmide hierárquica (com exceção daqueles que formam a cúpula dirigente da pirâmide).

A pirâmide, evidentemente, é uma metáfora. Trata-se de um conjunto de pirâmides entrecruzadas, uma vez que, por exemplo, as posições sobre as redes de comando e de rendimento não coincidem. Além disso, nas sociedades de capitalismo ocidental existem resíduos de situações que desapareceram nas sociedades de capitalismo burocrático relativamente puras como a URSS. Nestas últimas, se há entrecruzamento de várias pirâmides, uma dentre elas é a "verdadeira": a do Partido. Não se pode compreender as divisões sociais a não ser em relação ao Partido, porque a pirâmide do poder do Partido predomina na sociedade.

É inquietante que a pirâmide estoure? Antes de mais nada isto não está para acontecer. Mas o projeto de socialismo autogestionário — se se entende por isso mesmo uma sociedade em que a coletividade dos homens e das mulheres gere direta e democraticamente seus negócios em todos os domínios — está em contradição total com um modelo hierárquico.

Jean le Garrec: Na empresa, existe uma classe intermediária que possui o saber mas perdeu o poder (em relação ao topo da pirâmide). Sobre 2 milhões de novos empregos criados entre 1962 e 1972, 1,5 milhões correspondem a tarefas desqualificadas ou em vias de desqualificação. É portanto falso afirmar que a base da pirâmide social se reduz numericamente. Os empregos de OS e assemelhados são aqueles que em número, senão em porcentagem, aumentam mais depressa nesses últimos anos.

Os outros 500 000 empregos correspondem ao mesmo tempo a uma certa qualificação e a uma ausência de poder.

O modelo hierárquico responde à sua maneira à necessidade de segurança das pessoas. Ele lhes dá esperança de galgar a pirâmide. Não devemos nos limitar a constatar que este modelo é fortemente contestado: é preciso saber por quem, a que níveis, e propor um outro modelo que leve em conta também esta necessidade de segurança. Ora, parece-me que você não vai muito longe neste sentido.

C. Castoriadis: Não cabe a mim produzir, na ausência dos próprios interessados, um modelo de sociedade não-hierarquizada.

Como afirmo na conclusão de meu artigo para *C.F.D.T. Aujourd'hui*,¹ a dificuldade principal para a destruição da hierarquia é a sua dimensão ao mesmo tempo social e psíquica: existe uma homologia entre o que está instituído há pelo menos 4 000 anos em nossas sociedades e a estrutura profunda da personalidade dos indivíduos. Nós, europeus, nunca fomos índios Zuni: nunca houve em nosso passado coletivo uma tribo onde fosse preciso bater em alguém para que, após uma longa resistência, este alguém aceitasse ser o chefe. Ao contrário, entre nós, as pessoas se matam para serem elas mesmas os chefes. Ver os faraós, Êsquilo, Shakespeare, Stalin...

Existe uma homologia profundamente arraigada entre a instituição social da diferença entre indivíduos como diferença assimétrica (não estamos divididos entre as metades Norte e Sul da aldeia ou entre os clãs do leopardo e do leão, mas estamos habituados a nos situar uns em relação aos outros por referência a uma escala vertical, de maneira assimétrica, numa rede de sentido fixo e rígido) e a organização psíquica dos indivíduos: durante o seu adestramento — seja qual for a classe social, quase —, ao ter acesso à linguagem, ingressam num mundo onde tudo é estruturado hierarquicamente. Suas marcas mais profundas — a começar por suas próprias marcas de identificação — situam-nos uns em relação aos outros não simplesmente como diferentes, mas diretamente como superiores ou inferiores. Isto desde o momento da transformação da criança em homem, desde que a esfera familiar se abre sobre a realidade social global.

Que pode fazer o escritor, o teórico, contra esta situação? Ele pode explicar que economicamente (para pegar a pontinha da coisa) uma sociedade moderna, de tecnologia avançada, pode funcionar perfeitamente na base de uma igualdade total de rendimentos. Num certo sentido, é o único modo de funcionamento economicamente racional.

Ele pode mostrar que a motivação econômica do lucro sobre a qual repousa a sociedade atual é apenas uma dentre outras; que existiram outras na história. Mas ele mesmo não pode criar o tipo psíquico de um indivíduo não-hierárquico, escrever a ficção científica de um novo psiquismo. Da mesma forma, no que diz respeito à instituição profunda da sociedade correspondente, a maneira pela

(1) *C.F.D.T. — Aujourd'hui*, janeiro-fevereiro de 1974. Agora, em *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2, pp. 427-444.

qual ela mesma se organiza e organiza o mundo, as relações sociais, o teórico não pode criá-la, a não ser escrevendo um romance que será bom talvez, mas poderá também ser ruim.

O que pode fazer é criticar o sistema existente, destruir suas racionalizações, mostrar que não passam de pseudo-racionalidades; mostrar, por exemplo, a estupidez da idéia de que “a competência” fornece um fundamento objetivo da hierarquia. Mas ele mesmo não pode dar à luz algo que não seria nem mesmo uma utopia.

A base da pirâmide social está expandindo-se ou retraindo-se em forma de tonel, como penso? É preciso raciocinar em termos de porcentagem e não de números absolutos: mesmo se o proletariado manual continua a aumentar em termos absolutos, atualmente ele não representa mais do que 18% da população ativa nos EUA. Mesmo se esses 18% representem um número absoluto superior àquele do começo do século, é a redução da porcentagem que é significativa da tendência.

Robert Chapuis: Existem “intelectuais OS”.

C. Castoriadis: Certo, mas eles se consideram idênticos aos varredores numa fábrica? É preciso levar em conta a complexidade das pirâmides sociais. Os OS não constituem o nível mais baixo da pirâmide social.

O que se torna funcionalmente importante é a confusão, a mistura das posições e dos papéis em todos os estratos intermediários da hierarquia social.

Philippe Branchet: Realmente não é possível que os teóricos revolucionários apresentem um modelo de sociedade alternativo à atual sociedade capitalista hierarquizada? Realmente seria tarefa deles inventá-la no lugar de uma demanda social que deveria, para ser válida, ter chances de obter sucesso, formular-se por si mesma, na realidade histórica das lutas sociais?

Mas esta demanda social existe: ela se exprime — na sociedade atual, é provável que este será o seu único modo de expressão possível — pelo tipo mesmo de lutas que se desenvolvem, sobretudo desde 1968. O verdadeiro problema é o da ligação institucional da teoria revolucionária com estas lutas. Pois estas exprimem uma contestação ao modelo burocrático de sociedade capitalista que nunca encontrará *em si mesma* os meios suficientes para se superar enquanto contestação para se tornar uma alternativa política global.

É o que vivemos atualmente na França: o modelo hierárquico e sua cúpula — Pompidou e seu governo — são amplamente desconsiderados junto aos assalariados, junto à opinião pública. As justificações tradicionais do modelo hierárquico não “funcionam” mais tão bem, a tal ponto que as lutas que o contestam diretamente nos fatos são bastante populares.

Mas a grande força deste modelo é que não basta que seja desconsiderado para que um outro modelo se lhe sobreponha. Ele tira proveito da inércia considerável que impede a instalação de outra coisa a partir de sua desconsideração somente. Na medida em que “a esquerda” também não é mais capaz, não só de propor um outro modelo, mas também de ligá-lo à realidade das lutas de uma maneira que torne sua generalização mais confiável do que a manutenção do modelo hierárquico — nesta medida, as reações das pessoas é de se voltarem para ele. O qual, por sua vez, retoma a autoridade sobre a culpabilidade que as pessoas sentem inconscientemente por haverem desobedecido a ele sem sucesso.

Pompidou e a direita sabem muito bem, sem dúvida, que eles têm interesse em deixar atualmente o campo aparentemente livre a certas lutas e reivindicações de tipo libertário — até e inclusive eventualmente que a esquerda chegue ao governo — para que haja uma prova de que isto só pode resultar em fracasso, sendo o modelo hierárquico o único a corresponder à realidade — “as coisas sendo o que elas são”, dizia de Gaulle.

Se as forças revolucionárias — e suas formas teóricas de expressão possuem aqui uma grande responsabilidade — não forem capazes de tornar confiável um modelo alternativo de sociedade, a espécie de vazio social atual será preenchida por uma volta reforçada do modelo autoritário, com as pessoas vivendo sua impotência coletiva em preencher este vazio por uma criação coletiva como uma regressão psicofamiliar: para aliviar sua culpabilidade, pedirão a proteção de um chefe. É o que já se esboça aqui e acolá (reações depois de um fracasso ou o semifracasso de uma greve).

Gérard Fuchs: Não existe uma certa hipocrisia em recusar-se a propor um novo modelo de sociedade? Pois isto já se faz implicitamente na maneira pela qual se critica a sociedade atual.

C. Castoriadis: Acredito ser um daqueles que foram o mais longe possível na descrição concreta de uma sociedade socialista desde Fourier. Escrevi um artigo “sobre o conteúdo do socialismo”

no número 22 de *S. ou B.*, que tenta dar o *blue print* da sociedade socialista.

No grupo *S. ou B.*, a cisão ideologicamente mais importante, a de Lefort e Simon, aconteceu sobretudo porque esses camaradas de fato recusavam aos teóricos revolucionários o direito de formularem proposições: eles deviam apenas acolher o que a classe operária produz. Sou contrário a esta concepção: a gente tem o direito de falar como qualquer outro membro da sociedade.

Nesse texto “sobre o conteúdo do socialismo” falo da organização da economia, da transformação da tecnologia. Critico este ponto cego no marxismo que diz respeito à tecnologia capitalista, enquanto dimensão essencial da exploração e da alienação: elas estão materialmente encarnadas no aço, nos muros, nos fios elétricos, no asfalto. Estão nas máquinas, que não possuem nenhuma racionalidade intrínseca, mas constituem um momento do sistema capitalista.

Desta crítica decorre imediatamente uma reviravolta positiva: não de colocar bombas em todas as fábricas — morreremos de fome três dias depois da revolução —, mas de começar, desde a noite mesmo, um esforço gigantesco de transformação consciente da tecnologia para colocá-la a serviço dos produtores.

Mas se, além disso, tentássemos desde agora imaginar novos instrumentos de trabalho que restituam — nas condições do saber moderno — ao homem o domínio sobre o processo de trabalho, passaríamos do sublime ao ridículo.

Pois é impossível substituir-se — ou antecipar à — a experiência não só dos engenheiros, mas também e sobretudo dos operários que utilizarão esta tecnologia e serão os únicos que poderão dizer em que medida ela lhes permite o domínio do instrumento de trabalho.

Ao nível da economia, é relativamente fácil mostrar a possibilidade de seu funcionamento autogerido: descrevi o que chamei “a central do planejamento”, que automatiza uma grande parte do processo de gestão da economia global e elimina o pesadelo da coordenação da economia sem escapar do controle social dos trabalhadores: é perfeitamente possível.

Mas atualmente não se pode descrever o estágio final do socialismo e o novo tipo de ser humano que ele supõe. Sempre é possível retroceder após uma revolução: sem contar os riscos de intervenção externa, as próprias pessoas podem mostrar-se incapazes de assumir o esforço de construção de uma nova sociedade igualitária, que não uniformize todo o mundo, mas situe as dife-

renças interindividuais fora da relação de comando ou de renda. Atualmente não se pode inventar nem este tipo de ser nem as partes homólogas da sociedade correspondente. Pode-se apenas apontar nestas direções.

O modelo autoritário, hierárquico, é questionado nos fatos, em particular pelos jovens a partir de 1968. Mas o próprio 1968 era o produto de uma evolução subterrânea mais profunda. Isto exatamente no terreno que aparecia como o mais intocável segundo a ideologia tradicional — e mesmo para Marx; mesmo se pudermos imaginar a supressão do comando, parece evidente que alguns *sa-bem* e outros não. Ora, num certo sentido, a contestação visou também esta posição do saber, mesmo se por momentos ela tenha tomado formas aberrantes. Existe aí, nas atitudes efetivas, um núcleo que anuncia talvez que esta sociedade esteja em fase de gestação de um indivíduo de um novo tipo.

Alain Guillermin: Na introdução da reedição de suas obras, você qualificava duramente aqueles que falam atualmente de autogestão: enquanto era um *slogan* em favor de uma gestão operária da sociedade, defendido sobretudo por você em *S. ou B.* há vinte anos, você apresenta seu sucesso atual como uma imensa recuperação pelo sistema: “podemos nos perguntar se não são trapaceiros que manipulam inocentes”, é o que você diz.

Existe agora muito mais do que quatro pessoas que propõem a autogestão: talvez 400 000, para ser mais preciso. E não são os representantes de um Estado, eles não são manipulados pela Liga dos Comunistas Iugoslavos (contrariamente ao que afirmam Henri Lefèvre e aqueles de sua geração política).

Pode-se de fato falar de trapaceiros e de inocentes quando o PS tenta recuperar a autogestão, porque faz dela um puro *slogan* eleitoral. Mas a autogestão se propaga em diversos meios — dos quais o PSU é apenas um pequeno componente, que seria insignificante sem a CFDT que possui posições semelhantes. Talvez haja trapaceiros e inocentes na cúpula ou na base do PSU e da CFDT, mas há mais do que isto.

Se amanhã os sindicatos dos policiais falarem também em se autogerir, será mais do que se exigissem o direito de bater nas pessoas democraticamente!

Neste mito coletivo que é a autogestão e que substitui o da greve geral de 70 anos atrás, está contida uma grande aspiração libertadora que você parece subestimar na sua introdução.

Na sua apreciação de Maio de 1968, você constata que foram os grupos políticos mais arcaicos que emergiram logo em seguida: os trotskistas-leninistas e os maoístas que no fundo, de fato, são stalinistas. Mas poderíamos dizer que a sua constatação pára aí.

Você coloca duas questões a respeito dos partidários da autogestão: eles são a favor da igualdade absoluta dos salários e a favor da abolição de todo aparelho de Estado separado da sociedade? Parece que você pensa que essas questões não são discutidas entre os partidários da autogestão. Ora, isto é falso. Tanto no Congresso da CFDT quanto no do PSU, as discussões centrais foram sobre estas questões.

O fato de que as idéias que *S. ou B.* defendia de maneira mais do que minoritária — clandestina — sejam retomadas atualmente por um movimento de massa não pode se reduzir a uma recuperação: há também sinal de liberação. Os dois fenômenos coexistem no mesmo movimento.

Sobretudo porque em 1974, depois que o movimento de Maio foi depurado, os trotskistas estão em plena falência (o único grupo político que subsiste é obrigado a juntar-se taticamente à autogestão), e o maoísmo não existe mais politicamente. Ao contrário, criam-se vários movimentos sociais como você desejava: no sentido de uma busca de identidade, de autonomia dos indivíduos entre os OS, os técnicos, os jovens, os trabalhadores árabes, as minorias nacionais, as mulheres.

C. Castoriadis: Como eu poderia contestar a importância da extensão da idéia de autogestão de alguns anos para cá? Mas todos nós sabemos que as pessoas atribuem conteúdos muito diferentes ao mesmo vocábulo: na Inglaterra, em 1800, “Liberdade, igualdade, fraternidade” era um explosivo poderoso. Esses termos foram tão usados em seguida por sua aplicação burguesa que perderam todo o seu poder.

Observa-se a mesma tentativa de recuperação com a idéia de autogestão. Não me refiro ao PSU ou à CFDT. Mas o que dizer dos dirigentes do PS? Mesmo a CGT, que acaba de publicar um documento sobre a gestão econômica das empresas, não ousa mais atacar a autogestão.

É um indício interessante, mas devemos tentar impedir a recuperação colocando as questões na lâmina da navalha, exigindo que eles se expliquem sobre o que entendem por “gestão democrática”. Esta não pode ser outra coisa senão a igualdade perfeita: se Marchais um dia for eleito secretário-geral do PC, deveria ser ape-

nas por uma semana antes de voltar à base. (Constato que a semana do PSU é de seis anos!)

A única maneira de barrar a recuperação é colocar questões mais constrangedoras. Eis porque coloco a questão da igualdade absoluta dos salários e dos rendimentos. Teremos de convir que, sobre isto, a direção da CFDT é pelo menos prudente: supondo que eles estejam convencidos disto mas não queiram dizê-lo atualmente por medo de que o momento “não seja favorável”, resta o fato de que eles não dizem nada sobre isto.

Esses movimentos sociais de aspirações autogestionárias que apareceram recentemente na França, mas já haviam surgido antes nos países de capitalismo avançado, fazem parte do capitalismo moderno: eles provam que o projeto revolucionário possui uma base real. Devemos ser otimistas ou pessimistas? Nem uma coisa nem outra: sobre isto continuo sempre clássico. O movimento revolucionário permaneceu cego ao fato de que a história não possui um desenvolvimento linear. Os revolucionários viveram sempre com a idéia de que haviam depositado um capital no banco da história, e que ele produzia potencialidades revolucionárias com os juros acumulados. Como se no limite extremo os revolucionários pudessem dormir, e a Revolução, assim mesmo, através de altos e baixos, continuasse sua marcha inexorável.

Ninguém tornou explícito este raciocínio, mas é o funcionamento psíquico do trotskismo, por exemplo. É preciso saber esperar e estar presente na hora do parto.

Mas o que chamamos de “ilusões” possui uma casca dura e reaparece sob outras formas: uma das nossas brincadeiras em *S. ou B.* consistia em predizer o desaparecimento do PCF por morte natural: ele quase não recrutava mais jovens e portanto, anualmente, sua média de idade aumentava quase um ano. Este prognóstico, todavia, revelou-se falso: o PCF consegue adeptos entre os jovens, mesmo que pareça aberrante para nós que um jovem adira ao PCF atualmente.

Aqueles que pensam que os operários, ao tirarem a lição da greve anterior, da próxima vez não confiariam mais nos líderes stalinistas, iludem-se cada vez mais. Os revolucionários até aqui se recusaram a levar em conta a enorme capacidade de todas as classes sociais — inclusive do proletariado — de recriar constantemente representações que eles mesmos chamam de falaciosas. Certamente, manifesta-se ao mesmo tempo uma tendência contrária nas massas, isto é, uma inércia crescente em relação às formas de ação que as organizações burocráticas podem lhes propor: o PC talvez possua

um milhão de eleitores na região parisiense, uns 100 000 inscritos e talvez alguns membros permanentes. Ora, ele pode muito bem conseguir colocar 10 000 manifestantes na rua.

Victor Leduc: Estou inteiramente de acordo com a sua análise do stalinismo e acho que você é aquele que foi mais longe. Mas ao contrário de você e correndo o risco de ser tratado de paleomarxista, acredito sempre na determinação da economia em última instância. Você subestima a ligação entre a hierarquia e a economia.

Em todas as sociedades onde existem formas de propriedade, desenvolve-se uma ligação muito profunda entre o modelo hierárquico — que é uma forma de poder — e uma posse de tipo econômico. É verdade que as características psíquicas são importantes, mas sua causalidade não é acima de tudo econômica?

Gérard Fuchs: Para introduzir o biológico entre o psíquico e o econômico, não existe uma ligação entre o modelo hierárquico e as condições de sobrevivência de uma coletividade, definida como uma pertinência exclusiva de outras pertinências a outras coletividades?

C. Castoriadis: Meus modestos conhecimentos em etnologia me fazem ver que as sociedades diferentes da nossa não funcionam necessariamente segundo um modelo hierárquico. Em contrapartida não se vê nenhuma tribo primitiva que não coma ou que não se reproduza: e isto é biológico.

As sociedades americana ou francesa contemporâneas são fortemente hierarquizadas, se bem que o problema da sobrevivência aí não seja tão intenso.

Gérard Fuchs: Não é por que o limite de sobrevivência aí está largamente ultrapassado que a contestação do modelo hierárquico não pode desenvolver-se?

C. Castoriadis: Sempre achei este gênero de correlação muito suspeito. É preciso, como em matemática, submetê-la à prova do contra-exemplo. Se tiver existido *uma única* sociedade “pobre”, sem hierarquia, isto destrói a idéia de que a hierarquia resulta da penúria. Ora, já existiu. Se tiver existido *uma única* sociedade hierárquica “pobre”, onde a hierarquia foi contestada, isto destrói a idéia de que a contestação da hierarquia pressupõe “um ponto crítico” de riqueza. Ora, já existiu. Sob outros aspectos, esta noção de um “limite de sobrevivência” é muito inconsistente. As próprias neces-

sidades que definem os pretensos "limites" são criações históricas. Ora, toda a teoria econômica de *O capital* de Marx só tem sentido se existir um nível de vida determinado da classe operária que se possa fixar. Se não, não é mais possível definir o que ele chama de trabalho necessário e menos ainda de exploração.

Para responder a Leduc, onde existe um modelo hierárquico existe, necessária e evidentemente, poder sobre os meios de produção, disposição efetiva desses meios, quer ela possua o manto jurídico da propriedade privada ou o da propriedade estatal. Sobre tudo quando a produção se tornou a atividade central da sociedade.

Mas recortar a realidade em psíquica e econômica me parece ilustrar uma classificação ultrapassada. Eu falava do psíquico e do *social*. Mas atribuir, no social, um papel de causalidade primeira ao econômico, parece-me falso. Como se pode falar aqui de causalidade? Eu não posso tomar a economia como fator *separável* do resto da sociedade, que permitiria fazer dela a *causa* do "resto" — que resto?

É falso afirmar que a invenção da máquina a vapor tenha dado origem ao capitalismo; pois é preciso que esta invenção apareça numa sociedade onde as condições culturais de conjunto sejam tais que as pessoas delas se apoderem para tirar proveito. Invenções análogas foram feitas durante a Antiguidade ou na China sem que a partir delas tivesse surgido o capitalismo.

Ainda hoje, os colonizadores, ou os industriais neocolonizadores levam as máquinas para a África. Não que os africanos não saibam fazê-las, mas porque o desenvolvimento capitalista não os interessa. Eles trabalham três dias por semana e a partir do momento em que tiverem ganho o dinheiro suficiente para comprar o cordeiro ou os presentes para os membros de seu clã, voltam para a aldeia. Eles estão certos.

Victor Leduc: O econômico não é o técnico puro, é sua imbricação com o fator humano.

C. Castoriadis: A partir do século XI na Europa ocidental uma reviravolta começa a se produzir inicialmente sob a forma de uma transpiração infinitesimal dos poros da sociedade feudal. Começam a aparecer os servos fugidos do domínio feudal, como dizia Marx.

Instituiu-se então uma nova realidade, onde o que importa não é mais ser santo ou rei, mas o que se leva em conta é o que pode ser levado em conta. A este respeito, invenções dentre as quais algumas existiam na Alexandria no século II da nossa era e constituíam

objetos de curiosidade ou de divertimento para os ricos, passaram a partir daí a ser consideradas como um meio para aumentar a sua fortuna. Todo um desenvolvimento intelectual, filosófico e científico, assume esta característica, sem que se possa encontrar um fator determinante.

Victor Leduc: Estamos diante da emergência histórica de uma classe social, contida durante um longo tempo por uma outra classe.

C. Castoriadis: Mas, dizendo isto, você raciocina como se existisse uma tendência potencial de toda a história da humanidade de produzir o capitalismo e um fator de inibição: a existência de uma outra classe que impedisse o seu aparecimento.

Alain Guillerm: Para elaborar uma história da Bretanha estudei a burguesia de Nantes e a de Liverpool (da qual Marx dizia que era a imagem do futuro do capitalismo). Todas as duas compõem-se de armadores e de negreiros, que possuem as mesmas fontes de capital — o tráfico. Em Liverpool, os valores provenientes do tráfico são investidos na indústria. Em Nantes, onde 300 famílias de armadores possuem uma mentalidade de empreendedores em relação ao tráfico, elas utilizam o seu dinheiro na construção para si mesmas imitando Veneza e Amsterdã: chamam inventores para projetar a ilha Feydau onde constroem seus hotéis — ela é chamada de pequena Holanda. Constroem o cais da Fosse.

E, no entanto, existia ferro em Chateaubriand, a 50 km, e eles poderiam ter achado o carvão.

C. Castoriadis: O que demonstra que as invenções não são suficientes para explicar o nascimento do capitalismo industrial a partir do capitalismo mercantil. É preciso também, por exemplo, que se tenha podido criar um proletariado "sem eira nem beira". Para Marx, a burguesia evidentemente não pode criá-lo, porque ela ainda não existe: são os grandes proprietários de terra que expulsam os *rendeiros* que devem então vender-se nas fábricas, 16 horas por dia. Ora, este movimento dos "cercamentos" encontra-se aí ao mesmo tempo "por acaso".

Philippe Brachet: Se é fácil mostrar o quanto de arbitrário existe em falar de última instância e de determinação do econômico sobre o social, em contrapartida parece-me com fundamento dizer

como fazia Marx que “são as condições materiais de existência das pessoas que explicam a sua consciência e não o contrário”.

C. Castoriadis: Nunca compreendi como se podia fazer esta separação.

Pierre Garrigues: O termo “barbárie”, em *S. ou B.*, não corresponde a uma organização social na qual o poder seria considerado o valor essencial, o que constituiria o obstáculo principal ao aparecimento do novo tipo de homem que o socialismo deveria inventar?

C. Castoriadis: Não, a barbárie seria uma sociedade que se fecharia definitivamente, onde não poderia mais haver questionamento — a não ser para um ex-revolucionário monge refugiado numa montanha. Houve sociedades onde o poder era o valor supremo (no fim da Idade Média ou em Roma a partir do século II), mas que foram capazes de questionar a si mesmas o poder instituído.

Billaudot diz que sempre entendeu o marxismo como atribuindo um papel determinante, não apenas às forças produtivas, mas também a sua articulação com as relações de produção. É uma posição muito mais defensável.

Mas o que é uma relação de produção? Se não se quiser fazer dela algo que cai do céu, é uma instituição social. É fácil descrever seu funcionamento: mas de onde ela vem? Ora, Marx e Engels, ao afirmarem que a humanidade ao longo de sua história passou por fases necessárias não apresentam nenhuma explicação para isso.

Engels afirma, a respeito do aparecimento da escravidão, que, a partir do momento em que se iniciou a troca dos objetos, não foi mais necessário muito tempo para se fazer esta enorme descoberta de que os homens também podiam ser trocados. Mas o que é importante no aparecimento da escravidão não é que os homens possam ser trocados, mas que possam ser considerados como *objetos*: é uma invenção histórica capital, uma instituição, no sentido radical do termo, como o aparecimento da linguagem. Isto não é totalmente evidente. Nenhuma consideração de ordem tecnológica ou econômica pode dar conta disso. É uma criação, da mesma ordem daquela de Moisés ou de qualquer outro ao afirmar a existência de um único Deus: é uma ruptura histórica, uma invenção absoluta, uma emergência.

Victor Leduc: A invenção da escravidão só é possível quando se pode fazer o escravo trabalhar. Antes, era preciso matá-lo.

C. Castoriadis: É falso: o marxismo tradicional pretende que durante todo o período que precede o aparecimento da escravidão não tem sentido material possuir um escravo, já que um homem, trabalhando todos os dias do ano 12 horas por dia, pode, quando muito, produzir suas próprias condições de subsistência. Mas é um absurdo.

Todas as sociedades sem escravidão que conhecemos possuíam horas livres consideráveis, faziam oferendas aos deuses: havia um excedente relativamente grande. De resto, se este excedente não tivesse existido, a passagem do paleolítico ao neolítico não teria sido possível; pois esta passagem pressupõe que alguns possam quebrar pedras e afinar as lascas, enquanto outros colhem alimentos em quantidades maiores do que aquelas que eles mesmos necessitam.

Na escravidão institui-se uma relação social que possui uma dimensão de relação de produção, mas que possui outras.

Robert Chapuis: Numa empresa como a Renault (ou a Berliet), será interessante mostrar como, após a liberação, a vontade de poder dos trabalhadores foi comprada pelo *status* financeiro ou pelo *status* social. Como restabelecê-la sem que ao mesmo tempo isto apareça, àqueles que vivem das posições sociais, como diminuição de seu poder aquisitivo, de sua capacidade de vida? Para muitos trabalhadores fez-se uma tal identificação entre o seu poder e o seu *status* social negociado friamente, que têm medo de ver uma retomada de poder traduzir-se num risco de diminuição do *status*. Esta observação é particularmente verdadeira no setor nacionalizado.

Tenho várias questões a colocar para você:

1º) Hierarquia e burocracia são termos sinônimos?

2º) O desenvolvimento da burocracia nos países capitalistas é do mesmo tipo daquele das sociedades provenientes da tomada do poder pelo movimento operário? Se existe identidade, pode-se falar de capitalismo de um lado e de outro? Donde seria preciso concluir que o desenvolvimento de certas formas econômicas gera o mesmo sistema de poder.

Se existe diferença pode-se dar conta dela falando de degenerescência do movimento operário, ou existe um vício fundamental na sua própria origem?

3º) Os sistemas hierárquicos não estão ligados a fenômenos de *industrialização*, de sorte que a luta contra a hierarquia impli-

caria a volta a formas de produção simplificadas elementares? A supressão da hierarquia não supõe a supressão de toda forma de produção complexa e a volta a comunidades de base com a produção imediata?

Muitos trabalhadores que estariam prontos a lutar contra a hierarquia hesitam porque não estão prontos a assumir estas consequências que daí decorrem, que eles consideram inelutáveis.

4º) A respeito dos critérios de supressão da hierarquia, um dos principais para você é a *igualdade absoluta dos salários*. É uma reivindicação complexa: a *Escola Emancipada* a exigia para os professores, e o riscos aí são grandes entre categorias, mesmo na igualdade.

Igualdade de salários: os dois termos são contraditórios: a materialidade de um salário vem da existência de produção diferenciadas. As forças de trabalho desenvolvem-se de maneira desigual: o salário está forçosamente ligado a um certo cálculo.

Exigir a igualdade absoluta dos salários não é a mesma coisa que a abolição da categoria dos assalariados? Ou, então, somos capazes de definir uma força de trabalho relativamente identificada e identificável? E o que fazemos com os inativos, já que a igualdade dos salários supõe uma certa atividade?

C. Castoriadis:

1º) No contexto atual, hierarquia e burocracia são termos análogos. A burocracia moderna possui uma *dupla origem* histórica: uma *primeira* remonta a muito tempo atrás, à organização do Estado e do exército, desde as monarquias asiáticas: os faraós, a China. Nós a reencontramos na Roma imperial, quando desaparece a estrutura relativamente policêntrica do exercício do poder e o Imperador organiza uma espécie de conselho dos ministros, com subordinados, arquivos, secretários.

É esta estrutura hierárquica que é retomada pela Igreja quando deixa de ser a Igreja primitiva: ela se transforma em Igreja oficial, ao tornar-se burocrática. Sua organização tanto a nível provincial quanto a nível interno está calcada sobre a organização do Império. Esta estrutura subsiste no mundo ocidental, após o desmoronamento do Império, sob a forma da Igreja. Do lado do Estado, ela reaparece com a verdadeira instalação da Monarquia no final da Idade Média.

A *outra* origem da burocracia moderna é propriamente capitalista: encontra-se no movimento de industrialização, na divisão do

trabalho, na decomposição, na ruptura do processo de trabalho em partes sem nenhuma relação entre si (o produto não é assumido por aqueles que o fazem). O que explode na fábrica capitalista, a partir do começo do século XIX, deve ser recomposto, reunificado idealmente sob outras relações. No início, pela direção da fábrica, o padrão individual. E depois, com a concentração, a unificação se faz não mais por uma pessoa mas por um aparelho burocrático de produção. As tarefas são divididas e as funções coletivizadas.

2º) Entre a burocracia ocidental e a dos países do Leste, num certo nível existe identidade e, em outro, diferença. As origens históricas dos dois sistemas são diferentes, o que deixa marcas profundas.

Sempre recusei o termo capitalismo de Estado aplicado ao mesmo tempo ao Leste e ao Ocidente porque ele implica uma identidade de funcionamento da economia. Supõe que nada muda com o maior ou o menor grau de concentração e de burocratização do aparelho econômico e da sociedade em seu conjunto.

É verdade que falo de capitalismo burocrático para os países do Leste enquanto o seu sistema *econômico* não tem nada a ver com o que Marx definiu como capitalismo. Houve marxistas que tentaram demonstrar a aparição de uma nova burguesia na URSS, que o processo descrito em *O capital* encontrava-se ali e que se podia detectar um exército industrial de reserva, uma baixa da taxa de lucro...

Este quadro é puramente imaginário. Ele revela a vontade de colar o esquema marxista sobre uma realidade que lhe é estranha. Extrapola-se falsamente a partir da constatação de uma exploração econômica.

Mas do ponto de vista histórico o mais amplo possível, os países do Leste fazem parte do mesmo mundo histórico dos países da Europa ocidental. Identidade profunda na organização do sistema de trabalho, de produção. Se se tomar o termo capitalismo sob este ângulo, poder-se-á dizer num certo sentido que a planificação da economia soviética é uma tentativa de transpor ao conjunto da economia e da sociedade o modo de funcionamento da seção de uma fábrica: divisão e recomposição por uma instância exterior ao próprio processo — que aliás nunca tem sucesso. Ora os estoques são grandes demais, ora escassos; ora constroem-se refinarias mas não os tanques para estocar o petróleo, ora acontece o inverso.

Falo portanto de capitalismo burocrático para designar os países do Leste porque eles pertencem ao mesmo conjunto histórico dos países capitalistas da Europa ocidental. Encontramos aí os

mesmos princípios profundos da organização e a mesma orientação total: idolatria do desenvolvimento das forças produtivas.

Victor Leduc: Quanto a mim, falo de um novo modo de produção de tipo soviético.

C. Castoriadis: Marx, em sua exposição sobre a tendência histórica da acumulação capitalista, descreve uma situação que se caracteriza por um oceano de proletários e um punhado de capitalistas. Numa outra passagem, ele afirma que o processo de concentração do capital não pára antes que todo o capital social esteja concentrado nas mãos de um único capitalista ou grupo de capitalistas.

Suponhamos realizado este limite: três capitalistas não poderiam gerir a produção de 500 milhões de proletários. Este já não seria mais o poder do capitalismo, mas de um imenso aparelho burocrático. O que permite à General Motors existir não são seus acionistas, mas toda esta pirâmide de executivos que organiza o trabalho de 250 000 operários pelo mundo afora.

No limite extremo, portanto, o capitalismo é necessariamente burocrático.

Gérard Fuchs: Logo, é para o capitalismo que é preciso encontrar uma outra palavra.

C. Castoriadis: Sim. Mas se soubermos o que queremos dizer e o explicarmos, o essencial não é mudar as palavras.

3º) A burocracia stalinista não encontraria sua origem nas próprias características do desenvolvimento do movimento operário na Rússia? Os fatos comprovam que as particularidades da situação russa em 1917 não são suficientes para explicar o que se passou lá em seguida.

Para nós hoje é importante afirmar com veemência que *a degenerescência é uma possibilidade permanente de toda revolução*. Se não o dissermos, estaremos preparando a cama para uma nova burocracia — que esta possa ser formada por nós mesmos, isto não muda nada.

