

SOCIALISMO
EM DISCUSSÃO

MARCO AURÉLIO GARCIA
JUAREZ GUIMARÃES
VALTER POMAR



SOCIALISMO
NO SÉCULO XXI



EDITORA FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO

O SOCIALISMO É HERDEIRO DE DUAS GRANDES VERTENTES HISTÓRICAS QUE TÊM SUA ORIGEM NO SÉCULO XIX. OS MOVIMENTOS CONCRETOS DAS CLASSES TRABALHADORAS CONTRA OS EFEITOS SOCIALMENTE DEVASTADORES DA REVOLUÇÃO INDUSTRIAL E A TENTATIVA DE ENTENDER O CAPITALISMO, NA PERSPECTIVA DA SUA SUPERAÇÃO, EM ESPECIAL A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA. ESTE LIVRO APRESENTA UM RICO DEBATE POLÍTICO E TEÓRICO SOBRE A HISTÓRIA DO SOCIALISMO NO SÉCULO XX E SUAS PERSPECTIVAS NO NOVO MILÊNIO.



EDITORA FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO

Socialismo em discussão

SOCIALISMO NO SÉCULO XXI

Marco Aurélio Garcia
Juarez Guimarães
Valter Pomar



EDITORA FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO

Fundação Perseu Abramo

Instituída pelo Diretório Nacional
do Partido dos Trabalhadores em maio de 1996

Diretoria

Hamilton Pereira – presidente
Ricardo de Azevedo – vice-presidente
Selma Rocha – diretora
Flávio Jorge Rodrigues da Silva – diretor

Editora Fundação Perseu Abramo

Coordenação Editorial

Flamarion Maués

Editora Assistente

Candice Quinelato Baptista

Assistente Editorial

Viviane Akemi Uemura

Revisão

Márcio Guimarães Araújo
Rubens Rusche

Capa e Projeto Gráfico

Gilberto Maringoni

Ilustração da Capa

Egrégora, de Samuel Santiago

Editoração Eletrônica

Enrique Pablo Grande

Impressão

Gráfica Bartira

1ª edição: maio de 2005 – Tiragem: 2 mil exemplares

Todos os direitos reservados à

Editora Fundação Perseu Abramo

Rua Francisco Cruz, 224 – CEP 04117-091 – São Paulo – SP – Brasil

Telefone: (11) 5571-4299 – Fax: (11) 5571-0910

Na Internet: <http://www.fpabramo.com.br> – Correio eletrônico: editora@fpabramo.org.br

Copyright © 2005 by Editora Fundação Perseu Abramo — ISBN 85-7643-017-7

Este livro reproduz o debate do Seminário
“A luta pelo socialismo no século XXI”,
promovido pelo Instituto Cidadania, pela
Fundação Perseu Abramo e pela Secretaria
Nacional de Formação Política do Partido
dos Trabalhadores, que aconteceu em
São Paulo em 15 de outubro de 2001.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Guimarães Juarez
Socialismo no século XXI / Juarez Guimarães, Marco Aurélio Garcia,
Valter Pomar – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo, 2005. – (Coleção
Socialismo em Discussão)

Outros autores: Juarez Guimarães, Valter Pomar

ISBN 85-7643-017-7

1 Socialismo - História - Século 21 - I. Garcia, Marco Aurélio. II. Pomar,
Valter III. Título. IV. Série.

05-3646

CDD-320.905

Índices para catálogo sistemático:

1. Século 21 : Socialismo : Ciência política : História 320.5310905
2. Socialismo : Século 21 : Ciência política : História 320.5310905

Agenda para o socialismo no século XXI

<i>Marco Aurélio Garcia</i>	7
Internacionalismo e nação	19
Propriedade, mercado, planejamento, regulação	20
A igualdade social	21
O mundo do trabalho	21
Novos paradigmas de desenvolvimento	22
A socialização da política	22
Exploração e opressão	23
Socialismo, cultura e conhecimento	24
Sujeitos sociais	24
Partido e movimento	25
O processo	25

Marxismo e democracia:

um novo campo analítico-normativo para o século XXI

<i>Juarez Guimarães</i>	27
Marxismo crítico e reinvenção do socialismo	28
Marxismo e princípio da liberdade	30
Marxismo e princípio da soberania popular	36
Marxismo e princípio de civilização	43
Notas	44

A luta pelo socialismo no século XXI

<i>Valter Pomar</i>	49
---------------------------	----

Debate com o público

Max Altmann	61
Paulo Vannuchi	63
Gilberto Maringoni	64
Aparecido	65
Paul Singer	66
Adriano Diogo	68
Luiz Dulci	69
Ruth Barros	70
Devanir Ribeiro	70
<i>Juarez Guimarães</i>	71
<i>Valter Pomar</i>	74
<i>Marco Aurélio Garcia</i>	80
Clara Charf	89
Maria Victoria Benevides	92
Cesário Silva	95
Ibrahim Farrah	96
Gabriel	97
Paulo	98
<i>Juarez Guimarães</i>	99
<i>Valter Pomar</i>	100
<i>Marco Aurélio Garcia</i>	103
Sobre os autores	109

Agenda para o socialismo no século XXI

Marco Aurélio Garcia

Por uma questão de deformação profissional, vou iniciar minha exposição com uma abordagem de caráter histórico. Parece-me essencial para tratar os problemas que estão propostos na origem desse seminário – *As perspectivas do socialismo no século XXI*.

Na segunda parte, quando procuro dar um tratamento mais atual para as questões, não tenho nenhuma pretensão de oferecer qualquer receita ou resposta. Pareceu-me mais importante formular questões, colocar problemas, isto é, de uma certa maneira construir o que considero seja uma necessária agenda para o socialismo no século XXI.

O socialismo é herdeiro de duas grandes vertentes históricas que têm sua origem no século XIX. Os movimentos concretos das classes trabalhadoras contra os efeitos socialmente devastadores da Revolução Industrial e a tentativa de entender o capitalismo, na perspectiva de sua superação, em especial a crítica da economia política.

Os diversos movimentos operários tiveram em comum a reação à destruição da sociedade tradicional pelo capitalismo e a resistência às brutais condições de trabalho e de vida que a exploração fabril impunha às classes trabalhadoras. São movimentos que se desenvolveram em reali-



dades econômicas, sociais, políticas, ideológicas e culturais distintas. Os processos de emergência do capitalismo em vários países – na Inglaterra, na França, na Alemanha, por exemplo – são profundamente distintos. Da mesma forma, há que considerar as especificidades das revoluções Inglesa de 1640-1688 e Francesa de 1789 e a Unificação Alemã de 1870 no que se refere às classes em presença, às transformações realizadas ou às suas origens intelectuais.

Junto com o movimento das classes trabalhadoras contra o capitalismo nascente surgiram inúmeras teorias críticas à nova sociedade em construção. Essas teorias tinham variados pressupostos éticos, filosóficos, religiosos e econômicos. Na sua diversidade, elas possuíam em comum a idéia de que a sociedade capitalista era desigual e transitória, devendo ser substituída por outra igualitária, a partir da eliminação da propriedade privada dos meios de produção.

A emergência da classe operária coincidiu com as tentativas de afirmação política da burguesia no marco conservador que a Restauração havia instaurado. Na medida em que as classes trabalhadoras se transformavam em ameaça – o fantasma que percorria a Europa em 1848, aludido por Marx e Engels, no *Manifesto comunista* –, a burguesia perdia seu conteúdo revolucionário. Revelava-se incapaz de afirmar a democracia que o liberalismo político pregava e por isso sucumbiu diante de um aventureiro como Luís Bonaparte, viu frustrada sua aspiração monárquico-parlamentar democrática, como na Alemanha, e desenvolveu uma simbiose ativa, segundo a expressão de Arnold Mayer, tomada de empréstimo de Schumpeter, com o persistente Antigo Regime na Inglaterra.

Essa incapacidade histórica da burguesia de assumir praticamente o ideário democrático que retoricamente pregara na primeira metade do século XIX lançou sobre a idéia de democracia as suspeitas de que os valores de liberdade e igualdade políticas não passavam de um alibi para

esconder a opressão e a desigualdade econômica e social. Essa democracia seria apenas formal e estava exigindo uma outra, substantiva.

O problema que se colocava então para o movimento operário era complexo e teria profundas conseqüências para o socialismo no futuro. No século XIX, durante décadas o movimento operário careceu de uma teoria política mais consistente. Nas suas lutas concretas, no entanto, ele desenvolvia ações das quais resultaram inúmeras conquistas políticas democráticas, inclusive a maior de todas, a que concedeu efetiva cidadania aos trabalhadores, principalmente nos países de capitalismo mais avançado.

Aquilo que mais tarde, e a meu juízo, incorretamente, viria a ser chamado pelos setores de esquerda de democracia burguesa, isto é, República, sufrágio universal, liberdades civis e direitos humanos, para citar alguns exemplos, foi em realidade o resultado da ação das classes trabalhadoras, portanto, conquistas suas, e não outorga das classes dominantes.

Está aí um aparente paradoxo histórico. A “democracia burguesa” foi conseqüência mais da ação das classes trabalhadoras do que da própria burguesia. Esse paradoxo é apenas aparente se considerarmos que os grandes movimentos que puseram fim ao Antigo Regime, as revoluções Inglesa e Francesa por exemplo, foram considerados revoluções burguesas, pelo simples fato de terem viabilizado as condições de possibilidade de dominação da burguesia.

Tal reducionismo deixa de analisar a natureza mais complexa dessas revoluções e as circunstâncias históricas em que se deu efetivamente a hegemonia burguesa nas sociedades contemporâneas.

Essa orfandade de referências teórico-políticas das classes trabalhadoras viria a ser em certa medida sanada com a Comuna de Paris. A revolução, diferentemente dos movimentos anteriores, teria finalmente se vestido com trajes proletários, segundo a expressão de Jules Vales. Apesar de ser um movimento hegemônico por correntes operárias

distintas das de Marx, seja na França, seja no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores, o movimento de 1870-1871 foi não só saudado por ele, Marx, mas adotado como referência teórico-política. É a partir da Comuna que ganhou força o conceito de ditadura do proletariado, retomado por Lenin em *Estado e revolução*, livro no qual o dirigente russo estabeleceu um paradigma político para o novo regime a ser implantado em 1917.

O conceito de ditadura do proletariado exercia um compreensível fascínio na medida em que aparecia como um modelo de dominação dotado da universalidade que o governo da burguesia dizia ter, mas não possuía. A isso se somava o atrativo que justamente provocam os movimentos políticos de baixo para cima, capazes de derrubar o conservadorismo e instaurar uma nova ordem social.

Mas ações diretas das massas no caso russo e em seu precedente francês se explicavam não pelos limites da democracia representativa, mas exatamente pela ausência desta. A Comuna foi a alternativa popular ao despotismo do Segundo Império e à incapacidade das classes dominantes de garantir sequer a defesa nacional durante a guerra franco-prussiana.

Da mesma forma, os soviets em sua primeira aparição, 1905, e em sua ressurreição, 1917, não são uma resposta aos limites da democracia representativa, uma vez que na Rússia essa simplesmente não existia. A burguesia russa não fora capaz de dissociar-se do Antigo Regime e, por essa razão, não revelara aptidão para conduzir o processo de transformação democrática do país.

Essa foi a percepção histórica que por caminhos distintos tiveram Lenin e Trotsky, e que os levou a se oporem a Plekhanov e aos mencheviques, que defendiam a necessidade de uma etapa burguesa antecedendo a socialista e hegemônica pela burguesia no caminho da transformação

revolucionária do país. Tanto Lenin como Trotsky defendiam que as transformações burguesas não realizadas na sociedade russa não poderiam ser conduzidas pela burguesia, cabendo ao proletariado, em aliança com o campesinato, impulsioná-las. Mas, apesar das diferenças marcantes que historicamente separaram bolcheviques e mencheviques, ambos partilhavam a convicção evolucionista de que as formações sociais deveriam passar inevitavelmente por etapas historicamente necessárias como a capitalista, ainda quando admitisse que ela fosse hegemônica por forças sociais opostas à burguesia.