Na Polônia também, em 1956 (mesmo que o movimento dos Conselhos não tenha conseguido tomar o poder), vimos repetir-se o mesmo processo: durante uma fase revolucionária, a sociedade se acha num estado de incandescência, as massas se encontram num

estado de extraordinária atividade: elas manifestam ao mesmo tempo o desejo, a necessidade, a vontade e a capacidade necessárias para se encarregarem da organização da vida social.

Mas as pessoas não podem passar 40 anos vivendo como se vivia nos 15 dias de Maio de 69 ou nos 3 meses em Petrogrado, ou mesmo nos 3 anos na Rússia, durante a guerra civil. É preciso que o conteúdo desta explosão se institua, se fundamente na realidade social e crie aí bases sólidas e pontos de apoio que tornem mais difícil o retrocesso (não impossível: ele nunca é impossível).

Uma verdadeira revolução é por definição a constituição de organismos de massas autônomos, que visem o poder: a Comuna, os soviets, os Conselhos. Eles podem assumir outras formas (milícias operárias contra um perigo de ditadura, por exemplo), mas são sempre organismos coletivos, com formas novas de democracia, que recusam a divisão entre representantes e representados, e onde a coletividade possui sempre o poder de decisão.

Se esses organismos efetivamente se transformarem em organismos do poder, se não se deixar instalar um embrião de poder diferente e à parte (o soviete dos comissários do povo, ou um partido que se considera o porta-voz do proletariado, identificando-se em seguida a classe ao partido, o partido ao comitê central e este último ao *bureau* político — como Lênin em *A doença infantil do comunismo*), então os membros desses organismos de massas deverão ter diariamente a experiência de que, de acordo com o que decidirem ou não, isto fará imediatamente uma diferença para eles em sua vida diária.

O primeiro terreno onde os trabalhadores podem fazer esta experiência é na gestão operária da fábrica: se eles não forem às Assembléias, serão tomadas decisões sem eles, decisões cuja responsabilidade poderá recair sobre eles.

O período de degenerescência começa quando, nos organismos de poder coletivo, destacam-se pessoas que se aproveitam do primeiro momento de passividade para assumirem certas tarefas (mesmo na melhor boa-fé, mesmo que este comportamento não seja calculado antecipadamente) e quando os outros confiam aos primeiros a responsabilidade de decidir e não vão mais às Assembléias gerais. Aqueles que assumiram responsabilidades são obrigados a se ajuntarem a outras pessoas para executá-las. Quando os outros vierem protestar em seguida dizendo que não quiseram isto ou aquilo, eles retrucarão que estes deviam estar presentes na ocasião da decisão. Isto provoca uma diminuição suplementar da participação daqueles que não fazem parte do grupo dos "responsáveis".

no que diz respeito à vida dos organismos coletivos. É assim que se desenvolve a espiral da degenerescência burocrática.

Jean Le Garrec: É inevitável que alguns sintam necessidade de um tempo maior de repouso e outros tenham uma capacidade maior de permanecer em atividade: o esquema que você descreve acontece portanto inevitavelmente. Aconteceu na Lip: mesmo que as comissões de trabalho fossem organizadas muito espontaneamente, no final de um certo tempo, eram sempre os mesmos que compareciam e que, de fato, assumiam o poder, com toda a boa-fé.

O que é preciso criar portanto, já que o esquema é inevitável, são as condições que permitam que o combate prossiga. Caso contrário, as situações solidificar-se-ão.

C. Castoriadis: Estamos de acordo. A revolução "é um momento de improvisação genial da história", dizia Trotsky (o que é verdade, mas de forma alguma "marxista"). Não se pode conceber num futuro previsível uma sociedade que viva permanentemente nesse estado de incandescência. A esperança é que o primeiro sedimento desse estado sejam formas não alienantes de instituição, que cada vez haja aí um avanço.

A Lip é uma fábrica que tentou dar a si mesma formas autogestionárias de luta, enquanto o resto do país permanecia tranquilo. O fim da incandescência era fatal. O comitê de greve, na realidade, era nomeado pelo acordo dos sindicatos. Quando alguns propuseram que ele fosse eleito e revogável, o próprio Piaget rejeitou esta proposta por considerá-la irrealizável porque não teria a concordância da CGT.

Robert Chapuis: Com razão. Não existe poder que não seja contratual.

C. Castoriadis: Depende do que se entende por "contratual".

Robert Chapuis: As "massas" que se organizam de maneira autônoma no processo revolucionário não são indiferenciadas: seus membros se definem por participações diversas, das coletividades, dos grupos, dos sindicatos. Estes últimos estabelecem acordos entre si: na Lip, a tentativa de organização autônoma das massas só podia resultar de um esforço de fazer com o que existia. Inclui-se os sindicatos.

Seria uma concepção irrealista dos soviets considerá-los uma coletividade de indivíduos todos iguais e idênticos que, num lugar determinado, decidem sobre as formas de seu poder, soberanamente. Pois, supondo-se que não existam contradições internas entre eles, outras, externas à empresa, aparecerão. Estamos portanto por esse fato situados num sistema contratual.

C. Castoriadis: O que importa para que uma coletividade seja realmente autogerida (a Lip não podia sê-lo levando-se em conta o seu contexto), é que ela saiba por experiência que é ela quem decide, e que esta seja a regra. No seio desta coletividade cada um fala a partir das suas diversas procedências. O que conta é que cada um possa falar, que ninguém monopolize o microfone, e que ninguém possa falar para o exterior em nome desta coletividade sem ser designado por ela.

Por esse motivo, nada está ainda garantido. A presença física nas assembléias gerais não implica forçosamente a participação ativa. Mas, sem estas condições, a burocratização é inevitável.

Pierre Garrigues: Definir um estado de incandescência interiorizável pelos indivíduos não diminuiria o risco de recaída? Não é isto que chamamos de militantes revolucionários?

Ou a revolução permanente, tão decantada por alguns, supõe por parte daqueles que a vivem um estado de erupção, de eretismo, de ereção que se assemelha assim ao fantasma da ereção perpétua, ou se trata da aparição de um novo tipo de homens que tenham interiorizado alguns aspectos deste período de incandescência.

Ou os militantes revolucionários são como Sísifo, caso a recaída da incandescência seja inexoravelmente previsível, ou, caso alguma coisa avance, isto não possa ser outra coisa senão a possibilidade de interiorizar a incandescência.

C. Castoriadis: Tal como a experiência histórica mostra como são os homens, não se pode apoiar o projeto de uma nova sociedade sobre o postulado de que a grande maioria da sociedade ficará como que em estado de êxtase sem parar, durante vários anos. Não faz nenhum sentido exigir das pessoas que elas desenvolvam constantemente um máximo de atividades heróicas.

Uma parte do problema da realização de uma sociedade socialista autogestionária é o de conseguir pela primeira vez transformar o estado excepcional da revolução num estado instituído de fundamento regular da sociedade. Até agora, as tentativas neste sentido

foram combatidas com sucesso pelas tendências contrárias, como na Rússia, pelas tendências virtualmente burocráticas que o partido bolchevique representava.

Este funcionamento regular supõe novas instituições que exprimam o poder das massas e tornem visíveis a seus membros que sua sorte imediata e futura depende de sua participação efetiva. Todo o problema está na articulação entre as questões imediatas que preocupam as pessoas e as questões centrais da sociedade.

Num certo sentido, a resposta foi dada pela experiência do movimento operário: os conselhos e sua federação realizam esta articulação. Os membros do Conselho de uma empresa podem falar como representantes provisórios desta aos representantes de uma outra empresa.

4º) A luta contra a hierarquia supõe a luta contra a industrialização complexa que a provocou? Não acho que, em si, a complexidade da industrialização imponha ou impeça a burocracia. As monarquias asiáticas possuíam uma complexidade industrial muito fraca e, no entanto, eram muito burocráticas.

Se uma revolução, para encaminhar-se para a autogestão, quiser voltar a formas simplificadas de produção, seus inimigos, por sua vez, não o farão. Qual seria o resultado de um confronto violento entre as comunas e os *marines* americanos? Mas a existência destes últimos implica formas de produção muito complexas.

Se quiserem impor uma nova ordem de coisas, após a tomada do poder, as massas não poderão fazê-lo recuando para formas mais primitivas de produção. Durante todo um período, elas deverão utilizar e transformar a complexa tecnologia existente. O problema será então o de sua utilização não-burocrática. Por que então pensar que no final deste percurso seria preciso necessariamente reconstituir as comunidades agrárias?

Gérard Fuchs: Em vez de suprimir o automóvel, o simples fato de construí-los fortes, com uma durabilidade maior, já não muda as condições de trabalho e de vida de maneira fundamental? Em vez de colocar o problema em termos de regressão tecnológica, é preciso fazê-lo em termos de novas produções.

C. Castoriadis: E, sobretudo, de novos meios de produção.

Jean Le Garrec: Uma parte da complexidade da tecnologia atual não é muito artificial? Já existe toda uma limpeza a fazer. As sociedades atuais na realidade são muito menos complexas do que se

pensa. Para justificar o seu desenvolvimento, a própria burocracia cria uma complexidade aparente.

C. Castoriadis: Aparente e real ao mesmo tempo. Esta complexidade está sociologicamente determinada, ligada à essência do sistema.

B. Billaudot: Está ligada à manutenção das relações comerciais, ao modo comercial de funcionamento da empresa.

C. Castoriadis: Não: no interior de uma grande fábrica, uma grande parte da complexidade é irracional do ponto de vista mesmo dos objetivos que o sistema se propõe. Ela é consubstancial à existência da burocracia, progride no mesmo passo. O lado das relações entre departamentos e oficinas de uma fábrica atual, o lado que aparece como um pesadelo, não tem nada a ver com as relações comerciais. Deve-se à exclusão total dos produtores de toda regulamentação das relações de produção no sistema formal que regula as relações de trabalho.

Se os próprios produtores se organizassem, poderiam trabalhar 3 horas por dia com o mesmo resultado. A experiência foi feita nos EUA durante a guerra: os EUA dobraram a sua produção em 3 anos, ao mesmo tempo em que os trabalhadores passavam a metade do tempo nas fábricas, fabricando o que eles chamavam de "encomendas do governo", isto é, a peruca, como se diz na França, ou jogando cartas. Atualmente, as fábricas inglesas apresentam quase a mesma produção com três dias de trabalho do que antes com cinco. É possível, aliás, que o capitalismo inglês emergja desta fase com uma produtividade aumentada. Uma espécie de árvore morta cai neste momento sob a pressão dos fatos. Certamente voltará a brotar em seguida, quando, por exemplo, tal diretor notar que o seu rival possui mais gente sob suas ordens do que ele e que deve portanto criar um serviço suplementar para não ficar para trás.

A eliminação de todo este tempo inútil no curso do trabalho daria aos trabalhadores a possibilidade de consagrá-lo a outra coisa e muito particularmente à gestão geral da fábrica.

No esquema do funcionamento burocrático atual da produção, 15% da população deve carregar nas costas 100% da complexidade do sistema, teoricamente. Supõe-se que os outros 85% fiquem confinados a tarefas de execução. O máximo teórico do rendimento energético desta espécie de máquina é de 15%.

Como o sistema é conflitual, a solução dos problemas que esses 15% podem dar é quase sempre ruim (donde o desperdício adicional). Além do mais e sobretudo, faltamente existe antagonismo: os 85% nunca são simples executantes, mas adversários. Ao mesmo tempo eles são aqueles graças aos quais a produção pode finalmente se fazer, porque no trabalho eles tapam os buracos, os absurdos da planificação burocrática da produção. É preciso desdobrar-se contra as diretrizes oficiais, fingindo observá-las. As capacidades do executante são portanto elas também gastas em parte nesta resistência.

5º) Ao falar da igualdade dos salários, não me refiro à abolição da categoria dos assalariados, no sentido do marxismo tradicional. Esta abolição pode aliás ser entendida de duas maneiras. Ou se trata da abolição de toda ligação entre a retirada dos bens disponíveis e um trabalho qualquer (o que supõe uma situação de abundância). Ou, de acordo com uma terminologia doutrinária, como o salário é o preço da força de trabalho, desde que não haja mais capitalismo, a remuneração da força de trabalho não pode mais ser chamada de salário.

Philippe Brachet: A abolição da categoria dos assalariados é a abolição do mecanismo através do qual a força de trabalho se transforma em mercadoria.

C. Castoriadis: Isto é verbalismo doutrinário. Se considerarmos o sentido das coisas escondido por trás da aparência das palavras, é verdade ou não que numa primeira fase todo mundo é obrigado a trabalhar?

Philippe Branchet: O problema é o da relação entre a organização do trabalho e os usos que são feitos da remuneração desse trabalho.

C. Castoriadis: É um problema diferente. As decisões desse tipo são feitas no quadro da organização dos Conselhos. Mas desde que a sociedade ligue a remuneração a um trabalho, estabelece-se uma relação entre cada indivíduo e a sociedade global, de um lado, e a coletividade concreta à qual ele pertence, de outro lado. O indivíduo fornece sua força de trabalho e recebe uma certa quantidade de bens de consumo. Como é absurdo decretar rações idênticas para cada um, cada um pode determinar a seu bel-prazer o sortimento que quer consumir. Receberá uma certa quantidade de vales que lhe

darão acesso a bens e serviços, que farão com que uma parte desses vales desapareça. Haverá portanto "dinheiro" e as "mercadorias" terão um "preço". Cada trabalhador terá portanto sempre uma relação de troca com a sociedade, uma vez que não será produtor e consumidor imediato, mas receberá vales que serão o seu "salário". A abolição do sistema hierárquico implica que este salário ou rendimento seja o mesmo para todos.

Philippe Brachet: O que você diz é válido para a esfera de produção de objetos materiais ou de serviços sujeitos à individualização, portanto facilmente tarifáveis. Mas o problema já muda de sentido no capitalismo atual por causa dos serviços coletivos indivisíveis e das diversas formas de salários indiretos: as pessoas aí não são remuneradas em função de sua participação direta numa produção, mas de um estado, de uma situação, considerada pela coletividade como dando direito a um pagamento. Este último não assume forçosamente a forma de uma remuneração em dinheiro, mas pode-se imaginar que se traduza pelo direito de participar de certas atividades sociais, de gozar de certos serviços coletivos.

Isto torna concreto o que pode significar a abolição da categoria dos assalariados: a distorção da ligação direta entre um pagamento de certa quantidade de trabalho e a remuneração monetária. Esta distorção já existe atualmente com todas as formas de trabalho indireto e os serviços coletivos, que se transformam numa parte crescente da produção global. O socialismo deverá generalizar esses fenômenos no sentido de seus objetivos.

Pierre Garrigues: Se não se deve comparar os rendimentos dos diferentes pagamentos em trabalho — uma vez que esses rendimentos são todos iguais — como as pessoas se situarão no mercado de trabalho? Os trabalhos são diferentes uns dos outros: se um escritor ou um torneiro-mecânico ganham a mesma coisa, como serão determinadas as quantidades de trabalho que cada um deverá à coletividade?

Eugène Enriquez: Estabelecer uma comparação entre o tipo de trabalho fornecido, seu interesse, a competência daquele que o executa e o salário recebido, é permanecer no quadro atual.

C. Castoriadis: O tempo de trabalho será o mesmo para todos — 8 horas, por exemplo.

Pierre Garrigues: Mas a quantidade do trabalho não é a mesma: isto não tem importância?

C. Castoriadis: Não. Aliás, na realidade das relações de trabalho, a "qualidade" do trabalho de um indivíduo isolado não tem sentido. Num grupo que trabalha, desenvolve-se rapidamente uma espécie de tolerância limitada do grupo face ao trabalho de seus membros: o grupo não permite que um de seus membros não faça nada enquanto outros se matam de trabalhar.

Pierre Garrigues: Existem vários trabalhos onde esta pressão do grupo não existe. Não só os escritores, os profissionais liberais, mas também os empregados de lojas de grande porte por exemplo: se uma pessoa ficar duas horas fumando cigarros, as outras serão obrigadas a fazer o seu trabalho por causa dos clientes.

C. Castoriadis: Na Rússia, presume-se que os trabalhos sejam remunerados segundo as qualificações, conseqüentemente, segundo a qualidade do trabalho fornecido e sua quantidade. Ora, esta tarde li no jornal *Le Monde* (p. 10) com o título "Ilusões perdidas": a *Komsomolskaia Pravda*, diário da juventude comunista, publicou recentemente uma carta que exprime a amarga decepção de uma jovem assistente de laboratório científico. "Meu chefe, escreve Larissa, gostaria que eu preparasse minha tese de doutorado. Mas não estou com muita vontade de fazê-la. Faz apenas três anos que saí da escola e ainda não perdi todas as minhas ilusões. Acredito ainda firmemente que uma tese deve apresentar algo de novo. Mas o exemplo de seis ou sete assistentes de meu grupo que escreveram sua tese me inquieta: o seu salário foi aumentado em 50 rublos; eles estão muito contentes, e agora não fazem mais nada.

Não sei se vocês acreditam em mim, mas nossa jornada de trabalho se desenrola da seguinte maneira: os homens discutem futebol e cinema, jogam pingue-pongue e escrevem um pouco. As mulheres vão fazer as compras, saem para beber um café, tricotam e às vezes trabalham (...). Na realidade, todos trabalham muito pouco — talvez duas horas por dia. É porque agora que eles defenderam suas teses, não têm nenhuma esperança de progredir neste laboratório".*

(*) *Le Monde*, 12 de janeiro de 1974.

Philippe Brachet: Isto mostra que a hierarquia tornou-se o substitutivo do sistema das qualificações.

C. Castoriadis: É o resultado da falta de responsabilidade coletiva no trabalho e este exemplo mostra bem que esta pode se produzir apesar da diferenciação dos salários segundo as qualificações. Enquanto que, mesmo com igualdade absoluta dos salários, se os trabalhadores forem coletivamente responsáveis pelo resultado de seu trabalho, por unidade de produção, a situação será diferente: se, por exemplo, numa grande loja, os clientes encontrarem um bordel, os usuários protestarão junto ao soviete da localidade onde se encontra a loja: um controle social se exercerá.

Numa sociedade autogerida, a pressão social será organizada para pesar no nível em que as pessoas forem coletivamente responsáveis. Enquanto que, atualmente, a monopolização do controle social pela hierarquia não permite nunca que esta pressão se exerça.

Alain Guillerme: É preciso combinar igualdade dos salários e rotatividade das tarefas.

Bernard Billaudot: O que você propõe com a igualdade dos salários significa tornar socialmente consciente uma relação que existe na sociedade atual mas mistificada: o salário é *de fato* um direito adquirido sobre uma parte da produção social. No período de transição para o socialismo, enquanto o trabalho for necessário, a soma de trabalho necessário para produzir os bens pesará na escolha entre as diversas produções possíveis (mesmo se o valor de uso predominar sobre o valor de troca: tomamos conhecimento do tempo de vida dos carros pelo seu preço, e não unicamente pela sua capacidade de venda).

Tudo o que atualmente se apresenta como justificação da hierarquia dos salários é pura mistificação, pois a diferença dos níveis de qualificação não justifica a diferença das remunerações. Esta última é útil à reprodução da divisão social do trabalho, da hierarquia, mas não possui nenhuma base econômica objetiva.

Todas as análises marxistas que explicam as diferenças de salários pelas diferenças na reprodução da força de trabalho são falsas.

C. Castoriadis: Estas diferenças no "valor" da força de trabalho não possuem racionalidade econômica mas se explicam pelo fato de que a sociedade atual está consubstancialmente dividida em

si mesma, funda-se sobre a existência de classes privilegiadas. Elas correspondem às necessidades da reprodução dos privilégios dessas classes.

Não faz mais nenhum sentido afirmar que o valor de tal força de trabalho se explica pelo tempo passado na sua formação, uma vez que é a sociedade — e não o próprio indivíduo — que assumiu o custo da formação. Não há pois motivo para que este custo se ressubjetive sob a forma de rendimentos pessoais atribuídos a tal indivíduo em particular.

Bernard Billaudot: Também não há motivo para que o filho de engenheiro seja também engenheiro, e que o filho de um operário não-qualificado permaneça nesta mesma condição. Se o engenheiro recebe um salário superior ao operário é para poder reproduzir seu filho como engenheiro.

C. Castoriadis: Sim, esta era uma das “justificações” tradicionais. Mas, agora, não é nem mesmo ele que reproduz seu filho na mesma classe social, é a sociedade.

Bernard Billandot: No período de transição, a manutenção do dinheiro e das relações comerciais será necessária para a disposição da parte individualizada da produção social. Tratar-se-á de tornar consciente, através dos próprios mecanismos de decisão coletiva, o que se acha atualmente subjacente no sistema atual.

Autogestão e hierarquia*

Vivemos numa sociedade cuja organização é *hierárquica*, seja no trabalho, na produção, na empresa; ou na administração, na política, no Estado; ou ainda na educação e na pesquisa científica. A hierarquia não é uma invenção da sociedade moderna. Suas origens remontam a um tempo muito distante — se bem que ela não tenha existido sempre e que tenha havido sociedades não-hierarquizadas que funcionaram muito bem. Mas na sociedade moderna o sistema hierárquico (ou, o que é quase a mesma coisa, burocrático) tornou-se praticamente universal. Desde que haja uma atividade coletiva qualquer ela se organiza segundo o princípio hierárquico e a hierarquia do comando e do poder coincide cada vez mais com a hierarquia dos salários e dos rendimentos. De modo que as pessoas quase não conseguem imaginar que poderia ser diferente, e que elas mesmas poderiam ser alguma coisa definida de outra maneira que não fosse pela posição que ocupam na pirâmide hierárquica.

Os defensores do atual sistema tentam justificá-lo como o único “lógico”, “racional”, “econômico”. Já se tentou mostrar que estes “argumentos” não valem nada e não justificam nada, que tomados separadamente são falsos e quando considerados em conjunto são contraditórios.¹ Teremos ainda a oportunidade de voltar a isso mais adiante. Mas apresenta-se também o sistema atual como

(*) Publicado em *C.F.D.T. Aujourd'hui*, n° 8 (julho-agosto de 1974). Escrito em colaboração com Daniel Mothé.

(1) V. “La hiérarchie des salaires et des revenus”, no n° 5 de *C.F.D.T. Aujourd'hui* (janeiro-fevereiro de 1974), pp. 23-33. (Atualmente em *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2, pp. 427-444.)

sendo o único possível, supostamente imposto pelas necessidades da produção moderna, pela complexidade da vida social, a grande escala de todas as atividades etc. Tentaremos mostrar que não é nada disso, e que a existência de uma hierarquia é radicalmente incompatível com a autogestão.

Autogestão e hierarquia do comando

A decisão coletiva e o problema da representação

O que significa, socialmente, o sistema hierárquico? Que uma categoria da população dirige a sociedade e que os outros não fazem outra coisa senão executar suas decisões; e ainda, que esta categoria, recebendo remunerações mais elevadas, aproveita da produção e do trabalho da sociedade muito mais que os outros. Em poucas palavras, que a sociedade está dividida entre uma classe que dispõe do poder e dos privilégios e o resto que se acha privado deles. A hierarquização — ou a burocratização — de todas as atividades sociais hoje é apenas a forma, cada vez mais preponderante, da divisão da sociedade.

Sendo assim, torna-se ridículo perguntar-se: a autogestão, o funcionamento e a existência de um sistema social autogerido é compatível com a continuidade da hierarquia? Da mesma forma, perguntar-se se a supressão do atual sistema penitenciário é compatível com a continuidade dos guardas de prisão, dos chefes dos guardas e dos diretores de prisão. Mas, como se sabe, o que é evidente sem que se diga é mais evidente ainda se for dito. Tanto mais que, há milhares de anos, faz-se incutir nas mentes das pessoas, desde sua mais tenra idade, a idéia de que é “natural” que alguns mandem e outros obedeçam, que alguns tenham demais e outros não tenham o mínimo necessário.

Queremos uma sociedade autogerida. O que isto quer dizer? Uma sociedade que se gere, isto é, dirige a si mesma. Mas isto ainda deve ser precisado. Uma sociedade autogerida é uma sociedade onde todas as decisões são tomadas pela coletividade que é, a cada vez, concernida pelo objeto dessas decisões. Isto é, um sistema onde aqueles que realizam uma atividade decidem coletivamente *o que* devem fazer e *como* fazê-lo nos limites exclusivos que lhes traçar sua coexistência com outras unidades coletivas. Desta forma, decisões

que dizem respeito aos trabalhadores de uma oficina devem ser tomadas pelos trabalhadores dessa oficina; aquelas que se referem a outras oficinas ao mesmo tempo, pelos respectivos trabalhadores ou pelos delegados eleitos e revogáveis; aquelas que dizem respeito a toda a empresa, por todo o pessoal da empresa; aquelas que se referem ao bairro, pelos moradores desse bairro, e aquelas que dizem respeito a toda a sociedade, pela totalidade dos homens e das mulheres que nela vivem.

Mas o que significa decidir?

Decidir é decidir por si mesmo. Não é deixar a decisão para as “pessoas competentes”, submetidas a um vago “controle”. Também não é designar pessoas para decidir. Não é porque a população francesa designa a cada cinco anos aqueles que farão as leis que ela faz as leis. Não é porque ela designa a cada sete anos aquele que decidirá sobre a política do país que ela própria decide sobre esta política. Ela não decide, ela *aliena* seu poder de decisão a “representantes” que, por esta mesma razão, não são nem podem ser *seus* representantes. Certamente, a designação de representantes, ou de delegados, pelas diversas coletividades, como também a existência de organismos — comitês ou Conselhos — formados por tais delegados será, numa quantidade enorme de casos, indispensável. Mas ela só será compatível com a autogestão se esses delegados realmente representarem a coletividade de onde procedem, e isto implica que permaneçam submetidos a seu poder. O que significa, por sua vez, que a coletividade não somente os elege, mas também que pode destituí-los sempre que julgar necessário.

Conseqüentemente, dizer que existe uma hierarquia de comando formada por “pessoas competentes” e em princípio inamovíveis; ou dizer que existem “representantes” inamovíveis para um certo período (e que, como a experiência o demonstra, tornam-se praticamente inamovíveis para sempre) é dizer que não existe nem autogestão, nem mesmo “gestão democrática”. O que na realidade equivale a dizer que a coletividade é dirigida por pessoas cuja direção dos negócios comuns se tornou a partir deste momento um negócio especializado e exclusivo, e que, de direito e de fato, escapam ao poder da coletividade.

Decisão coletiva, formação e informação

Por outro lado, decidir é decidir com *conhecimento de causa*. Não será mais a coletividade quem decidirá, mesmo se “votar” formalmente, se alguém ou alguns dispuserem sozinhos das informações e definirem os critérios a partir dos quais uma decisão é tomada. Isto significa que aqueles que decidem devem dispor de *todas* as informações pertinentes. Mas também que eles mesmos podem definir os critérios a partir dos quais decidem. E que, para fazer isso, dispõem de uma *formação* cada vez mais ampla. Ora, uma hierarquia do comando implica que aqueles que decidem possuam — ou antes, pretendam possuir — o monopólio das informações e da formação e, em todo caso, que eles possuam um acesso privilegiado a elas. A hierarquia baseia-se neste fato, e tende constantemente a reproduzi-lo. Pois, numa organização hierárquica, todas as informações sobem da base à cúpula e não retornam, nem circulam (na realidade, elas circulam, mas *contra* as regras da organização hierárquica). Do mesmo modo, todas as decisões descem da cúpula à base, que não faz outra coisa senão executá-las. Isto é quase o mesmo que dizer que existe hierarquia do comando, e que estas duas circulações se fazem cada uma num único sentido: a cúpula coleta e absorve todas as informações que sobem para ela, e aos executantes só retransmite o mínimo necessário à execução das ordens que lhes dá e que procedem somente dela. Numa tal situação, é absurdo pensar que poderia haver autogestão, ou mesmo “gestão democrática”.

Como se pode decidir, se não se dispõe das informações necessárias para decidir bem? E como se pode *aprender* a decidir se a gente está sempre limitada a executar o que os outros decidiram? Desde que se instaura uma hierarquia do comando, a coletividade torna-se opaca a si mesma, e introduz-se um enorme desperdício. Ela se torna opaca porque as informações ficam retidas na cúpula. Introdz-se um desperdício porque os trabalhadores, não informados ou mal informados, não sabem o que deveriam saber para executar sua tarefa, e sobretudo porque as capacidades coletivas de se dirigirem, como também a inventividade e a iniciativa, formalmente reservadas à direção, são entravadas e interrompidas em todos os níveis.

Portanto, querer a autogestão — ou mesmo a “gestão democrática”, se a palavra democracia não for utilizada simplesmente

para fins decorativos — e querer manter uma hierarquia da direção é uma contradição nos termos. Seria muito mais coerente, no plano formal, dizer, como o fazem os defensores do sistema atual: a hierarquia da direção é indispensável, portanto, não pode haver sociedade autogerida.

Só que isto é falso. Quando se examinam as funções da hierarquia, isto é, para que ela serve, constata-se que, para uma grande parte, elas só possuem sentido e só existem em função do atual sistema social, e que as outras, aquelas que conservassem um sentido e uma utilidade no sistema social autogerido, poderiam ser facilmente coletivizadas. Não podemos discutir, nos limites deste texto, a questão em toda a sua extensão. Tentaremos esclarecer alguns de seus aspectos importantes, reportando-nos sobretudo à organização da empresa e da produção.

Uma das funções mais importantes da hierarquia atual é a de *organizar a coerção*. No trabalho, por exemplo, quer se trate das oficinas ou dos escritórios, uma parte essencial da “atividade” do aparelho hierárquico, desde os chefes de equipe até a direção, consiste em vigiar, controlar, sancionar, impor direta ou indiretamente a “disciplina” e a execução correta das ordens recebidas por aqueles que devem executá-las. E por que é *preciso* organizar a coerção, por que é preciso *que haja* coerção? Porque os trabalhadores em geral não manifestam espontaneamente um entusiasmo excessivo para fazer o que a direção quer que eles façam. E por que isto? Porque nem o seu trabalho nem o seu produto lhes pertencem, porque se sentem alienados e explorados, porque eles próprios não decidiram o que devem fazer e como fazê-lo, nem o que será feito daquilo que eles produziram; numa palavra, porque existe um conflito perpétuo entre aqueles que trabalham e aqueles que dirigem o trabalho dos outros e se aproveitam disso. Em suma, portanto: é preciso que haja hierarquia para organizar a coerção — e é preciso que haja coerção porque existe a divisão e o conflito, isto é, também, porque existe hierarquia.

De forma mais geral, apresenta-se a hierarquia como se ela estivesse ali para resolver conflitos, mascarando-se o fato de que a própria existência da hierarquia é causa de um conflito perpétuo. Pois, enquanto houver um sistema hierárquico, haverá, por esta mesma razão, renascimento contínuo de um conflito radical entre uma categoria dirigente e privilegiada e as outras categorias, reduzidas a papéis de execução.

Diz-se que se não houver coerção não haverá nenhuma disciplina, cada um fará o que bem entender e será o caos. Mas este é mais um sofisma. A questão não é a de saber se é necessária a disciplina ou às vezes mesmo a coerção, mas *qual* disciplina, decidida por quem, controlada por quem, sob que formas e para quais fins. Quanto mais os fins a que serve uma disciplina forem estranhos às necessidades e aos desejos daqueles que devem realizá-los, mais as decisões que dizem respeito a estes fins e às formas da disciplina lhe serão exteriores e mais haverá a necessidade de coerção para fazê-los respeitar.

Uma coletividade autogerida não é uma coletividade sem disciplina, mas uma coletividade que decide, ela mesma, sobre a sua disciplina e, se for o caso, sobre as sanções contra aqueles que a quebram deliberadamente. No que concerne ao trabalho, em particular, não se pode discutir seriamente a questão apresentando a empresa autogerida como rigorosamente idêntica à empresa contemporânea sem a carapaça hierárquica. Na empresa contemporânea, impõe-se às pessoas um trabalho que lhes é estranho e sobre o qual elas não têm nada a dizer. O surpreendente não é que elas se oponham a isso, mas que não se oponham muito mais do que o fazem. Não se pode acreditar um só instante que sua atitude em relação ao trabalho permaneceria a mesma quando sua relação com seu trabalho se transformar e elas começarem a se tornar os mestres. Por outro lado, mesmo na empresa contemporânea, não existe *uma* disciplina, mas *duas*. Existe a disciplina que o aparelho hierárquico tenta impor constantemente através da coerção e de sanções financeiras e outras. E existe a disciplina, muito menos aparente, porém não menos forte, que surge no interior dos grupos de trabalhadores de uma equipe ou de uma oficina e que faz por exemplo com que nem aqueles que trabalham demais nem aqueles que trabalham pouco sejam tolerados. Os grupos humanos nunca foram e nunca são conglomerados caóticos de indivíduos movidos unicamente pelo egoísmo e em luta uns contra os outros, como querem fazer acreditar os ideólogos do capitalismo e da burocracia, que desta forma não exprimem outra coisa senão sua própria mentalidade. Nos grupos, e em particular naqueles que se acham ligados a uma tarefa comum permanente, surgem sempre normas de comportamento e uma pressão coletiva que os faz respeitar.

Autogestão, competência e decisão

Passemos agora à outra função essencial da hierarquia, que aparece como independente da estrutura social contemporânea: as funções de decisão e de direção. A questão que se coloca é a seguinte: por que as coletividades interessadas não poderiam realizar elas mesmas esta função, dirigir a si mesmas e decidir por si mesmas, por que seria necessário que houvesse uma categoria particular de pessoas, organizadas num aparelho à parte, para decidir e dirigir? A esta questão, os defensores do sistema atual apresentam dois tipos de respostas. Uma apóia-se na invocação do "saber" e da "competência": é preciso que aqueles que sabem, ou aqueles que são competentes, decidam. A outra afirma, com palavras mais ou menos encobertas, que é preciso de qualquer forma que alguns decidam, porque de outra forma seria o caos, em outras palavras, porque a coletividade seria incapaz de dirigir a si mesma.

Ninguém contesta a importância do saber e da competência, nem, sobretudo, o fato de que hoje *um certo saber e uma certa competência* estão reservados a uma minoria. Mas, aqui ainda, estes fatos só são invocados para cobrir sofismas. Não são aqueles que sabem mais ou que têm mais competência em geral que dirigem no sistema atual. Aqueles que dirigem são aqueles se mostraram capazes de subir no aparelho hierárquico, ou aqueles que, em função de sua origem familiar e social, foram desde o início encaminhados para ele, após a obtenção de alguns diplomas. Nos dois casos, a "competência" exigida para se manter ou para subir no aparelho hierárquico se relaciona muito mais com a capacidade de defender-se e de vencer na concorrência a que se entregam indivíduos, grupos e clãs no seio do aparelho hierárquico-burocrático, do que com a aptidão a dirigir um trabalho coletivo. Em segundo lugar, não é porque alguém ou alguns possuem um saber ou uma competência técnica ou científica que a melhor maneira de utilizá-los é confiar-lhes a direção de um conjunto de atividades. Pode-se ser um excelente engenheiro na sua especialidade sem por isso ser capaz de "dirigir" o conjunto de um departamento de uma fábrica. De resto, só temos de constatar o que se passa atualmente a este respeito. Técnicos e especialistas em geral são confinados em seu domínio particular. Os "dirigentes" cercam-se de alguns conselheiros técnicos, recolhem suas opiniões sobre as decisões a tomar (opiniões que freqüentemente divergem entre si) e finalmente "decidem". Vê-se claramente aqui o absurdo do argumento. Se o "dirigente" decidisse

em função de seu “saber” e de sua “competência”, ele deveria ser sábio e competente a respeito de tudo, quer diretamente, quer para decidir, entre as opiniões divergentes dos especialistas, qual é a melhor. Isto evidentemente é impossível, e os dirigentes na realidade decidem arbitrariamente em função de seu “julgamento”. Ora, este “julgamento” de um só não possui nenhuma razão de ser mais válido do que o julgamento que se formaria numa coletividade auto-gerida a partir de uma experiência real infinitamente maior do que a de um só indivíduo.

Autogestão, especialização e racionalidade

Saber e competência são por definição especializados e se tornam mais a cada dia que passa. Fora de seu domínio especial, o técnico ou o especialista não é mais capaz do que em qualquer outro de tomar uma boa decisão. Mesmo no interior de seu campo particular, aliás, seu ponto de vista é fatalmente limitado. De um lado, ele ignora os outros campos, que estão necessariamente em interação com o seu, e tende naturalmente a negligenciá-los. Desta forma, tanto nas empresas quanto nas administrações atuais, a questão da coordenação “horizontal” dos serviços de direção é um perpétuo pesadelo. Chegou-se, de um longo tempo para cá, a criar especialistas da coordenação para coordenar as atividades dos especialistas da direção — que se mostram assim incapazes de dirigir a si mesmos. De um outro lado, e sobretudo, os especialistas colocados no aparelho de direção estão por isto mesmo separados do processo real de produção, do que se passa lá, das condições nas quais os trabalhadores devem efetuar o seu trabalho. Na maior parte do tempo, as decisões tomadas pelas administrações, após cálculos complicados, perfeitas no papel, revelam-se inaplicáveis enquanto tais, pois não levaram suficientemente em conta as condições reais nas quais elas terão de ser aplicadas. Ora, estas condições reais, por definição, *somente* a coletividade dos trabalhadores as conhece. Todo mundo sabe que este fato, nas empresas contemporâneas, é uma fonte de conflitos perpétuos e de um desperdício imenso.

Em contrapartida, saber e competência podem ser racionalmente utilizados se aqueles que os possuem mergulharem na coletividade dos produtores, se se transformarem numa das componentes das decisões que esta coletividade tiver de tomar. A autogestão exige a cooperação entre aqueles que possuem um saber ou uma

competência particulares e aqueles que assumem o trabalho produtivo no sentido estrito. Ela é totalmente incompatível com uma separação destas duas categorias. Somente se uma tal cooperação se instaurar este saber e esta competência poderão ser plenamente utilizados; enquanto que, hoje, eles só são utilizados numa pequena parte, já que aqueles que os possuem são confinados a tarefas limitadas, estreitamente circunscritas pela divisão do trabalho no interior do aparelho de direção. Sobretudo, só esta cooperação pode garantir que saber e competência serão efetivamente colocados a serviço da coletividade, e não de fins particulares.

Poderia uma tal cooperação desenrolar-se sem que aparecessem conflitos entre os “especialistas” e os outros trabalhadores? Se um especialista afirmar, a partir de seu saber especializado, que tal metal, porque possui tais propriedades, é o mais indicado para tal ferramenta ou tal peça, não se verá por que e a partir do que isto poderia suscitar objeções gratuitas por parte dos operários. Mesmo neste caso, aliás, uma decisão racional exige que os operários não fiquem estranhos a ela — por exemplo, porque as propriedades do material escolhido desempenham um papel durante a fabricação das peças ou das ferramentas. Mas as decisões realmente importantes que se referem à produção comportam sempre uma dimensão essencial relativa *ao papel e ao lugar dos homens na produção*. Sobre isto, não existe — por definição — nenhum saber e nenhuma competência que possa colocar-se acima da opinião daqueles que realmente tiverem de realizar o trabalho. Nenhuma organização de uma linha de fabricação ou de montagem poderá ser racional ou aceitável se tiver sido decidida sem levar em conta a opinião daqueles que lá trabalharão. Por não as levarem em consideração, tais decisões são atualmente quase sempre capengas, e se mesmo assim a produção funciona, é porque os operários se organizam entre si para fazê-la funcionar, transgredindo as regras e as instruções “oficiais” sobre a organização do trabalho. Mas mesmo se as considerarmos “racionais” do ponto de vista estreito da eficácia produtiva, estas decisões serão inaceitáveis precisamente porque são, e só podem ser, exclusivamente baseadas no princípio da “eficácia produtiva”. Isto quer dizer que elas tendem a subordinar integralmente os trabalhadores ao processo de fabricação, e a tratá-los como peças do mecanismo produtivo. Ora, isto não se deve à maldade da direção, à sua imbecilidade, nem mesmo simplesmente à busca do lucro. (Como prova de que a “Organização do trabalho” é rigorosamente a mesma nos países do Leste e nos países ocidentais.) É a consequência direta

e inevitável de um sistema onde as decisões são tomadas por outros que não aqueles que irão realizá-las; um tal sistema *não pode* ter uma outra “lógica”.

Mas uma sociedade autogerida não pode seguir esta “lógica”. Sua lógica é totalmente outra, é a lógica da liberação dos homens e de seu desenvolvimento. A coletividade dos trabalhadores pode muito bem decidir — e, na nossa opinião, teria razão de fazê-lo — que, para ela, jornadas de trabalho menos árduas, menos absurdas, mais livres e mais felizes sejam infinitamente preferíveis a ter algumas coisinhas a mais compradas no camelô. E, para tais escolhas, absolutamente fundamentais, não existe nenhum critério “científico” ou “objetivo” que valha: o único critério é o julgamento da própria coletividade sobre o que ela prefere, a partir de sua experiência, de suas necessidades e de seus desejos.

Isto é verdadeiro para toda a sociedade. Nenhum critério “científico” permite a quem quer que seja decidir que é preferível para a sociedade ter no próximo ano mais lazer do que mais consumo ou o inverso, um crescimento mais rápido ou menos rápido etc. Quem disser que tais critérios existem é um ignorante ou um impostor. O único critério que possui um sentido neste terreno é aquele que os homens e as mulheres que compõem a sociedade desejam, e isto, somente eles podem decidir, e ninguém em seu lugar.

Autogestão e hierarquia dos salários e dos rendimentos

Não há critérios objetivos que permitam fundar uma hierarquia das remunerações

A incompatibilidade de uma sociedade autogerida com uma hierarquia dos salários e dos rendimentos não é maior do que sua incompatibilidade com uma hierarquia da direção.

Antes de tudo, a hierarquia dos salários e dos rendimentos corresponde atualmente à hierarquia da direção — de uma maneira total nos países do Leste e numa parte considerável nos países ocidentais. É preciso considerar ainda como esta hierarquia é recrutada. Um filho de rico será um homem rico, um filho de executivo tem todas as chances de tornar-se executivo. Assim, para uma grande parte, as categorias que ocupam os degraus superiores da

pirâmide hierárquica perpetuam-se hereditariamente. E isto não acontece por acaso. Um sistema social tende sempre a se auto-reproduzir. Se as classes sociais possuem privilégios, seus membros farão tudo o que puderem — e seus privilégios significam precisamente que eles possuem um poder enorme a esse respeito — para transmiti-los a seus descendentes. Na medida em que, num tal sistema, estas classes tenham necessidade de “homens novos” — porque os aparelhos de direção se estendem e proliferam —, elas selecionam, entre os descendentes das classes “inferiores”, os mais “aptos” para cooptá-los para seu seio. Nesta medida, pode parecer que o “trabalho” e as “capacidades” daqueles que foram cooptados desempenharam um papel em sua carreira, que recompensa seu “mérito”. No entanto, mais uma vez, “capacidades” e “mérito” significam aqui essencialmente a capacidade de adaptar-se ao sistema reinante e de melhor servi-lo. Tais capacidades não têm sentido para uma sociedade autogerida e na sua perspectiva.

Certamente as pessoas podem pensar que, mesmo numa sociedade autogerida, os indivíduos mais corajosos, mais obstinados, mais trabalhadores, mais “competentes”, deveriam ter direito a uma “recompensa” particular, e que esta deveria ser financeira. O que alimenta a ilusão de que poderia haver uma hierarquia dos rendimentos que fosse justificada.

Esta ilusão não resiste ao exame. Mesmo no sistema atual, não se vê sobre o que se poderia fundar logicamente e justificar em termos numéricos as diferenças de remuneração. Por que esta competência deveria valer àquele que a possuísse uma remuneração quatro vezes maior do que a de um outro e não duas ou doze vezes? Que sentido tem dizer que a competência de um bom cirurgião vale exatamente tanto — ou mais, ou menos — quanto a de um bom engenheiro? E por que ela não vale exatamente tanto quanto a de um bom maquinista ou de um bom preceptor?

Fora de certos campos muito estreitos e sem significação geral, não existem critérios objetivos para medir e comparar entre si as competências, os conhecimentos e o saber de indivíduos diferentes. E, se é a sociedade que arca com as despesas de aquisição do saber por um indivíduo — como já é praticamente o caso agora —, não se sabe por que o indivíduo, que já se beneficiou uma vez dos privilégios dos quais esta aquisição se constitui em si mesma, deveria beneficiar-se deles uma segunda vez sob a forma de um salário superior. A mesma coisa vale, aliás, para o “mérito” e a “inteli-

gência". Há certos indivíduos que nascem ou se tornam mais bem dotados do que outros no que se refere a certas atividades. Estas diferenças em geral são reduzidas, e o seu desenvolvimento depende sobretudo do meio familiar, social e educativo. Mas, em todo caso, na medida em que alguém possua um "dom", o exercício desse "dom" é em si mesmo uma fonte de prazer se não for contrariado. E, para os raros indivíduos que são excepcionalmente dotados, o que importa não é uma "recompensa" financeira, mas criar o que eles são levados irresistivelmente a criar. Se Einstein se tivesse interessado pelo dinheiro não se teria tornado Einstein — e é provável que teria sido um patrão ou um capitalista bem medíocre.

Às vezes apresenta-se este argumento incrível, de que sem uma hierarquia dos salários a sociedade não poderia encontrar pessoas que aceitassem desempenhar as funções mais "difíceis" — e também são apresentadas como tais as funções executivas, de direção etc. Conhecemos a frase repetida com tanta freqüência pelos "responsáveis": "Se todo mundo ganhar a mesma coisa, então eu vou preferir pegar a vassoura". Mas nos países como a Suécia, onde as diferenças de salário tornaram-se muito menores do que na França, as empresas não funcionam pior do que na França, e não se vêem executivos se lançarem sobre as vassouras.

O que se constata cada vez mais nos países industrializados é antes o contrário: as pessoas que abandonam as empresas são aquelas que ocupam os cargos realmente mais difíceis — isto é, os mais árduos e os menos interessantes. E o aumento dos salários do pessoal correspondente não consegue estancar a hemorragia. Por isso, estes serviços são cada vez mais deixados para os trabalhadores imigrantes. Podemos explicar este fenômeno se reconhecermos esta evidência, de que a menos que sejam forçados a isto pela miséria, as pessoas se recusam cada vez mais a se empregarem em trabalhos idiotas. Nunca se constatou o fenômeno inverso, e pode-se apostar que vai continuar sendo assim. Chega-se portanto a esta conclusão, de acordo com a própria lógica deste argumento, de que são os trabalhos mais interessantes que deveriam ser *menos* remunerados. Pois, sob todas as condições, estes são os trabalhos mais atraentes para as pessoas, isto é, cuja motivação para escolhê-los e realizá-los encontra-se já, em grande parte, na própria natureza do trabalho.

Autogestão, motivação para o trabalho e produção para as necessidades

Mas para que servem afinal todos os argumentos que visam a justificar a hierarquia numa sociedade autogerida, qual é a idéia escondida sobre a qual eles se fundam? É que as pessoas só escolhem um trabalho e só o fazem para ganhar mais do que os outros. Mas isto, apresentado como uma verdade eterna a respeito da natureza humana, na realidade não passa da mentalidade capitalista que penetrou mais ou menos na sociedade (e que, como o mostra a persistência da hierarquia dos salários nos países do Leste, permanece tão dominante por lá). Ora, esta mentalidade é uma das condições para que o sistema atual exista e se perpetue — e, inversamente, ela só pode existir enquanto o sistema continuar. As pessoas dão uma importância às diferenças de salário, *porque* tais diferenças existem, e porque, no atual sistema social, elas são postas como importantes. Se *pudermos* ganhar um milhão por mês em vez de cem mil francos, e se o sistema social em todos os níveis alimentar a idéia de que aquele que ganha um milhão *vale* mais, é melhor do que aquele que só ganha cem mil francos — então efetivamente muitas pessoas (nem todas, aliás, mesmo atualmente) ficarão motivadas para fazer tudo para ganhar um milhão em vez de cem mil. Mas se uma tal diferença não existir no sistema social; se se considerar tão absurdo querer ganhar mais do que os outros quanto consideramos hoje absurdo (pelo menos a maior parte dentre nós) querer a qualquer preço fazer seu nome preceder de uma partícula, então outras motivações, que por sua vez possuam um valor social verdadeiro, poderão aparecer ou de preferência desabrochar: o interesse pelo próprio trabalho, o prazer de bem fazer o que se escolheu fazer, a invenção, a criatividade, a estima e o reconhecimento dos outros. Inversamente, enquanto a miserável motivação econômica estiver lá, todas estas outras motivações ficarão atrofiadas e estropiadas desde a infância dos indivíduos.

Pois um sistema hierárquico baseia-se na concorrência dos indivíduos e na luta de todos contra todos. Ele arma constantemente os homens uns contra os outros e os incita a utilizar todos os meios para "subir". Apresentar a concorrência cruel e sórdida que se desenrola na hierarquia do poder, da direção, das remunerações, como uma "competição" esportiva onde os "melhores" ganham num jogo honesto, é tomar as pessoas por imbecis e acreditar que elas não vêem como as coisas realmente se passam num sistema

hierárquico, seja na fábrica, nos escritórios, na Universidade, e mesmo cada vez mais na pesquisa científica desde que esta se tornou uma imensa empresa burocrática. A existência da hierarquia baseia-se na luta implacável de cada um contra todos os outros — e ela exacerba esta luta. Eis porque, aliás, a selva se torna cada vez mais implacável à medida que subimos os degraus da hierarquia — e que só encontramos a cooperação na base, onde as possibilidades de “promoção” são reduzidas ou inexistentes. E a introdução artificial de diferenciações neste nível, pela direção das empresas, visa precisamente a quebrar esta cooperação. Ora, no momento em que houvesse privilégios de uma natureza qualquer, mas particularmente de natureza econômica, renasceria imediatamente a concorrência entre indivíduos, e, ao mesmo tempo, a tendência a agarrar-se aos privilégios que já se possuía e, com esta finalidade, a tentar também obter mais poder e a subtraí-lo ao controle dos outros. A partir deste momento, não se pode mais falar de autogestão.

Enfim, uma hierarquia dos salários e das remunerações é, conseqüentemente, incompatível com uma organização racional da economia de uma sociedade autogerida. Pois uma tal hierarquia falseia imediata e grosseiramente a expressão da demanda social.

Uma organização racional da economia de uma sociedade autogerida implica, de fato, enquanto os objetos e os serviços produzidos pela sociedade tiverem ainda um “preço” — enquanto não se puder distribuí-los livremente —, e portanto existir um “mercado” para os bens de consumo individual, que a produção esteja orientada conforme as indicações deste mercado, isto é, afinal, pela demanda solvível dos consumidores. Pois não existe, para começar, outro sistema sustentável. Contrariamente a um *slogan* recente, que só se pode aprovar metaforicamente, não se pode dar a todos “tudo e imediatamente”. Por outro lado, seria absurdo limitar o consumo pelo racionamento autoritário que equivaleria a uma tirania intolerável e estúpida sobre as preferências de cada um: por que distribuir a cada pessoa um disco e quatro entradas de cinema por mês, quando há pessoas que preferem a música às imagens, e outras o contrário — sem falar dos surdos e dos cegos? Mas um “mercado” dos bens de consumo individual só é realmente sustentável se for realmente democrático — isto é, se as células eleitorais de cada um aí tiverem o mesmo peso. Estas cédulas são os rendimentos de cada um. Se estes rendimentos são desiguais, este voto está imediatamente falsificado: há pessoas cujo voto vale muito mais do que os de outras. Desta forma, hoje, o “voto” do rico por uma casa de campo

na Côte d’Azur ou por um avião particular pesa muito mais do que o voto de uma pessoa que não mora bem por uma casa decente, ou o de um trabalhador braçal por uma viagem de trem de segunda classe. E é preciso levar em consideração que o impacto da distribuição desigual dos rendimentos sobre a estrutura da produção dos bens de consumo é enorme.

Um exemplo aritmético que não pretende ser rigoroso, mas está próximo da realidade em ordem de grandeza, permite ilustrar isso. Supondo que pudéssemos agrupar os 80% da população francesa de rendimentos mais baixos em torno de uma média de 20 000 por ano fora os impostos (os salários mais baixos na França, os de uma categoria muito numerosa, os velhos sem aposentadoria ou com uma pequena aposentadoria, são de longe inferiores ao salário mínimo) e os 20% restantes em torno de uma média de 80 000 por ano sem os impostos, veríamos, por um cálculo simples que estas duas categorias dividiriam entre si pela metade o salário disponível para o consumo. Nestas condições, um quinto da população disporia de um poder de consumo igual ao dos outros quatro quintos juntos. Isto quer dizer também que em torno de 35% da produção de bens de consumo do país estão orientados *exclusivamente* conforme a demanda do grupo mais favorecido e destinados à sua satisfação, após a satisfação das necessidades “elementares” deste mesmo grupo; ou ainda, que 30% de *todas* as pessoas empregadas trabalham para satisfazer as “necessidades” *não essenciais* das categorias mais favorecidas.^a

Vê-se portanto que a orientação da produção que o “mercado” imporia nestas condições não refletiria as necessidades da sociedade, mas uma imagem deformada, na qual o consumo não essencial das categorias favorecidas teria um peso desproporcional. É difícil acreditar que, numa sociedade autogerida, onde estes fatos seriam conhecidos por todos com exatidão e precisão, as pessoas tolerariam uma tal situação; ou que poderiam, nessas condições, considerar a produção como um problema seu e se considerar concernidos por ele — sem o que não se poderia falar um minuto sequer da autogestão.

A supressão da hierarquia dos salários é portanto o único meio de orientar a produção conforme as necessidades da coletividade, de

(a) Supondo que a relação consumo/investimento seja de 4 por 1 — o que é, em grandes proporções, a ordem de grandeza observada na realidade.

eliminar a luta de todos contra todos e a mentalidade econômica, e de permitir a participação interessada, no verdadeiro sentido do termo, de todos os homens e de todas as mulheres na gestão dos problemas da coletividade.

A exigência revolucionária*

Olivier Mongin: Cornelius Castoriadis, há alguns anos ainda, apenas uma pequena minoria suspeitava da importância e da originalidade de seus artigos em *Socialisme ou Barbarie*. De um lado, foi preciso que seus principais textos políticos, programas ou manifestos de *Socialisme ou Barbarie* fossem republicados, em coleção de bolso, de outro lado, que fosse publicada uma obra filosófica particularmente densa *L'institution imaginaire de la société* (Ed. du Seuil), para que seus trabalhos subissem a rampa e caíssem no domínio público. No entanto, parece que esta descoberta repentina não facilitou necessariamente o acesso ao seu pensamento. De fato, muitos fios permanecem atados para quem não seguiu seu itinerário.

Desta forma pode-se colocar a você a questão de saber que ligação existe entre o militante de *Socialisme ou Barbarie*, o economista e o filósofo. Existe sentido em distingui-los? Para colocar a questão de outra maneira, a sua crítica do marxismo, por exemplo, está na base de suas críticas filosóficas? Sua crítica da representação política é estranha a sua crítica da representação filosófica clássica? Em suma, pode-se pedir a você que situe organicamente o que freqüentemente corre o risco de ser percebido como uma série de reflexões justapostas?

(*) Debate com Olivier Mongin, Paul Thibaud e Pierre Rosanvallon gravado a 6 de julho de 1976 e publicado na revista *Esprit* de fevereiro de 1977.

O mito da economia marxista

Cornelius Castoriadis: Tal como eu as concebi desde sempre, as idéias de filosofia e de política (e conseqüentemente também do filósofo e do militante) não se deixam separar radicalmente; uma conduz à outra. Quanto à economia, é diferente. Trabalhei como economista durante vinte e dois anos; mas a economia não me ocupou apenas do ponto de vista profissional, ela me interessou e continua a me interessar em si mesma. E por duas razões:

Em primeiro lugar, porque forma uma barreira ou um bloqueio enorme no caminho da desmistificação do marxismo. Para todos aqueles que permanecem fiéis ao marxismo, existe uma pretensa quantia em ouro depositada no banco do saber rigoroso e positivo e que se chama *Das Kapital*, o qual, acreditam eles, demonstraria que as leis da economia capitalista garantem a sua destruição etc. Esta crença é um enorme bloco de pedra que interrompe o caminho da tomada de consciência dos militantes e dos homens — e que é preciso explodir. Eu me dediquei a isto e continuarei a fazê-lo. Atualmente estou trabalhando com textos de economia que tentam, de um lado, demonstrar que a idéia de um saber “científico” nesse terreno é um puro mito e, de outro lado, desvendar os pressupostos ideológicos e metafísicos que estão na base da economia política de Marx e que ele na realidade partilha com a economia burguesa.

Em seguida, porque me interessa mostrar que ao contrário do que se diz, mais exatamente, do que se teme, fazer explodir este mito não significa de forma alguma que permaneçamos completamente desarmados, sem nenhuma inteligência e compreensão do que se passa na economia ou na sociedade. Da mesma forma, quando se tenta mostrar que não somente não há saber rigoroso sobre a sociedade e a história mas que não *pode* haver, não decorre daí de forma alguma que não possamos compreender nada a esse respeito, ou que, aconteça o que acontecer, encontramos-nos numa noite do aleatório onde tudo seria possível.

Da superioridade da teoria...

No que diz respeito aos laços entre política e filosofia, sabemos que, historicamente, eles são muito antigos: filosofia, pensamento político e mesmo ação política no verdadeiro sentido do termo (como ação que visa à instituição da sociedade, não como intriga de

corte) nascem juntos e traduzem o mesmo movimento de questionamento interno pela sociedade de seu próprio imaginário social instituído. Mas, muito rapidamente, os laços entre filosofia e pensamento político adquirem um caráter particular, que ainda conservam (evidentemente, também em Marx): o da *subordinação* do pensamento político a uma teoria, portanto, em última análise, a uma filosofia — a própria filosofia sendo sempre concebida como essencialmente teórica, ou teoria por excelência, mesmo quando se chama filosofia prática, filosofia da arte etc. Esta teoria pretende possuir — ou poder aceder a — um saber sobre o ser da história, sobre o ser da sociedade, sobre o ser do homem. Este saber determinaria e fundaria o que se deve fazer, politicamente. (E é rigorosamente desta mesma atitude especulativa que permanecem prisioneiros aqueles que hoje dizem: da *impossibilidade* de um tal saber decorre a *impossibilidade* de uma política revolucionária, de uma revolução, de uma sociedade que se auto-institui explicitamente. Nos dois casos, atribui-se a superioridade ao saber, positiva e negativamente.)

Ora, uma nova visão, concepção e posição da política ao mesmo tempo em que vem acompanhada de uma ruptura no pensamento filosófico e ontológico herdado, implica uma nova relação entre pensamento político e política. O pensamento clássico pretende chegar a uma visão teórica *do que é* nas suas determinações “essenciais” ou “fundamentais”, e *o que é* determinaria também *o que deve ser feito*. Isto ocorre em Platão, em Aristóteles, em Espinoza, nos grandes idealistas alemães — mas também finalmente em Marx (que é, evidentemente, um clássico). Nele e para ele, existe uma teoria da história e da sociedade que mostra ao mesmo tempo o que ocorre e o que ocorrerá na etapa seguinte.

Assinalemos de passagem que, nesta versão da visão clássica, a política na verdade está *suprimida*: objeto e agentes da transformação da sociedade são predeterminados, subsiste na melhor das hipóteses uma *técnica* “política” que organizaria da melhor maneira possível os “meios” da transformação. E, mesmo assim, esbarra-se logo no argumento bem conhecido que desde o século XIX tem sido apresentado contra esta posição: se as leis da história são efetivamente tais que à sociedade capitalista só pode suceder uma sociedade comunista, não há mais razão de se lutar pela chegada desta do que pelo próximo nascer do sol. O argumento é banal e pode parecer vulgar: ele é irrefutável. Uma atividade técnica pode contentar-se com o “poder-ser-de-outra-forma” (como diria Aristóteles) daquilo que existe em suas determinações “secundárias” ou “aci-

dentais”; mas uma verdadeira ação, uma práxis, implica o poder-ser-de-outra-forma daquilo que existe em sua essência, como significação e como valor — e evidentemente também o querer-ser-de-outra-forma.

A partir do momento em que se pode perceber que a história (não mais, aliás, do que qualquer outra coisa) não pode ser pensada através da visão tradicional segundo a qual ser significa ser determinado; mais particularmente, a partir do momento em que se toma a história como criação e a sociedade sempre como instituinte e ao mesmo tempo instituída (a sociedade só pode existir e funcionar como sociedade instituída — mas esta instituição é a sua própria criação); portanto, a partir do momento em que se considera a história como esta autocriação, auto-instituição incessante da sociedade —, somos a princípio levados a repudiar radicalmente a concepção herdada do sentido de ser (e isto se estende imediatamente, aliás, a todos os domínios, para além do social-histórico); e também a afastar completamente o problema político e a política do quadro no qual eles eram tradicionalmente pensados. A política torna-se uma componente de auto-instituição da sociedade, a componente correspondente a um fazer lúcido, elucidado tanto quanto possível, que visa à instituição da sociedade como tal. Não a presidência do Conselho municipal ou da República, ou a mudança de tal lei particular — mas a instituição global da sociedade.

... ao saber realista

Paul Thibaud: É justamente este “fazer elucidado tanto quanto possível” que coloca a questão daquilo que você diz sobre a revolução. Na mentalidade comum, a idéia de revolução está ligada à de totalidade. Revolucionar é mudar tudo, é o contrário do empirismo que toma as coisas por partes. E você acaba de dizer-nos: a idéia de que se possa obter a totalidade é contra-revolucionária. É uma reviravolta, e esta reviravolta pode ser dificultada. Você destrói a pretensa ciência marxista da revolução, mas esta ciência é posterior à revolução como fato, à paixão revolucionária que 1789 parece ter introduzido na nossa história. Parece que em seu livro você diz, a propósito dos stalinistas, que é a partir de uma representação intelectual falsa, pretensiosa, que se desenvolveu uma prática revolucionária desvirtuada. Mas a relação não se dá principalmente no outro sentido? Não é a revolução como ato que engendra um tipo de representação, um desejo de se colocar em posição de

desvio, de poder dizer de uma só vez qual é a sorte da humanidade e do mundo?

C. Castoriadis: Esta é uma objeção que me é feita com frequência: uma vez percorrido todo o itinerário, continuar a invocar a revolução seria invocar a totalidade, um saber desta totalidade, uma posse deste saber; ou então postular uma transparência da sociedade pós-revolucionária por si mesma, ou um “saber” da sociedade sobre sua própria instituição. O que acho engraçado é que, em primeiro lugar, fui o primeiro, salvo engano, a criticar a idéia da sociedade pós-revolucionária como “transparente por si mesma” e a denunciar o que chamei de acepção mítica do comunismo em Marx (em 1964-65; v. *L'institution imaginaire...*, pp. 151-157); e que, em segundo lugar, respondi longamente a este tipo de objeção por antecipação (*ib.*, pp. 97-108, 117-124, 130-138), mas nunca vi refutação, discussão ou uma consideração desta resposta. Tudo se passa como se os críticos não quisessem entender nada a não ser este silogismo que ressoa em seus ouvidos: a revolução visa à transparência da sociedade; uma sociedade transparente é impossível; conseqüentemente, a revolução é impossível (ou só é possível como totalitarismo). Mas o que isto traduz a não ser sua própria obsessão da transparência, da totalidade, do saber absoluto etc.? Ou, em termos mais “objetivos”, seu completo aprisionamento nas antinomias ilusórias que a filosofia especulativa produz aqui através de seu desconhecimento radical do *fazer*, de seu terreno e de suas exigências próprias?

A exigência de se fazer a cada instante uma representação tão elaborada e elucidada quanto possível daquilo que é feito e do porquê é feito é uma exigência que não se pode eliminar de toda ação humana. Não posso agir sem esta necessidade permanente de me representar o que eu visio, os motivos pelos quais o visio, as vias que podem me conduzir a ele. Mas também não posso agir se me sujeito a uma representação forjada para sempre daquilo que visio, de meus motivos e das vias que eu seguiria. Ninguém jamais escreveu um livro — salvo maus professores que escrevem maus livros — sabendo com antecedência exatamente aquilo que ia dizer nesse livro, e ainda menos sabendo antecipadamente o que queria dizer aquilo que ia escrever. Isto não impede que eu só possa escrever um livro forjando-me sucessivamente, durante todo o trabalho de reflexão e de composição, uma representação daquilo que quero dizer, compondo quadros provisórios de matérias, planos que rasgo sucessivamente etc. Ora, estas duas exigências (que a atitude especulativa

considera e só pode considerar como antinômicas, mas que são mais do que solidárias e complementares): representar-se o que se visa e não se submeter a esta representação, estão tão presentes ou mais ainda nesta categoria particular da ação que é a práxis — termo razoavelmente maltratado a partir de Marx, ao qual quero dar um novo sentido: a práxis é o fazer no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos e considerados como o agente essencial do desenvolvimento de sua própria autonomia.

Não posso educar uma criança dizendo-me: é proibido levar em conta a totalidade do que seja esta criança — ou então: é impossível levá-la em conta porque a criança não é uma totalidade fechada, mas uma totalidade aberta. É claro que uma criança é uma totalidade aberta, se se quiser utilizar esta terminologia. Mas é porque é uma totalidade, e uma totalidade aberta, que existe um verdadeiro problema pedagógico. Se educo meu filho, ou uma criança qualquer, é precisamente enquanto totalidade aberta que eu o visio; isto é, enquanto ser virtualmente (e além disso também efetivamente) autônomo. Educá-lo significa ajudá-lo o mais possível a chegar a esta autonomia e a desenvolvê-la. Para fazer isto, sou obrigado a considerar esta criança tal como ela é e tal como se faz — o que impede que eu me submeta e a submeta a uma representação forjada de uma vez por todas do que seja e do que deva ser esta criança, e toda criança. Acontece o mesmo na cura psicanalítica. É uma aberração acreditar que exista uma teoria rigorosa da *psiché*, não existe; é ainda uma aberração acreditar que exista uma técnica psicanalítica rigorosa em geral, não existe. Salvo duas ou três regras abstratas (principalmente das ordens negativas ou de abstenção), pode-se dizer que analista e analisando forjam juntos, num dado processo de cura, a “técnica” desta cura. E, durante a cura, o analista é constantemente obrigado a levar em conta o analisando como uma totalidade — totalidade em vias de transformar-se durante a análise e pela análise.

A autonomia como fim e como meio

Paul Thibaud: Isto posto, resta a questão da relação entre o tipo de conhecimento que se pode ter de um objeto (o objeto social neste caso) e o tipo de intervenção que se pode fazer sobre este objeto. Vemos, por exemplo, Trotsky dizer na sua História da Revolução russa: quando se tem tão grandes projetos para a humanidade quanto os bolcheviques, tem-se o direito aos meios corres-

pondentes. Por oposição a isto, vejo você defendendo paradoxalmente uma espécie de sabedoria revolucionária. Como se, para nós, o limite de nosso saber não devesse produzir uma limitação de nossa ação. Para tomar o exemplo que você acaba de evocar, mesmo se toda pedagogia deva visar à personalidade de uma criança em seu conjunto, sua ação está limitada pela consciência que ela tem de sua ignorância sobre o que seja a totalidade à qual se refere.

Cornelius Castoriadis: Não sei se sou sábio, sei que me considero coerente tanto quanto possível. De que se trata, afinal de contas, na minha concepção da revolução? Que os homens assumam coletivamente seus próprios problemas, e também que eu, nós, façamos e queiramos fazer alguma coisa para que isto aconteça. Mas, evidentemente, o que temos de fazer não é educá-los à força para que sejam autônomos — basta formular esta idéia para que apareça o seu absurdo. E qual é a concepção que, subterraneamente, serve de base à citação de Trotsky que você fez e a tantas outras de Lênin e de Trotsky que poderíamos encontrar facilmente? Que o Partido dirige a marcha da humanidade para o comunismo e, conseqüentemente, decide sobre os meios; e que estes meios não possuem relação interna com o “fim”, que é determinado por outros fatores, pelas “leis históricas”, pelo desenvolvimento das forças produtivas etc. Mas, para nós, o conteúdo do projeto revolucionário é que os homens se tornem capazes de assumir seus próprios problemas e que — o que é ao mesmo tempo a mesma coisa, a conseqüência da coisa e uma outra coisa; da perspectiva da lógica identitária, estamos nos “paradoxos” — o único meio para que eles se tornem capazes de assumir seus próprios problemas é que os assumam, e cada vez mais.

Pierre Rosanvallon: Concordo quando você diz que todo pensamento revolucionário é necessariamente iconoclasta e crítico. Neste caso, é justo afirmar que não há nem saber absoluto (mesmo que fosse o marxismo) nem redentor messiânico (mesmo que fosse o proletariado), nem salvação garantida pela revolução. Seu projeto, ao destruir todos estes mitos, aparece portanto como radicalmente revolucionário. É verdade que não podemos conceber a história como autocriação, como auto-instituição, a não ser com a condição de renunciarmos à enunciação de um saber absoluto. Mas, a partir daí, colocarei duas questões a você.

Acima de tudo, vejo muito bem de que modo a crítica faz você recusar um certo número de políticos, de que modo ela realiza uma

dupla denúncia do reformismo e do totalitarismo. Mas é preciso ir mais longe. Quais são as condições concretas, teóricas e práticas de uma verdadeira auto-instituição da sociedade? Parece-me que você silencia bastante a esse respeito.

Outra questão: seu projeto de fato acaba por fazer a política emigrar do campo da história e do saber para o campo da moral. Finalmente, você é antes de mais nada um moralista. Como você definiria esta ética política, ou esta ética simplesmente, subjacente a sua crítica de um certo idealismo revolucionário?