Aqui, em realidade, eu me veria um pouco tentado a relembrar a polêmica que os populistas russos mantiveram com a nascente socialdemocracia, que se nutria, entre outras coisas, de uma correspondência que Vera Zassulitch e outros populistas haviam mantido com Marx nos anos 1880. Marx, no final da vida, começou a se preocupar incessantemente com os temas da Rússia, e justamente nesta correspondência discutia se havia possibilidade de a Rússia transitar diretamente para uma sociedade sem classes sem que fosse necessária a passagem pelo capitalismo.

As vicissitudes do período inicial pós-1917 podem explicar o endurecimento do regime soviético, inclusive a substituição da ditadura do proletariado pela ditadura do partido. O fracasso do comunismo de guerra, resposta compreensível ao cerco imperialista que a jovem Rússia soviética sofria nos primeiros anos da revolução, ensejou um pragmatismo econômico, representado pela nova política econômica, a NEP. Nos anos 1920, a direção bolchevique realizou importante debate sobre os caminhos que deveria seguir a economia russa. As posições em presença apontavam basicamente para o enfrentamento da tarefa burguesa, como se dizia, não realizada, até mesmo nas posições de Bukharin, que, no entanto, mantinha uma postura mais flexível em relação à importância da economia camponesa.

Penso que aí poderia até haver uma certa conexão dos temas que Bukharin suscita nesse momento com outros que haviam sido levantados pelos populistas no final dos anos 1890 e mesmo depois.

O sistema político não se flexibilizou em 1920. A abertura que a NEP (Nova Política Econômica) representou no plano econômico não encontrou correspondência no plano político. Lenin afirmava que poderiam ser feitas concessões à burguesia na esfera econômica, como o restabelecimento dos mecanismos de mercado, uma vez que o poder estivesse em mãos do proletariado. A economia política no socialismo se transformaria em política econômica. O problema estava em que não mais havia ditadura do proletariado nos anos 1920, mas ditadura do partido; e o próprio Partido Comunista (PC) estava sujeito internamente a crescentes constrangimentos que impediam o livre debate de idéias.

Não se trata aqui de reconstruir a história da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), mas de dar indicações gerais sobre as vicissitudes enfrentadas pelo socialismo em uma experiência que, por razões compreensíveis, assumiu um papel paradigmático para grande parte do movimento operário no século XX.

A URSS abandonou no fim dos anos 1920 a NEP, realizou a coletivização forçada da agricultura e, mediante sucessivos planos quinquenais, empreendeu a mais radical e sangrenta revolução industrial da história da humanidade. O despotismo político que acompanhou boa parte desse período corresponde à natureza despótica das alternativas econômicas adotadas, em que convivia um teorismo radical, expresso fundamentalmente nos projetos de Stakhanov com o uso maciço do trabalho escravo para produzir aquilo que Eugeny Preobrajensky havia antes chamado de acumulação socialista originária.

Os dois principais teóricos da Revolução Russa, Lenin e Trotsky, concebiam-na como parte de um processo de transformações mundiais em um

período em que o capitalismo parecia haver chegado a seu limite. A tese catastrofista sobre o eminente colapso do capitalismo era tema central do movimento socialista desde finais do século XIX. Ela aparece na polêmica que opôs Bernstein a Rosa Luxemburgo. Contra o evolucionismo gradualista do primeiro, Luxemburgo invocava a inviabilidade estrutural do capitalismo, tema que ela trabalhou teoricamente mais tarde na *Acumulação do capital*. Posteriormente, a Primeira Guerra Mundial aparece como a comprovação de que o capitalismo havia chegado a sua crise final. A Revolução Russa, por sua vez, aparecia como a resposta necessária a ser dada a essa crise. Nesse momento insinua-se a tese, que mais tarde Trotsky retomaria com a formulação que segue, segundo a qual a crise revolucionária era centralmente uma crise de direção revolucionária. A revolução teria vencido na Rússia não só porque esse país era, na expressão de Lenin, o elo mais fraco da cadeia imperialista, mas porque, diferentemente da socialdemocracia ocidental, os bolcheviques haviam optado por uma política revolucionária nos planos nacional e internacional.

É evidente que a hegemonia do liberalismo econômico e político havia sido profundamente abalada e que o capitalismo passaria por um prolongado e intenso período de instabilidade que se estendeu até o fim da Segunda Guerra Mundial, tendo em 1929 seu momento mais crítico. Se neste momento a revolução e o socialismo não podem ser considerados como inevitabilidade, eles devem ser entendidos, no entanto, como possibilidade. Pouco a pouco, em meio a circunstâncias históricas dramáticas como a dos anos 1930 e 1940, a burguesia foi construindo mecanismos de regulação econômica, que abriram inicialmente saídas tópicas para a crise e, mais tarde, estarão na origem da grande expansão do capitalismo mundial entre 1945 e metade dos anos 1970, os “30 anos gloriosos”, como esse período é conhecido.

Em uma conjuntura diagnosticada como revolucionária, tornava-se necessário explicar – estou me referindo evidentemente ao período pós-

1917 – por que a revolução não se consumava, ou, pior ainda, por que ela era frustrada inclusive por aqueles que deveriam ser os seus protagonistas: o proletariado.

Para explicar a capitulação da socialdemocracia diante da burguesia na Guerra Mundial, constrói-se a teoria da formação de uma aristocracia operária, espécie de quinta-coluna burguesa no interior dos trabalhadores, sem que se explique por que esses mesmos trabalhadores se submetiam aos “traidores”. Era difícil reconhecer que, a despeito da tradição internacionalista das vanguardas do movimento operário europeu, este ainda estava muito preso aos valores nacionalistas, monárquicos e religiosos que o arrastaram para a guerra.

Da mesma forma, o desgaste e os limites da democracia representativa no Ocidente não eram suficientemente fortes para provocar a adesão dos trabalhadores ao modelo e, sobretudo, à prática da ditadura do proletariado de inspiração bolchevique. O movimento operário sabia que a chamada democracia burguesa era também, em alguns casos, principalmente uma construção sua.

A insistência da exposição nesse período inicial da experiência do socialismo está, sem dúvida nenhuma, ligada ao fato de que é entre fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX que se constrói boa parte dos paradigmas políticos que vão nortear a ação do movimento operário até os anos 1980, quando o socialismo enfrentou a maior crise da sua história. Pode-se ver no período aludido como compareceram os grandes temas que hoje ainda se colocam como desafios para o socialismo: o diagnóstico das formações sociais, o caráter da revolução, as etapas, as tarefas, a natureza do contexto internacional e sua incidência nos quadros nacionais; os sujeitos e instrumentos da ação revolucionária, classes, movimentos, partidos; a natureza do Estado e do poder revolucionário e a relação entre socialismo e democracia; a

questão da propriedade e do novo modelo econômico, para citar alguns tópicos mais importantes.

Em meados dos anos 1970 começam a insinuar-se novas tendências que viriam a afetar fortemente as duas grandes experiências socialistas do século xx – a experiência socialdemocrata e a dos partidos comunistas. Aqueles partidos comunistas, sobretudo, que estavam no poder dos países que viriam a ser eufemisticamente chamados de socialismo real. E os partidos socialistas que haviam renunciado anos antes ao que chamaram de dogma marxista – estou pensando fundamentalmente no famoso Congresso de Bad Godsberg da socialdemocracia alemã, que abandona o marxismo como referência. Esses partidos haviam assumido um keynesianismo de esquerda e assistiram à erosão das bases do Estado de bem-estar social. O crescimento das demandas sociais ligadas aos movimentos de 1968, somado a eventos como a crise do petróleo mais a crise monetária internacional, precipita a crise fiscal do Estado e com ela o temor de surtos inflacionários.

Estava aberto o caminho para o neoliberalismo, que leva os conservadores ao poder em vários países e acaba por contaminar a política de partidos socialistas recém-chegados ao governo. Estou pensando aqui basicamente no caso espanhol e, em certa medida, na França.

Ao mesmo tempo, as transformações tecnológicas por que passa o capitalismo e sua incidência sobre a composição das classes trabalhadoras incidiam sobre a combatividade do movimento operário, já afetada negativamente pelas políticas dos partidos comunistas e socialistas. Os pactos que a socialdemocracia havia engendrado entre burguesia e proletariado, partidos e sindicatos eram eminentemente nacionais. A economia se internacionalizava, no entanto. Se globalizava, como passou a dizer-se, em termos de produção, mercado e, sobretudo, finanças. A geografia econômica do mundo se reconfigura aceleradamente, varren-

do do mapa regiões industriais, construindo outras e com isso alterando radicalmente o mundo do trabalho. As bases materiais de um movimento operário quase centenário começam a ser fortemente afetadas. O mundo do socialismo real explode em contradições que vinham amadurecendo havia décadas. Esse não é o lugar para analisar o complexo processo da crise que arrastou o socialismo realmente existente ao colapso, emblematicamente revelado pela queda do Muro de Berlim, em 1989, e pela autodissolução da União Soviética em 1991.

Sinalize-se, no entanto, que se trata não só de um colapso econômico resultante da obsolescência do sistema produtivo industrial, agrícola e de serviços, incapaz de competir tecnológica e gerencialmente com o capitalismo, como se observa trivialmente. Trata-se, sobretudo, de um processo de ruptura interna mais radical que afeta basicamente as sociedades de quase todos esses países. Essas mazelas não eram novas, elas haviam sido denunciadas a partir de distintas perspectivas, anos ou até mesmo décadas antes, por homens como Victor Serge, Leon Trotsky, Boris Suvarin, Charles Bettelheim e tantos outros.

O ato final dessa crise é o fracasso do mais audacioso projeto de auto-reforma do sistema empreendido por Gorbatchev, que se propunha a articular uma reforma econômica, a Perestroika, com uma mudança política, a Glasnost.

Demasiado radical para os conservadores da Nomenclatura e excessivamente tímido para os dissidentes da burocracia que exploravam o desconforto popular em seu favor, o projeto gorbatcheviano naufraga e abre passo não para a tão sonhada revolução política que regeneraria o socialismo, mas para uma contra-revolução silenciosa que mergulharia regiões inteiras na miséria, no atraso, na barbárie e na vulgaridade cultural-ideológica.

O impacto político do colapso da experiência socialista na URSS e na Europa do Leste, somado às metamorfoses dos processos em curso na

China, no Vietnã e em Cuba, para citar apenas três casos, não pode suscitar indiferença. Nem a afetada superioridade dos que vinham havia décadas chamando a atenção, pela esquerda, para os problemas que explodiram nos anos 1980, nem a aparente tranqüilidade dos que não vêem no colapso do campo socialista nenhuma ligação com a crise do socialismo. Nessa posição, tudo se passa como se o colapso do socialismo real não tivesse nada a ver com o socialismo enquanto projeto, que se manteria intocado, bastando analisar onde o paradigma havia sido tergiversado para propor-se uma volta às origens.

O mesmo problema se verifica em relação à crise da socialdemocracia, que, apesar de ser menos estrepitosa do que a do comunismo, não deixa de ser profunda também.

A crise do socialismo foi acompanhada, como todas as crises políticas o são, por uma crise intelectual e ética. A queda do Muro, o fim da URSS, foi um pretexto para a adesão descontrolada de muitos às aguadas teorias emergentes, o que na maioria dos casos veio acompanhado por posturas éticas marcadas pelo oportunismo e pela pusilanimidade.

O desprezo que essas atitudes suscitam não exime ninguém de um esforço de reconstrução teórica e política, menos ainda de uma atitude ética correspondente e oposta. Mudar, sem mudar de lado, como tantas vezes foi dito. A tarefa que corresponde aos socialistas é maior do que aquela que se espera dos historiadores. Desses se cobrará a reconstrução histórica e o entendimento do que ocorreu. Dos socialistas se espera o esforço crítico, que pode ser dilacerante pelas conclusões a que pode chegar e pela iluminação que produza sobre o passado e o futuro. Mas os socialistas, diferentemente dos analistas, têm um compromisso com a teoria e outro com a política. Não deduzem esta daquela. Não condicionam a teoria aos avatares da política. Articulam um processo de iluminações recíprocas entre uma e outra.



A chamada crise do socialismo, cuja profundidade foi maior na medida em que o capitalismo celebrava a sua vitória, pode ter chegado a um ponto de inflexão. A proposta liberal começou a encontrar seus limites, e o capitalismo hoje se encontra, no mínimo, diante de inúmeras incertezas. A fragilidade de um mundo hegemônico unipolarmente pelos Estados Unidos diante da crueldade do terrorismo só acentua esse sentimento de perplexidade. Os movimentos antiglobalização, na sua heterogeneidade, vocalizam novas teorias, sinalizam novas práticas, perfilam novos sujeitos, apontam para novas problemáticas. Partidos e movimentos de esquerda se renovam e mantêm em alguns países, como é o caso no Brasil com o Partido dos Trabalhadores (PT), um considerável poder de atração popular.