Cornelius Castoriadis: Existem aí muitas questões, mas antes de chegar a elas, gostaria de esclarecer um ponto que ficou em suspenso na resposta que dei a Paul Thibaud. Que fique bem entendido que o que eu disse sobre as vias pelas quais pode passar hoje uma política revolucionária não depende absolutamente de uma tolerância pedagógica. Não é porque as pessoas “aprenderão melhor” se encontrarem por si mesmas a solução do problema que não tentaremos impor-lhes alguma coisa. É porque somente elas podem *inventar, criar* uma solução do problema que atualmente ninguém pode suspeitar. É isto que significa também reconhecer a criatividade da história.

A interrogação ilimitada

Volto agora a suas questões. Não estou ligado especialmente à iconoclastia, estou longe de ser um incondicional da iconoclastia, isto é, de quebrar por quebrar. O que se passa atualmente, qual é a infame miscelânea que está na moda em Paris há anos? Em todas as esquinas, do Bois de Vincennes ao Bois de Boulogne, pratica-se a iconoclastia. E, evidentemente, faz-se a iconoclastia da iconoclastia precedente, num processo ininterrupto. O resultado final é a nulidade, o vazio total do “discurso subversivo” contemporâneo, transformado em simples objeto de consumo e, sob um outro aspecto, forma perfeitamente adequada do conservadorismo ideológico “de esquerda”. Não se trata disso. Temos diante de nós um certo número de criações históricas da humanidade, vivemos nelas, entre elas e através delas. A questão é saber o que significam para nós e o que queremos fazer delas. Algumas destas criações remontam à constituição mesmo de uma sociedade humana ou são, como quisermos dizer, consubstanciais à instituição da sociedade.

Para tomar um exemplo concreto, o que chamo de lógica identitária¹ deve estar lá *desde* que a sociedade se institui e para que ela possa instituir-se. Seja qual for a influência das significações míticas e mágicas sobre uma sociedade arcaica, esta sociedade não pode ser “mítica” e “mágica” se nela dois e dois não são quatro; e quando são cinco, eles só o são sob certas condições. Banalidade, digamo-lo, já que me disseram que concebo a revolução como uma *tábula rasa* absoluta, ruptura total com o passado: a revolução não suprimirá a aritmética, ela a colocará em seu devido lugar.

Segundo exemplo, que é um prolongamento do primeiro: como tentei mostrar, a lógica identitária torna-se universalmente dominante com o nascimento da filosofia e do pensamento teórico como tal. Neste, imensa *criação* histórica que marca uma ruptura *radical* entre o que a precedeu e o que a sucedeu, a emergência da interrogação ilimitada significa uma ruptura com o universo mítico, uma procura aberta da significação — que o mito tinha por função fechar satisfazendo-a de uma vez por todas. Mas esta procura se faz no horizonte da lógica, através de seus meios e sob suas normas. Logo que nasce, o pensamento se torna Razão. Esta Razão, não se trata de quebrá-la por quebrá-la, nem de quebrá-la simplesmente porque ela está lá. Trata-se, antes de mais nada, de compreender de onde ela vem e para onde vai, potencialmente — isto é, para onde pode *nos levar*; portanto, de elucidar em primeiro lugar suas origens e sua função. Mas isto não basta, não se esgota uma idéia dizendo simplesmente: ela provém de lá e atualmente serve para isso. “Origem” e “função” não esgotam a significação. As “genealogias”, as “arqueologias” e as “deconstruções”, se nos contentarmos com elas e as tomarmos por algo absoluto, permanecem como alguma coisa superficial e representam de fato uma fuga diante da questão da verdade — fuga característica e típica da época contemporânea. A questão da verdade exige que encaremos de frente a própria idéia, que ousemos, se for o caso, afirmar o seu erro ou circunscrever os seus limites — em suma, que tentemos conservá-la em seu lugar. Desta forma, hoje, trata-se de instalar em seu lugar o universo “teórico” criado pelos vinte e cinco séculos precedentes (e que eles

(1) É a lógica identitária que institui o mundo como concebível e manipulável racional e tecnicamente; ela “se refere a objetos distintos e definidos que podem ser coletados e formar todos, compostos e decompostos, definíveis por propriedades determinadas e servindo de suporte à definição destas últimas” (*L'institution imaginaire de la société*, p. 311).

quiseram instalar no lugar do universo simplesmente), mostrando ao mesmo tempo sua validade e os limites desta validade.

No campo que nos interessa mais particularmente, também não se trata para mim de iconoclastia em geral. Trata-se de mostrar que, em seu conteúdo, as idéias e as ideologias que atualmente prevalecem e se pretendem revolucionárias são, em primeiro lugar, erradas, inconsistentes, incoerentes. E, em segundo lugar, que elas participam do mundo que pretendem combater. Assim, tentei de um longo tempo para cá mostrar que o marxismo permanece prisioneiro da ideologia capitalista e, além disso, de toda a ontologia greco-ocidental. Mas esta demonstração para mim só tem sentido porque tento mostrar os limites desta ontologia. (Da mesma forma que não me basta, e que não basta, mostrar que Marx partilha os postulados essenciais da economia política burguesa: é preciso ainda mostrar que estes postulados não levam à constituição de um "saber econômico" — não mais que outro grupo de postulados, aliás).

O projeto revolucionário...

Permanecemos então com uma tarefa ainda maior. E isto já se manifesta quando falo de "instalar". Instalar *em que, em que lugar, através do quê?* Instalar um novo mundo social-histórico que, em parte, está em vias de se criar e, em parte, para ser criado. Para isto, o que você chama de "ética" não é suficiente. Eu não recuso, de forma alguma, o termo, ao contrário; tudo o que acontece hoje me incitaria antes a reivindicá-lo em alta voz. O problema ético não está nem suprimido atualmente, nem subsumido sob o problema político, como o pensava o bolchevismo e mesmo o marxismo. Ele permanece não-eliminável: não somente em nossa vida "privada", mas também em nossa vida política. Para aquele que adere, com uma certa lucidez, a um projeto político revolucionário, existe sempre uma base, uma causa "subjéctiva" desta adesão que é ética no seguinte sentido: que ele se considera responsável por aquilo que quer e por aquilo que faz, e que tenta querer e fazer na maior lucidez da qual é capaz.

Mas, na política, trata-se de muito mais; e, acho, é o que você visa ao falar de trabalho coletivo e de condições práticas e sociais de uma revolução. *O que* escolhemos enquanto indivíduos que, imbuídos de uma exigência ética (= não fazer não importa o que), aderimos a um projeto político, não visa nossa vida "privada" e sobretudo não é não pode ser nossa pura criação pessoal. Não inventamos,

ex nihilo, o projeto revolucionário; este nasce (para não remontar a mais longe) na sociedade ocidental aproximadamente há dois séculos. Esta sociedade, desde a Revolução francesa e os primeiros movimentos (mais ou menos contemporâneos desta) dos operários ingleses caracteriza-se por uma crise; não uma crise conjuntural, ou uma crise econômica, mas por uma cisão interna, por um conflito através do qual uma das partes constitutivas da sociedade, no caso os operários, e especialmente os operários ingleses, são levados não simplesmente a defender sua posição "econômica", mas a colocar, trinta ou quarenta anos antes dos primeiros escritos de Marx, o projeto de uma outra sociedade e a dar formulações desta que ainda hoje permanecem para nós, num certo sentido, quase insuperáveis.

... na sociedade capitalista ocidental

Ora, esta sociedade, a sociedade capitalista ocidental, que há dois séculos se "desenvolve" a um ponto extraordinário e realiza um crescimento econômico sem precedente e um "progresso técnico" maior do que o dos milênios anteriores, permanece sempre marcada por esta crise. Crise que é apenas um outro nome de seu conflito interno: não existe "crise objetiva", uma sociedade não apodrece como uma tora de madeira, só há crise na medida em que há conflito, luta, contestação interna. O termo contestação, no sentido forte que tenho dado a ele desde 1960, significa a não-aceitação por um número considerável de pessoas, de homens e de mulheres, de jovens e agora de crianças, do modo de organização e de vida, dos valores, das normas e dos objetivos da sociedade em que vivem. Durante um longo tempo, a forma predominante desta contestação foram as lutas operárias, seu portador foi na maior parte do tempo o operariado industrial.

Não é mais assim, de algumas dezenas de anos para cá, nos países de capitalismo avançado. Mas isto não significa, como se quis dizê-lo, que a classe operária integrou-se inteiramente no sistema. A contestação do sistema pelos operários continua sob a forma da luta na produção e em torno da produção (forma que sempre foi, para mim, muito mais importante do que a das reivindicações "econômicas"), que diz respeito às condições, aos métodos, às modalidades do trabalho, luta que se desenrola constantemente na empresa e coloca constantemente a questão: quem é o chefe aqui, quem domina efetivamente o processo de trabalho? O chefe, num certo

sentido, é a direção capitalista burocrática da empresa — mas esta chefia é o tempo todo contestada pelos trabalhadores.

A esta contestação juntam-se outras, tão importantes ou mais importantes ainda (todo o mundo sabe agora, mas não o sabia em 1960, por exemplo). Como o movimento das mulheres. Por este termo não entendo o *Women's Lib*, o MLF etc., mas algo de muito mais profundo, e que vem de muito mais longe. Digamos que, desde 1880, mulheres desconhecidas, anônimas, nos países ocidentais, começaram um trabalho de toupeira: de dia, de noite, no leito conjugal, em relação às crianças, quebrando os tabus sexuais, ingressando nas profissões pretensamente “masculinas” etc. Ora; isto leva à situação atual, a uma transformação incrível da “condição feminina” (e portanto também, automaticamente, da “condição masculina”), cuja profundidade e efeitos permanecem absolutamente *incalculáveis*. Estamos na iminência de ver e de viver aí algo que ultrapassa mesmo de longe a crise capitalista, pois o que é virtualmente destruído é algo — a definição da “condição feminina”, talvez a própria idéia de uma “condição feminina” — que é anterior à constituição das sociedades ditas “históricas”. Transformação que, aliás, revela outros aspectos da crise da sociedade ao mesmo tempo em que contribui para aprofundá-la. Não pode haver sociedade onde não existe um certo tipo de “família”; “família” no sentido em que, no limite extremo, mesmo as fábricas de embriões em *O melhor dos mundos* de Huxley são “famílias”, formas organizadas de fabricação de novos indivíduos sociais. Ora, também através do movimento das mulheres, assistimos atualmente a uma decomposição crescente desta forma organizada, que aliás acompanha o desaparecimento de toda uma série de outros pontos e pólos de referência dos indivíduos dos grupos, da sociedade, relativos a sua vida. Pode-se dizer o mesmo dos movimentos dos jovens e mesmo da evolução das crianças.

O objetivo central

Ora, em todos estes movimentos de contestação pretendo encontrar, ou reconhecer, uma unidade de significação, ou melhor, uma relação interna das significações que elas encerram: o desejo de autonomia, portanto, no plano social e político, da instituição de uma sociedade autônoma — o que finalmente significa, para mim, a auto-instituição explícita da sociedade. O projeto revolucionário é

isto mesmo — e, no sentido que acabamos de discutir, é uma criação histórica que já encontramos ali, diante de nós.

A discussão permanece aberta. Mas *uma* objeção não é admissível, aquela que diz: “Mas é você que acha em tudo isso uma significação, uma unidade ou uma relação interna de significação”. Sim, sou eu; da mesma forma, é você — e esta é uma afirmação igualmente pesada — quem diz: “Não, tudo isso é desprovido de significação”. Certamente, procedo a uma tal interpretação da história contemporânea — da mesma forma que procede a uma interpretação o sociólogo reacionário ou conservador que em toda parte só vê o fracasso dos movimentos operários e considera estes como “fracassados” do sistema capitalista antes que este chegue a sua plena maturidade. E esta última interpretação evidentemente procede, também ela, de uma vontade política, não possui nada de “puramente sociológico” e “científico”. Em nenhum campo, nem mesmo o da “pura” filosofia, há interpretação que não esteja ligada a um projeto e a uma vontade. A idéia de uma “pura interpretação” ainda é uma das mistificações pelas quais a época contemporânea tenta mascarar a si mesma sua fuga dispersa diante da questão da verdade e da vontade. Interpreta-se interminavelmente Marx, Freud, os filósofos clássicos etc. para não ter de se defrontar com a questão: em que medida o que Marx, Freud etc. disseram é *verdade*, e em que medida isto é pertinente *para nós hoje*?

Faço a interpretação que faço da história do mundo ocidental e do mundo simplesmente de dois séculos para cá com o que há de melhor em meu saber, em minhas capacidades e em minhas possibilidades de desfazer as inúmeras armadilhas que as coisas e eu mesmo armamos nesta investigação; mas faço-a também em função de uma vontade política, que tem por correlato, fora de mim, um projeto revolucionário que não é inventado por mim, que está encarnado, criado na e pela história efetiva. Por certo, a concepção que tenho deste projeto é o co-resultado de minha interpretação, de minha elucidação; mas ninguém pode apagar o *fato* de que homens se levantaram para gritar “viver trabalhando ou morrer combatendo”, para cantar “nem Deus, nem César, nem tribuno”. O projeto revolucionário está lá, na história efetiva, ele fala, ele se exprime, visto que não é uma “tendência objetiva” mas uma manifestação da atividade dos homens que só pode existir se for, a um certo grau, consciente e se der a si mesma a sua formulação. Quando muito alguém pode dizer que a idéia e o objetivo que são subjacentes ao “nem Deus, nem César, nem tribuno” são absurdos ou utópicos; mas é *ele* quem o diz, *escolhe* dizê-lo (pois jamais

poderia demonstrá-lo), é responsável por esta escolha — e a questão permanece sempre: *por que* ele diz isto, o que ele *quer*?

Tudo isto conduz ao que chamo de *círculo da práxis*. Este círculo pode ser definido, como todo círculo que se preza em geometria plana, por três pontos não co-lineares. Existe uma luta e uma contestação na sociedade; existe a interpretação e a elucidação desta luta; existe o desejo e a vontade políticos daquele que elucida e interpreta. Cada um desses pontos conduz ao outro, todos os três são absolutamente solidários. (Digo elucidação, e não teoria: não existe “teoria política” no sentido estrito e, em qualquer situação, a teoria é apenas um caso particular da elucidação.)

Não sei se realmente respondi a suas questões.

Selvagens e civilizadores

Pierre Rosanvallon: Você insiste com razão sobre o fato de que não é o “inventor” deste projeto revolucionário. Para isto basta de fato referir-se ao que foi o movimento operário no século XIX, movimento aliás com frequência diferente da interpretação que se lhe dá atualmente. É verdade que o movimento operário no início foi marcado por uma recusa das mediações políticas, definindo-se como vontade de auto-emancipação através do desenvolvimento de temas como o da associação. Poder-se-ia evidentemente descrever este projeto com muito mais precisão. Mas o importante não está aí, a esta altura da discussão. O que interessa é que este projeto, inteiramente contido numa prática que qualificarei de selvagem, não deixou de encontrar civilizadores, pessoas que quiseram dotá-lo de teorias, ideologias, de tarefas a cumprir, de meios de organização a colocar em prática. Civilizar era dar-lhe o horizonte de seu poder, de seu saber, de seu dever; em suma, era fazer dele um agente histórico.

Ora, você considera justamente que este movimento de civilização abafou o projeto revolucionário do movimento operário. Podemos admiti-lo. Mas a questão permanece: quais são as condições que permitem que este movimento selvagem seja verdadeiramente autocriador e construtivo, que se supere enquanto movimento de protesto e de recusa, enquanto simples manifestação de uma esperança? Para ser mais preciso, como passar da revolta à revolução, da contestação à transformação da sociedade?

Coloco estas questões para você porque, ao ouvi-lo e ao lê-lo, às vezes tenho a sensação de que você sonha com um movimento social puro, que permaneceria selvagem, preservado de qualquer

mediação; como se toda institucionalização contivesse já em germe uma traição do projeto revolucionário. É possível pensar numa auto-instituição que resolvesse o problema desenvolvendo os efeitos de uma pura liberdade?

Olivier Mongin: Não é possível tomar a questão de Pierre às avessas? De fato, se nos referirmos a um modo tradicional de reflexão política que consiste em interrogar-se a respeito das relações do Estado com a sociedade, da sociedade política com a sociedade civil, sobre o papel da instituição nós nos surpreenderemos de que na sua obra você faz economia dessas questões. Será que você poderia exatamente precisar mais este tipo de questões? Isto poderia nos ajudar a melhor perceber as condições de possibilidade de uma sociedade auto-instituída. O Estado não tende a desaparecer de uma sociedade auto-instituída, por exemplo? E igualmente toda representação política?

Cornelius Castoriadis: Sim, certamente. Sobre isto, no momento, não quero acrescentar muita coisa ao que já foi antecipado desde o início pelo movimento de contestação revolucionária na sociedade moderna. Textos de operários anônimos ingleses de 1818 ou 1820 afirmam expressamente que as associações de produtores devem substituir o Estado e que a sociedade não tem necessidade de nenhum outro governo a não ser as próprias associações. E, para mim, isto permanece um elemento absolutamente essencial da idéia de uma sociedade autônoma e que se auto-institui explicitamente, isto é, a necessidade de suprimir o Estado, o monopólio legal da violência nas mãos de um aparelho à parte da sociedade. Certamente, daí resultam consequências importantes e problemas profundos, aos quais poderemos talvez voltar.

Para voltar às questões de Rosanvallon, penso que você e eu estaríamos de acordo para dizer que as coisas mais profundas, as mais importantes, as mais duráveis, não foram ditas pelos “civilizadores”, mas pelos “selvagens” que de repente saíram do fundo da sociedade.

O exemplo que mais me interessa é o da criação de novas formas institucionais. É preciso que os operários parisienses façam a Comuna, com Marx no início desaconselhando uma insurreição de Paris, para que logo em seguida Marx possa vir a declarar que a Comuna era “enfim o modelo encontrado” da ditadura do proletariado. É preciso que o povo russo crie os soviets em 1905 para que Lênin, no início contrário aos soviets, venha logo em seguida a

reconhecer a sua importância, ou antes a desconhecê-la porque, para começar, ele só os considera como instrumentos de luta e só mais tarde irá considerá-los também como formas de poder. Após 1917, é preciso que os operários russos, decepcionados com os soviets, voltem para os comitês de fábrica e se ponham, contra as diretivas de Lênin, a expropriar os capitalistas, para que Lênin promulgue enfim, no verão de 1918, o decreto de expropriação. Na Hungria, em 1956, ninguém “ensinou” o que quer que seja às pessoas; os intelectuais, os estudantes, os escritores, os artistas de teatro puseram-se em movimento, os operários formaram conselhos de fábrica. Todas estas formas não foram nem preditas nem deduzidas de uma teoria qualquer; elas foram *criadas* pelas pessoas, em sua luta e através dela.

Por certo, a criação destas formas institucionais não resolve todos os problemas de uma sociedade pós-revolucionária. Abrem-se questões imensas referentes à coordenação da atividade dos Conselhos, às esferas da vida social diferentes da produção etc. Podemos ter idéias sobre esses temas, devemos mesmo tê-las e devemos exprimi-las; tentei fazê-lo (em “Sobre o conteúdo do socialismo”, em 1957; v. pp. 74-182), no que se refere aos pontos que me pareciam mais importantes, os mais imediatamente críticos, na organização de uma sociedade pós-revolucionária durante os seus primeiros passos. Mas seria desconhecer o sentido mais profundo do que dizemos, se pensássemos que *nós* podemos achar *agora* a resposta. Nosso papel não é o de nos colocarmos como os “civilizadores” que deteriam a resposta, mas antes de mais nada o de destruir a idéia do civilizador e o domínio desta idéia junto aos pretensos não-civilizados ou selvagens. Trata-se de mostrar às pessoas que só elas detêm uma resposta possível, que só elas podem inventá-la, que todas as possibilidades e as capacidades de organização da sociedade encontram-se nelas mesmas. Trata-se de mostrar a soma de absurdos e de falácias sobre as quais se apóiam todas as justificações do sistema atual e de todo sistema hierárquico-burocrático. Trata-se de destruir a idéia de que o sistema é todo-poderoso e onisciente e a ilusão tenaz de que aqueles que governam “sabem” e “são capazes” — no momento em que se demonstra cotidianamente sua imbecilidade *orgânica*, o que chamei, de um longo tempo para cá, de sua *imbecilidade de função* (como se diz: apartamento de função). Trata-se também de mostrar que não existe nenhuma instituição-milagre, que toda instituição só vale pelo que as pessoas fazem dela — mas que há instituições “antimilagre”; por exemplo, que toda forma política de representação fixa, rígida, estável, à parte, torna-se irre-

sistivelmente uma forma de alienação política, com o poder passando dos representados aos representantes. A forma da revolução e da sociedade pós-revolucionária não é uma instituição ou uma organização dadas de uma vez por todas, mas a *atividade* de auto-organização, de auto-instituição.

Revolta ou auto-instituição

Olivier Mongin: Ouvindo você, tenho a impressão de que o termo revolta seria mais esclarecedor do que o termo revolução. Você não tende a substituir progressivamente o termo revolução pelo termo revolta? Uma sociedade que se auto-instituisse permanentemente não seria uma sociedade que se revoltaria permanentemente, de uma maneira indefinida?

Cornelius Castoriadis: Rejeito totalmente a idéia de que nunca poderá haver uma série de revoltas. Houve e ainda haverá certamente uma quantidade enorme de revoltas, mas houve também, na era moderna, uma série de revoluções: 89, 48, a Comuna, 1917, 1919, 1936-37, 1956 etc. Não vejo em nome de que elas seriam escamoteadas. Há momentos em que a massa de pessoas não somente “se revolta” contra a antiga ordem, mas quer modificar as instituições de alto a baixo (“*from top to bottom*”, dizem os textos de operários ingleses do começo do século XIX). São revoluções porque as pessoas estão animadas por uma vontade e um objetivo *globais*. Este objetivo global nós não podemos abandoná-los sem cair em incoerência.

Como o reformismo, o “revoltismo” ou é totalmente incoerente ou é de uma má-fé dissimulada. Nenhum político, nenhum homem que pensa e tenta fazer alguma coisa em relação à sociedade, pode propor ou tomar uma decisão sem se perguntar sobre as repercussões que esta decisão poderá ter sobre as outras partes do sistema. Consideremos um político conservador. A medida mais parcial que ele toma, não pode tomá-la sem se perguntar: se eu fizer isto sobre tal ponto particular, o que acontecerá com os outros? Se ele não se puser esta questão, ou se lhe responder mal, ela contribuirá não para a conservação, mas para a ruína do sistema (e é o que se passa, como tentei mostrá-lo, quase que necessariamente no capitalismo burocrático moderno). Da mesma forma, para um político reformista: se ele quiser introduzir reformas “sérias”, elas deverão ser coerentes entre si e com o que não estiver “reformado” (ver, para

uma ilustração concreta do contrário, o caso de Allende). A sociedade é totalidade, e esta totalidade pune aqueles que não querem vê-la tal como ela é.

Do mesmo modo também para o “revoltista”: ou é incoerente ou é um revolucionário que recusa se confessar como tal, isto é, alimenta a esperança secreta de que um dia todas essas revoltas poderão em algum lugar ser somadas, acumuladas e adicionadas numa transformação radical.

Vamos mais longe, já que também o “revoltismo” parece hoje ganhar terreno junto a pessoas muito honradas e muito próximas. Qual é o “fundamento” filosófico disto? É uma *tese* sobre a essência do social. O pai desta tese mais próximo de nós é Merleau-Ponty, que escrevia, em *As aventuras da dialética*: o marxismo comete o erro de atribuir a alienação ao conteúdo da história, enquanto que ela pertence à sua estrutura (cito de memória). Portanto, a tese é a seguinte: toda sociedade é essencialmente alienada, a alienação está ligada à essência do social. (Conseqüência imediata: a idéia de uma sociedade não alienada é um absurdo.) Discuti longamente esta tese, embora indiretamente, em *A instituição imaginária...* (capítulo II), e só quero me deter aqui sobre dois pontos:

Inicialmente, que se entende por “alienação”? Isto se esclarece quando nos lembramos da outra fórmula de Merleau-Ponty: “Existe uma espécie de maldição da existência com os outros”. Como fora dos fantasmas de uma filosofia egológica (da qual Merleau-Ponty aqui se revela prisioneiro) *não há* outra existência a não ser com os outros, a frase equivale a: existe uma espécie de maldição, ponto final. Idéia sem sentido. Assinalemos de passagem a clivagem do pensamento de Merleau-Ponty a este respeito (aparentemente estranha, mas na verdade necessária: a ocultação do social-histórico é *condição de possibilidade* do pensamento herdado). Para Merleau-Ponty, a idéia de que eu estaria “aprisionado em meu corpo”, de que a corporeidade seria sinônimo de escravidão ou de alienação, é absurda, meu corpo não me “limita”, ele é abertura e acesso ao mundo. E isto é evidente. Ora, sob este ponto de vista, eu sou um ser social-histórico, *como* sou “corporal”: a dimensão social e histórica de meu ser não é uma “limitação”, ela é o seu próprio solo — somente a partir do qual “limitações” podem aparecer ou não. A existência de “vários” outros, e de uma infinidade de outros, e da instituição na qual e pela qual somente eles podem estar, como eu mesmo, não é uma “maldição”, ela é aquilo a partir do qual eu mesmo sou feito e existo. Ora, isto Merleau-Ponty ao mesmo tempo vê (é evidente quando se trata da linguagem, mas não somente neste

caso) e não pode/não quer ver em suas últimas conseqüências, e sobretudo quando se trata da política (da mesma forma que ele vê que ter uma criança ou um ofício não tem nada a ver com o saber absoluto sem ser por este motivo uma atividade cega — e que ele continua implicitamente a submeter a política revolucionária à exigência de um saber absoluto).

Em seguida, se a alienação pertence à *estrutura* da história, não pode ser a mais ou a menos. A partir do que e através do que então poder-se-ia *preferir* tal forma de sociedade a uma outra?

Paul Thibaud: Tem-se a impressão, em seu livro, de que você fala em dois níveis. Num nível ontológico, o seu propósito é mostrar que o homem faz sua própria história e em particular que ele é capaz de criar o novo, você diz até que o pensamento de que ele cria o novo na história é ele mesmo uma idéia nova. Tudo isto, no fundo, poderia muito bem ser lido num quadro não revolucionário; é a simples afirmação de que se passa alguma coisa. Mas outras partes do seu livro se referem não mais à história humana em geral, mas à conjuntura extremamente particular na qual vivemos: estaríamos à beira da única revolução da história da humanidade, em definitivo da revolução da auto-instituição da sociedade, da saída das garantias metafísicas, tradicionais, institucionais, sob as quais as sociedades têm vivido. Estaríamos num ponto absolutamente nevrálgico da história, num final de período.

Cornelius Castoriadis: Final de período não é bem o termo. Existe uma exigência, não intemporal, mas histórica.

Paul Thibaud: Mas esta articulação entre sua reflexão ontológica e seu pensamento histórico provoca suspeitas; eles funcionam bem demais em conjunto: não só podemos fazer alguma coisa, mas temos de realizar ações sem precedente. Nosso desejo e nossa situação estariam mais uma vez perfeitamente de acordo; esta confluência é no entanto um pouco milagrosa. Ela convém muito bem a você e talvez também convenha muito bem àqueles que o lêem.

Cornelius Castoriadis: Se existe confluência, não é minha culpa, não sou eu quem a faz existir. Ou o que digo é totalmente falso, e não vale a pena falar sobre isto, ou no que digo existe algo de verdadeiro, e isto quer dizer: algo que ultrapassa o simples arranjo de meu discurso e aquilo que existe. Ora, aquilo que existe, não

tenho o poder de fazê-lo existir de tal modo que seja conveniente ao meu discurso. Não fui eu quem fez com que a história fosse criação, ou que existisse, há dois séculos, um projeto revolucionário. Ora, o que você chama de milagroso não é um acaso — embora os termos acaso e não-acaso aqui não tenham sentido. A discussão que estamos fazendo nesta noite, em 1976, é “por acaso” ou “não é por acaso”? É um “acaso” se uns e outros nos encontramos vivendo em 1976; mas também esta discussão não teria podido manter-se em 1676 — e é isto também que significa nossa historicidade.

O que me levou às idéias formuladas em meu livro, e particularmente a ver a história como criação? Principalmente, embora não exclusivamente, a incompatibilidade radical entre o projeto revolucionário tal como havia se manifestado e concretizado historicamente há dois séculos, e a idéia da história como um processo *determinado* (que esta “determinação” conduza ao caráter inelutável do comunismo, ou à perenidade da alienação, é absolutamente indiferente deste ponto de vista). Era uma questão absolutamente vital e *atual* — que ao mesmo tempo conduz para além do “atual” estreito e me obrigou a remontar até ao *Timeu* de Platão e a dizer: num certo sentido, tudo começa com uma certa concepção do tempo, do tempo como pura repetição.

O que você chama de coincidência milagrosa já estava em germe na problemática revolucionária da época. Enquanto permanecermos no terreno especulativo — como permanecem o marxismo e o próprio Marx naquilo que chamei de segundo elemento de seu pensamento, o elemento conservador-teórico —, o pensamento político e a vontade política revolucionários encontram-se comprimidos entre estas duas idéias absolutamente antinômicas e irreconciliáveis: a idéia de uma determinação da sociedade e da história e a idéia de uma revolução criadora de novas formas de vida social. Esta antinomia, era preciso quebrá-la. Ora, quebrá-la conduziria a ver a história como criação — idéia que, uma vez enunciada, aparece em toda a sua evidência, quase na sua banalidade. Somos levados entrão a nos perguntar por que esta evidência total não foi “vista” antes? É o reverso da questão que você me coloca, e é a mesma questão. É também, num certo sentido, a mesma resposta: a visão da história como repetição determinada está profundamente entrelaçada com as necessidades da instituição da sociedade tal como ela existiu até aqui: a estabilidade desta instituição, no sentido mais profundo, “exigia” quase que *não se pudesse* ver a história como criação essencial. O “espantoso”, se você quiser, consiste na emergência histórica do projeto revolucionário; mas não no fato de que o

desenvolvimento deste projeto conduza enfim a ver na idéia da determinação da história (determinação “técnica”, transcendente, lógica ou como se quiser) um ingrediente essencial da *instituição* da sociedade heteronômica que este projeto visa destruir.

Mas talvez o seu termo “coincidência milagrosa” esteja inspirado por um mal-entendido sobre o termo criação, que em todo caso eu gostaria de dissipar. Este termo, para mim, não possui nenhuma conotação de valor. Uma criação não é forçosamente “boa”. O Gulag é uma criação impressionante; como se diz correntemente, era preciso fazê-lo, era preciso inventá-lo.

Da mesma forma, num outro campo, o delírio psicótico é uma criação — e não se trata nem de glorificá-lo nem de colocar os esquizofrênicos nas alturas como o fazem alguns discursos em moda. As sociedades Mundugumor, Kwakiutl, Bororo etc. representam todas elas criações históricas; *como tais*, elas não são nem superiores nem inferiores às sociedades indiana, chinesa, assíria, ateniense ou francesa. E é *precisamente* porque todas estas formas sociais são da mesma maneira criações — tanto a sociedade autônoma quanto Auschwitz —, que nos vemos surpreendidos pela incontornável questão de nosso próprio fazer enquanto indivíduos políticos responsáveis. É *quando* dissemos que a história não é predeterminada, que ela é o terreno da criação, que surge para nós plenamente a questão de saber *qual* criação queremos, em direção a que queremos orientar esta criação. Nós, porque somos partes contratantes da sociedade em que vivemos, temos e exigimos o direito e a obrigação de falar e de preferir. Por que *o que* dizemos não é delírio psicótico ou capricho pessoal? Porque se junta a uma multidão de outras ações e de outros discursos na sociedade. Está historicamente enraizado — o que não quer dizer subjugado: temos a possibilidade de ser revolucionários ou de não sê-los, e, se o somos, de dizer, por exemplo, se o pensarmos, que aprovamos ou desaprovamos tal coisa feita numa revolução.

O outro da razão

Paul Thibaud: Para tomar sob um outro aspecto a questão de Olivier Mongin sobre o Estado: *A instituição imaginária...* está cheia do sentimento do limite daquilo que se pode conhecer em relação ao que existe. Mas o que é curioso é que este livro no entanto permanece um livro profundamente racionalista, no sentido de que o obscuro, o social ou o individual não parecem ter ali um estatuto.

Todavia, os homens sempre se deram uma espécie de representação do “ponto mais obscuro do sonho” que existe neles, do mistério que eles são para si mesmos, individual e coletivamente. Tenho a impressão — aqui faço alusão ao que disse Lefort com frequência — de que se você afirma a possibilidade de acabar com o Estado, se você afirma que podemos compreender-nos e autocriar-nos, é porque para nós não existe de direito nem mitos nem instituições entre nós e nós mesmos.

Cornelius Castoriadis: Não creio que seja correto dizer que o que você chama o “obscuro” não tenha estatuto no que penso — ou, mais exatamente, que ele não tem lugar; ao contrário, ele possui um lugar imenso e num certo sentido é o fundamento de tudo. A expressão “estatuto do obscuro” me parece mais do que contestável; o obscuro não seria mais o obscuro se pudéssemos circunscrevê-lo e dotá-lo de um estatuto. Agora, presumo que o que você oporia ao obscuro seria uma luz da Razão...

Paul Thibaud: Você escreveu um livro sobre os limites da Razão.

Cornelius Castoriadis: Não é apenas um livro sobre os limites da Razão, é um livro que tenta indicar, mostrar, o outro da Razão, e falar dele tanto quanto for possível sem cair na pura incoerência. Tento fazê-lo no campo do social-histórico, como também no da *psyché* — assim como chamo a atenção para o fato de que no domínio da natureza os que tentam fazer isto são na verdade os raros cientistas contemporâneos que tentam compreender realmente o que a ciência faz, o que ela sabe e o que ela não sabe. — Eu dizia, o imenso lugar do obscuro, uma vez que, afinal, não existe pura e simples “luz da Razão”, já que o obscuro penetra a própria Razão, já que a própria Razão é “obscura” (na sua “origem”, no seu por que e para que, no seu como, na sua relação com o que não é Razão).

A Razão só aparece como não-obscura enquanto nos limitamos a utilizá-la sem que nos interroguemos sobre ela. E as relações entre a Razão e o outro da Razão são eminentemente obscuras. Por exemplo: jamais podemos pensar sem a lógica identitária dos conjuntos. Esta lógica é uma criação social-histórica. E, ao mesmo tempo, possui uma relação com alguns aspectos *daquilo que é* — relação que chamo de apoio, retomando um termo de Freud — e é radicalmente heterogênea em relação ao que está além desses aspec-

tos, o que chamo de *magma*. Este termo quer designar o “modo de organização”, se eu puder dizer, daquilo que é, que se apresenta como indefinidamente *passível de racionalidade*, mas não é *intrinsecamente racional*. E mesmo que seja indefinidamente passível de racionalidade ele deixa aberta a questão de saber se o é de maneira fecunda, ou simplesmente de maneira formal e vazia — como acontece, por exemplo, com as pretensas “ciências” humanas.