É possível visualizar uma agenda para o socialismo. Para fazê-lo, além da crítica de um passado que, queiramos ou não, é nosso, há que realizar um esforço de pensar um novo mundo em construção. Tão importantes quanto as respostas a serem dadas à pergunta “como será o socialismo no século XXI” são as questões a serem colocadas e que deverão balizar o debate.

Um programa socialista para o século XXI, diferentemente de outros no passado, não parte de uma meta construída a partir da qual se desenharia um caminho para atingi-la. Não se trata de um movimento teleológico. Sua única premissa: o capitalismo não é o fim da história e, portanto, coloca-se no horizonte, ainda que em forma imprecisa, uma sociedade pós-capitalista. A diferença está em que o processo que conduz a essa sociedade é tão importante quanto o resultado. Este não pode ser separado daquele. Movimento (meios) e fins se articulam mutuamente.

Vou então alinhar alguns temas que me parecem importantes para essa agenda do socialismo no século XXI.

Internacionalismo e nação – Um dos desafios para o socialismo no século XXI é a articulação entre o internacionalismo e a nação. A construção nacional em muitos países, sobretudo na periferia do capitalismo, é um processo inconcluso, principalmente em função da dominação imperialista e, mais recentemente, da globalização sob hegemonia neoliberal.

O socialismo do século XXI não pode renunciar à construção de uma comunidade universal de povos, articulados em forma democrática, pacífica e igualitária. Essa comunidade, longe de abortar a construção nacional, deve dela partir. Um Estado-nação pode abrir mão de cotas de soberania em favor de instâncias multinacionais, quando essa decisão contribuir decisivamente para alcançar objetivos superiores e democraticamente definidos.

As associações regionais só podem existir se forem capazes de evitar as assimetrias nacionais ou criar mecanismos sólidos de compensação para elas. Isso implica intrincadas redes de proteção de sistemas produtivos, ambientais, garantias sociais, tradições políticas, étnicas e culturais. O internacionalismo não se reduz a acordos multilaterais de Estados-nação. Ele implica o intercâmbio entre cidades e regiões de distintos países. Ele envolve igualmente a aproximação e a articulação de partidos, sindicatos e movimentos. Os movimentos antiglobalização liberal que se expandiram com força nos últimos anos, como as correntes pacifistas no passado, para citar dois exemplos importantes, podem ser embriões de uma sociedade universal e de uma nova opinião pública internacional necessárias para um novo socialismo.

A complexidade das relações econômicas atuais já produziu uma articulação de produção, mercados e finanças. Essa forma de globalização econômica em muitos casos escapa inclusive ao controle dos Estados-nação, ainda que sobre ela tenha grande importância o controle exercido pelos Estados Unidos e pelas grandes potências por meio de organiza-

ções multilaterais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e a Organização Mundial do Comércio (OMC), entre outras.

A reforma ou a construção dessas e de outras instituições é o imperativo de uma ordem mundial equilibrada e democrática. Iniciativas, para citar um exemplo, como a Taxa Tobbin, por mais limitado que seja o seu alcance, simbolicamente apontam para a necessidade de mecanismos que busquem introduzir uma racionalidade distinta nas relações internacionais.

Propriedade, mercado, planejamento, regulação – Não basta reiterar a forma clássica, segundo a qual o socialismo é a socialização dos meios de produção. A experiência histórica mostra que se trata de um processo complexo, tortuoso e prolongado. O mais importante é definir a lógica que vai imperar na organização da nova economia. O socialismo do século XXI deve aprofundar a questão da coexistência de formas de propriedade estatal, pública não-estatal, cooperativas; múltiplos mecanismos de economia solidária e de propriedade privada, cujas dimensões desta última serão função dos desafios estratégicos do projeto econômico. No caso brasileiro, a implementação de uma consistente reforma agrária, acompanhada de sólida política agrícola, constitui-se em elemento fundamental para resolver uma questão secular que tem dimensão não só econômica como social e política.

Sobre todas as formas de propriedade devem exercer-se múltiplas maneiras de controle, dos trabalhadores, dos consumidores e de outras esferas sociais, além das diretrizes emanadas dos mecanismos de planejamento estratégico democrático do Estado. Mesmo os países que afetam o mais absoluto liberalismo têm e sempre tiveram formas de planejamento por meio de complexas políticas agrícolas, industriais e de ciência e tecnologia. Trata-se de saber quais serão os mecanismos de decisão dessa planificação, se democráticos, a serviço dos interesses da maioria, ou se tecnocráticos, a serviço do capital.

Esses e outros instrumentos de regulação constituem-se em mecanismos eficientes para atenuar ou até mesmo quebrar a lógica do capital.

A igualdade social – Nos países do capitalismo periférico, mas também em alguns avançados, o socialismo se verá confrontado não só com o desafio da socialização da riqueza, mas com o enfrentamento específico de gigantescos bolsões de pobreza. A resolução desse problema envolve soluções estruturais, muitas das quais têm resultado no médio e longo prazo. Daí a necessidade de lançar mão de instrumentos emergenciais, as chamadas políticas compensatórias, que acelerem a resolução de graves situações de desigualdade social. Cabe ao poder público um papel decisivo nesse campo, por intermédio da reabilitação e sofisticação dos instrumentos de bem-estar social. Tributação progressiva que permita consistentes políticas sociais que beneficiarão os trabalhadores – educação, saúde, habitação, transporte, saneamento, cultura e lazer.

Mais que políticas salariais justas, cabe ao Estado impulsionar uma nova política de rendas.

O mundo do trabalho – O socialismo do século XXI deve enfrentar a questão da alienação do trabalho. A despeito do crescimento da produtividade ancorado nas prodigiosas inovações tecnológicas, a jornada de trabalho está, com algumas exceções, estancada há quase 40 anos. Reduções drásticas da jornada de trabalho se impõem, não só para absorver cerca de 1 bilhão de desempregados no mundo inteiro, como para propiciar a homens e mulheres mais tempo livre a ser utilizado para o descanso, a educação, a cultura e a participação cidadã.

As experiências do mundo fabril no socialismo real contribuíram para a persistência da alienação do trabalho, na medida em que homens e mulheres viviam em seus locais de trabalho um regime tão ou mais des-



pótico do que aquele da fábrica taylorista. É sintomático que o capitalista tenha compreendido antes que os socialistas, digo compreendido praticamente, que isto contribuía negativamente para a produtividade, e tenha sido ele mesmo, o capitalismo, que propôs novas formas de sociabilidade fabril que estimulavam a criatividade e uma visão de conjunto dos trabalhadores sobre os processos produtivos.

Novos paradigmas de desenvolvimento – A queda do Muro de Berlim permitiu descobrir, entre tantas outras, a tragédia ambiental que o modelo de desenvolvimento econômico havia provocado na URSS e na Europa do Leste. A opção por uma industrialização acelerada e que reproduzia tardiamente e com idênticas perversões as clássicas revoluções industriais capitalistas, só que aqui conduzida pelo Estado, produziu um considerável dano ao meio ambiente.

O socialismo do século XXI incorporará em sua agenda a perspectiva de um crescimento sustentado da economia, em que a preservação do meio ambiente assume uma dimensão estratégica.

A socialização da política – A razão maior do fracasso do socialismo real, aparentemente localizado nas dificuldades de construção de uma nova economia, situa-se em realidade na sua incapacidade de haver socializado a política. As experiências do socialismo real criaram regimes autoritários, quando não despóticos e totalitários, estruturados em torno do par partido–Estado, ambos submetidos a mecanismos internos antidemocráticos. O controle do Estado pelo partido único institui dupla cidadania, pois aos não-filiados ao partido está reservado papel absolutamente secundário na sociedade. A reivindicação do monopólio da representação da classe pelo partido–Estado conflita com a ausência de liberdade sindical, de organização partidária, de imprensa e de expressão de

uma maneira geral. As instituições políticas copiavam o parlamentarismo burguês sem o vigor deste e faziam dos mecanismos de participação popular um mero simulacro democrático.

O socialismo do século XXI está diante do desafio de fortalecer simultaneamente a democracia representativa, hoje sumamente debilitada nos países capitalistas, e combiná-la com novos mecanismos de democracia direta. Nesse sentido, é possível desde agora, por meio de um processo de invenção política, estabelecer mecanismos de controle social do Estado que antecipam o socialismo e educam os cidadãos para ele. Aí se enquadram todas as formas de controle social das políticas públicas por conselhos e outros organismos, bem como, e sobretudo, os orçamentos participativos em esferas setoriais, municipais, regionais e nacionais. Essas experiências não podem ser encaradas como panacéias nem devem ser entendidas como auto-aplicáveis. Elas exigem uma sociedade de alta mobilização social, sob pena de criarem novas instâncias vazias de conteúdo.

Exploração e opressão – A experiência do socialismo no século XX mostrou que o fim ou a atenuação da exploração não elimina os múltiplos mecanismos de opressão herdados da sociedade anterior, em alguns casos reproduzidos no novo regime. O combate a todas as formas de discriminação de gênero, orientação sexual, etnia, religião ou aos portadores de deficiência física e mental antecede ao socialismo. Se este é entendido também como um processo de radicalização da democracia, construída a duras penas nos últimos dois séculos, é de supor que ele tenha como meta a eliminação de todas as formas de constrangimento social que se exercem contra grupos minoritários ou não. O socialismo do século XXI deve ser um choque de liberdade não só através do respeito ao Estado de direito, mas igualmente pela criação de um espaço públi-

co que será a fonte ininterrupta de criação de novos direitos. É isso que dará à democracia um sentido dinâmico, diferente da perspectiva democrática propugnada por um liberalismo que, com frequência, desliza para o conservadorismo.

Socialismo, cultura e conhecimento – O socialismo do século XXI implica a desconcentração do saber, o que ganha particular importância, tendo em vista que o mundo cada vez mais ingressa em uma sociedade do conhecimento. Deverá impulsionar uma ampla socialização dos bens culturais. Esses dois aspectos foram sem dúvida um dos pontos positivos de muitas experiências do socialismo do século XX, na medida em que promoveram nesses países massivos processos de educação e acesso de setores sociais aos tesouros da cultura produzidos pela humanidade. Diferentemente dessas experiências, no entanto, e sublinhando o seu limite, a socialização do conhecimento e dos bens culturais deverá se dar em um marco de mais absoluta liberdade de criação, de expressão e de crítica, sem o que não existe produção artística ou científica.

Abertura para o mundo no plano da criação artística e da pesquisa científica não impede processos de valorização e exposição da produção cultural nacional e regional, especialmente aquela que permanece oculta por não se enquadrar nos cânones da indústria cultural ou do chamado mercado cultural.

Sujeitos sociais – O socialismo do século XXI exigirá finalmente uma profunda reflexão sobre os sujeitos sociais que estarão presentes em sua construção. O mundo do trabalho passou por profundas modificações quantitativas e qualitativas nos dois últimos séculos. Os mais de 150 anos decorridos depois do *Manifesto comunista* mostraram que a universalidade abstratamente atribuída à classe operária nem sempre coincidia

concretamente com o papel histórico que ela desempenhava em distintas conjunturas, como ficou claro na Primeira Guerra Mundial.

A substituição da classe pelo partido, que Lenin propugna já em 1902, expressa, ainda que distorcidamente, a percepção desses desencontros do proletariado com a história. A despeito disso, as grandes transformações progressistas que a humanidade viveu foram, no essencial, resultantes da ação das classes trabalhadoras. Resta saber se a noção de trabalhadores no século XXI não se amplia, se a eles não se pode somar outros setores, excluídos e incluídos, que objetiva e subjetivamente se sintam representados por um programa de mudanças de direção socialista.

Partido e movimento – Da mesma forma coloca-se o problema dos instrumentos políticos de transformação social. O que antes se resumia exclusivamente à questão da existência de um partido dotado de identidade política e doutrinária próprias, homogêneo, quando não monolítico, ideologicamente centralizado militarmente, pois feito como indicavam as 21 condições para ingresso na Internacional Comunista em 1920, para enfrentar um período de guerra civil generalizado. Ao lado desses partidos conviverão sindicatos, centrais operárias e movimentos sociais que não só não serão correia de transmissão deles, como deverão possuir uma visão abrangente dos problemas nacionais e internacionais, refletindo a racionalidade própria aos interesses dos seus integrantes.