Mudar a relação entre o consciente e o inconsciente

Paul Thibaud: Gostaria de precisar o campo abrangido por esta questão: como é possível a auto-instituição se a humanidade é obscura a si mesma, simplesmente? Vejo aí um hiato e me pergunto se a permanência do Estado não está ligada a este intervalo entre nós e a nossa própria ação.-

Cornelius Castoriadis: Começemos por um “exemplo”. A *psyché* é essencialmente a-racional; ela é imaginação radical. O “racional”, no indivíduo, é o resultado de sua fabricação social, a partir da instituição social da linguagem, da lógica, da realidade etc. e de sua imposição ao indivíduo. Certamente, isto implica que esta fabricação social do indivíduo encontre ainda um apoio numa parte qualquer na *psyché*; mas não é isto que nos interessa no momento. Ora, em minha vida, que pôsso visar em relação a este fundo obscuro que num certo sentido sou eu eminentemente? Ou então, que se pode visar na psicanálise de um indivíduo? Não certamente suprimir este fundo obscuro, meu inconsciente ou seu inconsciente — empreendimento que, se não fosse impossível, seria mortal; mas instaurar *uma outra relação* entre inconsciente e consciente (que implica entre outras coisas, como já o escrevia em 1964, não somente que “onde estivesse isto, eu deveria estar”, mas, da mesma forma, que “onde eu estou, isto deve surgir”). Toda a questão é saber se o indivíduo pôde, por um feliz acaso ou pelo tipo de sociedade na qual vivia, estabelecer uma tal relação, ou se pôde modificar esta relação de maneira a não tomar seus fantasmas pela realidade, permanecer lúcido tanto quanto possível sobre o seu próprio desejo, aceitar-se como mortal, buscar a verdade mesmo que pudesse lhe custar etc. Contrariamente à impostura que prevalece atualmente, afirmo há um longo tempo que existe uma *diferença qualitativa*, e não somente de grau, entre um indivíduo assim definido e um indivíduo psicótico ou altamente neurótico que se

pudesse qualificar de alienado, não no sentido sociológico geral, mas precisamente no sentido em que se encontra expropriado “por” si mesmo “de” si mesmo. Ou bem a psicanálise é uma trapaça, ou então ela visa precisamente esta finalidade, uma tal modificação desta relação.

Esta é apenas uma analogia, mas para mim é válida e profunda. No caso da sociedade também, se não fosse impossível, seria mortal querer eliminar o fundo obscuro que é a fonte de toda a vida e da criação social-histórica, o que chamo de imaginário, na acepção mais radical do termo e, portanto, visar uma pretensa “transparência” da sociedade a si mesma, o que é um absurdo. Mas daí não resulta absolutamente que seja impossível estabelecer uma *outra relação* entre a sociedade e suas instituições, que não seja mais uma relação de *submissão* da sociedade a suas instituições, onde a sociedade sabe que suas instituições não possuem nada de sagrado, nenhum fundamento transcendente à própria sociedade, que elas são sua própria criação, que ela pode retomá-las e transformá-las. Isto não significa, nem exige, que ela possua o saber absoluto sobre a instituição, menos ainda sobre si mesma em toda a sua profundidade.

Paul Thibaud: Entre uma sociedade e suas instituições não existe uma relação instrumental; a sociedade dá investidura a suas instituições, gosta delas ou as detesta.

Cornelius Castoriadis: Mas a minha relação com o meu eu consciente, ou com o meu inconsciente, também não é uma relação instrumental.

Paul Thibaud: Então, o que é uma sociedade que sabe que suas instituições são provisórias? As instituições podem ser consideradas por aqueles que as conservam, por aqueles que as defendem, como uma coisa provisória? Esta aderência da sociedade a suas instituições não impede um funcionamento que seria o da pura liberdade?

Cornelius Castoriadis: Mas para mim nunca se tratou de “pura liberdade”, nem no domínio da sociedade nem no domínio individual.

Tomemos um outro exemplo. O que é um pensamento relativamente livre, ou aberto, como se quiser dizer? É a “pura liberdade” de interrogação? Mas a pura liberdade de interrogação é mais

do pensamento, não é absolutamente nada. A cada vez que faço uma interrogação, que questiono alguma coisa, pressuponho — mesmo que provisoriamente — que há coisas que no momento devem ser questionadas. Não posso questionar tudo ao mesmo tempo. No extremo limite, como diria meu trisavô — mais conhecido com o nome de Platão —, se questiono tudo, inclusive o sentido das palavras pelas quais questiono tudo, eu não questiono mais nada e não há mais nada. O pensamento avança na interrogação sendo a cada vez obrigado a manter provisoriamente um certo número de coisas com a possibilidade de recolocá-las em questão num segundo movimento. Um pensamento livre ou aberto é aquele que está neste movimento; não é uma liberdade pura, um raio que cruza o espaço, uma luz que se propaga pelo ar, é um movimento que a cada vez deve apoiar-se sobre alguma coisa, posicionar-se tanto em relação àquilo que não é ele mesmo quanto em relação aos seus “resultados” precedentes — mas que pode voltar-se para si mesmo, ver-se, recolocar em questão seus pressupostos etc. E tudo isso é o que um pensamento servil não pode fazer. É esta outra relação, este movimento que é preciso ver também naquilo que chamo de auto-instituição explícita da sociedade: nem um estado definido uma vez por todas, nem uma “liberdade pura”, um fluxo absoluto de tudo a todo instante, mas um processo contínuo de auto-organização e de auto-instituição, a possibilidade e a capacidade de questioná-los, de transformá-los, de agir a partir daquilo que já está dado e através do que já está dado, mas sem se sujeitar a ele.

A opressão não pertence à estrutura da história

Em relação a Lefort e a sua concepção do papel do Estado, a distância dos pressupostos é grande demais para que se possa falar disso brevemente. Farei apenas duas observações.

Para Lefort, ao menos tal como eu o compreendo, a sociedade só pode instituir-se dividindo-se e simultaneamente “respondendo” a esta divisão (o que quer dizer, também, recobrando-a) pela instauração do Estado ou do “poder político” *à parte* da sociedade, que reafirma e “realiza novamente” a divisão no momento mesmo em que ele se apresenta como seu desaparecimento. Ora, em primeiro lugar, esta é uma visão extremamente parcial da instituição da sociedade — que caminha paralelamente com uma dilatação trans-histórica exorbitante do “político”. A sociedade institui-se instituindo um magma de significações imaginárias (que ultrapassam de

longe o “político”: elas se referem ao mundo, aos sexos, aos objetivos da vida humana etc.), e são elas que *juntas a mantêm*, que “animam” as instituições concretas e se *encarnam* nestas, inclusive nas instituições políticas.

Em segundo lugar, existe um equívoco intolerável e fatal do termo “divisão” neste contexto. Uma tribo arcaica sem Estado nem “poder político” propriamente dito, mas comportando clãs ou “moitiés” etc., é “dividida” no sentido atribuído por Lefort ou não? A *articulação* evidente de toda sociedade é desvirtuada no sentido de uma *divisão antagônica e assimétrica*; portanto, de uma divisão entre um *poder* à parte, no sentido forte do termo, e um não-poder — o que seria o mesmo que dizer: entre opressores e oprimidos. Como evitar então a conclusão de que a sociedade nunca pode instituir-se a não ser como sociedade de opressão; como a alienação em Merleau-Ponty, agora a opressão pertenceria à “estrutura” da história. A questão não é que esta conclusão seja inaceitável para o nosso gosto; é que ela (e suas premissas) é logicamente insustentável e realmente *falsa*. As sociedades selvagens das quais Clastres nos fala por exemplo (*A sociedade contra o Estado*) não são politicamente divididas de maneira antagônica e assimétrica; acrescentarei que, contrariamente à vulgata marxista, a escravidão não é de forma alguma essencial à existência da cidade antiga, e que esta soube com frequência instituir-se como democracia direta, o poder político não era um poder à parte, mas dividido “ao meio” como disseram Vernant e Vidal-Naquet, ordenado de tal forma que nenhuma pessoa ou categoria particular pudesse apropriar-se dele.

Uma última observação, sobre o ponto talvez mais importante da sua intervenção. Você pergunta: os homens poderiam tolerar instituições que eles considerariam como provisórias? Temos sobre isto uma certa experiência histórica e a este respeito distinguirei duas grandes classes de sociedades. Numa primeira classe, nada, salvo detalhes menores ou trabalhos, da instituição pode ser recolhido em questão explicitamente; tal é o caso de todas as sociedades arcaicas, mas também de um número muito grande de sociedades ditas “históricas”, como as monarquias “asiáticas” para as quais o poder é realmente sagrado, ou a sociedade judaica clássica, onde evidentemente não poderia tratar-se de modificar a Lei, ou as sociedades medievais. A segunda classe representa, em relação à primeira, uma ruptura histórica radical; para mim, antes que se saiba mais a respeito, esta ruptura na origem tem o nome de Grécia. Trata-se de sociedades que, “imediatamente”, começam a contestar e a questionar sua própria instituição, a colocar de fato a questão:

por que esta lei e não uma outra? — o que tem ao mesmo tempo, como pressuposto e como consequência, que a *origem* da lei somos nós, o povo. O *démos* ateniense, ou o *Senatus populusque romanus* colocam-se explicitamente como fundadores e modificadores possíveis da lei. E, após um longo eclipse, isto reaparece nas sociedades modernas, com as revoluções “democráticas”, que colocam explicitamente que a soberania pertence ao povo, e que não pode haver poder, inclusive evidentemente o legislativo, que não emane dele (que isto se transforme rapidamente numa mistificação que esconda uma nova alienação política é uma *segunda* questão).

Mas esta experiência é evidentemente limitada e insuficiente. É evidente, por exemplo, que a categoria de leis de instituições que a *Ecclesia* em Atenas podia modificar era fortemente circunscrita. Teria sido inconcebível que alguém introduzisse uma proposição de lei nos seguintes termos: doravante o pai dos deuses e dos homens não é mais Zeus, mas X. (Aqui ainda seria necessário um comentário sobre as implicações de *Lisístrata* e da *Assembléia das mulheres* de Aristófanes.) Da mesma forma, na vida corrente das sociedades “democráticas” modernas (mas não durante as fases revolucionárias), a mutabilidade teoricamente total da regra institucional permanece, evidentemente, muito limitada na prática. O que não impede que quando se considera um Estado laico “democrático” moderno — a França ou a Grécia, por exemplo — a raiz da aceitação das instituições existentes pelas pessoas não é a representação de sua imutabilidade necessária; é a idéia de que aquilo que existe é o melhor ou o menos ruim possível, que é o mais lógico, e sobretudo que não se *poderia* fazer de outra forma.

Pierre Rosanvallon: Existe todavia a permanência da identidade nacional.

Cornelius Castoriadis: Totalmente de acordo. Permito-me lembrar que existe, na primeira parte de *L'institution imaginaire...* (pp. 207-208), uma passagem sobre a nação como significação imaginária onde peço aos camaradas marxistas que digam o que é a nação do ponto de vista marxista, e como eles explicam sua permanência. Como pode acontecer que as pessoas continuem a se matar, em 14, em 39, em 76, a despeito de toda “racionalidade”, em nome da nação? Este é um problema de enorme proporção.

Uma parte da resposta encontra-se, na minha opinião, no fato de que o predomínio da nação se mantém porque esta significação imaginária instituída permanece como um pólo de identificação

para os indivíduos que formam uma coletividade nem bem nem mal estruturada: Quem é você? — Eu sou francês. Num certo sentido, é como o nome próprio — e é também mais do que o nome próprio, já que isto se apresenta com um “conteúdo”, com uma referência a uma “realidade” que é, evidentemente, mítica. É ao mesmo tempo um vazio e um cheio demais: *qual* nação francesa? A dos senhores ou a dos servos? A que fez 89 ou a que referendou os dois Napoleões? Ser francês é descender de um membro da Comuna morto ou deportado para a Guiana, ou descender do marquês de Gallifet? Existe uma bela passagem “política” em Proust onde Charlus diz a Morel: “houve um tempo em que meus ancestrais se orgulhavam do título de camareiro do Rei” e onde o covarde Morel teve a coragem de lhe responde “orgulhosamente”: “Houve um outro, onde meus ancestrais cortaram o pescoço dos seus”.

A significação imaginária persiste ao mesmo tempo como este vazio e como este cheio demais. Mas não podemos escamotear o fato de que esta significação foi também muito questionada na história contemporânea. Houve também, e isto pela primeira vez na história do mundo, um internacionalismo efetivo, e pessoas que às centenas de milhares cantavam *A Internacional* e gritavam “fuzilemos nossos generais”.

„ Pierre Rosanvallon: Mas a história provou que estas pessoas criavam ilusões por conta própria.

Cornelius Castoriadis: Estou totalmente de acordo, assinalai isto com veemência e não deixarei de assinalá-lo. Mas daí tiro também a informação de que na época contemporânea não podemos considerar nenhuma das instituições como estabelecida, na representação das pessoas, pela simples idéia da necessidade da permanência da instituição. Certamente, todo mundo estaria de acordo para dizer que uma lei que cada um pode mudar a cada instante como bem entender não é uma lei, mas uma coisa totalmente diferente.

O Estado e a sociedade política

Pierre Rosanvallon: Uma das dificuldades que encontramos para tratar desta questão é a de ter como instrumentos de análise apenas os conceitos de Estado e de sociedade civil. Estamos então num beco sem saída para tratarmos da identidade social. Estes

conceitos só deixam de fato uma alternativa: ou se faz do Estado o pólo de identidade da sociedade (e sabemos onde isto vai dar num determinado tempo), ou se mantém na representação de uma sociedade civil heterogênea que seria auto-suficiente, sociedade civil que realmente não encontra em parte alguma na medida em que não teria os meios de fixar os limites de heterogeneidade aceitáveis em seu seio.

Como então você vê o papel de uma sociedade política que constituiria um pólo de identidade sem levar à refração da sociedade no Estado? Como você concebe uma sociedade política como lugar de confrontação, de regulação, de fixação dos limites de heterogeneidade que a sociedade é obrigada a fixar para não perecer? Parece-me que esta questão da sociedade política é ocultada com frequência. Só o desenvolvimento de uma verdadeira sociedade política, todavia, permite pensar como não contraditório num tempo determinado um certo enfraquecimento do Estado com a recriação de uma verdadeira sociedade civil.

Cornelius Castoriadis: Inicialmente, a idéia de que é o Estado que fornece e que só ele pode fornecer à sociedade um pólo de identificação e uma representação na qual a sociedade pode se reconhecer como uma é uma idéia *falsa*. Existem coletividades que se instituem como coletividades com uma referência comum diferente do Estado; referência imaginária, certamente, no sentido que dou ao termo imaginário, e que “funda” a identidade da coletividade, de seus membros e subentende suas articulações. Digressão: atrás desta idéia do Estado como “unificador”, pressinto sempre a concepção de que o estado natural, inicial da espécie humana é um estado de dispersão molecular. Atrás dessa concepção existe ainda a filosofia clássica do sujeito, do *ego cogito*, da consciência autárquica. Coisa estranha, mesmo quando Descartes passou ao nível da filosofia “pura”, ele está sempre ali, ao nível da filosofia política da qual quase não se ocupou. E os sujeitos cartesianos, necessariamente solipsistas, reúnem-se ou por um “contrato social” ou pelo golpe de força do Estado que os obriga a superar a sua dispersão natural e mesmo ontológica. Mas os indivíduos *já* são sempre sociais, eles só existem, só *podem* existir como indivíduos já “unificados” na e por uma sociabilidade em geral e uma sociabilidade concreta, que o próprio “Estado” pressupõe, onde e quando ele existe. O que já está sempre ali não é reunião física ou biológica nem justaposição de mônadas pensantes — mas sempre coletividade instituída como tal, instituída por referência a significações imaginárias que ela mesma

estabelece, entre as quais sempre também se encontra uma significação imaginária que ela atribui a si mesma. Esta função aparece como que preenchida pelo “nós” da coletividade considerada, mas este “nós”, evidentemente, não permanece nunca simples “nós”, é preenchido pelas referências específicas: nós que temos tais antepassados, nós que acreditamos em tais deuses, nós que falamos tal língua, nós que escolhemos nossas esposas de uma tal maneira, nós que passamos por tal cerimônia iniciática etc. São estas referências, e não o “Estado”, que, numa série de sociedades, desempenham o papel de pólo unificador. Isto não quer evidentemente dizer que elas sejam por esse motivo livres, felizes ou sociedades de acordo com o nosso gosto; não é isso que estamos discutindo no momento.

Estou de acordo com você ao dizer que o dilema Estado-sociedade é na verdade uma *armadilha*, e que o que nos interessa é a instauração de uma verdadeira sociedade política; e é exatamente isto que entendo por uma sociedade que se auto-institui explicitamente. O “nós” aqui se torna: *nós somos aqueles que temos como lei fazer nossas próprias leis*. A referência a si da coletividade torna-se então referência a si como corpo soberano e ativo, que não admite em seu seio uma divisão ou uma diferenciação *quanto ao poder*. Não que não admita em seu seio nenhuma espécie de diferenciação; isto eu nunca afirmarei, jamais afirmarei, e não sei nem mesmo o que quer dizer. A idéia de uma “homogeneização” total da sociedade é, na realidade, o horizonte do pensamento de Marx (e esta idéia se “concretizou” transformando-se em seu contrário, no e pelo totalitarismo stalinista). Para nós, não se trata de visar a homogeneidade, nem de suprimir as diferenças ou as alteridades na sociedade. Trata-se de suprimir a hierarquia política, a divisão da sociedade como divisão do poder e do não-poder. E sabemos também que este poder não é somente e simplesmente “político” no sentido estrito; ele é também poder sobre o trabalho e sobre o consumo das pessoas, poder sobre as mulheres, poder sobre as crianças etc. O que visamos é a igualdade efetiva no plano do poder — e uma sociedade que tenha como pólo de referência esta igualdade. E é muito evidente que mesmo esta idéia seja uma criação histórica e uma significação imaginária, pois o poder e a política já não são “naturais”, e que não somos iguais ou não iguais nem “naturalmente” nem de outra maneira, somos *diferentes*. Mas *queremos* ser iguais no que se refere ao poder.

A fonte húngara*

“Nos anos vindouros, todas as questões que interessam se resumirão nesta: você é contra ou a favor da ação e do programa dos operários húngaros?”¹

É preciso que eu peça desculpas por citar a mim mesmo. Mas, vinte anos após, continuo fiel a estas linhas — e com mais firmeza, com mais garra, talvez, do que na época em que as escrevia. E não é o que aconteceu — ou, de preferência, o que não aconteceu — no “campo das idéias” a partir de então, não é o silêncio que envolve a Revolução húngara de 1956 em praticamente toda a literatura da “esquerda”, da “nova esquerda” e da “extrema esquerda” que poderia modificar a minha atitude. Na realidade, este silêncio é o indício suficientemente sinistro desta literatura e das motivações

(*) Texto redigido inicialmente em inglês para a revista americana *Telos* (St.-Louis-Missouri), onde foi publicado (nº 29, outono de 1976) com várias alterações, em decorrência de um pretenso *editing* — da qual a maior parte delas se limita a simplificar o estilo e algumas modificavam o sentido. A presente tradução foi feita em cima do manuscrito original por Maurice Luciani, a quem faço questão de agradecer aqui por seu excelente trabalho. Aproveito esta edição para acrescentar um parágrafo na p. 281 e na nota 8. Este texto foi reeditado em *Libre*, 1, março de 1976.

(1) “La révolution prolétarienne contre la bureaucratie”, *Socialisme ou Barbarie*, nº 20 (dezembro de 1956); reeditado em *La société bureaucratique*, vol. 2, Paris, 10/18, 1973, pp. 277-278. O presente texto supõe da parte do leitor uma familiaridade com os principais fatos relacionados aos acontecimentos de 1956 na Hungria e, em particular, a composição, as atividades e as reivindicações dos Conselhos operários. Os nºs 20 e 21 (março de 1957) de *Socialisme ou Barbarie* no essencial são consagrados aos acontecimentos de 1956 na Hungria e na Polônia e contêm documentos e textos dos refugiados que haviam participado da Revolução húngara. Para algumas indicações bibliográficas, ver *Socialisme ou Barbarie*, *ibid.*, p. 265.

subjacentes daqueles que se tomam por “revolucionários”. Dizer que este silêncio é um dos sinais da dominação das idéias reacionárias no mundo contemporâneo não é exagerar muito. Significa que a burocracia stalinista continua, mesmo de maneira menos direta, a decidir sobre os temas de discussão autorizados e proibidos. (Hoje, as idéias reacionárias pertinentes são naturalmente as da burocracia — e não as de Ronald Reagan. Aliás, é pouco duvidoso que Reagan e Brejnev estejam de acordo a respeito da Hungria.)

É evidente que não se poderia avaliar o impacto e a influência reais da Revolução húngara com a ajuda deste único critério. Face à repressão ideológica da lembrança dos acontecimentos de 1956 (e convém aqui tomar igualmente a palavra “repressão” no sentido psicanalítico que é o seu em inglês, o de “recalque”), é certo que sua significação não parou de se desenvolver. Colocados à parte seus prováveis efeitos subterrâneos nos países do Leste e na própria Rússia, é provável que a larga difusão da idéia de autogestão ao longo dos dois últimos decênios deva estar relacionada com as reivindicações exemplares dos Conselhos operários húngaros. Ainda aqui, evidentemente, não é acidental que a maioria das organizações que defendem a “autogestão” (em particular os partidos e os sindicatos reformistas — mas eles não são os únicos) silenciem a respeito da Hungria e prefiram referir-se, por exemplo, ao “modelo” mais respeitável (e sem conteúdo) da Iugoslávia. Ao separarem assim a idéia de autogestão do poder dos Conselhos operários e da destruição da ordem existente, encontram o meio de apresentar a autogestão como um elemento que se poderia simplesmente acrescentar, sem muitas lágrimas, ao sistema atual. Não é menos verdadeiro que a propagação desta idéia solape as fundações da dominação burocrática; e nada permite afirmar que os burocratas reformistas conseguirão fazer dela um simples ornamento da ordem estabelecida.

Falei do silêncio que há anos envolve a Revolução húngara. A bibliografia sobre os acontecimentos de 1956 na Hungria soma atualmente vários milhares de volumes. Mas, no essencial, trata-se de textos de especialistas destinados a especialistas; o que se manifesta aí é muito mais a enorme expansão do mercado do ensino, da escrita e da edição do que do verdadeiro reconhecimento da significação revolucionária de 1956. Ao longo dos decênios que se seguiram a 1789 ou 1917, vimos aparecer poucos textos “universitários” ou “científicos” sobre as revoluções francesa e russa. Mas assistimos a uma proliferação extraordinária de textos políticos sobre elas. Escrevia-se para tomar partido: era-se a favor ou contra. Aqueles que

eram a favor viam um exemplo nos acontecimentos da França ou da Rússia, convidavam seus compatriotas a agirem como o povo de Paris ou como os operários de Petrogrado, e procuravam explicar e defender a ação dos revolucionários contra os ideólogos reacionários de seu tempo.

Certamente, as revoluções francesa e russa foram “vitoriosas” (se bem que brevemente) e a Revolução húngara foi “vencida” (embora esta derrota tenha sido devida apenas à invasão do país pelo exército mais poderoso do mundo). Mas, em 1817, a Comuna de Paris foi também ela abatida, e isto não impediu os revolucionários, até a metade do século seguinte, e ainda hoje, de celebrar o seu exemplo e discutir as suas lições. Que o exército russo tenha esmagado a Revolução húngara, isto explica talvez a menor ressonância nas camadas populares, mas não o silêncio sistemático dos “revolucionários” e dos “intelectuais de esquerda”. Ou será que as idéias deixariam de ser verdadeiras e válidas quando os tanques russos se põem a atirar sobre elas?

As coisas tornam-se todavia mais claras quando se considera o conteúdo, o sentido e as implicações da Revolução húngara. Pode-se então compreender este silêncio no que ele é: uma conseqüência direta do caráter radical desta revolução, e uma tentativa de abolir a sua significação e a sua lembrança.

A sociedade moderna é uma sociedade de capitalismo burocrático. É na Rússia, na China e nos países que se fazem passar por “socialistas” que se realiza a forma mais pura, a mais extrema — a forma total do capitalismo burocrático. A Revolução húngara de 1956 foi a primeira e, até o momento, a única revolução total contra o capitalismo burocrático total — a primeira a anunciar o conteúdo e a orientação das futuras revoluções na Rússia, na China e em outros países. Durante dezenas de anos, os “marxistas”, os “intelectuais de esquerda”, os militantes etc. discutiram — e ainda o fazem — sobre o caráter correto ou não da política stalinista, sobre as causas e sobre a data exata do “Termidor” russo, sobre a natureza social dos regimes da Rússia e da Europa oriental (Estados operários degenerados? Estados não operários degenerados? Estados socialistas com deformações capitalistas? Estados capitalistas com deformações socialistas?). Os trabalhadores e a juventude húngara pegaram em armas e colocaram, pela sua prática, um ponto final nestas discussões. Demonstraram por seus atos que a diferença entre os operários e o “Estado operário” é a diferença entre a vida e a morte; e que eles prefeririam morrer combatendo o “Estado operário” do que viver como operários num “Estado operário”.

Da mesma forma como o capitalismo burocrático fragmentado do Ocidente, o capitalismo burocrático total do Leste está cheio de contradições e dilacerado por um conflito social permanente. Estas contradições, este conflito, periodicamente tomam uma forma aguda, e o sistema entra numa crise aberta. Ou bem a pressão da população explorada e oprimida pode até chegar à explosão, ou bem, antes que isto aconteça, a burocracia reinante pode tentar algumas “reformas”. Os campos onde contradições e conflito são mais manifestos e mais marcantes são naturalmente os da “economia” e os da “política”. Caos econômico quase permanente substancial à “planificação” burocrática e que, mais profundamente, encontra suas raízes no conflito que a produção experimenta sem cessar,² e repressão política onipresente, aparecem como os aspectos mais intoleráveis do capitalismo burocrático total. Aspectos fortemente interdependentes e mutuamente condicionados, é claro — e que são todos os dois o resultado necessário da estrutura social do sistema. De fato, e por mais fantástico que isto possa parecer, o conjunto da “esquerda” internacional só enxerga aí taras secundárias ou defeitos passíveis de punição. Se bem que as “reformas” que os eliminassem preservando, no entanto, a substância do sistema (novo avatar da quadratura do círculo) seriam favoravelmente acolhidas no Ocidente pelos candidatos-burocratas e seus ideólogos declarados ou mascarados (“socialistas”, comunistas “dissidentes” e mesmo, atualmente, “ortodoxos”, na Itália, na França etc.; trotskistas; jornalistas “progressistas”; companheiros de luta, intelectuais de vários tipos, filósofos existencialistas de ontem, como Sartre e a equipe de *Temps Modernes*, pelos “economistas radicais” de hoje, como Nuti etc.). Não é difícil compreender por que e como estes estranhos comensais foram mais ou menos unânimes no seu apoio a Gomulka em 1956-1957 e na sua “oposição” à invasão da Tcheco-Eslováquia em 1968, enquanto que, no que toca à Revolução húngara, entregaram-se a calúnias vergonhosas (os “comunistas”), aprovaram a invasão final (Sartre), olha-

(2) Cf. meu artigo citado na nota 1, em particular pp. 278-307; e também: “Sur le contenu du socialisme, III. La lutte des ouvriers contre l’organisation ou l’entreprise capitaliste”, *S. ou B.*, n.º 23 (janeiro de 1958); reeditado em *L’expérience du mouvement ouvrier*, vol. 2, Paris, 10/18, 1974, pp. 9-88. O extraordinário livro do húngaro Miklos Haraszti, *Salaire aux pièces. Ouvrier dans un pays socialiste*, Paris, Éd. du Seuil, 1976, demonstra mais uma vez a identidade total da natureza das relações de produção e da organização do processo de trabalho entre as fábricas “capitalistas” do Ocidente e as fábricas “socialistas” do Leste.

ram de cima as ações “espasmódicas”, “elementares” e “espontâneas” dos trabalhadores húngaros (Mandel), ou se refugiaram no silêncio o mais rápido possível. Em 1956, o povo polonês não pegou em armas. Apesar de seu desenvolvimento e de sua efervescência, os Conselhos operários jamais questionaram de maneira explícita a estrutura do poder existente. O partido comunista conseguiu no essencial — ao preço de um pequeno expurgo em suas próprias fileiras e de algumas mudanças de pessoal — controlar a situação durante o período crítico e sufocar assim, para acabar, o movimento de massa.³ As coisas foram ainda mais claras na Tcheco-Eslováquia de 1968 — e os protestos da “esquerda” ainda mais turbulentos. É que, neste caso, veja você, não havia nenhum perigo: na realidade, nenhum sinal de uma atividade autônoma das massas. A nova direção do PC buscava introduzir algumas reformas “democráticas” e um certo grau de descentralização da economia. É evidente que a população só podia ser favorável a estas medidas. Uma reforma vinda de cima, e com o apoio do povo, que sonho maravilhoso para os “revolucionários” de hoje. Como diria Mandel, isto teria “permitido a milhões de operários a se identificarem com o novo Estado operário”.

Em tais circunstâncias, é evidentemente permitido gritar contra os tanques russos.

Mas, na Hungria, o movimento de massas foi tão poderoso e tão radical que em alguns dias pulverizou literalmente o PC e todo o

(3) Na ocasião discuti os acontecimentos da Polônia em “La voie polonaise de la bureaucratisation”, *S. ou B.*, n.º 21 (março de 1957), reeditado em *La société bureaucratique*, vol. 2, loc. cit., pp. 339-371. Vale a pena citar um pouco longamente o inimitável Mandel; desta forma o leitor ficará persuadido de que não me deixo levar pelo exagero polêmico: “A democracia socialista terá ainda batalhas a travar na Polónia. Mas a batalha principal, aquela que permitiu a milhões de operários se identificarem novamente com o Estado operário, já está ganha”. E mais adiante: “A revolução política que sacode a Hungria há um mês teve um desenrolar mais espasmódico e mais desigual do que a revolução política na Polónia. Ela não voou, como esta, de vitória em vitória (*sic*)... É que, contrariamente ao que se passou na Polónia, a revolução húngara foi uma explosão elementar e espontânea. A interação sutil (!) entre os fatores objetivos e subjetivos, entre a iniciativa das massas e a construção de uma nova direção, entre a pressão da base e a cristalização de uma fração da oposição em cima, na cúpula do partido comunista, interação que tornou possível a vitória polonesa (!) não aconteceu na Hungria”. *Quatrième Internationale*, dezembro de 1956, pp. 22-23 (o grifo é meu). Raramente se expressaram com tanta clareza — e num estilo tão ridículo — a essência burocrática do trotskismo, sua natureza de fração da burocracia stalinista no exílio, sua aspiração a reintegrar o aparelho do partido na ocasião de uma luta fraternal em seu seio e de uma “pressão da base”.

aparelho de Estado. Nem mesmo a “dualidade de poder”: tudo o que subsistia como poder estava nas mãos da juventude armada e dos Conselhos operários. O “Programa”⁴ dos Conselhos operários era absolutamente incompatível com a conservação da estrutura burocrática da sociedade. Ele exigia a autonomia das empresas, a abolição das normas de trabalho, a redução drástica das desigualdades de rendimentos, o comando sobre os aspectos gerais da planificação, o controle da composição do governo e uma nova orientação da política estrangeira. E tudo isto foi combinado e formulado claramente *no espaço de alguns dias*. Neste contexto, seria ridiculamente fora de propósito levantar que tal ponto destas reivindicações seria “obscuro” e tal outro “insuficiente”. Se a Revolução não tivesse sido massacrada pelos assassinos do Kremlin, seu desenvolvimento teria chegado “aos esclarecimentos” e aos “aperfeiçoamentos” necessários: os Conselhos e o povo teriam então dado ou não a prova de que eles podiam encontrar neles mesmos a capacidade e a força de criar uma nova estrutura de poder e uma nova instituição da sociedade.

Ao mesmo tempo, a Revolução liberária, desencadearia todas as forças e todas as tendências da nação húngara. A liberdade de expressão e de organização para todos, não importando as opiniões políticas de cada um, foi imediatamente considerada como uma decorrência normal. Era igualmente evidente que os diversos representantes da “humanidade progressista” só podiam considerar isto como intolerável. Para eles, a liberdade de expressão e de organização era o sinal do caráter “impuro”, “amalgamado”, “confuso” da Revolução húngara — quando cinicamente não viram ali a “prova” de que a Revolução era apenas uma “conspiração imperialista”. Poder-se-ia perguntar por que o imperialismo capitalista pode na maior parte do tempo suportar a liberdade de expressão e por que o imperialismo “socialista” não pode tolerá-la um só instante. Mas deixemos de lado o problema da liberdade enquanto tal. Qual a significação histórica e sociológica desta extraordinária proliferação de partidos, de organizações etc. no espaço de alguns dias?

(4) Refiro-me aos pontos que considero os mais importantes, tal como já foram formulados a 28-29 de outubro de 1956. Por mais incrível que isto possa parecer, as reivindicações dos Conselhos após o 11 de novembro (isto é, após a ocupação total do país pelo exército russo e após o massacre de milhares de pessoas) eram ainda mais radicais, já que incluíam a constituição de milícias operárias armadas e a criação de Conselhos em todos os ramos de atividade, *inclusive as administrações governamentais*.

Exatamente esta: uma Revolução autêntica estava acontecendo. Tal proliferação, ao mesmo tempo em que se exprime em toda a sua variedade as idéias correspondentes, é, na verdade, a marca distintiva da revolução. Se reconhecemos uma revolução nos acontecimentos de 1956 na Hungria, não é apesar, mas sim por causa desta manifestação sem limites das tendências políticas, deste caráter “caótico” (para os burocratas e filisteus) da explosão social. É um lugar-comum — ou antes deveria ser — dizer que uma revolução é sempre nacional: todos os setores, todas as categorias da nação abandonam sua passividade e sua submissão conformista à antiga ordem; todos se esforçam em ter uma parte ativa na sua destruição e na formação de uma nova ordem. A sociedade, até então oprimida, apodera-se inteiramente da possibilidade de exprimir-se, cada um se levanta e anuncia em alta voz suas idéias e suas reivindicações. (Que possamos desaproveitar várias dentre elas, e dizer isto também em alta voz, é uma questão totalmente diferente.) É o que se passou após 1789, durante a Revolução francesa, e após fevereiro de 1917, durante a Revolução russa. (É muito provável que os críticos da Revolução húngara teriam condenado igualmente sob pretexto de “impureza”, de “confusão” etc., a desordem muito suspeita, intolerável, provocada por aquelas duas outras revoluções.) A revolução é esse estado de superahecimento e de fusão da sociedade que acompanha a mobilização geral de todas as categorias e a demolição de todas as barreiras estabelecidas. É este traço que torna compreensível a liberação e a multiplicação extraordinárias do potencial criador da sociedade nos períodos revolucionários, a ruptura dos ciclos repetitivos da vida social — e a *abertura* repentina da história.