Essa diversidade de atores e de instrumentos dará necessariamente ao socialismo uma dimensão ampla, democrática e pluralista, e se constituirá em um poderoso antídoto às tentações totalitárias.

O processo – A luta pelo socialismo envolve em muitos países, e este é o caso brasileiro, uma curiosa relação com o capitalismo *realmente* existente no país. Um programa de transformações centrado em refor-

mas econômicas de cunho fortemente redistributivista, que exija uma reorientação importante do modelo de desenvolvimento, associadas a um processo de radicalização da democracia e de defesa da soberania nacional com a correspondente assignação de um novo lugar para o Brasil no mundo, pode ter pouco a ver com o socialismo e ser até entendido como um projeto de fortalecimento do capitalismo brasileiro. Essas reformas, consolidando abstratamente o capitalismo no Brasil, desestabilizam-no concretamente, sempre e quando as mudanças forem resultado de intensa mobilização social.

Abre-se então um processo continuado de transformações em que as conquistas parciais preparam novas conquistas e sinalizam que as possibilidades de reformas profundas deixam o terreno das possibilidades para transformar-se em viabilidades.

Para tanto, e especialmente no plano das transformações internacionais, deve-se estabelecer uma dialética entre a consciência dos constrangimentos e a vontade política de vencê-los. Política é ação, e por maiores que sejam suas exigências de racionalidade há uma margem para decisão e ação transformadoras da vontade humana. As enormes vicissitudes por que passou o socialismo no século xx não significam que lhe esteja reservada uma perspectiva sombria para o futuro. Antes que o socialismo chegasse ao ponto crítico do período 1989-1991, Eric Hobsbawm escreveu: “A função da busca de uma sociedade não é pôr um ponto final na História, mas abrir suas possibilidades desconhecidas e incognoscíveis a todos os homens e mulheres. Nesse sentido, a estrada que leva à utopia não está interrompida, felizmente, para a espécie humana.”

Há mais tempo, referindo-se a seus poemas dos anos 1940, impregnados do sentimento do mundo, que o levou bem mais próximo do socialismo, Carlos Drummond de Andrade disse que “algumas ilusões feneceram, mas o sentido moral é o mesmo”. E como concluiu o poeta, “aqui está dito tudo”.

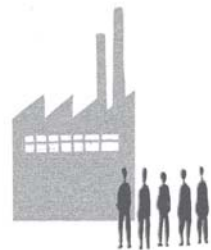
Marxismo e democracia: um novo campo analítico- normativo para o século XXI

Juarez Guimarães

Não é difícil constatar que o debate acadêmico contemporâneo sobre a democracia ou sobre a república em geral prescinde do marxismo enquanto fundamento, sequer como interlocutor ou até mesmo como oponente crítico.

Há razões de ordem histórica e de cultura política que sustentam este fenômeno. O modo como se processou o fim dos sistemas de poder do Leste Europeu expressou uma vitória do capitalismo, seus valores e instituições. Por sua vez, o ponto de saturação do horizonte da cultura contemporânea pela visão de mundo liberal reduziu o espectro da imaginação política a uma interlocução entre correntes no interior de seus fundamentos de civilização.

Creio que há uma terceira razão, porém, de ordem teórica, que está na base deste fenômeno, interno ao próprio campo do marxismo, que diz respeito à sua congênita dificuldade de estabilizar um campo analítico-normativo coerente de crítica ao capitalismo. A crise do marxismo é historicamente bem anterior aos acontecimentos da última década e, em vez de ser deles mera consequência, está também na própria base des-



ses fenômenos. Assim como a URSS ruiu de dentro para fora sob a pressão do capitalismo, também as cidadelas do chamado marxismo ortodoxo (em sua sistematização mais extremada, o marxismo-leninismo) haviam sido cindidas e desorganizadas pela pressão da visão de mundo liberal. E foi em torno e a partir do tema da democracia, da incompatibilidade de fundamentos entre a realização das promessas emancipatórias do marxismo e a liberdade, que essa erosão do campo teórico do marxismo instituiu-se e se alastrou.

Se estamos corretos nesta avaliação, a reentrada do marxismo no debate contemporâneo sobre a democracia deve percorrer necessariamente um duplo percurso crítico, o da polêmica com o liberalismo e a reconstrução do seu campo analítico-normativo. Este esforço para reposicionar o marxismo no debate contemporâneo sobre a democracia, sempre trilhando este duplo processo crítico e autocrítico, passa a nosso ver por três desafios:

- superar a interdição liberal que pesa sobre o marxismo acerca da incompatibilidade de fundamentos com a democracia, isto é, demonstrar a possibilidade de convivência entre marxismo e democracia;
- demonstrar a centralidade do marxismo para refundar um campo analítico-normativo do marxismo que projete a superação dos impasses contemporâneos da democracia;
- inverter, em consequência, a afirmação de Norberto Bobbio de que há uma relação de necessidade entre liberalismo e democracia, demonstrando os fundamentos de dominação que presidem esta visão de mundo.

Marxismo crítico e reinvenção do socialismo – Se são várias as visões de mundo anticapitalistas (conservadorismo de fundo romântico, milenarismos e ideias utópicas, anarquismo), são também múltiplas as fontes da tradição socialista (associativismo das guildas, marxismo,

comunitarismo cristão e até mesmo os chamados “socialismos liberais” ou liberal-socialismos, que vão desde o último John Stuart Mill até certas correntes do pensamento italiano no século xx).

Mas é certo que foi em torno da tradição marxista que se organizaram as correntes anticapitalistas e socialistas de maior continuidade, influência e impacto nos dois últimos séculos. Não por acaso, mas por três razões fundamentais: na origem do marxismo estavam três complexos culturais ricamente configurados na aurora da modernidade capitalista (o idealismo alemão, a economia política inglesa e os jovens movimentos socialistas); seu campo analítico mostrou-se particularmente fértil e heurísticamente produtivo e, além disso, sua organicidade ao moderno movimento operário europeu forneceu-lhe um caminho de expansão internacional.

Mas já aprendemos também que a cultura do marxismo foi desde sempre plural. A própria noção de marxismo ocidental contraposta à noção de marxismo russo é insuficiente para captar este pluralismo. Andrew Arato já localizava na cultura marxista da II Internacional pelo menos cinco diferentes e alternativas fundamentações filosóficas do marxismo¹. De novo aqui, porém, é possível afirmar que foi a tradição do marxismo russo a que exerceu uma condição quase estruturante do marxismo na maior parte do século xx, não apenas em relação a seu corpo dogmático (o chamado marxismo-leninismo), mas também em relação à sua crise (as várias vertentes do trotskismo, o euro-comunismo, o althusserianismo, o maoísmo foram também configurados em relação a suas problemáticas e impasses).

O que parece ter se esgotado na última década de 1990 não foi o marxismo, mas a perspectiva de compreender os seus dilemas a partir de uma ótica russa, isto é, a partir de outubro de 1917 e seus desdobramentos históricos e culturais. Mais precisamente, a cultura terceiro-

internacionalista em seu pluralismo interpretativo. Não se trata de arquivar Outubro, esconjurar o demônio bolchevique, dar razão em última instância a Kautsky ou Bernstein. O que equivaleria a interpretar um momento crucial do impasse do marxismo a partir de um outro momento decisivo de sua crise, as variantes reformistas da II Internacional. Mas ler a própria grandeza e tragédia de 1917, suas conquistas e fracassos, a partir de um ponto de vista marxista mais clássico e universalista.

O marxismo passa hoje por um processo de renovação e classicização fundamental para os destinos do socialismo no século XXI. Um retorno a Marx diverso daquele dos anos da desestalinização, menos dogmático e tensionado para descobrir exegeticamente a verdadeira leitura ou a filosofia em ato na obra de Marx. Trata-se de um “marxismo crítico”, na boa expressão de Michael Löwy².

Se a década de 1990 foi marcada pelas respostas à crise do neoliberalismo ainda no campo do horizonte liberal (as chamadas terceiras vias), o que se trata hoje é de começar a configurar os fundamentos de alternativas ao neoliberalismo a partir de valores, dinâmicas e perspectivas de um socialismo democrático renovado.

A seguir, apresentaremos três teses desta renovação do marxismo, relacionadas a temas-chave para a renovação de um projeto socialista neste século. São elas: marxismo e princípio da liberdade, marxismo e princípio da soberania popular ou republicanismo e marxismo e princípio de civilização.

Marxismo e princípio da liberdade – Após pouco mais de um século e meio de sua história, a cultura do marxismo ainda não estabilizou teoricamente uma resposta convincente e adequada ao princípio da liberdade, chave para se pensar o futuro do socialismo. Foi em torno dos limites, inconsistências ou mesmo problematidade das respostas marxistas a este princípio que o liberalismo centrou a sua crítica.

O princípio da autodeterminação está posto no centro da síntese de Marx³. Não deveríamos desvalorizar esta conquista ético-política, ato de verdadeira fundação do socialismo moderno, atualização do princípio rousseauiano da autonomia no solo da modernidade capitalista. Aí está a distância maior entre Marx e Hegel, e não na oposição materialismo/idealismo, como muito bem observou Lenin em seus *Cadernos filosóficos*. E, ao mesmo tempo, está aí o ponto estruturante da delimitação do marxismo ante a insuficiência histórica inarredável do conceito liberal de liberdade, preso ainda à condição heterônoma do Estado e do mercado.

Mas a questão é: a obra teórica de Marx contém um desenvolvimento teórico adequado, conceitualmente coerente deste princípio da autodeterminação? Pensamos que não, já que ela não supera as tensões deterministas na sua visão da história, seja através de uma filosofia da história, de uma teoria da história ou de uma ciência da história.

A inteligência da grande crítica liberal ao marxismo foi de fixar a leitura da obra de Marx como sendo coerentemente determinista e, a partir daí, erigir metódica e logicamente a sua incompatibilidade com a noção de democracia. Como a cultura do marxismo foi, desde as suas origens, predominantemente determinista, os próprios marxistas pareciam dar razão à crítica liberal.

Como os liberais formularam, a partir do determinismo, a incompatibilidade entre marxismo e democracia? Estudando a crítica de Benedetto Croce, Max Weber, Karl Popper e Norberto Bobbio, de diferentes épocas e densidades teóricas, elaboramos esta incompatibilidade a partir de três impasses: da antinomia, do carecimento e da inversão⁴.

Da antinomia: se o destino da sociedade está fixado *a priori*, então os homens não podem livre e coletivamente escolher o seu futuro e a própria noção de democracia perde o seu sentido.

Do carecimento: a pretensa científicidade da previsão do futuro social pelo marxismo neutraliza a dimensão ético-moral, encerrando os marxistas em uma cega ética das convicções. Assim, estas visões deterministas acabaram por reduzir o princípio da liberdade no marxismo a uma adesão às leis imanentes do mundo, a consciência reduzida à ciência, o ato ético-moral da escolha amesquinhado à opção pelo que seria, afinal, vitorioso. É significativo que um filósofo do porte de Plekhanov tenha chegado a definir o marxista como uma espécie de anti-Hamlet, um ser que age movido incólume ao esclarecimento que só a dúvida permite⁵. Por sua vez, o economicismo que expressa o determinismo anula ou reduz o campo e a dignidade da política. O esvaziamento ou o empobrecimento da reflexão política teria feito com que a teoria marxista nunca tivesse sido capaz de pensar plenamente o Estado, omitindo-se quanto a respostas mais elaboradas dirigidas a conter o potencial opressivo da concentração do poder político. Além disso, a pretensão de científicização da política introduz um viés necessariamente antipluralista, já que a uma posição científica se oporiam as demais, vistas como falsas ou não verdadeiras ou simplesmente anticientíficas.

Da inversão: o futuro estando determinado, valeriam para alcançá-lo todos os meios, mesmo os que contradissem provisoriamente os valores humanistas. O caminho estaria aberto para o percurso que vai de uma visão instrumental dos valores ao anti-humanismo. Professando um ideal finalista da história, coletivista, organicista, o marxismo teria se fechado ao desenvolvimento de uma concepção moderna de individualidade e, no limite, à própria valorização dos direitos humanos. Ali onde toda teoria da emancipação humana deveria expandir-se, agigantar-se, fecundar-se, refinar-se – o terreno da formação da autonomia individual vinculada a valores emancipatórios – o marxismo, em suas formas dominantes, apequenou-se, aprisionou-se, esterilizou-se, embruteceu-se.