Apesar de sua vida curta, a Revolução húngara colocou como princípios formas organizacionais e significações sociais que representam uma *criação* institucional social-histórica. A fonte desta criação era a atividade do povo húngaro: intelectuais, estudantes, operários. Em vez de contribuir ao menos um pouco para esta revolução, “teóricos” e “políticos”, enquanto tais, continuaram a levar ao povo mentira e mistificação. Certamente, os intelectuais desempenharam um papel positivo importante, pois, vários meses antes da explosão final, eles se empenharam (no seio do Círculo Petöfi e em outros lugares) em *demolir* os absurdos “políticos”, “ideológicos” e “teóricos” que permitiam à burocracia stalinista apresentar sua ditadura totalitária como uma “democracia popular”, como o “socialismo”. Se desempenharam este papel, foi, não “levando ao povo” uma nova “verdade” pronta, mas denunciando corajosa-

mente as velhas mentiras pelo que elas eram. Ao longo de sua atividade autônoma, em favor desta, o povo criou novas verdades positivas. Chamo-as de positivas porque se *encarnaram* em ações e em formas organizacionais destinadas não apenas a lutar *contra* a opressão e a exploração burocráticas, mas também e sobretudo a servir de novas formas de organização da vida coletiva sobre novos princípios. Estes princípios acarretam uma ruptura radical nas estruturas sociais estabelecidas (tanto a Leste quanto a Oeste), e, uma vez explicitados, tiram o sentido da “teoria” e da “filosofia” política herdada. Isto, por sua vez, subverte a relação tradicional entre “teoria” e “prática”, assim como entre “teóricos” e simples pessoas. Na Revolução húngara — como em outros exemplos históricos anteriores —, encontramos um novo ponto de partida, uma nova fonte, que nos força a refletir de novo sobre o problema da *política* — isto é, da instituição total da sociedade — no mundo moderno, e nos fornece ao mesmo tempo alguns dos instrumentos desta reflexão.

Aqui ouviremos talvez diversos rumores e protestos contra o “espontaneísmo”, a saber, a “demagogia obscurantista”. Antes de responder a isto, lancemos uma olhada sobre as contribuições de alguns políticos e teóricos célebres antes ou durante os acontecimentos de 1956. Consideremos, por exemplo, Gyorgi Lukács. Aí está certamente um dos raros teóricos marxistas verdadeiramente criadores que apareceram depois de Marx. E então, *ele*, o que fez? De 1924 (aproximadamente) a 1956, *encobriu*, no campo ideológico, Stalin e o stalinismo, os processos de Moscou, o Gulag, o “realismo socialista” e o que se passou na Hungria desde 1945; aceitou as indicações sucessivas de Zinoviev, Bukharin, Jalanov, Révai etc. E fez isto *com pleno conhecimento de causa* — pois conhecia tão bem os fatos quanto o marxismo, “a concepção mais revolucionária que a história já produziu”.⁵ Quando ousou entrever a luz? Quando as massas explodiram espontaneamente *contra* as implicações de seu ensinamento teórico. Tendo passado sua vida a jurar pela *List der Vernunft* — a astúcia da razão —, ele se tornou a extrema personificação da *Unlist der blossen Vernunft* — a cegueira da simples “razão”.

(5) Não falo aqui das pessoas enquanto tais, mas do sentido de seu comportamento. Neste contexto, a tragédia pessoal de Lukács (ou de Nagy etc.) não é pertinente. No que diz respeito mais particularmente a Lukács, o marxista hegeliano, chorar sobre seu “drama subjetivo” seria sobrecarregá-lo demais.

Tomemos agora o caso de Imre Nagy, o “político”. Qual foi a sua contribuição, que fez ele de seu conhecimento “político” contra as pérfidas mentiras da burocracia russa? Encontrou em si mesmo a lucidez de conceber e a resolução de proclamar: “Aconteça o que acontecer, jamais acreditem nos russos — e eu sei do que estou falando”? Não. Ele atolou-se; e tentou pedir ajuda das Nações Unidas. A história em vias de se fazer e o drama sangrento do poder estavam lá, em pessoa: tanques e canhões enfrentavam mãos e peitos nus de milhões de pessoas. E Nagy, o “homem de Estado”, o *Realpolitiker*, só sabia pensar nas Nações Unidas, este sinistro *guignol* onde os bandidos de Moscou e de Washington armados cada um com suas segundas e terceiras facas, se agridem mutuamente em seus discursos públicos e se colocam de acordo sobre suas conspirações sujas nos corredores.

Tal foi a produção dos profissionais da teoria e da política, espécie não-espontânea, consciente, erudita e altamente qualificada. Os não-profissionais, por sua vez, produziram uma revolução radical — não prevista, não preparada, não organizada por quem quer que seja e, portanto, “espontânea”, como todas as revoluções da história.

O povo húngaro não agiu “espontaneamente” no sentido de que um bebê chora “espontaneamente” quando sente dor. Ele agiu a partir de sua experiência social e histórica, e fez disso alguma coisa. Quando aquele que se reveste do título de “teórico” ou de “revolucionário” olha de cima o que chama de “espontaneidade”, aqui está o postulado escondido que ele tem em mente: é impossível que esta canalha algum dia possa aprender o mínimo a respeito de sua própria vida, tirar daí alguma conclusão sensata qualquer, passar de “dois e dois” a “quatro” — é impossível, sobretudo, que ela proponha idéias novas e busque *suas próprias* soluções para os seus próprios problemas. Inútil assinalar a identidade essencial para entre postulado e os dogmas fundamentais que se referem ao homem e à sociedade e que são há milênios os dogmas das classes dirigentes.

Um longo parêntese me parece necessário aqui. Não podemos ficar senão chocados pelo fato de que os intelectuais “marxistas” e “esquerdistas” se obstinem em gastar o seu tempo e sua energia a escrever interminavelmente sobre a relação entre o “Livro Um” e o “Livro Três” de *O capital*, a comentar e a interpretar novamente tal ou tal comentário sobre Marx feito por tal ou tal de seus intérpretes, a glosar incansavelmente sobre *livros* sem quase nunca levar em

conta a *história* real, a da criação efetiva de formas e de sentido na e pela atividade dos homens. Mais uma vez, para eles a história se reduz à história das idéias — neste caso particular, à história de uma quantidade bem pequena de idéias. Uma das conseqüências disso é que a história tende a ser cada vez menos bem compreendida. Pois a história não é simplesmente o catálogo dos “fatos” históricos: o que conta, de um ponto de vista revolucionário, é a *interpretação* desses fatos, que não se poderia abandonar aos historiadores do *establishment* universitário. Esta interpretação certamente é função das “idéias teóricas” e do projeto político do intérprete. Mas é a ligação orgânica entre estes três elementos, o projeto, as idéias e o fato de levar em conta a história efetiva como fonte (e não como material morto), que especifica o trabalho de um intelectual revolucionário e que é a única a caracterizar sua ruptura radical com a concepção tradicional e dominante do “trabalho teórico”. Ora, hoje, esta ligação encontra-se de fato cortada em 99% da literatura “de esquerda”.

Mas o que está em causa aqui, de fato, vai muito mais longe. Pois projeto e idéias possuem sua origem na história efetiva, na atividade criadora das pessoas na sociedade moderna. O projeto revolucionário não é a conseqüência lógica de uma teoria correta. Neste terreno, as sucessivas teorias são sobretudo ensaios de formulação universal daquilo que a massa dos homens — inicialmente os operários, depois as mulheres, os estudantes, as minorias nacionais etc. — exprimem há dois séculos em sua luta contra a instituição estabelecida da sociedade — quer na ocasião das revoluções, na fábrica, ou em sua vida cotidiana. Ao “esquecer” isto, o intelectual “revolucionário” coloca-se numa contradição ridícula. Ele proclama que sua teoria lhe permite compreender, e mesmo julgar, a história — e parece ignorar que a *origem* essencial desta teoria é a atividade histórica passada do povo. Desta forma torna-se cego a esta atividade tal como ela se manifesta *no presente* — cego, por exemplo, à Revolução húngara.

Vamos até ao fim de nossa observação: consideremos a obra de Marx. Se não se tratasse senão de uma “síntese” da filosofia clássica alemã, da economia política inglesa e do socialismo utópico francês, teria sido apenas uma teoria dentre muitas outras. São as idéias políticas que animavam Marx que fazem a diferença. Mas qual é a origem destas idéias? Não existe praticamente *nada* sobre isso — nada, em todo caso, que tenha ainda alguma pertinência e algum valor hoje — que se possa atribuir ao próprio Marx. Nestas idéias, tudo, ou quase tudo, tem sua origem no movimento operário

tal como ele se constituía entre 1800 e 1840; tudo, ou quase tudo, figura já preto no branco na literatura operária desta época.⁶ E qual é a única idéia política nova da qual Marx tenha sido capaz após o *Manifesto comunista*? A da destruição do aparelho de Estado pela “ditadura do proletariado” — “lição”, como ele mesmo observou, da Comuna de Paris: lição encarnada na atividade dos operários parisienses e, em primeiro lugar, na nova forma de instituição que eles criaram: a própria Comuna. Esta criação, apesar de sua teoria e de seu gênio, Marx não teria sido capaz de prevê-la. Mas, sendo Marx e não marxista, soube reconhecê-la mais tarde.⁷

Voltemos à nossa discussão principal. Que poderia ser a “não-espontaneidade” à qual se opõe a espontaneidade? Seria à “consciência”? Mas quem ousaria dizer que os operários húngaros, por exemplo, eram inconscientes? Em que sentido? Eram sonâmbulos, zumbis, estavam sob o efeito de LSD? Ou se queria dizer que eles não estavam “suficientemente” conscientes ou não conscientes “da maneira correta”? Mas o que significa consciência “suficiente”, qual é a “maneira correta” de ser consciente? A de Mandel, talvez? Ou a de Sartre? Ou então se trata do Saber absoluto? O de quem? Existe nas proximidades alguém que pretenda representá-lo? E o que ele faz desse saber? De qualquer forma, sabe-se o que Kautsky e Lênin fizeram de seu saber.

Ou então estaria na organização o contrário da “espontaneidade”? Mas a questão é precisamente esta: *qual* organização e a organização de *quem*? A ação “espontânea” dos operários e do povo húngaro era uma ação *visando à organização*, e mais ainda: sua espontaneidade era exatamente esta, sua *auto-organização*. É isso o que o pseudo-“teórico” burocrata mais odeia: que os operários, em vez de esperarem, numa passividade entusiasta, que ele venha “organizá”-los, *eles mesmos se organizem* em Conselhos operários. E como ele os organiza se lhe for dada a ocasião? Como as classes dominantes fizeram durante séculos, nas fábricas e no exército. E

(6) Os materiais que encontramos em E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Gollancz, 1963; edição revista Penguin, 1968) ilustram este ponto de maneira abundante.

(7) É chocante notar que, apesar deste precedente, e do reconhecimento por Marx da importância fundamental da *forma* da Comuna, a primeira reação de Lênin à aparição espontânea dos soviets ao longo da Revolução de 1905 foi negativa e hostil. O povo agia de maneira diferente daquele que ele, Lênin, havia decidido — sobre a base de sua “teoria” — que o povo devia fazer.

isto, não somente se e quando ele tomar o poder, mas desde antes: num grande sindicato, por exemplo, ou num "partido bolchevique", cujas relações internas, por sua estrutura, sua forma e seu conteúdo, reproduzem simplesmente as da sociedade capitalista: hierarquia, divisão entre uma categoria de *dirigentes* e uma classe de *executantes*, véu de pseudo-saber lançado sobre o poder de uma burocracia que se coopta e se perpetua etc. — em suma, a forma apropriada para a reprodução e a perpetuação da alienação política (e, conseqüentemente, da alienação global). Se o oposto da "espontaneidade", isto é, da auto-atividade e da auto-organização, é a *hetero-organização* — pelos políticos, pelos "teóricos", os "revolucionários profissionais" etc. —, então o oposto da espontaneidade é evidentemente a *contra-revolução*, ou conservação da ordem existente.

A Revolução é exatamente a auto-organização do povo. Por isso mesmo ela supõe evidentemente um "dever-consciente" das características e mecanismos essenciais dos sistema estabelecido, assim como do desejo e da vontade de inventar uma nova solução para o problema da instituição da sociedade. (É claro que, por exemplo, a compreensão em ato que os trabalhadores húngaros possuíam do caráter social da burocracia como classe exploradora e opressiva e as condições de sua existência era, *do ponto de vista teórico*, infinitamente superior a todas as análises pseudo-"teóricas" contidas em trinta anos de literatura trotskista e na maior parte dos outros escritos "marxistas de esquerda".) A auto-organização é aqui o auto-organizar-se e a consciência, o *dever-consciente*; nos dois casos, temos um *processo*, não um *estado*. Não que o povo tenha enfim descoberto "a" forma apropriada da organização social; mas ele se dá conta de que esta "forma" é sua atividade de auto-organização, de acordo com a sua compreensão da situação e dos fins que ela se fixa a si mesma. Neste sentido, a revolução só pode ser "espontânea" tanto em seu nascimento quanto em seu desenvolvimento. Pois a revolução é auto-instituição explícita da sociedade. A "espontaneidade" não designa aqui nenhuma outra coisa senão a atividade criadora social-histórica na sua expressão mais elevada, aquela que tem por objeto a própria instituição da sociedade. Todas as explosões revolucionárias dos tempos modernos oferecem exemplos indiscutíveis d'isto.

Nenhuma ação histórica é "espontânea", se se entende por isso que ela surgiria no vazio, que seria absolutamente sem relações com as condições, o meio, o passado. E toda grande ação histórica é precisamente espontânea no primeiro sentido desta palavra: *spons*,

"fonte".⁸ A história é criação, o que quer dizer: emergência daquilo que não está inserido já nas suas "causas", suas "condições" etc., daquilo que não é repetição — nem *stricto sensu*, nem como variante daquilo que já está dado —, daquilo que é, ao contrário, posição de novas formas e figuras, de novas significações — isto é, *auto-instituição*. Para dizê-lo em termos mais estreitos, mais pragmáticos, mais operacionais: a espontaneidade é o excesso do "feito" sobre as "causas".

O postulado "identitário" que subentende todo o pensamento filosófico e científico herdado equivale a afirmar que semelhante "excesso", se existe e quando existe, nunca é senão "a medida de nossa ignorância". A presunção que o acompanha é que se pode, *de jure*, reduzir esta medida a zero. A mais breve resposta a isto é: *Hic Rhodus, hic salta*. Podemos com toda a confiança nos assentar e esperar serenamente o dia em que a diferença entre *Tristan und Isolde* e o conjunto de suas "condições" (a sociedade burguesa dos anos 1850, a evolução dos instrumentos e da orquestra, o inconsciente de Wagner etc.) terá sido reduzido a zero.

Os operários húngaros agiram a partir de sua experiência, e sua ação foi uma *elaboração* — no sentido menos trivial da palavra — desta experiência. Mas esta ação não foi uma reação ou uma resposta "necessária", determinada de maneira causal, a uma situação dada — da mesma forma que esta elaboração não foi o resultado de um processo "lógico" de dedução, de inferência etc. De alguns anos para cá, uma meia dúzia de países da Europa do Leste — e a própria Rússia a partir de um tempo muito maior — conheciam uma situação geral essencialmente semelhante àquela à qual se poderia tentar imputar a explosão de 1956. Isto posto, os acontecimentos da Alemanha do Leste em 1953, da Polônia em 1956 (e em 1970 e 1976), da Tcheco-Eslováquia em 1968, assim como as revoltas mais restritas e menos conhecidas na Rússia (Novotcherkassk, por exemplo), são a prova desta similaridade essencial. No entanto, foi apenas na Hungria que a atividade popular atingiu esta intensidade capaz de produzir uma revolução. Nada de mais indubitável que a Hungria e seu povo sejam peculiares. E também o são cada

(8) Reconstrução hipotética de um sentido inicial não diretamente confirmado. Em latim, *spons* não é usado no nominativo; nos outros casos, ele é habitualmente traduzido por "vontade". Mas o termo grego *spendo* (donde *spondé*) significa derramar um líquido, fazer uma libação (como o termo hitita *sipant*, *ispant*); seu sentido originário dificilmente pode diferenciar-se de *leibó*, *kheô*. Cf. E. Benveniste, *Vocabulaire...*, vol. 2, p. 209 e seguintes, 224.

país e cada povo. Sabemos que toda entidade individual é absolutamente singular e, sob este aspecto, absolutamente semelhante às outras. As “peculiaridades” da história húngara etc. não ajudam em nada quando nos esforçamos em explicar de maneira exaustiva por que esta forma particular de revolução aconteceu neste país particular neste momento particular.⁹ Uma pesquisa histórica concreta pode evidentemente contribuir para “tornar inteligível” (*ex post*, e não poderíamos nos esquecer dos problemas sem fim que esta cláusula acarreta) uma parte considerável do encadeamento dos acontecimentos, das ações dos homens e de suas reações etc. Ela *já* permite saltar desta descrição e desta compreensão parcial das situações, motivações, ações etc. à “explicação do resultado”.

Assim, por exemplo, pode-se dizer: uma revolução “tem por causa” a exploração e a opressão. Mas estas últimas existem há séculos (e milhares de anos). Diz-se então: é preciso que a exploração e a opressão atinjam um “ponto extremo”. Mas qual é este “ponto extremo”? E não o atingimos de maneira recorrente, sem que a cada vez aconteça uma revolução? E continua-se a dizer: este “ponto extremo” da exploração e da opressão deve coincidir com uma “crise interna” das classes dirigentes, com a degradação ou o desmoronamento do regime. Mas o que vocês querem mais, como degradação e desabamento, além daqueles que aconteceram na maioria dos países da Europa após 1918 ou após 1945? Enfim: as massas devem ter atingido um nível suficiente de consciência e de combatividade. E o que determina o nível de consciência e de combatividade das massas? A revolução não aconteceu porque as condições para uma revolução não estavam maduras. A mais importante destas condições é um nível suficiente de consciência e de combatividade das massas. Suficiente por quê? Suficiente para fazer a revolução. Em suma: não houve revolução porque não houve revolução. Tal é, nesse caso particular, o segredo da sabedoria “marxista” (ou simplesmente “determinista”, “científica”).

Para uma outra ilustração desse tipo de “argumentos”: é exato que uma das principais diferenças entre a Polônia e a Hungria de 1956 residiu na capacidade do PC polonês de se “adaptar” aos acontecimentos — o que o PC húngaro não soube fazer. Mas, por que o PC polonês obteve sucesso onde o PC húngaro fracassou? Porque na Polônia, precisamente, o movimento *não foi muito longe*, o que permitiu ao PC continuar a existir e a desempenhar seu papel

(9) Embora se possa, evidentemente, “explicar” por que este tipo de revolução não aconteceu em 1956 no Egito, no Irã ou em Java.

— enquanto que, na Hungria, a violência e o caráter radical do movimento reduziram o PC a nada muito rapidamente. E isto “explica” também, até certo ponto, as atitudes diferentes do Kremlin nos dois casos. Enquanto na Polônia um partido burocrático sobrevivia e bem ou mal segurava as rédeas, Moscou acreditou, não sem razão, que podia poupar-se de uma intervenção armada e manobrar em função da restauração gradual da ditadura burocrática — o que acabou por conseguir. Semelhante manobra parecia impossível na Hungria, onde o PC estava destruído e onde os Conselhos operários afirmavam claramente sua intenção de reivindicar o poder e de exercê-lo.

As coisas ficam ainda mais claras quando se visa, não à “revolta”, enquanto explosão e destruição da antiga ordem, mas à revolução enquanto atividade auto-organizada, visando à instituição de uma nova ordem. (Esta distinção é, evidentemente, uma abstração que separa.) Em outros termos, quando se examina o *conteúdo positivo* do que chamei mais acima de elaboração da experiência. O antigo estado de coisas, por mais intolerável que fosse, teria podido suscitar apenas uma dose suplementar de resignação, uma recrudescência da religiosidade ou a demanda de reformas mais ou menos “modernas”. Em vez disto, o movimento provocou um curto-circuito em todas as outras “soluções”, e o povo decidiu lutar e morrer pela reconstrução geral da sociedade. O teórico que quisesse provar que esta era a *única* escolha “lógica” e/ou “praticável” para a Hungria de 1956 teria uma rude tarefa. Vários países no mundo forneceram e continuam a fornecer inúmeros exemplos do contrário. O conteúdo positivo da “resposta” — constituição dos Conselhos operários, reivindicação da autogestão e da abolição das normas de trabalho etc. — não foi “deduzido”; não foi a escolha do “único termo possível da alternativa” etc. Foi uma elaboração que transcendeu o dado (e tudo o que é dado com o dado, implicado por ele e contido nele) e chegou ao novo.

Que esse novo aprofunda suas raízes numa relação profunda e orgânica com as criações anteriores do movimento operário e com o conteúdo de outras fases da atividade revolucionária, isto não limita sua importância, muito ao contrário. Isto marca o fato de que a Revolução húngara se inscreve na série das lutas que visam, há quase duzentos anos, a uma reconstrução radical da sociedade. Isto assinala na atividade do povo húngaro um novo momento do desenvolvimento do projeto revolucionário — e, ao mesmo tempo, assegura que suas criações possuam uma significação que transcenda, e de longe, o momento e as condições próprias ao seu nascimento.

As formas de organização — os Conselhos — criados pelos operários húngaros são do mesmo tipo que as formas criadas anteriormente e em outros lugares pelas revoluções operárias. Os objetivos e as reivindicações proclamados pelos Conselhos estão na linha daqueles que foram aventados por toda a história do movimento operário — nas lutas operárias ou no combate informal que se seguiu dia após dia em todas as fábricas do globo —, enquanto que, em certos pontos fundamentais (autogestão, abolição das normas de trabalho), eles são mais explícitos e mais radicais. Existe portanto, no mundo moderno, uma *unidade* do projeto revolucionário. Esta unidade, podemos torná-la “mais inteligível” designando o que é herança e continuidade históricas, o que é similaridade das condições — em particular, de vida e de trabalho — nas quais o sistema social coloca a classe operária. Mais uma vez, porém, por mais que esses fatores sejam pertinentes e importantes, eles não poderão, nunca, nos dar a soma das “condições necessárias e suficientes” para a produção do conteúdo das “respostas” de 1871, 1905, 1917, 1919, 1936-1937, 1956 — ou para a falta de uma tal produção em outros casos. Pois o que temos aqui é, não uma unidade “objetiva”, não uma unidade enquanto identidade de uma classe de “efeitos” decorrentes de uma classe de “causas idênticas” — mas uma unidade em formação, em vias de se fazer, uma unidade *fazendo-se por si mesma* (e, naturalmente, *ainda não feita*): uma unidade de criação social-histórica.

Sem querer minimizar a importância de vários outros aspectos da Revolução húngara, eu me dedicarei aqui essencialmente à significação dos Conselhos operários e de alguns dos seus objetivos e reivindicações. Ao examinar o que considero o sentido potencial dos Conselhos e de suas reivindicações, eu *interpreto*: é naturalmente o caso de todo aquele que fala deste assunto — ou de qualquer outro. Interpreto em função de minhas próprias posições e perspectivas políticas e das idéias às quais pude chegar. Eu interpreto os acontecimentos húngaros de 1956, que são “peculiares” e “extremos”. Eu considero adquirido que é neste “extremo” que podemos perceber melhor, através da camada de lama do habitual e do banal, as virtualidades puras, concentradas, corrosivas, da situação histórica presente. (Da mesma forma, Maio de 68, na França, foi “peculiar” e “extremo” — e é *por causa disso*, porque era uma *situação-limite*, que novas potencialidades se revelaram ou, de preferência, foram criadas ao longo dos acontecimentos de Maio, e graças a eles.) Enfim, os acontecimentos da Hungria duraram apenas algu-

mas semanas. Afirmando que essas semanas — como aquelas algumas da Comuna de Paris — não são menos importantes e significativas *para nós* do que três mil anos de história do Egito faraônico.

E se o afirmo, é porque penso que aquilo que os Conselhos operários húngaros contêm em potência, em sua formação e em seus objetivos, é a destruição das significações sociais tradicionais, herdadas e instituídas, do *poder político*, de um lado, e da *produção* e do *trabalho*, de outro — e, portanto, o germe de uma nova instituição da sociedade. O que acarreta, em particular, uma ruptura radical com a herança filosófica no que diz respeito à política e ao trabalho.

Os Conselhos operários surgiram quase por toda parte e bastaram algumas horas para que o país estivesse coberto deles. Seu caráter exemplar *não* provém do fato de que eles eram “operários”; não depende nem de sua “composição proletária” nem do fato de que nasciam em “empresas de produção”, nem mesmo dos aspectos exteriores da “forma” Conselho enquanto tal. Sua importância decisiva liga-se: *a*) ao estabelecimento da *democracia direta*, em outros termos, da *verdadeira igualdade política* (a igualdade em relação ao poder); *b*) ao seu enraizamento em coletividades concretas, das quais não é *necessário* que sejam apenas “fábricas”; *c*) às suas reivindicações relativas à *autogestão* e à abolição das normas de trabalho. Nestes três pontos, constata-se um esforço para abolir a *divisão* estabelecida da sociedade e a *separação essencial* entre os principais campos da atividade coletiva. Aqui estão em jogo não somente a divisão entre “classes”, mas também a divisão entre “dirigentes” e “dirigidos” (da qual a divisão entre “representantes” e “representados” é uma forma); a divisão entre um “governo” à parte ou uma estreita esfera “política” e, de outro lado, o resto da vida social, principalmente o “trabalho” ou a “produção”; enfim, a divisão entre os interesses e as atividades imediatas, cotidianas e, de outro lado, o “universal político”. A abolição da divisão e da separação essencial *não significa*, evidentemente, o advento de uma “identidade” indiferenciada de cada um e de todos, de uma sociedade “homogênea” etc. (*Este dilema*: ou uma sociedade dividida de maneira antagônica, cindida de uma maneira ou de outra, ou uma homogeneidade total e indiferenciação geral, é um dos postulados escondidos da filosofia política herdada. Marx faz deste o seu postulado, segundo o qual a eliminação da divisão social, do poder de Estado, da política etc. deve resultar da homogeneização da sociedade que o capitalismo produz.) A abolição da divisão

e da separação implica o reconhecimento das diferenças entre os segmentos da comunidade (sua negação através dos universais abstratos — “cidadão”, “proletário”, “consumidor” — só faz reafirmar a separação que existe em cada indivíduo), e exige um outro tipo de *articulação* destes segmentos.

Na organização do Conselho, todas as decisões devem em princípio ser tomadas, a cada vez que for materialmente possível, por toda a coletividade das pessoas interessadas, isto é, pela assembléia geral do “corpo político” (quer se trate de uma fábrica, de uma administração, de uma universidade ou de um bairro). Um grupo de delegados assegura a aplicação das decisões da assembléia-geral e a continuidade da gestão das questões normais no intervalo que separa as reuniões da assembléia. Os delegados são eleitos e permanentemente revogáveis (expostos a todo instante a uma revogação imediata). Mas nem esta revogabilidade permanente nem mesmo a eleição dos delegados são aqui decisivas. Outros meios (a rotatividade, por exemplo) poderiam servir aos mesmos fins. O ponto importante é que o poder de decidir pertença à assembléia geral, que pode modificar as decisões dos delegados, e que estes últimos só possuam um “poder” *residual*, que em princípio só existe porque a assembléia geral não pode permanecer em sessão 24 horas por dia.

Este poder da assembléia geral tem por significação imediata a abolição da divisão *instituída* da sociedade entre “dirigentes” e “dirigidos. Ele elimina em particular a mistificação política reinante (e que *não é* antiga, mas tipicamente moderna) que quer que a democracia seja equivalente à representação — entendida evidentemente como representação *permanente*. Delegação irrevogável (mesmo que esteja formalmente limitada no tempo) do poder dos “representados” aos “representantes”, a representação é uma forma de alienação política. Decidir é decidir por si mesmo, não é decidir sobre quem vai decidir. A forma jurídica das eleições periódicas só faz mascarar esta expropriação. Não é necessário retomar aqui a crítica bem conhecida das “eleições” nos sistemas sociais e políticos existentes. É mais importante, sem dúvida, destacar um ponto em geral negligenciado: a representação “política” tende a “educar” — isto é, a deseducar — as pessoas na convicção de que elas não poderiam gerir os problemas da sociedade; que existe uma categoria especial de homens dotados da capacidade específica de “governar”. A representação permanente caminha em paralelo com a “política profissional”. Ela contribui, portanto, para a apatia política, o que, por sua vez, alarga na mente das pessoas o fosso entre a

extensão e a complexidade dos problemas sociais e sua própria aptidão a enfrentá-los.

É inútil acrescentar que nem o poder da assembléia geral, nem a revogabilidade dos delegados, nem sua responsabilidade diante da assembléia, são panacéias que “garantam” a impossibilidade de uma degenerescência burocrática ou outra qualquer da revolução. A evolução dos Conselhos ou de qualquer outro organismo autônomo e sua destinação última dependem da automobilização e da auto-atividade das massas, daquilo que os homens farão ou não, de sua participação ativa na vida dos órgãos coletivos, de sua vontade de pesar com todo seu peso a cada momento do processo: discussão, elaboração, decisão, aplicação e controle. Seria uma contradição nos termos buscar uma forma institucional que, somente por sua virtude, assegurasse esta participação e forçasse as pessoas a serem autônomas, as forçasse a dar provas de auto-atividade. A forma do Conselho — como qualquer outra forma do mesmo gênero — não *garante*, nem pode garantir, o desenvolvimento de tal atividade autônoma; mas *torna-o possível* — enquanto as formas políticas estabelecidas —, quer se trate da “democracia representativa” ou do poder, a saber da *leadership*, de um partido — *garantem a impossibilidade de um tal desenvolvimento e o tornam impossível* por sua própria existência. O que está em jogo aqui é a “desprofissionalização” da política, sua abolição enquanto esfera especial e à parte de atividade e de competência; e, reciprocamente, a *poli-tização* universal da sociedade, o que quer simplesmente dizer que os problemas da sociedade são, em atos e não em palavras, tarefas de todos. (O que é exatamente o oposto da definição de justiça dada por Platão: *Taséautou prattein kai mè polupragmonein*: ocupar-se dos próprios negócios e não semear a desordem intrometendo-se num monte de coisas.)

Uma fase revolucionária começa necessariamente por um desencadeamento da atividade autônoma das pessoas; se ela ultrapassar o estágio da “revolta” ou do “episódio revolucionário”, conduzirá à criação de órgãos autônomos das massas. Ação, paixão, abnegação, “sacrifício de si”, tudo isso se exprime com prodigalidade; assiste-se a um extraordinário dispêndio de energia. Os indivíduos passam a se interessar ativamente pelos problemas públicos como se se tratasse de seus próprios problemas — *e é o que são na verdade*. A revolução se manifesta assim à sociedade como revelação de sua verdade reprimida. Este desenvolvimento acompanha-se, em matéria de inspiração e de invenção sociais, políticas, práticas e técnicas, de feitos e de performances incríveis, quase milagrosas. (A Revo-

lução húngara mais uma vez deu uma abundante demonstração disso: basta que nos lembremos da audácia e do talento com que os Conselhos operários húngaros continuaram a combater Kadar durante mais de um mês após a segunda invasão e a ocupação total do país por um enorme exército russo.)

Mesmo a busca e o desenvolvimento ulterior da atividade autônoma do povo dependem do caráter e da ampliação do poder dos órgãos de massa, da relação entre as questões discutidas e a existência concreta das pessoas, e da diferença que as decisões tomadas trazem ou não às suas vidas. (Neste sentido, o principal problema da sociedade pós-revolucionária é a criação de instituições que permitam a busca e o desenvolvimento desta atividade autônoma, sem para isso exigir feitos heróicos 24 horas por dia.) Quanto mais os indivíduos se derem conta em sua experiência real de que sua existência cotidiana depende de maneira crucial de sua participação ativa no exercício do poder, mais tenderão a participar neste exercício. O desenvolvimento da auto-atividade nutre-se de sua própria substância. Em contrapartida, toda limitação do poder dos órgãos de massa, toda tentativa de transferir uma "parte" deste poder a outras instâncias (parlamento, "partido" etc.), só pode favorecer o movimento contrário em direção a uma participação menor, ao declínio do interesse pelos problemas da comunidade e, finalmente, à apatia. A burocratização começa quando as decisões referentes aos problemas comuns subtraídas à competência dos órgãos de massas e, encobertas por diversas racionalizações, são confiadas a organismos específicos. Se deixamos esta transferência acontecer, a participação popular e a atividade dos órgãos de massa declinarão inevitavelmente. O vazio que resultar daí será ocupado por instâncias burocráticas cada vez mais numerosas que "terão de" tomar decisões sobre assuntos cada vez mais numerosos. E as pessoas acabarão por abandonar os órgãos de massa, onde não se decide mais nada de importante, e voltarão a este estado de indiferença cínica em relação à "política" que não é somente uma característica das sociedades atuais, mas a *própria condição de sua existência*. Então, sociólogos e filósofos descobrirão nesta "indiferença" a "explicação" e a "justificação" da burocracia (depois de tudo isso, é preciso que alguém cuide dos negócios públicos).¹⁰

(10) Na sociedade atual, cada um teve a possibilidade, numa escala reduzida, de observar esta espiral da degenerescência burocrática e da apatia na vida das organizações políticas e sindicais.

Ora, a vida concreta e a existência cotidiana dos homens dependem inseparavelmente tanto daquilo que se passa ao nível social e político "geral", quanto daquilo que sobrevive na coletividade particular à qual eles pertencem e nas atividades especiais das quais participam. A separação e o antagonismo dessas duas esferas é uma das expressões essenciais da separação e da alienação na sociedade atual. É nisso que reside a importância da reivindicação autogestionária dos Conselhos operários húngaros e da reivindicação da formação de Conselhos em todos os setores da vida nacional. Uma "participação" no poder político geral que deixe as pessoas sem poder sobre o seu meio imediato e sobre a gestão de suas atividades concretas é evidentemente uma mistificação. E isto vale igualmente para uma "participação" ou uma "autogestão" que se confina, por exemplo, à empresa, e que entrega o "poder político geral" a uma categoria em separado. O que as reivindicações dos Conselhos operários húngaros implicam é a superação desta separação e desta oposição: que os homens dirijam as coletividades concretas às quais pertençam — não somente nas "fábricas", mas "em todos os setores da vida nacional"; e que participem do poder político, não sob uma outra roupagem — como "cidadãos" que votam etc. —, mas precisamente através dos órgãos de gestão que são sua expressão direta, isto é, os Conselhos.¹¹ Assim elimina-se o dilema abstrato divisão/homogeneização da sociedade; assim enca-minha-se para um modo de *articulação* entre a sociedade total e os segmentos particulares que a compõem.