O caminho para desmontar a interdição liberal é questionar a leitura liberal da obra de Marx como sendo coerentemente determinista. Este questionamento só pode ganhar credibilidade se reconhecemos na trajetória intelectual de Marx, variando de fontes e dimensões, a existência, nunca de todo superada, de tensões deterministas⁶. Estas tensões resultaram, em grande medida, do diálogo crítico de Marx com os grandes complexos científicos culturais de seu tempo: a filosofia alemã, a economia política inglesa, o materialismo francês – marcados pela visão determinista da história⁷. A dimensão crítica do diálogo de Marx com estas fontes protege, no entanto, seu campo teórico de uma coerente e rematada visão determinista da história⁸. Por outro lado, faz conviver em seu campo analítico-normativo – nunca plenamente desenvolvido do ponto de vista conceitual – uma visão praxiológica da história, de que os homens constroem coletivamente a história, embora profundamente condicionados por sua cultura, sua posição de classe, pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas.

O desenvolvimento conceitual pleno de uma visão praxiológica da história permitiria tornar possível e compatível a relação entre marxismo e democracia, superando os três impasses antes referidos. Mas foi apenas com a rede de conceitos elaborados por Antonio Gramsci nos *Cadernos do cárcere*, 70 anos após a edição do primeiro volume de *O capital*, que o campo teórico do marxismo conseguiu romper com o determinismo histórico e desenvolver, em um novo patamar, os fundamentos do que chamamos uma concepção praxiológica da história.

Em uma das passagens mais líricas e dramáticas dos *Cadernos*, Gramsci, fazendo alusão a *Poesia e verdade*, de Goethe, relembra a figura de Prometeu, que, separado dos deuses e contando apenas com suas próprias forças, povoou um mundo⁹. A imagem lembra a solidão – esta separação radical dos dogmas e certezas – da reflexão de Gramsci no cárcere.

O campo teórico do marxismo reconstruído por Gramsci tem em seu centro o conceito de hegemonia, que nucleia uma cadeia coerente de outros conceitos, como as noções de bloco histórico, de “revolução passiva”, de crise orgânica, de intelectual orgânico e de vontade coletiva, os quais, como critérios de interpretação histórica, fornecem instrumentos analíticos macros de compreensão da dinâmica das sociedades a partir da práxis coletiva dos atores sociais¹⁰. O fato de a reflexão de Gramsci não estar sistematizada formalmente, compondo-se de uma teia de pensamentos formulados em claro estágio formativo e em regime de tensão criativa, deveria proteger aqueles que se apóiam em suas reflexões da tentação de erigir um gramscianismo como ponto de chegada, dogmatizar a obra de Gramsci.

O desenvolvimento conceitual de uma visão praxiológica da história permitiria tornar possível e compatível a relação entre marxismo e democracia, superando os três impasses antes referidos. Em primeiro lugar, a noção de história aberta com base no resultado nunca plenamente previsível (embora não indeterminado plenamente ou puramente casuístico) do choque das vontades coletivas organizadas nas sociedades. Assim, é exatamente a dimensão da política que é a chave de uma concepção de mudança histórica, tornando possível a retomada de um rico diálogo do marxismo com as várias tradições da filosofia política.

Em segundo lugar, a descientificação da autocompreensão do marxismo e a sua concepção como uma teoria ou visão totalizante do mundo social que pretende construir um novo campo civilizatório a partir da crítica do liberalismo e da civilização do capital. Em suma, a sua compreensão como filosofia da práxis transformadora, como sinteticamente propôs Gramsci, retoma a dimensão do seu significado ético-político como humanismo radical e, ao mesmo tempo, o liberta de um viés antipluralista, auto-referenciado na cultura, autoproclamatório no programa e auto-suficiente no exercício do poder.

E, por fim, se o futuro não é fixado *a priori*, o caminho da emancipação, e não simplesmente a meta, torna-se fundamental. Passa a ser estritamente necessária uma relação dialeticamente configuradora entre fins e meios, entre o caminho e o objetivo socialista, entre indivíduo e sociedade.

Chegamos assim à primeira tese: desenvolver um marxismo dotado de uma visão praxiológica da história, conceitualmente consistente, é pois fundamental. É condição para recuperar uma dialética entre a liberdade individual e coletiva, uma dinâmica emancipadora entre meios e fins, entre valores e racionalidades anticapitalistas.

Esta visão praxiológica permitiria desenvolver plenamente o valor da *autonomia* como fundamento da liberdade individual no campo do marxismo. É interessante como a noção de autonomia, de origem na matriz rousseauiana, repõe a noção de liberdade para além do dilema entre “liberdade positiva” e “liberdade negativa”, como formulado por Isaiah Berlin. E refaz uma lógica mutuamente configuradora entre liberdade e igualdade, já que a dominação econômica tanto quanto a opressão política podem ser fontes da heteronímia. Assim, é evidente que, se o capital é, nos seus próprios termos, uma relação de dominação, um conceito pleno de autonomia individual é potencialmente anticapitalista¹¹.

O tema da autonomia permitiria acolher com centralidade três temas da fronteira do século XXI. O primeiro deles, a atualização do questionamento ao próprio princípio do capital, isto é, da apropriação privada para fins de lucro dos ganhos permitidos pela ciência e a sua destinação ao aumento do tempo socialmente livre do trabalho necessário, como condição para a superação dos limites da divisão de trabalho. Em segundo lugar, a cultura do direito à diferença e os seus temas derivados – o

pluralismo de valores de civilização, estético e cultural, a liberdade de opção sexual, a resistência aos padrões agressivamente normatizadores da personalidade. Enfim, a participação cidadã nos destinos da comunidade como princípio político estruturante. Isto nos leva à segunda tese, a da relação entre marxismo e republicanismo.

Marxismo e princípio da soberania popular – Foi na experiência da Revolução Russa que se cristalizou, no plano histórico e teórico, a cisão entre o princípio da ditadura do proletariado e o princípio da soberania popular. Na crítica aguda de Rosa Luxemburgo, a dissolução da Assembléia Constituinte (e a não convocação de uma outra) foi traduzida pela direção bolchevique não como um limite da revolução (a não adesão das maiorias), mas como uma virtude. Em Lenin, esta cisão se apresenta como a crítica da democracia burguesa por meio da oposição inconciliável entre democracia direta e representativa e na defesa da legitimidade da restrição ao direito de voto dos burgueses, que ele concebia explicitamente como necessidade advinda da particularidade russa. Em Stalin, a tensão substitucionista de Lenin já se cristalizou em torno da teoria do partido único, amalgamado ao Estado. Em Trotsky, em *A revolução traída*, a democracia operária concebida como pluripartidária é formulada de modo insuficiente como antídoto à burocratização.

O conceito de ditadura do proletariado, embora com oscilações de sentido, Estado-comuna ou Estado centralizado da transição ao socialismo, está, no entanto, em Marx¹². O princípio da legitimidade deste Estado de transição está ancorado na noção da universalidade do proletariado, classe definida imanentemente como revolucionária porque interessada objetivamente no comunismo. Mas em Marx, na experiência da Comuna parisiense, a contradição entre o poder revolucionário e o princípio da soberania popular não está aflorado, já que a Comuna foi eleita

por sufrágio universal. Essa contradição aflorou “externamente” à experiência no cerco à cidade revolucionária, com a ausência do apoio das maiorias camponesas¹³.

Mas como Marx elaborou a noção do proletariado como classe universal? Esta noção foi elaborada nos anos 1840, em particular no seu diálogo crítico com Hegel, na passagem do seu rousseunismo de origem, pensado do alto da filosofia alemã, para o comunismo. A importância deste diálogo crítico para o futuro da obra de Marx desmente as leituras que pretendem isolar o Marx “maduro” do “jovem” Marx, uma fase ideológica de uma outra científica ou simplesmente “marxista” e “pré-marxista”. Trata-se claramente de um momento genético de síntese, de delimitação e de constituição de uma primeira identidade, do lançamento de uma perspectiva e de uma problemática que, se estão ainda longe de encontrar uma maturação conceitual, nunca serão negadas no itinerário intelectual de Marx.

No centro das reflexões de Marx em *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) e *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel-Introdução* (1844) estão as relações entre a política e o econômico-social ou, na linguagem da filosofia política, entre Estado e sociedade civil. A doutrina liberal formulou conceitual e programaticamente a noção da separação entre Estado e sociedade civil, definindo a própria noção de liberdade a partir da autonomia desta última, de sua prioridade ontológica ante o Estado, de suas prerrogativas, limites e controle do poder do Estado. Assim, a noção de liberdade ganhou um sentido negativo, como sendo o espaço livre de constrangimento do indivíduo em face do poder estatal. Historicamente, a crítica marxista à doutrina liberal incidiu centralmente sobre o limite, o formalismo, a incompletude da dimensão política (estatal) da liberdade, repondo o sentido social da emancipação, a dimensão da igualdade social como fundamento da verdadei-

ra liberdade, maximizando a noção não do limite, mas do controle ou absorção do poder do Estado pela sociedade emancipada ou autogovernada.

Ora, a nosso ver, o grande problema desta crítica marxista à doutrina liberal está não propriamente nos seus termos de crítica, já que é possível demonstrar com evidência mais que suficiente que o domínio do capital impõe severos limites à liberdade e à igualdade dos cidadãos no capitalismo. A sua falha está em não fazer a crítica de raiz do fundamento da visão liberal de sociedade, que trabalha analítico-normativamente com a noção de separação entre Estado e sociedade civil. A origem deste erro remonta aos próprios anos de nascimento do marxismo, da crítica de Marx à filosofia hegeliana do Estado que coincide com a sua delimitação original em relação ao liberalismo.

Para termos uma visão da inadequação ou desequilíbrio conceitual do campo analítico-normativo que Marx elabora neste período decisivo – e que se projetaria duradouramente na sua obra –, é preciso repor os três pólos do debate, isto é, a tradição liberal (traduzida aqui na teoria lockiana jusnaturalista e contratualista), Hegel e Marx.

Em Locke, o momento ético-político da fundação do Estado, criticamente aos motivos teológicos do absolutismo monárquico e alternativamente à racionalização hobbesiana, é recomposto em um argumento que parte dos direitos naturais e vê a passagem da sociedade natural para a sociedade civil através de dois pactos, o de associação e o de submissão. No argumento de Locke, a sociedade precede o Estado (inclusive com a existência da propriedade e do dinheiro) e, contra ele, estipula-lhe os limites e delimita as suas prerrogativas. No século XVIII, a economia política inglesa confere um estatuto de cientificidade à separação entre Estado e sociedade civil, teorizando o automatismo do funcionamento do mercado que estrutura a sociedade civil. No século XIX, o utilitarismo atualiza a filosofia



liberal ante o descrédito do jusnaturalismo sem, no entanto, rever a sua concepção da relação entre Estado e sociedade civil.

Hegel, em *Fundamentos da filosofia do direito* (1821), culmina um desenvolvimento teórico que tem início em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802), no qual faz a crítica de Grotius a Rousseau (empiristas) e Kant e Fichte (formalistas). Hegel critica o método e a estrutura do jusnaturalismo, no qual vê as inconsistências do princípio atomístico, da determinação arbitrária da natureza humana e a unidade externa entre Estado da natureza e Estado de direito. Na ausência do princípio da eticidade, haveria uma “unidade formal que passa sobre a multiplicidade e não a penetra”. Em *Fundamentos da filosofia do direito*, Hegel consolida a sua evolução de um organicismo de origem, que vê unidade entre Estado e natureza para uma concepção que acolhe a liberdade da vontade¹⁴.

Em síntese, em Hegel o momento ético-político é pensado especulativa e metafisicamente por meio de uma razão que realiza a síntese entre a liberdade objetiva e a liberdade subjetiva, denunciando a capacidade do mero contrato para estruturar a sociabilidade. Em seu sistema, a eticidade penetra os diversos momentos, o da unidade irreflexiva (família), o de um semidesenvolvimento (na sociedade civil, composta pelo sistema de necessidades, pelo sistema de lei e de justiça, pela polícia e corporações) e um desenvolvimento pleno no Estado (Constituição, Coroa, burocracia, Legislativo). Por essa via, Hegel nega tanto o automatismo do mercado quanto a prioridade ontológica da sociedade em relação ao Estado, enfatizando a unidade entre Estado, família e sociedade civil a partir da eticidade.

Em Marx, convergem a crítica do caráter especulativo do momento ético-político, a crítica à inconsistência, de fundo teológico, da defesa hegeliana da monarquia constitucional e a crítica ao modo como Hegel formula a reconciliação dos interesses conflitantes da sociedade civil na

eticidade estatal enquanto um universal. Mas qual a relação entre Estado e sociedade civil que resulta desta tripla crítica de Marx ao sistema hegeliano? Em síntese, a eticidade se objetiva em um primeiro momento (1843) na figura do *demos* total e, depois (1844), no proletariado. A sociedade civil, a partir do método feuerbachiano da inversão ou método transformativo, precede ontologicamente ao Estado¹⁵. Enfim, a emancipação social leva à superação do Estado político, a superação da cisão entre o burguês e o cidadão, entre Estado e sociedade civil¹⁶.

Quais seriam, em síntese, os problemas do campo analítico-normativo resultantes da crítica de Marx a Hegel? Em primeiro lugar, a desvalorização ou negação do princípio ético-político como momento-chave de fundação e de solda do Estado e da sociedade civil. Em segundo lugar, o estabelecimento de uma prioridade ontológica da sociedade civil diante do Estado, que na cultura do marxismo fixar-se-ia no dualismo base-superestrutura. Por fim, a determinação empírica de uma nova eticidade no proletariado, que ganha assim uma projeção metafisicamente revolucionária na história.

Uma crítica à concepção hegeliana do Estado que não perdesse as suas conquistas metodológicas na crítica ao liberalismo deveria trabalhar com o conceito de Estado integral. E aqui estamos seguindo as pistas de Gramsci nos *Cadernos do cárcere*, desenvolvendo o seu campo analítico-normativo:

- um campo ético-político hegemônico, historicamente configurado por vontades políticas socialmente organizadas por intermédio de uma rede de intelectuais orgânicos;
- instituições estatais organizadas a partir do ponto de vista de uma eticidade política hegemônica (Estado, no sentido estrito de máquina governativa e repressiva);
- instituições privadas, organizadas de acordo com a eticidade política hegemônica, configurando a sociedade civil, a qual inclui o mercado ou a sua “anatomia”, como afirma Marx.

O Estado seria, então, a unidade contraditória entre Estado (no sentido estrito) e sociedade civil, historicamente configurados. Ressalte-se que neste campo analítico-normativo a dimensão internacional deve ser incorporada como momento fundante, já que a eticidade de qualquer Estado nacional participa ou se relaciona com a eticidade configurada mundialmente; todo Estado participa de um sistema de Estados e o mercado de cada país relaciona-se com o sistema capitalista mundial¹⁷.

Com esta concepção de Estado seria possível requalificar a crítica do marxismo ao liberalismo e a sua própria concepção das relações entre democracia e socialismo.

Em vez de opor a dimensão social da emancipação ao caráter meramente político da liberdade na doutrina liberal, tratar-se-ia de opor à eticidade política liberal um outro campo ético-político que requalificasse a própria natureza das instituições estatais e privadas que organizam a vida social. Este campo ético-político teria assim uma componente de reestruturação das instituições estatais de modo a favorecer a socialização do poder, ao invés do elitismo congênito ao liberalismo, e de organizar a vida social a partir de uma expansão inaudita da esfera pública e dos direitos em detrimento da lógica particularista do capital. Estas duas dimensões seriam pensadas como necessariamente configuradas, isto é, não pode haver superação do particularismo mercantil sem socialização do poder e este pressupõe, por sua vez, uma lógica de publicização da dinâmica econômica. Elas conformariam, por sua vez, um contexto de potencialização máxima ao plano do desenvolvimento da individuação em um novo campo de civilização.

Chegamos, enfim, à segunda tese: a universalidade contraposta ao particularismo do capital não pode ser pensada a partir de uma dimensão imanente ao proletariado. Esta universalidade só pode

ser pensada no plano ético-político, projetual, programático no sentido amplo do termo. Este universalismo projetual só pode alcançar legitimidade se elaborado a partir do critério da soberania popular, das maiorias ativamente políticas no seio de um pluralismo irrestrito, já que não há apenas um projeto de socialismo, nem sequer a ciência expulsando a opinião e a ética da política. Isto significa retornar o marxismo ao solo do republicanismo, levando para este toda a potência crítica do seu anticapitalismo.

Que o proletariado, por se definir pela própria contradição com o capital, seja a classe potencialmente mais em condições de vir a desenvolver projetos alternativos ao capitalismo não faz dele necessariamente uma classe universal nem revolucionária. Não pode haver aqui nenhum determinismo sociológico, automático ou mesmo mediado.

Significa isto render o marxismo às “regras do jogo”, como quer Bobbio, retirar dele qualquer veleidade revolucionária? Não, porque republicanismo não é liberalismo; este na maior parte de sua história rejeitou o princípio da soberania popular e, quando teve que o absorver, o fez por meio das teorias do chamado elitismo democrático. Significa apenas que o caminho para a construção de um novo Estado deve incorporar desde já o princípio legitimador das maiorias ativas.

Este princípio legitimador das maiorias ativas, em regime de pluralismo e de liberdades, poderia alavancar uma nova fase histórica de ofensiva contra os direitos do capital. O estabelecimento dos direitos sociais deu-se historicamente sob a dinâmica macropolítica e macroeconômica do Estado de bem-estar social. O grande limite destas lutas foi sempre o direito de propriedade e o controle pelo capital da ciência, que lhe permitiu acomodar as tensões distributivistas do capitalismo com o crescimento da mais-valia relativa. Trata-se no século atual de, a partir de

um setor público democraticamente gerido e socialmente controlado, expandir os direitos da maioria sobre o capital, incidindo inclusive centralmente sobre o eixo que vai do controle da ciência à apropriação social das inovações, regulando e tributando os fluxos do capital financeiro, estabelecendo novos marcos redistributivos e expandindo a cobertura dos direitos¹⁸.

Marxismo e princípio de civilização – Marx deve, em grande medida, a perenização da sua obra ao fato de ter revelado o princípio da valorização do capital e da mercantilização da vida como estruturante da civilização capitalista. Há, neste sentido, no centro de sua obra uma crítica à civilização do capital e a indicação de um outro tipo de civilização universalista em que a sociabilidade humana fosse estruturada pela não-dominância e pelo tempo livre. Os limites da sua visão alternativa de civilização eram de época, configurados pelo etnocentrismo, pela ausência de uma cultura feminista, ecológica, por um pensamento ainda conservador no plano da sexualidade.

Ao se territorializar em sociedades em que o capitalismo não havia se desenvolvido – URSS, China, Cuba etc. – o marxismo viu questionada a sua capacidade de pensar em civilizações para além do capitalismo. Em particular, o marxismo foi rebaixado à condição de propositor de um outro modo de produção no qual a estatização e o plano central substituiriam a anarquia do mercado. O produtivismo, a confiança sem reservas no progresso das forças produtivas, uma certa apologética do trabalho fizeram, então, escola no marxismo.

Foi principalmente na Teoria Crítica, nos autores da chamada Escola de Frankfurt, que o marxismo como crítica da civilização do capitalismo emergiu e se desenvolveu, não sem desequilíbrios valorativos e de diagnóstico. Mas foi ali que o marxismo fecundou-se com a teoria freudiana,

realentou a crítica à mercantilização do mundo e ao produtivismo, elaborou as primeiras críticas à cultura de massas, fez a crítica à cultura do progresso e ao que havia de riscos no projeto iluminista de dominação da natureza, e abriu-se, através de Marcuse, às culturas libertárias de 1968.

Chegamos, enfim, à terceira tese: hoje, diante das realidades da chamada globalização ou mundialização do capital, a crítica de Marx à mercantilização do mundo e da vida ganha toda a atualidade. Esta crítica, aliada ao princípio do multiculturalismo, do respeito às diferenças de cultura, religião e modos de vida, pode assentar as bases de um novo internacionalismo socialista. Este internacionalismo, assim como se passou do princípio da ditadura do proletariado ao princípio da soberania popular, do reino do privatismo mercantil à esfera pública, deve acolher o antiimperialismo em uma vocação verdadeiramente universalista.

Em síntese, um marxismo que desenvolva o princípio da autonomia, do republicanismo e do universalismo antimercantil mutuamente configurados, pode vir a ser o campo estruturador de um relançamento da tradição socialista democrática, por sua própria identidade, pluralista para o século XXI.

NOTAS

1. ARATO, Andrew. “A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia”, In: HOBBSAWM, Eric (org.) *História do marxismo*. Volume 4. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, p. 85. De acordo com o autor, o campo antinomicamente estruturado da relação marxismo e filosofia “se estende desde uma filosofia da história (ou mesmo uma ontologia) determinista, ligada tanto ao materialismo quanto ao pensamento político clássico do século XVIII, e uma mais recente, mais cética e metodológica devoção à ‘ciência’, ligada ao ‘neopositivismo’, até duas variedades de neokantismo, baseadas respectivamente no primado do prático e do

teórico, e até uma posição oscilante entre o historicismo das Geisteswissenschaften e o irracionalismo da Lebensphilosophie”.

2. Entre as obras mais recentes, que poderiam se encaixar nesta designação de “marxismo crítico”, encontram-se os livros de Daniel Bensaid (*Marx l'intempestif. Grandeurs e misères d'une aventure critique (XIX et XX siècles)*, Paris, Fayard, 1995; Daniel Brudney, *Marx's attempt to leave philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; Antoine Artous, *Marx, l'état et la politique*, Paris, Éditions Sillepse, 1999; Henri Maler, *Congedier l'utopie. L'utopie selon Karl Marx.*, Paris, Editions L'Harmattan, 1994; Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*, Paris, Meritiens Linck-Sieic, 1992; Michael Levin, *Marx, Engels and liberal democracy*, Nova York, Saint Martin's Press, 1989; Miguel Abensour, *A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998.

3. Este é o grande valor da tese doutoral de Michael Löwy, *La teoria de la revolucion en el joven Marx*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1972.

4. Ver o capítulo I, “O ardid do dogma: a crítica liberal”, em meu livro *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal*, São Paulo, Xamã, 1999.

5. “Não há nada de surpreendente nisto: quando dizemos que um determinado indivíduo considera a sua atividade como um escalão necessário na cadeia dos acontecimentos necessários, afirmamos, entre outras coisas, que a falta de livre-arbítrio equivale para ele à *total incapacidade de permanecer inativo* e que essa falta de livre-arbítrio se reflete na sua consciência como forma da *impossibilidade de atuar de um modo diferente daquele como atua*. É precisamente o estado psicológico que pode exprimir-se através da célebre frase de Lutero; ‘Her stehe ich, ich kann nicht anders’ (‘Este é o meu conceito e outro não posso ter’); e graças ao qual os homens revelam a energia mais indomável e realizam as façanhas mais prodigiosas. Hamlet desconhecia este estado de espírito: por isso, somente foi capaz de se lamentar e de mergulhar na meditação. E, por isso mesmo, Hamlet nunca poderia admitir uma filosofia segundo a qual a liberdade não é mais que a necessidade feita consciência. Fichte dizia com razão: ‘Tal como o homem é, assim é a sua filosofia.’ PLEKHANOV, George. *O papel do indivíduo na História*. Lisboa, Edições antídoto, 1977, p. 13.

6. Há um deslocamento da problemática do determinismo ao longo da evolução do pensamento de Marx, sendo incorreto, portanto, generalizar a partir da ênfase exclusiva em um dado momento da obra. É possível delimitar – sem dar a esta periodização um caráter rígido, inconsistente com uma reflexão que se enriquece por sínteses sucessivas – três momentos: um primeiro até 1844, marcado ainda por uma nítida filosofia da história de inspiração hegeliana; um segundo, de 1844 até 1857, caracterizado pela ênfase no caráter praxiológico da história, mas não desembaraçado plenamente de visões deterministas; um terceiro período, enfim, de 1857 até a elaboração de *O capital*, caracterizado por tensões fortemente deterministas, marcadas pelo seu diálogo crítico com a economia política.