Assim é possível descobrir, independentemente de qualquer outra consideração, a mistificação que os "Conselhos operários" iugoslavos e sua "autogestão das empresas" encerram. Não poderia haver aí "autogestão das empresas" se subsistirem separadamente um aparelho e um poder de Estado. *Mesmo* no campo estreito da "gestão da empresa", as iniciativas e as atividades dos trabalhadores só podem ser paralisadas e, finalmente, anuladas, se devem confi-

(11) É verdade que, na Hungria, houve reivindicações de eleições livres para designar um novo Parlamento — e que estas reivindicações, ao que parece, haviam tido o apoio dos Conselhos. Era, muito evidentemente, uma reação compreensível no estado de coisas anterior, o da ditadura burocrática. A questão dos papéis e dos poderes respectivos deste Parlamento e dos Conselhos, de saber se a Revolução teria tido a possibilidade de desenvolver-se, permanece naturalmente aberta. Na minha opinião, o desenvolvimento do poder e das atividades dos Conselhos teria conduzido ou à atrofia gradual do Parlamento ou a uma confrontação entre este último e os Conselhos.

nar-se a alguns pontos secundários no tocante ao funcionamento da fábrica (e, essencialmente, o crescimento de sua produção). Durante este tempo, a "Liga dos Comunistas Iugoslavos" conserva o poder total sobre todos os campos importantes e, portanto, em definitivo, *sobre o que se passa nas próprias fábricas*. Reciprocamente, é igualmente possível compreender por que o poder dos Conselhos, ou de outros órgãos análogos (por exemplo, os soviets na Rússia depois de outubro de 1917), só pode tornar-se rapidamente uma forma vazia se nos limitarmos apenas às questões "políticas", no sentido estrito e corrente deste termo. (Esta era a linha que Lênin preconiza *sobre o papel*, quando falava do "poder dos soviets"; na realidade, ele fazia tudo o que podia para que o partido bolchevique obtivesse todo o poder — e conseguiu.) Pois então reintroduz-se e reafirma-se a divisão entre uma esfera "política" em sentido tradicional e a existência concreta dos homens. Se Conselhos e soviets só são chamados a votar leis e decretos, a designar comissários, eles dispõem apenas do fantasma abstrato do poder. Separados assim da vida cotidiana e do trabalho do povo, sempre mais afastados dos interesses e das preocupações das coletividades concretas, preocupando-se em demasia (ou antes presumindo-se que se ocupem) com os problemas do governo, distantes e gerais, os soviets estavam condenados a tornar-se rapidamente, aos olhos do povo (e isto, mesmo que o partido bolchevique não os tivesse dominado e manipulado), simples "instâncias oficiais" dentre outras, que não lhe pertenciam e não se preocupavam com aquilo com que ele se preocupava.¹²

Se falo de organismos de massa "autônomos" não é somente porque, por exemplo, eles não obedecem aos indivíduos, aos partidos ou ao "governo". Denomino-os assim *porque e pelo fato de*

(12) Cf. meu artigo "Socialisme ou Barbarie", em *Socialisme ou Barbarie*, n.º 1, março de 1949, reeditado agora em *La société bureaucratique*, vol. 1, *loc. cit.*, em particular pp. 164-173. Igualmente, "Le rôle de l'idéologie bolchevique dans la naissance de la bureaucratie", em *S. ou B.*, n.º 35, janeiro de 1964, reeditado agora em *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. 2, *loc. cit.*, pp. 384-416. Por incrível que possa parecer, Lênin e Trotsky viam na organização do trabalho, a gestão da produção etc. das questões puramente técnicas que, segundo eles, não tinham nada a ver com a "natureza do poder político", que permanecia "proletário" já que era exercido pelo "partido do proletariado". É a isto que faz eco o seu entusiasmo pela "racionalização" capitalista da produção, o taylorismo, o trabalho por peças produzidas etc. Que esta atitude corresponda de fato ao pensamento do próprio Marx em suas camadas mais profundas é o que procurei mostrar no segundo dos artigos mencionados acima e em vários outros textos.

que eles não aceitam a instituição estabelecida da sociedade. Isto significa em particular: primeiramente, que negam qualquer legitimidade a um poder que não viria deles mesmos e, em segundo lugar, que recusam em seu seio a divisão entre os que decidem e os que executam. O primeiro ponto não implica somente que eles criem uma situação de "dualidade de poder", ou mesmo que tendam a assumir todo o poder; mas que os organismos autônomos se coloquem a si mesmos como a única fonte legítima de decisão, de regras, de normas e de leis, isto é, como órgãos e encarnações de uma nova instituição da sociedade. O segundo ponto implica que suprimam por seus atos o entendimento de que uma "esfera da política", ou do "governo" e uma "esfera da vida cotidiana" são essencialmente separadas e antagônicas — que, em outros termos, eliminem a divisão entre as especialidades do universal e as de brocar, furar, chumbar, lavrar etc. Na realidade, este segundo ponto é a aplicação concreta do primeiro no terreno imediatamente mais importante. Pois, há milhares de anos, a instituição das sociedades "históricas" no campo político — assim como o esquema nuclear da instituição das relações sociais em todos os outros setores — foi a de uma *hierarquia* entre os homens. Esta instituição foi, ao mesmo tempo e inseparavelmente, instituição "real-material" — encarnada em redes sociais e em posições individuais, instrumentada em possessões, privilégios, direitos, "áreas de competência", ferramentas, armas — e instituição de uma significação imaginária social — ou de preferência de uma magma de significações sociais imaginárias, cujo núcleo difere de acordo com as sociedades —, em virtude da qual as pessoas são definidas, concebidas e "tratadas", reciprocamente e por si mesmas como "superiores" e "inferiores" segundo uma ou várias relações de ordem socialmente instituídas. A interiorização por cada um e por todos deste dispositivo hierárquico, mais ainda: a impossibilidade, quase, para cada indivíduo de pensar em si mesmo e nos outros, isto é, de *existir* social e psiquicamente sem se situar num ponto qualquer (mesmo que fosse o mais baixo) desta hierarquia, foi e continua sendo uma pedra angular das sociedades "históricas". O capitalismo burocrático contemporâneo tende a empurrar a seu extremo limite a organização hierárquica e a lhe dar sua forma a mais universal e sua mais pura expressão, colocando-a como a organização "racional" por excelência. A estrutura hierárquica e a piramidal da "organização", onipresente na sociedade contemporânea, substitui a bipartição tradicional da sociedade capitalista em duas classes principais. Ela a substituiu completamente há mais de cinquenta anos na Rússia e há um quarto de século na

Europa oriental e na China. Esta é a forma dominante das relações de exploração e de opressão no mundo contemporâneo.¹³

Esta organização “racional” é, de fato, intrinsecamente e de maneira inerente, *ir-racional*, cheia de contradições e de incoerências. *Não pode* haver base “racional” para uma organização hierárquico-burocrática nas condições modernas (por oposição, por exemplo, às condições do “mandarinato chinês”). “Saber”, “talento”, “experiência” *deveriam* ser os critérios de seleção e de nomeação: *e não podem sê-lo*. As “soluções” dos problemas que a organização enfrenta (firma, administração, partido etc.) são determinadas pelos resultados que movem a luta pelo poder e à qual se entregam constantemente os grupos burocráticos rivais, ou de preferência *cliques* e *clãs*, que são, não fenômenos acidentais ou anedóticos, mas elementos centrais no funcionamento do mecanismo burocrático. A idéia de uma *tecnocracia* enquanto tal é uma mistificação: é no que a burocracia gostaria que as pessoas acreditassem. Aqueles que estão na cúpula aí estão *não enquanto* expertos num setor técnico, mas *enquanto* expertos na arte de escalar a escada burocrática. Ao longo de sua expansão, o aparelho burocrático é forçado a reproduzir em seu seio a divisão do trabalho que impõe cada vez mais ao conjunto da sociedade; por isso, torna-se um aparelho à parte, estranho a si mesmo e à substância fatural dos problemas. Toda síntese “racional” torna-se assim impossível. É preciso, no entanto, que haja uma certa síntese. É preciso que finalmente sejam tomadas decisões. E elas o são — no escritório ovalado (ou sob o bulbo que lhe corresponde no Kremlin), entre os nixons, os erlichmans, os haldemans e outros pequenos delinquentes de inteligência infranormal. Esta é a apoteose da “tecnocracia”, da “gestão científica” etc. — da mesma forma que as propinas da Lockheed são a apoteose da “concorrência perfeitamente perfeita”, da “otimização pelos mecanismos do mercado livre” etc. caras aos professores de economia.

Esta estrutura, e as significações que lhe são consubstanciais, são recusadas e refutadas pelas organizações do tipo “Conselho”. Que todos os interessados se vejam investidos do poder, e eis aí destruída a estrutura hierárquica e abolida a divisão entre aqueles que dirigem e aqueles que se confinam nas tarefas de execução. Esta atribuição do poder a cada um materializa, portanto, a igualdade

(13) O que os marxistas de hoje são incapazes de ver, obstinados que estão a falar de “produção de mercadorias” no Ocidente e de “socialismo”, por mais “degenerado” e “deformado” que seja, no Leste.

política completa. As decisões não são tomadas nem pelos especialistas das especialidades nem pelos especialistas do universal. São tomadas pelo coletivo daqueles que tiverem de executá-las e que estão, por isto mesmo, na melhor posição possível para julgar não somente as otimizações abstratas dos meios em relação aos fins, mas também as condições concretas desta execução e, acima de tudo, seu custo real: seu próprio esforço, seu próprio trabalho. Isto implica, na área da produção, por exemplo, que as decisões a respeito de assuntos que se refiram a um local particular de trabalho — digamos uma oficina de fábrica —, e que não tenham repercussões sobre as atividades de outras oficinas, devam ser tomadas pelos trabalhadores da oficina em questão. Do mesmo modo, as decisões a respeito de assuntos que se referem a várias oficinas ou um departamento devem ser tomadas pelos trabalhadores destas oficinas ou deste departamento; e, aquelas que se referem à fábrica em seu conjunto, pela Assembléia geral dos trabalhadores da fábrica ou por seus delegados eleitos e revogáveis. Assim, o caráter pertinente ou não, correto ou não das decisões tomadas pode ser apreciado pelos principais interessados num tempo mínimo e a um custo mínimo. Assim também pode começar a construção de uma experiência que diz respeito tanto aos assuntos *quanto* ao exercício efetivo da democracia direta. Esta é uma outra ilustração daquilo que chamei de articulação.

“Nada de taxação sem representação”: esta palavra de ordem da burguesia nascente em face da monarquia exprime perfeita e profundamente o espírito e as estruturas do mundo que a burguesia estava para criar em seu território clássico. *Nada de execução sem participação igual de todos na decisão*, tal é um dos princípios fundamentais de uma sociedade autogerida e que surge imediatamente das reivindicações e da atividade dos Conselhos operários húngaros.

A abolição da *divisão* e do antagonismo entre especialistas e não-especialistas não significa evidentemente a supressão de sua *diferença*. A autogestão não exige que se negligencie, que se tome por nada “competência” e “saber” especializado, em todo lugar que que se encontrem e tenham um sentido; *muito ao contrário*. (De fato, é na estrutura social atual que eles não são levados em conta, e que as decisões tomadas dependem antes de tudo da luta entre *cliques* e *clãs*, dos quais cada um utiliza “seus” especialistas para fins de justificação e de cobertura.) Os especialistas não são eliminados como tais. Para se restringir ao caso da fábrica, técnicos, engenheiros, contadores etc. pertencem ao coletivo; eles podem e

devem ser ouvidos como membros deste coletivo e em sua capacidade técnica específica. Uma assembléia geral é perfeitamente capaz de escutar um engenheiro que diz: "Se vocês desejam A, não conheço outros modos de fabricá-lo a não ser X e Y; e lembro que a escolha de X acarretará Z e que a escolha de Y acarretará V e W". Mas cabe à assembléia, e não ao engenheiro, decidir fabricar ou não A e escolher entre X e Y. É certo que ela pode enganar-se. Mas ser-lhe-ia difícil enganar-se mais do que, por exemplo, a *Panamerican Airways*, cuja direção, apoiando-se sobre a perícia de centenas de técnicos, estatísticos, técnicos da informática, econometristas, especialistas da economia de transportes etc., contentou-se em extrapolar para o futuro a curva da demanda de transportes aéreos dos anos 1960 — erro que não teria cometido um estudante de primeiro ano medianamente inteligente — para finalizar numa quase-falência da qual o governo americano teve de tirá-la.

O que está em jogo aqui é bem mais do que as formulações tradicionais sobre os limites de qualquer competência ou conhecimento técnico e especializado, fundadas sobre a distinção entre "meios" e "fins" (mais ou menos homóloga à da separação entre os "valores", de um lado, e os "instrumentos" neutros ou "livres" de valores, de outro). Tal distinção é uma abstração e não tem qualquer validade a não ser em domínios parciais e banais para além dos quais ela se torna uma fraude. Não dizemos que as pessoas devem decidir o que fazer e que os técnicos lhes dirão então como fazer. Nós dizemos: após ouvir os técnicos, as pessoas decidem o que fazer e como fazê-lo. Pois o "como" não é neutro, nem o quê desencarnado. "Quê" e "como" não são *idênticos* nem *exteriores* um ao outro. Uma técnica "neutra" é, evidentemente, uma ilusão. Uma linha de montagem está ligada a um tipo de produto e a um tipo de produtor — e vice-versa.¹⁴

A reivindicação dos Conselhos operários húngaros que visam a abolição das normas de trabalho, salvo decisão em contrário dos próprios trabalhadores, permite-nos considerar este problema sob o ângulo diferente e de uma maneira mais concreta — ao mesmo tempo em que carrega em germe uma nova concepção do trabalho, do homem e de suas relações. Se, uma vez decididas as tarefas, os diversos "meios" técnicos — equipamentos, materiais etc. — são

(14) A idéia de uma técnica "neutra", tanto quanto a de "racionalização" capitalista, é uma racionalização sem aspas, é central, se bem que mais ou menos escondida, no pensamento de Marx. Cf. os textos citados nas notas 13 e 14 acima.

considerados como adquiridos, então o próprio trabalho vivo parece ser simplesmente um meio dentre outros, que é preciso utilizar da maneira mais "racional" e "eficaz". Parece evidente que o "como" desta utilização depende da competência de técnicos interessados, que devem determinar "a única boa maneira" de fazer o trabalho, assim como o tempo que lhe é concedido. Conhecemos o absurdo dos resultados que se seguem e o conflito permanente assim introduzido no processo de trabalho. Mas nosso propósito aqui não é o de fazer a crítica do caráter irracional do taylorismo e da "racionalização" capitalista (e "socialista") do processo de trabalho. E a exigência da abolição das normas de trabalho também não é simplesmente um meio para os operários se defenderem contra a exploração, a aceleração das cadências etc. Esta reivindicação comporta elementos positivos de uma importância suprema. Ela significa que aqueles que estão encarregados de levar a bom termo uma tarefa são os que têm o direito de decidir sobre o ritmo de trabalho. Este ritmo, concebido no quadro capitalista, "racionalista", como um dos momentos da aplicação de uma decisão, como fazendo parte dos "meios", não é naturalmente nada assim: é uma dimensão essencial da vida do operário no trabalho, isto é, de sua vida simplesmente. E os trabalhadores não poderiam resistir à exploração sem *fazer* algo de positivo em relação à própria produção. Se as normas impostas do exterior forem abolidas, não será menos necessário estabelecer, de uma maneira ou de outra, o ritmo de trabalho, dado o caráter coletivo, cooperativo, da produção moderna. A única instância concebível que pode ditar estas regras é então o coletivo dos próprios trabalhadores. Os grupos de operários e os coletivos da oficina, do departamento, da fábrica, terão de estabelecer sua própria disciplina e assegurar o seu respeito (como aliás eles já o fazem hoje de maneira informal e "ilegal"). O que implica a recusa categórica da idéia de que "o homem se esforça em evitar o trabalho (...) O homem é um animal preguiçoso" (Trotsky, *Teorismo e comunismo*) — e que a disciplina no trabalho só pode resultar da coerção exterior ou dos estimulantes financeiros. Nos sistemas de exploração, não é a organização coercitiva do trabalho que é uma resposta à "preguiça humana" — mas é esta "preguiça" que é uma resposta natural e compreensível ao trabalho explorado e alienado.

Chegamos às mesmas conclusões quando consideramos a realidade da produção, isto é, o comportamento e as lutas dos trabalhadores em todo o mundo industrial, tanto a Leste como a Oeste. Em toda parte, a "organização" coercitiva e a "disciplina no trabalho", impostas do exterior, são constantemente combatidas pelos

trabalhadores. Este combate não é, e não poderia ser, unicamente “negativo”; não é apenas um combate “contra a exploração”, é necessariamente, e ao mesmo tempo, um combate por uma outra organização da produção. Os trabalhadores lutam contra a exploração *na* produção, isto é, *enquanto* trabalhadores, trabalhando, a fim de estar em condição de fazer seu trabalho (sem o que perdem ou o seu lugar ou o dinheiro). Para fazer isso, é preciso que trabalhem a metade do tempo *contra as regras* — pois trabalhar de acordo com as regras (*working to rule*, “greve do zelo”) é o melhor meio de provocar o caos imediato na produção capitalista (ainda um belo índice da “racionalidade” da produção capitalista). Desta forma, os grupos informais de trabalhadores possuem dados no presente para definir e aplicar, não uma simples, mas uma dupla “disciplina no trabalho”: uma disciplina que visa simultaneamente a “combater o patrão” e a fornecer uma “justa jornada de trabalho” (*a fair day's work*).

Pode-se perceber igualmente numa outra série de implicações o caráter germinal das reivindicações que se referem à autogestão e à abolição das normas. Uma vez aceitos o princípio do poder dos interessados sobre suas próprias atividades e a rejeição da distinção entre “meios” e “fins”, não se poderia considerar como adquiridos os equipamentos, as ferramentas e as máquinas; não se pode mais pôr em discussão que estes instrumentos sejam impostos a seus utilizadores por engenheiros, técnicos etc., que os conceberiam com o único desígnio de “aumentar a eficácia da produção”, o que, na realidade, quer dizer: agravar mais a dominação do universo mecânico sobre os homens. Uma mudança radical nas relações dos trabalhadores com seu trabalho implica uma mudança radical na natureza dos instrumentos de produção. Ela supõe inicialmente que a opinião dos “que se utilizam” destes instrumentos seja aquela que predomina no processo de sua concepção e de sua realização. Um socialismo da linha de montagem seria uma contradição nos termos, se não fosse uma sinistra mistificação. É preciso adaptar a máquina ao homem, e não o homem à máquina. Isto conduz evidentemente ao repúdio das características fundamentais da tecnologia atual — repúdio que as mudanças necessárias exigem igualmente na natureza dos produtos finais da indústria. A máquina de hoje corresponde a novidade de hoje, e esta novidade precisa desse tipo de máquina. E todos os dois implicam e tendem a reproduzir um certo tipo de homem.

É evidente que muitos problemas, e de forma alguma triviais, surgiriam ao longo deste caminho. Mas, por mais longe que se possa

enxergar, nada os torna insuperáveis. *Eles não o são mais*, em todo caso, do que aqueles que a cada dia a instituição presente da sociedade suscita. Se, por exemplo, os grupos de trabalhadores fixam o seu próprio ritmo de trabalho, o problema aparece, tanto o da “igualdade” de ritmo entre os diferentes grupos — e, em outros termos, da justiça —, quanto o da integração desses diversos ritmos no processo total da produção. Estes dois problemas existem hoje e, na realidade, *não se encontram “resolvidos”*. Faremos um progresso considerável quando os formularmos e discutirmos explicitamente. E é provável que não somente considerações de equidade, mas também a interdependência dos diferentes graus do processo de trabalho (assim como, numa etapa que deveria seguir logo, a rotação dos indivíduos entre oficinas, serviços etc.) levariam o coletivo dos trabalhadores a não tolerar grupos que tivessem tendência a levar uma vida fácil demais. De maneira análoga, a construção de máquinas conforme a opinião de seus usuários necessitaria de uma cooperação estreita e constante entre estes últimos e os operários que constroem as máquinas. Mais geralmente, uma organização coletivista da produção — e de todas as outras atividades sociais — implica naturalmente uma larga medida de responsabilidade social e de controle mútuo. Será necessário que os diversos segmentos da comunidade se conduzam de maneira responsável e aceitem desempenhar o seu papel no exercício do controle mútuo. Uma discussão pública longa e permanente dos problemas comuns, assim como a criação de ramificação de delegados das organizações de base, parecem, certamente, ser os instrumentos e os veículos indicados para a coordenação das atividades sociais.

Não é aqui o lugar de discutir as questões ainda mais gerais, mais importantes e mais difíceis que uma sociedade coletivista, comunitária enfrentará, relativamente, por exemplo, à integração e à orientação da “economia total” — ou de outras atividades sociais —, à sua interdependência recíproca, à orientação geral da sociedade e assim por diante.¹⁵ De fato, como tentei assinalar há longo tempo, o problema crucial de uma sociedade pós-revolucionária não é nem o da “gestão da produção” nem o da organização da economia. É o problema *político* propriamente dito — o que poderíamos chamar de *negativo do problema do Estado*: a saber, a capacidade de a sociedade estabelecer e conservar sua *unidade*

(15) Discuti alguns destes problemas — na minha opinião os mais “imediatos” — em “Sur le contenu du socialisme, II”, *S. ou B.*, julho de 1957. (V. pp. 74-156.)

explícita e concreta sem que uma instância à parte e relativamente autônoma — o aparelho do Estado — se encarregue desta “tarefa”. Este problema, incidentalmente, o marxismo clássico e o próprio Marx na realidade ignoraram. A idéia da necessidade da destruição do Estado como aparelho distinto e quase autônomo não se acompanhou de uma consideração positiva do problema político. Fez-se de preferência “desaparecer” o problema (miticamente, entenda-se) na perspectiva da unificação e da homogeneização explícitas, “materiais”, que se presumia que o desenvolvimento do capitalismo engendraria na sociedade. A “política”, para Marx, Lênin etc., é a luta contra a burguesia, a aliança com as outras classes etc.; em suma, a eliminação dos “restos do mundo antigo”. Não é a instituição e a organização positivas do mundo novo. Para Marx, numa sociedade 100% proletária não haveria nem poderia haver problemas políticos (esta é uma das significações de sua recusa de preparar “receitas para as cozinhas socialistas do futuro”). Esta posição de Marx lança raízes profundas em toda a sua filosofia da história: socialismo ou barbárie, talvez; mas, se não for a barbárie, então será socialismo — e o socialismo está determinado. A ironia da história quis que a primeira revolução vitoriosa ocorresse num país onde a população, é o menos que se pode dizer, não estava “unida e disciplinada pelo próprio processo de produção capitalista”. E é no partido bolchevique e no terror totalitário de Stalin que aparece o cuidado de unificar e de homogeneizar a sociedade russa. Felizmente, seu sucesso não foi total.

Mas nós não podemos achar a resposta à questão da unidade da sociedade pós-revolucionária num processo de homogeneização “objetivo-subjetivo” que não existe. Aliás, não poderíamos resolver nada mais se ele existisse. Nunca será possível eliminar o problema político enquanto tal. A unidade da sociedade pós-revolucionária não poderá efetuar-se — isto é, ser constantemente recriada — a não ser através da atividade unificadora permanente dos órgãos coletivos. O que supõe, naturalmente, a destruição de todo “aparelho de Estado” à parte — mas também a existência e a mudança contínua das instituições políticas — por exemplo, os Conselhos e suas ramificações — que não sejam antagônicas à “sociedade real”, mas que também não sejam nem direta nem imediatamente idênticas a ela. E, nesta pista, não se encontra nenhuma garantia mágica de que um consenso social será facilmente elaborado e que todas as fricções eventuais entre segmentos da comunidade desaparecerão. Nada garante que, com a ajuda talvez das tensões que resultariam dos antagonismos sociais subsistentes, não aparecesse uma cate-

goria que procurasse ocupar posições de poder permanentes, preparando assim a restauração e a divisão entre dirigentes e executantes e de um aparelho de Estado à parte. Mas, no nosso caso, podemos ir além da questão posta da seguinte maneira:

Ou bem os órgãos coletivos autônomos do povo saberão inventar uma solução, e de preferência um processo de soluções, ao problema da manutenção da sociedade como unidade diferenciada;

Ou então, se as massas se revelarem incapazes de progredir nesta direção, soluções “de substituição” impor-se-ão necessariamente — sob as formas, por exemplo, do poder de um “partido revolucionário” e da reconstituição de uma burocracia permanente. A “velha confusão” instalar-se-á então novamente *ipso facto*.

Não que nós não conheçamos o caminho. Não existe caminho, um caminho que já esteja traçado. É a atividade coletiva e autônoma dos homens que o abrirá, se tiver de existir. Mas sabemos qual não é o caminho, e sabemos qual é o caminho que leva a uma sociedade totalitária.

A Revolução húngara não teve nem o tempo nem a possibilidade de fazer face a estes problemas. No entanto, no curto espaço de seu desenvolvimento, não só destruiu a ignóbil mistificação do “socialismo” stalinista como colocou algumas das questões mais importantes que a reconstrução revolucionária da sociedade humana deve enfrentar, e lhe deu algumas respostas germinais. Não só temos de saudar a luta heróica do povo húngaro: em sua decisão e em sua resolução de gerir por si mesmo sua vida coletiva e, com esse objetivo, de mudar radicalmente uma instituição da sociedade que remonta à origem dos tempos históricos, temos de reconhecer uma das fontes criadoras da história contemporânea.

Transformação social e criação cultural*

I have weighed these times, and found them wanting.

Os genes humanos, ao que se saiba, não sofreram deterioração — pelos menos ainda não. Mas sabemos que as “culturas”, as sociedades, são mortais. Morte que não é nem forçosamente nem geralmente instantânea. A relação desta morte com uma nova vida, da qual pode ser uma condição, é um enigma sempre singular. A “decadência do Ocidente” é um velho tema e, num sentido mais profundo, um falso tema. Este *slogan* quer, do mesmo modo, mascarar as potencialidades de um mundo novo — potencialidades que são possibilitadas e liberadas pela “decomposição do Ocidente” — através de uma metáfora botânica. Não estamos procurando provar que uma determinada flor, bem como outra qualquer, deverá murchar, está murcha ou já murchou. Procuramos compreender o que é que morre neste mundo histórico-social, e como e por que morre. Procuramos também encontrar o que é que está, talvez, em vias de nascer.

Nem a primeira nem a segunda etapas desta reflexão são gratuitas, neutras ou desinteressadas. A questão da “cultura” é considerada aqui como uma dimensão do problema político; e pode-se dizer do mesmo modo que o problema político é um componente da questão da cultura no sentido mais amplo. (Evidentemente não entendo por política a profissão do Sr. Nixon, nem as eleições municipais. O problema político é o problema da instituição global da sociedade.) A reflexão é, na medida do possível, anti-“científica”. O

(*) Redigido para *Sociologie et Sociétés* de Montréal em dezembro de 1978.

autor não mobilizou um exército de assistentes nem precisou de dezenas de horas do computador para estabelecer cientificamente o que todo mundo já conhece demais: por exemplo, que os concertos de música dita séria só são freqüentados por determinadas categorias sócio-profissionais da população. A reflexão está também cheia de armadilhas e riscos. Estamos mergulhados neste mundo — e tentamos compreendê-lo e avaliá-lo. Evidentemente, é o autor quem fala. Com que direito? Com o direito de parte interessada, de indivíduo que participa deste mundo; com o mesmo direito pelo qual se autoriza a exprimir suas opiniões políticas, a escolher o que combate e o que apóia na vida social da época.

Em todo caso, o que está para morrer atualmente, o que está profundamente posto em questão, é a cultura “ocidental”. Cultura capitalista, cultura da sociedade capitalista, mas que ultrapassa de longe este regime social-histórico, pois ela compreende tudo o que este quis e pôde retomar daquilo que o precedeu, e, muito particularmente, do segmento “greco-ocidental” da história universal. Esta cultura morre enquanto conjunto de normas e de valores, enquanto formas de socialização e de vida cultural, enquanto tipo social-histórico de indivíduos, enquanto significação da relação da coletividade consigo mesma e com aqueles que a compõem, com o tempo e com suas próprias obras.

O que está para nascer, penosa, fragmentária e contraditória, há dois séculos ou mais, é o projeto de uma nova sociedade, o projeto de autonomia social e individual. Projeto que é criação política no sentido profundo, e cujas tentativas de realização, desviadas ou abortadas, já deram uma forma à história moderna. (Aqueles que querem tirar destes desvios ou abortos a conclusão de que o projeto de uma sociedade autônoma é irrealizável, estão em pleno ilogismo. Não tenho conhecimento de que a democracia tenha sido desviada de seus objetivos durante o despotismo asiático, nem de que as revoluções operárias da tribo dos Bororo tenham degenerado.) Revoluções democráticas, lutas operárias, movimentos de mulheres, de jovens, de minorias culturais, étnicas, regionais — tudo isto é testemunha da emergência e da vida continuadas deste projeto de autonomia. A questão de seu futuro e de sua “realização final” — a questão da transformação social num sentido radical — permanece evidentemente aberta. Mas permanece também aberta, ou melhor, deve ser também recolocada, uma questão que certamente não é absolutamente original, mas que é regularmente encoberda pelos modos de pensar herdados, mesmo quando estes se julguem “revolucionários”: a questão da “criação cultural” no sentido

estrito, a dissociação aparente entre o projeto político de autonomia e um *conteúdo* cultural, as conseqüências, mas sobretudo os pressupostos culturais de uma transformação da sociedade. É esta problemática que as páginas que se seguem querem, parcial e fragmentariamente, elucidar.

• • •

Tomo aqui o termo cultura numa acepção intermediária entre seu sentido corrente em francês (as "obras do espírito" e o acesso do indivíduo a estas obras) e seu sentido na antropologia americana (que recobre a totalidade da instituição da sociedade, tudo o que diferencia e opõe a sociedade, de um lado; e a animalidade e a natureza, de outro). Entendo aqui por cultura tudo aquilo que, na instituição de uma sociedade, ultrapassa a dimensão conjuntista identitária (funcional-instrumental) e que os indivíduos desta sociedade assumem positivamente como "valor" no sentido mais geral do termo, em suma, a *paidéia* dos gregos. Como seu nome indica, a *paidéia* contém também, de modo indissolúvel, os procedimentos instituídos através dos quais o ser humano, durante sua fabricação social como indivíduo, é conduzido a reconhecer e a assumir positivamente os valores da sociedade. Estes valores não são dados por uma instância externa nem descobertos pela sociedade em jazidas naturais ou no paraíso da Razão. Eles são, a cada vez, criados pela sociedade considerada como núcleo de sua instituição, referências últimas e irredutíveis da significação, pólos de orientação do fazer e do representar sociais. É impossível, portanto, falar de transformação social sem se defrontar com a questão da cultura neste sentido — e, de fato, defrontamo-nos com ela e "respondemos" a ela, não importa o que façamos. (Assim, na Rússia, depois de outubro de 1917, a aberração relativa do *Proletkult* foi esmagada pela aberração absoluta da assimilação da cultura capitalista — e isto foi um dos fatores da constituição do capitalismo burocrático e totalitário por sobre as ruínas da revolução.)

Podemos explicitar de modo mais específico a ligação íntima entre a criação cultural e a problemática social e política de nosso tempo. Podemos fazê-lo através de certas interrogações e aquilo que elas pressupõem, implicam ou acarretam — como constatações de fato, discutíveis, ou como articulações de sentido.

— O projeto de uma sociedade autônoma não permanece (tanto quanto a simples idéia de um indivíduo autônomo), num certo sentido, "formal" ou "kantiano", na medida em que parece

afirmar como valor apenas a própria autonomia? Mais precisamente: uma sociedade pode "querer" ser autônoma *para* ser autônoma? Ou ainda: autogovernar-se — sim; mas para quê? A resposta tradicional é, o mais freqüentemente: para melhor satisfazer as necessidades. A resposta à resposta é: *quais* necessidades? Desde que não se corra mais o perigo de morrer de fome, o que é *viver*?

— Uma sociedade autônoma poderia "realizar melhor" os valores — ou "realizar outros valores" (subentendido: melhores); mas quais? E o que são valores melhores? Como avaliar os valores? Interrogação que assume o seu sentido pleno a partir desta outra questão "de fato": ainda existem valores na sociedade contemporânea? Pode-se ainda falar, como Max Weber, de conflito de valores, de "combate dos deuses" — ou, ao contrário, existe uma destruição gradual da criação cultural e aquilo que, por ter-se tornado lugar-comum não é necessariamente falso, a saber, decomposição dos valores?

— Certamente, seria impossível dizer que a sociedade contemporânea é uma "sociedade sem valores" (ou "sem cultura"). Uma sociedade sem valores é simplesmente inconcebível. Existem, evidentemente, pólos de orientação do fazer social dos indivíduos e finalidades às quais está subordinado o funcionamento da sociedade instituída. Existem portanto valores no sentido trans-historicamente neutro e abstrato indicado acima (no sentido de que, numa tribo de caçadores de cabeças, matar é um valor sem o qual esta tribo não seria o que é). Mas estes "valores" da sociedade instituída contemporânea parecem, e efetivamente são, incompatíveis ou contrários àqueles exigidos pela instituição de uma sociedade autônoma. Se o fazer dos indivíduos é essencialmente orientado para a maximização antagônica do consumo, do poder, do *status* e do prestígio (únicos objetos de investimento social pertinentes hoje em dia); se o funcionamento social está subordinado à significação imaginária da expansão ilimitada da dominação racional (técnica, ciência, produção, organização como fins em si); se esta expansão é ao mesmo tempo inútil, vazia e intrinsecamente contraditória, como ela o é manifestamente, e se os humanos se restringiram a servi-la apenas por meio da criação, do cultivo da utilização socialmente eficaz de motivações essencialmente egoístas, num modo de socialização no qual cooperação e comunidade são considerados e existem apenas sob um ponto de vista instrumental e utilitário; enfim, se, a única razão pela qual nós não nos matamos uns aos outros quando isto nos aprouver é o medo da sanção penal — então, não somente não se pode dizer que uma nova sociedade poderia "realizar melhores"

valores já estabelecidos, incontestáveis, aceitos por todos, mas é preciso ver que sua instauração pressuporia a *destruição* radical dos “valores” contemporâneos e uma nova criação cultural concomitante a uma transformação imensa das estruturas psíquicas e mentais dos indivíduos socializados.

• • •

O fato de que a instauração de uma sociedade autônoma exigiria a destruição dos “valores” que atualmente orientam o fazer individual e social (consumo, poder, *status*, prestígio — expansão ilimitada da dominação “racional”) não me parece requerer uma discussão particular. O que teria de ser discutido, a este respeito, é saber em que medida a destruição ou a deterioração destes “valores” já está avançada e em que medida os novos estilos de comportamento que se observam, sem dúvida fragmentária e transitoriamente, nos indivíduos ou grupos (principalmente os jovens), são anunciadores de novas orientações e de novos modos de socialização. Não abordarei aqui este problema capital e imensamente difícil.

Mas o termo “destruição dos valores” pode chocar, parecer inadmissível, tratando-se da “cultura” no sentido mais específico e mais estrito: as “obras do espírito” e sua relação com a vida social efetiva. É bem evidente que não proponho bombardear os museus ou queimar as bibliotecas. Minha tese é, ao contrário, que a destruição da cultura, neste sentido estrito e específico, já está amplamente em curso na sociedade contemporânea, que as “obras do espírito” já estão em grande escala transformadas em ornamentos ou monumentos funerários, que só uma transformação radical da sociedade poderá fazer do passado algo diferente de um cemitério visitado ritualmente, inutilmente e cada vez menos freqüentemente por alguns parentes maníacos e inconsolados.