7. É interessante, neste aspecto, como o liberal mais avançado do século XIX, John Stuart Mill, procura compatibilizar a sua noção de liberdade com uma concepção da história tipicamente evolucionista, influenciado diretamente por Auguste Comte. Ver MILL, J. S. “Elucidações da ciência da história”. In: GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

8. Em relação ao seu diálogo com Hegel, embora mantenha a busca de uma racionalidade imanente da mudança histórica, Marx critica a sua hipostasia, afirmando que os homens fazem a história, mas em condições determinadas. A crítica ao sentido especulativo das formulações hegelianas implica uma incorporação densa dos elementos históricos, em particular em sua dimensão socioeconômica. Além disso, Marx incorpora centralmente em sua teoria a idéia da auto-emancipação. No que diz respeito à economia política inglesa, Marx historiciza e critica a naturalização das categorias típicas do capitalismo, elabora a objetivação mercantil através do conceito de fetichismo da mercadoria e supera a noção de uma ordem econômica que tende ao equilíbrio. No que tange ao materialismo tradicional, Marx critica a ausência de um princípio ativo e, por meio da noção de práxis, procura superar o dualismo materialismo/idealismo.

9. GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere* (Edizione critica dell Instituto Gramsci. A cura de Valentino Gerratama). Turim, Giulio Einaudi Editore, 1975. Caderno 8, parágrafo 214, p. 1.073.

10. São exatamente estes conceitos capazes de absorver a lógica da ação coletiva que faltam à sociologia weberiana, que admite apenas a ação individual

como dotada de sentido. Esta lacuna conceitual certamente está relacionada às perspectivas quase fatalistas de Weber sobre o desenvolvimento das tendências burocráticas na sociedade moderna, bem como à sua descrença em relação a uma democracia que vá além de um elitismo competitivo entre líderes.

11. É interessante, neste sentido, que um liberal como Robert Dahl, que toma a sério a democracia como superação das formas de tutela sobre o indivíduo, formule uma noção de democracia econômica na qual os trabalhadores de uma empresa deveriam ter o direito de eleger a sua direção (ver especialmente o capítulo “O direito à democracia dentro das empresas”. In: *Um prefácio à democracia econômica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1990).

12. A origem do termo “ditadura do proletariado” é de Auguste Blanqui em 1837 e foi utilizado pela primeira vez por Marx nos anos 1850, imediatamente após a reação conservadora aos movimentos revolucionários de 1848/1849. Ver *A luta de classes na França* e carta a Joseph Weidemeyer. O termo volta a ser utilizado por Marx nos anos 1871-1875, quando as perspectivas de poder dos trabalhadores voltam a entrar na agenda política. O sentido de um poder proletário como fundamento da transição a uma sociedade sem classes é, no entanto, mais generalizado tanto na obra de Marx como na de Engels. Michael Levin nota que há na obra de Marx um duplo significado do Estado no período de transição: o modelo 1, no qual a ênfase é colocada na ditadura do proletariado como poder centralizado em oposição ao poder de classe da burguesia, e o modelo 2, tipificado na Comuna de Paris, no qual a máquina do Estado é absorvida pelas formas de auto-organização social, superando-o enquanto uma entidade autonomizada do controle social. Ver *Marx, Engels and liberal democracy*, capítulo VI, “Beyond bourgeois society”.

13. Esta observação importante, que diferencia substancialmente a experiência da Comuna de Paris daquela da Revolução Russa, está em *Marx, l'état et la politique*, de Antoine Artous (p. 282). Ao contrário das leituras canônicas, o poder na experiência da Comuna de Paris não estava assentado em formas de democracia direta, mas em novas modalidades de representação, em ruptura com o conceito liberal.

14. Sobre o pensamento político de Hegel, ver BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo, Editora da Universidade do Vale do

Rio dos Sinos, 2000; FRANCO, Paul. *Hegel's philosophy of freedom*. Yale University Press, 1999; WEIL, Eric. *Hegel y el estado*. Buenos Aires, Editorial Leviatan, 1996; PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy*. Cambridge University Press, 1984; WESTPHAL, Kenneth. "The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right". In: *The Cambridge Companion to Hegel* (edited by Frederick Beiser). Cambridge University Press, 1993.

15. Com efeito, Marx se vale das metáforas do céu e da terra para requalificar a relação entre Estado e sociedade civil, seguindo a crítica feuerbachiana da religião. Ele denuncia em Hegel a pretensão do Estado em dominar a sociedade civil como universalidade dominante, enquanto que, na realidade, é a sociedade civil burguesa, por intermédio de seu particularismo conferido pelo direito de propriedade, que domina o Estado. Sob uma primeira forma, aparece aqui a noção que irá se desenvolver na obra posterior de Marx das relações de produção que condicionam a esfera da política.

16. Uma crítica interessante das reflexões de Marx sobre Hegel está em ILTING, K-H. "Hegel's concept of the state and Marx's early critique". In: *The state in the civil society. Studies in Hegel's political philosophy*, op. cit. Ver também: MACGREGOR, David. *The communist ideal in Hegel and Marx*. Canadá, University of Toronto Press, 1990; BRECKMAN, Warren. *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge University Press, 1999; MERCIER-JOSA, Solange. *Pour lire Hegel and Marx*. Paris, Editions sociales, 1980.

17. Isto equivaleria a retraduzir neste campo teórico a problemática marxista do imperialismo, bem como o debate sobre as teorias do subdesenvolvimento e da dependência. Isto é, a comunidade internacional dos Estados-nações é profundamente hierarquizada a partir do centro capitalista e esta dimensão está revelada nos próprios princípios fundacionais dos Estados "periféricos" ou "semiperiféricos".

18. Ver OLIVEIRA, FRANCISCO de. *Os direitos do antivalor. A economia política da hegemonia imperfeita*. Petrópolis, Vozes, 1997.

A luta pelo socialismo no século XXI

Valter Pomar

Lendo o roteiro e ouvindo a exposição do Marco Aurélio Garcia, identifiquei um grande número de temas sobre os quais gostaria de polemizar.

Mas, como o tempo é curto, vou me limitar ao que acho ser mais relevante.

Em primeiro lugar, quero afirmar de maneira enfática uma opinião que Marco Aurélio colocou na condicional. Ele disse que a crise do socialismo “pode ter chegado a um ponto de inflexão”. Eu penso que podemos afirmar isso com certeza. Não porque tenhamos equacionado teoricamente as causas da “crise do socialismo”. Tampouco porque tenhamos dado início a novas tentativas de construir o socialismo. Mas sim devido à situação do capitalismo contemporâneo.

Hoje a agenda teórica e ideológica, tanto da esquerda quanto de amplos setores do *establishment*, é dominada pelo debate acerca da crise do capitalismo. Claro que há divergências sobre a profundidade, a extensão e a natureza dessa crise. Marco Aurélio, por exemplo, usou a expressão “incertezas”, que me parece totalmente insuficiente.

Em qualquer caso, considero que a outra crise, a “crise do socialismo”, saiu da pauta ou, pelo menos, perdeu a importância que chegou a ter na primeira metade dos anos 1990.

É certo que a crise do capitalismo não faz a luta pelo socialismo “entrar na agenda” espontaneamente, naturalmente, automaticamente. Isso só acontecerá se houver um esforço ideológico, mas principalmente político, de oferecer o socialismo como alternativa para a humanidade e como saída para a crise.

Nesse sentido, estivesse eu no lugar do Marco Aurélio, teria invertido completamente a lógica da exposição, começando por uma análise da crise contemporânea e das perspectivas enormes que ela abre, tanto para o socialismo quanto – infelizmente – para a barbárie.

Uma última observação sobre este primeiro ponto: a “crise do socialismo” prolongou, por mais de uma década, uma situação que vinha de antes: os marxistas contemporâneos ainda não fizeram, para o capitalismo atual, um estudo equivalente ao que Hilferding, Rosa Luxemburgo e Lenin, por exemplo, fizeram para o “imperialismo”.

Não é demais dizer que aqueles estudos foram feitos a partir de ângulos distintos, chegaram a conclusões também distintas, em grande medida incompatíveis entre si e resultando em opções políticas também contraditórias.

Mas o fato é que não dispomos hoje de uma interpretação, ou de interpretações suficientemente consistentes, sobre as tendências de evolução do capitalismo contemporâneo. E sem isso é muito difícil executar uma política socialista, qualquer que seja, exceto a da tentativa e erro.

Em segundo lugar, senti falta – na exposição do Marco Aurélio – de uma reflexão sobre um fato que considero central: todas as tentativas de construir o socialismo, no século xx, tiveram lugar na periferia do mundo capitalista.

Acredito que qualquer balanço sobre as vicissitudes do socialismo no século xx tem que levar isto em conta, não para justificar, mas para compreender adequadamente.

Arrancando de um ponto de partida muito atrasado, os socialistas optaram – e não vejo como poderiam ter feito de outra forma – por lançar mão de expedientes típicos da revolução industrial capitalista: longas jornadas, trabalho infantil, remunerações baixas, controles intensos sobre a mão-de-obra, proletarização forçada de camponeses.

Esse esforço brutal, somado à propriedade pública, ao planejamento centralizado, à inexistência da burguesia e ao impulso igualitário da revolução, possibilitou altas taxas de crescimento econômico e uma significativa elevação da qualidade de vida da população dos países socialistas.

Mas, embora tenham se aproximado, não lograram superar a potência econômica – e, em muitos casos, nem mesmo o padrão de consumo – dos países capitalistas centrais.

Em geral, o socialismo começou a ser construído em países em que a maior parte dos trabalhadores não havia conhecido a chamada democracia burguesa.

O baixo nível cultural e político da população, as conseqüências decorrentes da guerra civil e/ou da agressão externa – friso que é fundamental levar em conta a agressão externa –, as necessidades da reconstrução econômica, somados à desmobilização pós-revolucionária, ajudam a entender as vicissitudes da “ditadura do proletariado” no século xx: as concepções que pregavam uma “democracia socialista restrita” encontraram terreno fértil para prosperar.

Um parêntese sobre a “democracia burguesa” e a “ditadura do proletariado”. Acho ambos os conceitos teoricamente corretos. Politicamente, eles nos lembram dos limites postos à radicalização da democracia, nos marcos da ordem social capitalista.

As opções feitas pelos socialistas e comunistas, ao longo do século xx, ocorreram portanto naqueles marcos, muito diferentes daqueles imaginados por Marx e pela primeira geração de marxistas. A ponto de Gramsci

dizer que a Revolução Russa fora uma “revolução contra *O capital*” (contra *Das Kapital*).

Fazendo blague, acho que podemos dizer que a *débâcle* do socialismo real foi a dupla “vingança d’*O capital*”, do próprio e também das idéias de Marx.

Pensando sobre o futuro, as chances de um novo ciclo de revoluções socialistas ter um desfecho distinto do ocorrido no século xx dependem principalmente e novamente do que vai ocorrer nos países capitalistas centrais.

Pensando sobre o passado, acho que não podemos seguir cobrando, sobretudo do “socialismo real” e do movimento socialista nos países periféricos, que eles não tenham cumprido a tarefa histórica de derrotar o capitalismo.

Ao contrário, acho que devemos nos concentrar em responder o que se passou com o movimento socialista nos países capitalistas centrais. Por que fracassou o projeto socialdemocrata de transformar o capitalismo em socialismo através de reformas? Por que até mesmo o Estado de bem-estar social fracassou?

Ou ainda: por que foi derrotada a revolução na Alemanha? Por que o pós-Segunda Guerra, na França e na Itália, desembocou numa “normalização capitalista”? Por que a burguesia dos Estados Unidos, centro do capitalismo mundial, conseguiu marginalizar a esquerda socialista? Por que a onda neoliberal implantou-se em países com um forte movimento operário?

É preciso lembrar que foi operando a partir dos países capitalistas centrais, contando com as debilidades e os erros de um movimento socialista majoritariamente socialdemocrata, que a burguesia conseguiu impor uma derrota fenomenal, ao longo dos anos 1980, ao movimento socialista, em todas as suas variantes.

É preciso lembrar também que a capitulação da socialdemocracia ao neoliberalismo ocorreu antes da crise geral do campo socialista.

O destino do socialismo no século xx não foi, nem poderia ter sido, decidido nas revoluções da periferia ou nas lutas teóricas travadas entre os bolcheviques, nos anos 1920.