A destruição da cultura existente (incluindo o passado) já está em curso na exata medida em que a criação cultural da sociedade instituída está em vias de desabar. Onde não existe presente também não existe passado. O jornalismo contemporâneo inventa todos os trimestres um novo gênio e uma nova “revolução” em tal ou tal domínio. Esforços comerciais eficazes para fazer girar a indústria cultural, mas incapazes de esconder o fato flagrante: a cultura contemporânea, a uma primeira abordagem, é nula. Quando uma época não tem grandes nomes, ela os inventa. O que está acontecendo de diferente hoje nos vários domínios do “espírito”? Pre-

tende-se fazer revoluções copiando e imitando mal — por meio igualmente da ignorância de um público hipercivilizado e neo-analfabeto — os últimos grandes momentos criadores da cultura ocidental, ou seja, o que foi feito há mais de meio século (entre 1900 e 1925-1930). Schönberg, Webern, Berg haviam criado a música atonal e serial antes de 1914. Quantos, entre os admiradores da pintura abstrata, conhecem as datas do nascimento de Kandinsky (1866) e de Mondrian (1872)? Em 1920, dadaísmo e surrealismo já existiam. Que romancista poderíamos acrescentar à lista: Proust, Kafka, Joyce...? Paris contemporânea, cujo provincialismo só se iguala à sua pretensiosa arrogância, aplaude furiosamente os diretores audaciosos que copiam audaciosamente os grandes inovadores de 1920: Reinhardt, Meyerhold, Piscator etc. Há uma consolação que se experimenta quando se vêem as produções da arquitetura contemporânea: é pensar que se elas não se transformarem em ruínas daqui a 30 anos, serão de qualquer modo demolidas como obsoletas. E todas estas mercadorias são vendidas em nome da “modernidade” — enquanto que a verdadeira modernidade já tem três quartos de séculos de idade.

É certo que existem, aqui e acolá, obras importantes que ainda aparecem. Mas falo do balanço do conjunto de meio século. É certo também que há o jazz e o cinema. Há — ou havia? Esta grande criação ao mesmo tempo popular e erudita, o jazz, parece ter esgotado seu ciclo de vida já no início dos anos 1960. O cinema levanta outras questões, que não posso abordar aqui.

Julgamentos arbitrários e subjetivos. Certo. Proponho simplesmente ao leitor o seguinte experimento mental: que ele se imagine colocando de frente, aos mais célebres, aos mais festejados dentre os criadores contemporâneos, esta questão: Você se considera, sinceramente, do mesmo nível de Bach, Mozart, Beethoven ou Wagner, de Jan Van Eyck, Velasquez, Rembrandt ou Picasso, de Brunelleschi, Michelângelo ou Frank Lloyd Wright, de Shakespeare, Rimbaud, Kafka ou Rilke? E que ele imagine sua própria reação se o interrogado lhe responder: sim.

Deixemos de lado a Antigüidade, a Idade Média, as culturas extra-européias, e coloquemos a questão de uma outra forma. De 1400 a 1925, num universo infinitamente menos povoado e menos “civilizado” e “alfabetizado” que o nosso (de fato: não mais do que numa dezena de países da Europa, cuja população total, no início do século XIX era ainda da ordem de 100 milhões), encontraremos um gênio criador de primeira grandeza a cada cinco anos. E aqui está há cinquenta anos um universo de três ou quatro bilhões de

humanos, com uma facilidade de acesso sem precedentes do que, aparentemente, teria podido fecundar e instrumentalizar as disposições naturais dos indivíduos — imprensa, livros, rádio, televisão etc. — que não produziu senão um número ínfimo de obras das quais se possa pensar que sejam lembradas, daqui a cinquenta anos, como obras maiores.

A época, certamente, não poderia aceitar este fato. Aliás, não somente ela inventou seus gênios fictícios, mas inovou num outro domínio: destruiu a função crítica. O que se apresenta como crítica no mundo contemporâneo é promoção comercial — o que é absolutamente justificado, dada a natureza da produção que se trata de vender. No domínio da produção industrial propriamente dita, os consumidores começaram finalmente a reagir: é que as qualidades dos produtos são bem ou mal objetiváveis e mensuráveis. Mas como ter um Ralph Nader da literatura, da pintura, da ideologia francesa? A crítica promocional, que subsiste sozinha, continua além disto a exercer uma função de discriminação. Ela põe nas nuvens qualquer produto em moda da estação e, quanto ao resto, não desaprova, cala-se, mergulhada no silêncio. Como o crítico foi educado no culto da vanguarda, como crê ter aprendido que, quase sempre, as grandes obras começaram por ser incompreensíveis e inaceitáveis, e como sua qualificação profissional principal consiste na ausência de julgamento pessoal, ele jamais ousa criticar. Aquilo que se apresenta ao crítico cai imediatamente numa ou noutra destas duas categorias: ou bem é algo de incompreensível já aceito e festejado — e ele o louvará. Ou bem é alguma coisa nova incompreensível — e ele se calará, de medo de se enganar num sentido ou noutro. A profissão do crítico contemporâneo é idêntica à profissão do corretor da bolsa de valores, tão bem definida por Keynes: adivinhar o que a opinião média pensa que a opinião média pensará.

Estas questões não se colocam apenas em relação à arte; dizem respeito do mesmo modo à criação intelectual no sentido estrito. Não é possível aqui fazer mais do que tratar superficialmente o assunto, através de alguns pontos de interrogação. O desenvolvimento técnico-científico continua incontestavelmente, talvez mesmo esteja se acelerando num certo sentido. Mas ultrapassa o que se pode chamar de aplicação e elaboração das conseqüências de grandes idéias já adquiridas? Há físicos que julgam que a grande época criadora da Física moderna está antes de nós — entre 1900 e 1930. Não se poderia dizer que, também neste domínio, constata-se, *mutatis mutandis*, a mesma oposição que existe no conjunto da civilização contemporânea, entre um desdobramento cada vez mais

amplo da *produção* no sentido da repetição (ampla ou restrita), da fabricação, da realização, da elaboração, da dedução amplificada das conseqüências — e a involução da *criação*, o esgotamento da emergência de grandes esquemas representativo-imaginários novos (como o foram as intuições germinais de Planck, de Einstein, de Heisenberg) que permitam outras e diferentes formas de apreender o mundo? E quanto ao pensar propriamente dito, não é legítimo perguntar por que, ao menos após e mesmo já com Heidegger, ele tenha se transformado cada vez mais em *interpretação*, interpretação que parece de resto degenerar para o comentário e o comentário do comentário? Não se trata nem mesmo de falar interminavelmente sobre Freud, Nietzsche e Marx, fala-se deles cada vez menos, fala-se do que foi dito sobre eles, comparam-se “leituras” e leituras de leituras.

• • •

O que é que morre hoje?

Primeiramente, o hùmus dos valores onde a obra de cultura pode crescer e que ela alimenta e fertiliza de volta. A relações aqui são mais que multidimensionais, são indescritíveis. Eis um aspecto evidente. Pode existir criação de obras numa sociedade que não crê em nada, que não valoriza verdadeira e incondicionalmente nada? Todas as grandes obras que conhecemos foram criadas numa relação *positiva* a valores “*positivos*”. Não se trata de uma função moralizante ou edificante da obra — muito ao contrário. O “realismo-socialista” se quer edificante — por esta razão seus produtos são nulos. Não se trata nem mesmo simplesmente da *catharsis* aristotélica. Desde a *Iliada* até *O castelo*, passando por *Macbeth*, o *Requiem* ou *Tristão*, a obra mantém com os valores da sociedade esta relação estranha, mais do que paradoxal: afirma-os ao mesmo tempo em que os nega e os coloca em questão. A livre escolha entre a virtude e a glória ao preço da morte conduz Aquiles à constatação de que é melhor ser escravo de um pobre camponês na terra do que reinar sobre todos os mortos de Hades. A ação que se quer audaciosa e livre faz com que Macbeth veja que somos pobres atores gesticulando sobre um palco absurdo. O amor pleno e plenamente vivido por Tristão e Isolda só pode terminar na morte e pela morte. O choque que a obra provoca é como um despertar. Sua intensidade e sua importância são indissociáveis de um abalo, de uma oscilação do sentido estabelecido. Abalo e oscilação que só podem existir se, e somente se, este sentido for bem estabelecido, se os valores valerem e

forem vividos fortemente. O absurdo último de nosso destino e de nossos esforços, a cegueira da nossa clarividência, não esmagavam, mas “elevavam” o público de *Édipo Rei* ou *Hamlet* — e aqueles dentre nós que, por singularidade, afinidade ou educação, continuamos a fazer parte deste público porque este público vivia num mundo no qual a vida era ao mesmo tempo (e eu ousaria dizer: com toda razão) fortemente assumida e valorizada. Este mesmo absurdo, tema preferido do que há de melhor na literatura e no teatro contemporâneos, não pode mais ter a mesma significação, nem sua revelação pode ter valor de um abalo, simplesmente porque não é mais verdadeiramente um absurdo, não existe nenhum pólo não-absurdo ao qual poderia se opor e assim se revelar fortemente como absurdo. Trata-se do preto pintado sobre o preto. De suas formas menos puras às mais puras, de *A morte do caixeiro viajante* até *Fim de Jogo*, a literatura contemporânea apenas fala, com maior ou menor intensidade, daquilo que vivemos cotidianamente.

Morre em seguida — outra face do mesmo problema — a relação essencial entre a obra e seu autor, e o público. O gênio de Ésquilo de Sófocles é inseparável do gênio do *demos* ateniense, assim como o gênio de Shakespeare é inseparável do gênio do povo elisabetano. Privilégios genéticos? Não; maneira de viver, de se instituir, de fazer e de se fazer das coletividades social-históricas — e, mais particularmente, maneira de integrar o indivíduo e a obra à vida coletiva. Mais ainda, esta relação essencial não implicava uma situação idílica, a ausência de atritos, o reconhecimento imediato do indivíduo criador pela coletividade. Os burgueses de Leipzig só contrataram Bach quando ficaram desesperados por não terem podido obter os serviços de Telemann. Mas permanece o fato de que eles contrataram Bach assim mesmo e que Telamann era um músico de primeira ordem. Evitemos ainda um outro mal-entendido: não digo que as sociedades anteriores eram “culturalmente indiferenciadas”, que em todos os casos o “público” coincidia com a sociedade inteira. Os reideiros de Lancashire não freqüentavam o Théâtre du Globe, e Bach não tocava para os servos da Pomerânia. O que me importa é a interdependência entre o autor e um público que forma a coletividade concreta, esta relação que, sendo social, não é muito “anônima”, não é simples justaposição. Não é este o lugar de fazer um esforço, mesmo que fosse rápido, da evolução desta relação nas sociedades históricas. Basta constatar que, com o triunfo da burguesia capitalista, desde o século XIX aparece uma nova situação. Ao mesmo tempo em que se proclama fortemente (e logo se veicula por instituições especificamente designadas, em particular a

instrução geral) a “indiferenciação cultural” da sociedade, estabelece-se uma separação completa, uma cisão entre um “público cultivado” ao qual se dirige uma arte “erudita” e um “povo” que, nas cidades, se limita a alimentar-se de algumas migalhas caídas da mesa cultural burguesa e cujas formas de expressão e de criação tradicionais são rapidamente desintegradas e destruídas em todo lugar, tanto na cidade como no campo. Ainda neste contexto subsiste ainda por algum tempo — mesmo se um mal-entendido comece a se introduzir —, entre o criador individual e um meio social-cultural determinado, uma comunidade de pontos de referências, do horizonte de sentido. Este público alimenta o criador — não somente no sentido material — e se alimenta dele também. Mas a cisão torna-se logo pulverização. Por quê? Uma grande questão, à qual não se pode responder senão por tautologias marxistas (a burguesia torna-se reacionária após a ascensão ao poder etc.), e que só posso deixar em aberto. Pode-se simplesmente constatar que, chegando depois de seis séculos de criação cultural “burguesa” de uma riqueza extraordinária (estranho Marx. Em seu ódio pela burguesia e em sua subordinação a seus valores últimos, louva a burguesia por ter desenvolvido as forças produtivas, e não pára um instante para perceber que *toda* a cultura ocidental, desde o século XII, lhe é devida), esta pulverização coincide com o momento no qual, progressivamente esvaziados em seu interior, os valores da burguesia finalmente se mostram naquilo que doravante se tornou a sua vulgaridade. Desde o último terço do século XIX o dilema é claro. Se continuar a partilhar esses valores, o artista, seja qual for a sua “sinceridade”, partilhará também a vulgaridade; se a vulgaridade lhe for impossível, ele pode apenas desafiá-la ou opor-se. Paul Bourget ou Rimbaud, Georges Ohnet ou Lautréamont, Edouard Détaillé ou Edouard Manet. Penso que este tipo de oposição não se encontra na história precedente. Bach não é o Schönberg de um Saint-Saëns de sua época.

Assim aparece o artista maldito, o gênio incompreendido por necessidade e não por acidente, condenado a trabalhar para um público potencialmente universal mas efetivamente inexistente e essencialmente póstumo. E logo o fenômeno estende-se (relativamente) e generaliza-se: a entidade “arte de vanguarda” é constituída — e apela para a existência de um novo “público”. Autenticamente, porque a obra do artista de vanguarda encontra eco em vários indivíduos; inautenticamente, porque não é preciso muito tempo para constatar que as monstruosidades de ontem são as obras-primas de hoje. Estranho público, que tem sua origem numa

apostasia social — sendo que os indivíduos que o compõem provêm quase exclusivamente da burguesia e das categorias que lhe são próximas — e que não pode viver sua relação com a arte que ele patrocina a não ser na duplicidade, senão na má-fé; que corre atrás do artista, em vez de acompanhá-lo; que deve a cada vez se fazer violentar pela obra, em lugar de reconhecer-se nela; que por mais numeroso que seja, permanece sempre pulverizado e molecular; e do qual, no extremo limite, o único ponto de referência com o artista é negativo: o único valor é o “novo” procurado por si mesmo, uma obra de arte deve ser mais “avançada” do que as precedentes.

Mas “avançada” em relação a quê? Beethoven é mais “avançado” que Bach? Velasquez era retrógrado em relação a Giotto? As transgressões de certas pseudo-regras acadêmicas (as regras de harmonia clássica, por exemplo, que os grandes compositores, começando pelo próprio Bach, transgrediram freqüentemente; ou as regras da representação “naturalista” na pintura, que afinal pintor nenhum respeitou) são valorizadas por si mesmas — no pleno desconhecimento das relações profundas que ligam sempre, numa grande obra, a forma de expressão e aquilo que é expresso, se é verdade que a distinção possa mesmo ser feita. Cézanne era um retardado por que pintava maçãs cada vez mais cúbicas porque queria torná-las cada vez mais parecidas e cada vez mais redondas? É por que são atonais que certas obras atonais são verdadeiramente música? Não conheço, em toda a prosa literária universal, senão uma obra que seja criação absoluta, demiurgia de um mundo *outro*; obra que toma aparentemente todo o seu material deste nosso mundo e, impondo à sua disposição e à sua lógica uma imperceptível e incompreensível alteração, faz dele um universo que não se parece com nenhum outro, e a respeito do qual descobrimos, graças à obra, com admiração e espanto, que nós, há muito tempo, sempre o habitamos em segredo. É *O castelo*, romance de forma clássica, na realidade banal. Mas a maior parte dos escritores contemporâneos se contorcem para inventar novas formas, quando não tem nada a dizer, nem de novo nem de antigo; e quando seu público os aplaude, é preciso compreender que ele aplaudiu as façanhas de contorcionistas.

Este público de “vanguarda” assim constituído age por ricochete (e em sinergia com o espírito dos tempos) sobre os artistas. Os dois só são mantidos juntos pela referência pseudo-“modernista”, simples negação que não pode alimentar senão a inovação a qualquer preço e por si mesma. Nenhuma referência contra a qual avaliar e apreciar o novo. Mas como poderia haver verdadeiramente

algo de novo se não há verdadeira tradição, tradição viva? E como a arte poderia ter como única referência a própria arte sem se tornar logo um simples ornamento, ou um jogo no sentido mais banal do termo? Enquanto criação de sentido, de um sentido não-discursivo, não apenas intraduzível por essência e não por acidente na linguagem corrente, mas fazendo ser inacessível e inconcebível para esta linguagem um modo de ser, a arte nos confronta também com um paradoxo externo. Totalmente autárquica, bastando-se a si mesma, não servindo para nada, ela é também retorno ao mundo e aos mundos, revelação deste como algo que está para ser perpétua e inesgotavelmente, através da emergência daquilo que, até então, não era possível nem impossível: o outro. Não somente apresentação das idéias da Razão, irrepresentáveis discursivamente, na representação, como queria Kant; mas criação de um sentido que não é nem Idéia nem Razão, que é organizado sem ser *lógico* e que cria seu próprio referente como mais “real” que qualquer outro “real” que pudesse ser “re-presentado”.

Este sentido não é somente “indissociável” de uma forma: ele é forma (*eidós*), ele só existe na forma e pela forma (o que não tem nada a ver com a adoração de uma forma vazia por si mesma, característica do academismo invertido que é o “modernismo” atual). Ora, o que também morre hoje são as próprias formas e, talvez, as categorias (gêneros) herdadas da criação. Não é legítimo se perguntar se a forma romance, a forma quadro, a forma peça de teatro sobrevivem a si mesmas? Independentemente de sua realização concreta (como quadro, afresco etc.), será que a pintura ainda está viva? Não podemos nos irritar facilmente diante destas questões. A poesia épica está bem morta, há séculos, senão há milênios. Após o Renascimento, salvo raras exceções recentes (Rodin, Maillol, Archipenko, Giacometti...) houve uma escultura notável? O quadro, assim como o romance, como a peça de teatro, supõem totalmente a sociedade da qual eles surgem. Desde o desgaste interno da linguagem até a crise da palavra escrita, desde a distração, o divertimento, a maneira do indivíduo moderno viver, ou melhor, não viver o tempo, até as horas passadas diante da televisão, tudo não conspira para o mesmo resultado? Alguém que passou sua infância e sua adolescência assistindo à televisão durante quarenta horas por semana, poderá ler *O idiota* ou uma obra do mesmo tipo hoje? Poderia este alguém ter acesso à vida e ao tempo romanesco, possuir uma postura de receptividade/liberdade necessária para se deixar absorver num grande romance, fazendo ao mesmo tempo alguma coisa por si mesmo?

Mas talvez esteja também para morrer o que aprendemos a chamar de *obra de cultura*: o “objeto” durável, destinado em princípio a uma existência temporalmente definida, individualizável, delimitada pelo menos de direito a um autor, a um meio, a uma datação precisa. Existem cada vez menos obras e cada vez mais *produtos* que partilham com os outros produtos da época a mesma mudança na determinação de sua origem: não existe mais uma relação essencial entre o produto e um autor definido. Eles compartilham enfim a mesma mudança no estatuto de sua existência; não são mais singulares ou singularizáveis, mas exemplares indefinidamente reproduzíveis do mesmo tipo. *Macbeth* é certamente uma instância da categoria tragédia, mas é sobretudo totalidade singular: *Macbeth* (a peça) é um *indivíduo* singular — assim como as catedrais de Reims ou de Colônia são indivíduos singulares. Uma peça de música aleatória, as torres que vejo do outro lado do Sena não são indivíduos singulares a não ser no sentido “numérico”, como dizem os filósofos.

Tento descrever estas transformações. Talvez me engane, mas, em todo caso, *não falo* na nostalgia de uma época na qual um gênio especialmente designado criava obras singulares a partir das quais era plenamente reconhecido pela comunidade (freqüentemente muito mal denominada “orgânica”) da qual fazia parte. Este modo de existência do autor, de sua obra, de sua forma e de seu público é evidentemente uma criação social-histórica que se pode, grosseiramente, localizar e datar. Aparece nas sociedades “históricas” no sentido estrito, sem dúvida já nas sociedades do “despotismo oriental”, certamente após a Grécia (“Homero” e seguintes) e culmina no mundo greco-ocidental. Ele não é o único nem certamente o único válido — mesmo do ponto de vista “cultural” mais estrito. A poesia demótica neogrega vale tanto quanto Homero, assim como o flamengo ou ganês valem tanto quanto qualquer grande música; as danças africanas ou balinésias são de longe superiores ao balé ocidental e a estatuária primitiva não perde para nenhuma outra. Mais ainda: a criação popular não é limitada à “pré-história”. Ela continuou por muito tempo, paralelamente à criação “erudita”, abaixo desta, alimentando-a sem dúvida na maior parte do tempo. A época contemporânea está para destruir as duas.

Onde situar a diferença entre uma arte popular e aquilo que se faz hoje? Não na individualidade especialmente delimitada à origem da obra — desconhecida na arte popular; nem na singularidade desta — que não é valorizada como tal. A criação popular, “primitiva” ou ulterior, permite certamente e torna mesmo ativamente

possível uma variedade indefinida de realizações, do mesmo modo que cria um espaço para a excelência particular do intérprete, que não é jamais simplesmente intérprete, mas é criativo na modulação: cantor, bardo, dançarino, ceramista ou bordadeira. Mas o que a caracteriza acima de tudo é o tipo de relação que mantém com o tempo. Mesmo quando não é feita explicitamente *para* durar, de fato ela dura assim mesmo. Sua durabilidade é incorporada no seu modo de ser, no seu modo de transmissão, no modo de transmissão das “capacidades subjetivas” que a dirigem, no modo de ser da própria coletividade. Por estas razões, ela se situa no oposto exato da produção contemporânea.

Ora, a idéia do durável não é nem capitalista nem greco-ocidental. Altamira, Lascaux, as estatuetas pré-históricas são testemunhas disto. Mas, então, por que é preciso que exista o durável? Por que é preciso que haja obras neste sentido? Quando se desembarca pela primeira vez na África negra, o caráter pré-histórico do continente antes da colonização salta aos olhos: nada de construções em material rígido, com exceção daquelas feitas pelos brancos ou após os brancos. E por que, portanto, seria necessário que houvesse a todo preço construções em material rígido? A cultura africana se mostrou tão durável quanto qualquer outra, senão mais: hoje ainda, os esforços contínuos dos ocidentais para destruí-la não obtiveram sucesso. Ela dura de um outro modo, através de outras instrumentações e sobretudo através de uma outra condição; e é destruindo esta condição que a invasão do Ocidente está em vias de criar esta situação monstruosa, na qual o continente se degrada culturalmente sem se aculturar. Ela dura, lá onde isto acontece, através do investimento contínuo dos valores e das significações imaginárias sociais próprias às diferentes etnias, que continuam a orientar seu fazer e seu representar sociais.

Ora — e esta é a outra face das constatações “negativas” formuladas acima sobre a cultura oficial e erudita da época —, parece que não somente um certo número de condições para uma nova criação cultural estão hoje reunidas, mas também que uma tal cultura, do tipo “popular”, está para emergir. Inúmeros grupos de jovens, com alguns instrumentos, produzem uma música que em nada se diferencia — não fossem os acasos da promoção comercial — da música dos *Stones* ou de *Jefferson Airplane*. Qualquer indivíduo, com um mínimo de gosto, que viu pinturas e fotografias, pode produzir fotos tão belas quanto as mais belas. E, uma vez que falamos em construções em material rígido, nada impede de imaginar materiais infláveis que permitam a cada um construir sua casa

e, se quiser, trocar sua forma todas as semanas. (Disseram-me que estas possibilidades, utilizando materiais plásticos, já são experimentadas nos Estados Unidos.) Deixo de lado as promessas, conhecidas, discutidas, já em vias de concretização, do computador barato a domicílio: a cada um sua música aleatória — ou não. Não será difícil programar a composição e a execução de um pastiche de um *Nomos* de Xenakis ou mesmo de uma fuga de Bach (isto pareceria mais difícil com Chopin).

Todavia, seria trapacear tentar comparar o vazio da cultura erudita com o que tenta nascer como cultura popular e difusa. Não se trata somente do fato de que esta extraordinária amplificação das possibilidades e do *savoir-faire* alimenta também, e sobretudo, a produção “cultural” comercial (do estrito ponto de vista da “tomada de cena”, o pior filme de Lelouch não é inferior aos que ele copia). É que não podemos contornar o mistério da originalidade e da repetição. Há quarenta anos esta questão me atormenta: por que um mesmo trecho, digamos a Sonata n.º 33 de Beethoven, se fosse escrito por alguém hoje seria considerado como uma brincadeira, e se fosse descoberto num celeiro de Viena seria considerado como uma obra-prima imperecível? (É claro que a série que culmina no *Opus III* está longe de esgotar as possibilidades daquilo que Beethoven “descobria” no fim de sua vida — e que permaneceu sem seqüência na história da música). Não vi ninguém refletir seriamente sobre a questão colocada pela descoberta, há alguns anos, da série dos “falsos Ver Meer” que haviam enganado durante muito tempo todos os especialistas. O que é que era pois “falso” nestes quadros — fora a assinatura — que interessa apenas aos comerciantes e advogados? Em que sentido a assinatura faz parte da obra pictorial?

Não conheço a resposta a esta questão. Talvez os especialistas fossem enganados porque julgavam muito concretamente o “estilo” de Ver Meer, mas não tinha olhos para a chama, e talvez esta chama esteja em relação com aquilo que faz com que, sem que haja para isto “nenhuma razão para as nossas condições de vida nesta terra”, acreditamos ser “obrigados a fazer o bem, a ser delicados, mesmo a ser polidos”, e que o “artista ateu” se crê “obrigado a recomeçar vinte vezes um pedaço, cuja admiração que excitará importará pouco para seu corpo comido pelos vermes, como o mural amarelo que um artista para sempre desconhecido, apenas identificado sob o nome Ver Meer, pintou com tanta ciência e refinamento”. Proust — retomando quase literalmente um argumento de Platão — acreditava encontrar aqui o sinal de uma vida anterior e ulterior da

alma. Vejo aí simplesmente a prova de que só nos tornamos verdadeiramente indivíduos pela *dedicação* a outra coisa que não seja nossa existência individual. E se esta coisa só existe para nós, ou para ninguém — dá no mesmo —, não saímos da simples existência individual, somos simplesmente loucos. Ver Meer pintava para pintar — e isto quer dizer: para fazer alguma coisa ser para alguém ou alguns, para os quais esta coisa seria a pintura. Ao se interessar rigorosamente apenas ao seu quadro, ele introduzia numa posição de valor absoluto ao mesmo tempo seu público imediato e as gerações indefinidas e enigmáticas do futuro.

A cultura “oficial”, “erudita” de hoje está dividida entre o que conserva da idéia da obra como algo durável, e sua realidade, a qual não chega a assumir: a produção em série do consumível e do perecível. Por esta razão, vive na hipocrisia objetiva e na má consciência que agravam sua esterilidade. Ela deve fingir que cria obras imortais e ao mesmo tempo proclamar “revoluções” com freqüência acelerada (esquecendo que toda revolução bem concebida começa pela demonstração prática da mortalidade dos representantes do Antigo Regime). Sabe perfeitamente que os imóveis que constrói não se equivalem quase nunca (nem estética nem funcionalmente) a um iglu ou a uma habitação balinésia — mas sentir-se-ia perdida se confessasse isto.

Quando, depois de Salamina, os atenienses retornaram à sua cidade, encontraram o *Hekatompedon* e os outros templos da Acrópole incendiados e destruídos pelos persas. Não se puseram a restaurá-los. Utilizaram o que restava para igualar a superfície do rochedo e fazer as fundações do Parthenon e dos novos templos. Se Notre Dame fosse destruída por um bombardeio, impossível imaginar, um só instante, os franceses fazendo outra coisa a não ser ajuntando piedosamente os destroços, tentando uma restauração ou deixando as ruínas como estiverem. *E eles teriam razão*. Pois mais vale um minúsculo resto de Notre-Dame que dez torres Pompidou.

E o conjunto da cultura contemporânea é dividido entre uma repetição, que só poderia ser acadêmica e vazia, porque separada daquilo que outrora assegurava a continuação/variação de uma tradição viva e substancialmente ligada aos valores essenciais da sociedade, e uma pseudo-inovação arquiacadêmica em seu “anti-academismo” programado e repetitivo, reflexo fiel, ao menos uma vez, do desabamento dos valores essenciais herdados. E esta relação, ou ausência de relação, com os valores essenciais é também um dos pontos de interrogação que pesam sobre a cultura neopopular moderna.



Ninguém pode dizer quais serão os valores de uma nova sociedade, ou criá-los em seu lugar. Mas devemos olhar “com sentidos sóbrios” o que existe, expulsar as ilusões, dizer com força o que queremos; sair dos circuitos de fabricação e de difusão de tranqüilizantes, enquanto esperamos poder quebrá-los.

Decomposição da “cultura”; e como não, quando, pela primeira vez na história, a sociedade não pode pensar nem dizer nada sobre si mesma, sobre o que é e o que quer, sobre o que vale e não vale para ela — e, antes de tudo, sobre a questão de saber se ela se quer *como* sociedade e como *qual* sociedade? Trata-se, hoje, da socialização, do modo de socialização e daquilo que este implica quanto à sociabilidade substantiva. Ora, os modos de socialização “externos” tendem cada vez mais a ser modos de não-socialização “interna”. Cinqüenta milhões de famílias cada uma isolada em sua casa e olhando a televisão representam ao mesmo tempo a socialização “externa” mais avançada que já se conheceu e a não-sociabilização “interna”, a privatização mais extrema. É falacioso dizer que é a natureza técnica dos *media* que é, como tal, a responsável. Certamente, *esta* televisão vai como uma luva para *esta* sociedade, e seria absurdo acreditar que não se mudaria alguma coisa transformando o “conteúdo” dos programas. A técnica e sua utilização são inseparáveis daquilo do qual elas são os vetores. O que está em causa é a incapacidade/impossibilidade para a sociedade atual não somente e não tanto de imaginar, inventar ou instaurar um outro uso da televisão, mas de transformar a técnica de modo que ela possa fazer os indivíduos se comunicarem e fazê-los participar de uma rede de trocas — em vez de aglomerá-los passivamente em volta de alguns pólos emissores. E por quê? Porque, já há muito tempo, a crise roeu a própria sociabilidade positiva como valor essencial.

Há, em seguida, a questão da historicidade. A heteronomia de uma sociedade — como de um indivíduo — exprime-se e instrumenta-se também na relação que ela instaura com sua história e com a história. A sociedade pode estar presa em seu passado, repeti-lo — crer que o repete — interminavelmente; assim são as sociedades arcaicas ou a maioria das sociedades “tradicionais”. Mas há um outro modo de heteronomia, que nasceu sob nossos olhos: a pretensa *tabula rasa* do passado, que é na verdade — porque nunca existe uma *tabula rasa* — a perda, pela sociedade, de sua memória viva, no momento mesmo em que se hipertrofia sua memória morta (museus, bibliotecas, monumentos tombados, bancos

de dados etc.), a perda de uma relação substancial e não servil com seu passado, com sua história, com a história — o mesmo que dizer: sua própria perda. Este fenômeno é apenas um aspecto da crise da consciência histórica do Ocidente, que veio após um historicismo-progressismo levado ao absurdo (sob a forma liberal ou sob a forma marxista). Memória viva do passado e projeto de um futuro valorizado desaparecem juntos. A questão da relação entre a criação cultural do presente e as obras do passado é, no sentido mais profundo, a mesma questão da relação entre a atividade criadora auto-instituente de uma sociedade autônoma e o que é já dado da história, o qual não se poderia conceber jamais como simples resistência, inércia e servidão. Devemos opor à falsa modernidade, assim como à falsa subversão (quer elas se expressem nos supermercados ou nos discursos de certos esquerdistas desviados), uma retomada e uma re-criação de nossa historicidade, de nosso modo de fazer história. Não haverá transformação social radical, sociedade nova, sociedade autônoma a não ser na e pela nova consciência histórica, que implica ao mesmo uma restauração do valor da tradição e uma outra atitude face a esta tradição, uma outra articulação entre esta e as tarefas do presente/futuro.

Ruptura com a subordinação ao passado enquanto passado, ruptura com as inépcias da *tabula rasa*; ruptura também com a mitologia do “desenvolvimento”, os fantasmas do crescimento orgânico, as ilusões da acumulação aquisitiva. Negações que são apenas a outra face de uma posição: a afirmação da sociabilidade e da historicidade substanciais como valores de uma sociedade autônoma. Do mesmo modo que devemos reconhecer nos indivíduos, nos grupos, nas etnias, sua verdadeira alteridade (o que não implica que tenhamos de nos conformar com ela, pois isto seria ainda uma maneira de desconhecê-la ou de aboli-la) e organizar, a partir deste reconhecimento, uma coexistência verdadeira; o passado de nossa sociedade e das outras sociedades nos convida a reconhecer aí, na medida (incerta e inesgotável) em que pudermos conhecê-lo, outra coisa que não seja um modelo ou um contraste. Esta escolha é indissociável daquela que nos faz querer uma sociedade autônoma e justa, na qual indivíduos autônomos, livres e iguais, vivem no reconhecimento recíproco. Reconhecimento que não é simples operação mental — mas também e sobretudo afeto.

E, aqui, reatemos nosso próprio laço com a tradição:

“Parece que as cidades são mantidas unidas pela *philia*, e que os legisladores se preocupam mais com isto do que com a justiça... Aos *philoí*, a justiça não é necessária, mas os justos têm necessidade

da *philia* e a justiça mais alta participa da *philia*... Os *philiai* dos quais falamos (os verdadeiros) estão na igualdade... Na medida em que existir comunhão/comunidade, na mesma medida haverá *philia*; e também justiça. E o provérbio 'tudo é comum entre os *philoí*' é correto; pois a *philia* está na comunhão/comunidade". (*Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 7, 9.)

A *philia* de Aristóteles não é a "amizade" dos tradutores e moralistas. Ela é o gênero, do qual a amizade, amor, afeição paternal ou filial etc. são as espécies. É *philia* o laço entre afeição e valorização recíprocas. E sua forma suprema só pode existir igualdade — a qual, na sociedade política, implica a liberdade, ou seja, o que nós denominamos autonomia.

Biografia

Cornelius Castoriadis, nascido em 1922, estuda direito, economia e filosofia em Atenas. Sob a ocupação, organiza um grupo que se opõe à política chauvinista do PC grego, depois adere à organização trotskista animada por Spiros Stinas. Chega à França em 1945 e funda no PC, com Claude Lefort, uma tendência que rompe com o trotskismo em 1948 e se transforma no grupo "Socialismo ou Barbárie". Em junho de 1968, publicou, com E. Morin e C. Lefort, *Maio de 1968: a Brecha* (Fayard). *A Instituição Imaginária da Sociedade* (1975) e os *Corredores do Labirinto* (1978) foram publicados pela editora Seuil.

Impresso na

Prol editora gráfica Ltda.

01526 Rua Espírito Santo, 268 — Armazém 9
Aclimação — São Paulo — SP
Fone: (011) 270-4388 Pabx
com filmes fornecidos pelo Editor.