Nesse sentido, fosse eu o Marco Aurélio Garcia, teria invertido a hierarquia da análise e concentrado mais energia e atenção na crítica da socialdemocracia do que na crítica do socialismo real.

Em terceiro lugar, senti falta na exposição do Marco Aurélio de uma reflexão mais detida sobre a prática do nosso partido e – de maneira geral – sobre a prática do movimento socialista mundial contemporâneo.

Não se trata de uma interrogação doutrinária. É impossível desconhecer, por exemplo, que grande parte das organizações denominadas de “socialistas”, “socialdemocratas” e mesmo algumas chamadas de “comunistas” têm hoje muito pouco a ver com a luta anticapitalista.

Aliás, basta observar a atitude subalterna da grande maioria dessas organizações – muitas à frente de governos nacionais – diante do bombardeio norte-americano contra o Afeganistão, para perceber que parte do movimento socialista “oficial” transformou-se em um grande obstáculo para a luta pelo socialismo.

No caso específico de nosso partido, eu perguntaria se estamos dando a ênfase possível e necessária, em nossa conduta política, à defesa do socialismo.

Novamente, não se trata de uma interrogação doutrinária. Assim como, na Europa, o Estado de bem-estar social foi uma solução de compromisso, possível porque existia um forte movimento socialista interno e externo, aqui no Brasil mesmo a possibilidade de “civilizar o capitalismo” também depende da existência de um forte movimento socialista.

Infelizmente, ao contrário da tradição reformista clássica, que via na

luta parlamentar-eleitoral um caminho para o socialismo, aqui no Brasil os setores moderados da esquerda minimizam ao extremo o papel do socialismo, não apenas enquanto objetivo estratégico, mas inclusive como componente de nossa propaganda e agitação política. Eventos como este ciclo constituem exceções que devemos comemorar.

Ao contrário do que alguns pensam, uma atitude envergonhada ante o socialismo reduz as chances de sucesso de uma política reformista.

Acredito que isso vai mudar; mas hoje o PT ainda é “vítima da inércia”. Ou seja: os ventos mudaram, mas grande parte da esquerda ainda se limita a uma postura teórica e ideologicamente defensiva, a oferecer alternativas semikeynesianas ao neoliberalismo, não percebendo que a crise do neoliberalismo é a expressão superficial e visível de uma crise mais profunda da ordem social capitalista.

A “solução” capitalista para esta crise passa, como de outras vezes, por uma destruição em larga escala de forças produtivas (através de guerras, recessões prolongadas, genocídios etc.).

Isso torna ainda mais urgente a necessidade de constituirmos um movimento anticapitalista e socialista em países como o Brasil e no conjunto do mundo. Se isto não acontecer, o capitalismo e sua crise nos conduzirão em direção a níveis cada vez maiores de barbárie.

Mas para isso precisamos enfrentar a “timidez” e principalmente a atitude explicitamente pró-capitalista de amplos setores da esquerda mundial. Sem o que teremos crise, teremos guerras, teremos conflitos sociais, mas não teremos sombra de revoluções vitoriosas.

No caso do PT, temos os que defendem que o PT exclua o socialismo de seu programa; os que defendem que socialismo é igual a “liberdades democráticas”, “mercado” e o “Estado controlando os excessos da propriedade”, o que não passa da velha socialdemocracia; e os que são socialistas, mas não enfrentam o debate sobre a estratégia que pode nos

levar ao socialismo, aderindo a uma posição estratégica muito semelhante à que marcou o velho Partido Comunista.

Por tudo isso, fosse eu o Marco Aurélio Garcia, acentuaria a dimensão propriamente política e estratégica do debate sobre o socialismo.

Em quarto lugar, gostaria de fazer alguns comentários sobre a “agenda para o socialismo” esboçada por Marco Aurélio.

Marco Aurélio diz que

“Um programa socialista para o século XXI, diferentemente de outros no passado, não parte de uma meta construída a partir da qual se desenhará um caminho para atingi-la. Não se trata de um movimento teleológico. Sua única premissa: o capitalismo não é o fim da história e, portanto, coloca-se no horizonte, ainda que em forma imprecisa, uma sociedade pós-capitalista. A diferença está em que o processo que conduz a essa sociedade é tão importante quanto o resultado. Este não pode ser separado daquele. Movimento (meios) e fins se articulam mutuamente”.

Este raciocínio contém, na minha opinião, um problema central. Vejamos: o socialismo não será produto de um movimento espontâneo e inconsciente da sociedade. Ou há um processo consciente de construção de uma sociedade de outro tipo, ou não haverá socialismo. Mas isso significa dizer que o estabelecimento de “metas”, o estabelecimento de um “fim”, é parte essencial do processo.

Não é possível, portanto, ressaltar a importância do “processo que conduz ao socialismo” e reduzir a importância central, decisiva, nuclear, do estabelecimento prévio de uma meta, de um desenho geral. A “articulação mútua”, que aliás existe em tudo que é real, não pode eliminar a hierarquia teórica e prática que existe entre os “fins” e os “meios”.



Aliás, o próprio Marco Aurélio, ao falar dos desafios ou questões fundamentais para o socialismo do século XXI, acaba tentando estabelecer este desenho geral.

Cada um dos pontos que ele aborda mereceria um comentário específico. Até porque Marco Aurélio lançou mão de alguns conceitos – como o de “processo inconcluso de construção nacional” – com os quais não tenho o menor acordo, embora reconheça que estão muito na moda.

Mas quero chamar a atenção para o seguinte: exceto a questão ambiental, todos os demais pontos já faziam parte da tradição e/ou do debate socialista no século XIX: internacionalismo e nação; combinação entre formas de propriedade; combinação entre mercado e planejamento; fortes políticas públicas sociais; redução da jornada de trabalho; combate à alienação do trabalho; a luta contra todo tipo de opressão; a socialização da cultura etc.

Em outras palavras: a “pauta” proposta não é nova, embora a experiência socialista do século XX tenha demonstrado que a radicalização da democracia, a superação da alienação e da desigualdade são mais fáceis de proclamar do que de alcançar.

A pauta proposta por Marco Aurélio mistura reformas de inspiração socialista, que podem ser implementadas ainda no interior do capitalismo, com medidas que exigiriam o estabelecimento prévio de novas relações de produção e de outra correlação de forças políticas.

Nesse sentido, faz muita falta esclarecer qual o plano estratégico de luta pelo socialismo e de construção de uma sociedade socialista. Faz falta, no meu entender, aquela “meta construída a partir da qual se desenharia um caminho para atingi-la”.

Na ausência desta meta, podemos substituir a teleologia pelo culto ao processo. Isso fica absolutamente claro, a meu ver, quando Marco Aurélio aborda o caso brasileiro.

Ao falar da luta pelo socialismo em nosso país, Marco Aurélio diz que

“Um programa de transformações centrado em reformas econômicas de cunho fortemente redistributivista, que exija uma reorientação importante do modelo de desenvolvimento, associadas a um processo de radicalização da democracia e de defesa da soberania nacional com a correspondente assignação de um novo lugar para o Brasil no mundo, pode ter pouco a ver com o socialismo e ser até mesmo entendido como um projeto de fortalecimento do capitalismo brasileiro. Essas reformas, consolidando abstratamente o capitalismo no Brasil, desestabilizam-no concretamente, sempre e quando as mudanças forem resultado de intensa mobilização social”.

Esse raciocínio me lembra aquela pirueta teórica com a qual se tentava justificar a contradição entre a tese marxista da “extinção do Estado” e a prática de fortalecimento do Estado no socialismo real. A pirueta estava em dizer que o Estado “desapareceria ao se fortalecer ao máximo”.

Qual é, exatamente, a relação entre nosso “projeto para o Brasil” – que Marco Aurélio admite que “pode ter pouco a ver com o socialismo e ser até mesmo entendido como um projeto de fortalecimento do capitalismo brasileiro” –, entre nosso programa para um governo popular eleito, entre nossas campanhas eleitorais e o socialismo?

Sem resolver este tipo de questão, qualquer “pauta”, seja a proposta por Marco Aurélio ou qualquer outra, servirá apenas para mais uma tentativa frustrada de reformar o capitalismo.

Na minha opinião, o vínculo entre o socialismo e nosso programa para 2002 deve estar em que qualquer política que vise melhorar, rápida e consistentemente, a vida da maioria dos trabalhadores brasileiros

exige transferir renda, riqueza e poder, dos grandes capitalistas nacionais e estrangeiros, dos latifundiários e do imperialismo, em direção aos trabalhadores.

Para encerrar meus comentários sobre a pauta proposta por Marco Aurélio, gostaria de falar rapidamente do tema “Propriedade, mercado, planejamento e regulação”.

Estou de acordo que “não basta reiterar a fórmula clássica segundo a qual o socialismo é a socialização dos meios de produção”. Por outro lado, não basta, mas é fundamental reiterar esta “fórmula”.

Mesmo que a abolição da propriedade privada dos grandes meios de produção seja “um processo complexo, tortuoso e prolongado”, é o estabelecimento de novas relações de produção que define a “lógica que vai imperar na organização da nova economia”.

Salvo, é claro, se acharmos que seja possível estabelecer uma “lógica” nova, coexistindo com a grande propriedade privada dos meios de produção.

Não são, a meu ver, o “planejamento” ou o “controle externo” que quebram a lógica do capital. O planejamento e o controle operam nos marcos das relações de produção existentes. Ou mudamos estas relações, ou a lógica do capital continuará hegemônica.

Em quinto lugar, gostaria de dizer que senti falta de alguma menção a três questões clássicas em qualquer debate sobre o socialismo: a questão da extinção do Estado, a questão da superação da sociedade de classes e o tema da revolução.

Senti falta, em especial, do tema da revolução!

Afinal, da mesma forma como é ilusório achar que uma revolução revoga o passado e permite começar do zero, também é ilusório construir uma estratégia socialista dispensando a revolução política e social.

Quem faz isso não entendeu de fato qual a profundidade da mudança que queremos fazer no mundo. Para os que, como eu, continuam comu-

nistas, não há maneira de colocar o “mundo de ponta-cabeça” sem uma grande revolução política e social.

Por último, quero dizer que tenho participado de muitos eventos, dentro e fora do Brasil, nos quais predomina um enorme otimismo acerca das possibilidades do socialismo.

No curto prazo, não sou tão otimista. Exatamente porque acho que vivemos um período de crises, guerras e revoluções, exatamente porque acho que a crise atual será mais profunda que a de 1929, é que acho importante lembrarmos que entre aquela crise e a ampliação do campo socialista houve a ascensão de Hitler, a derrota da República Espanhola e a Segunda Guerra Mundial.

Estou certo de que temos pela frente um período muito duro. Mas estou convencido também de que no Brasil reunimos condições excepcionais para enfrentar de maneira vitoriosa este período. Seja pela força de nossa classe trabalhadora, seja pela continuidade das tradições revolucionárias em nosso país, seja pela existência do PT, temos chance de fazer deste limão uma limonada, abrindo, quem sabe a partir de nosso país, um novo período na história da humanidade.

Debate com o público

Max Altmann, *Directório de Perdizes (bairro de São Paulo, SP)*

Devo ter pouco menos do que o dobro da idade do Valter Pomar, mas não me considero um sobrevivente do socialismo. Eu diria que sou mais um socialista teimoso. O público tem uma grande desvantagem: não leu previamente o texto de Marco Aurélio Garcia, nem a réplica de Valter Pomar e nem o texto do professor Juarez Guimarães. Temos de falar absolutamente de improviso, organizar as idéias enquanto os debatedores falam. Ainda assim, vou propor alguns pontos brevemente, dentro do restrito tempo disponível para o público.

Marco Aurélio Garcia elaborou um inventário crítico com evidente pro-

cedência, mas acho que ele teria feito melhor se fizesse um balanço mais equilibrado da experiência do socialismo real. Afinal de contas, somos todos herdeiros daquele socialismo existente, como este foi do Iluminismo, da Revolução Francesa, da Comuna, dos socialistas utópicos e dos socialistas científicos.

A primeira parte da exposição de Marco Aurélio Garcia abordou a questão histórica, mas acho que faltou ênfase em alguns aspectos: as conquistas sociais dos trabalhadores que a Revolução de 1917 permitiu; enormes avanços ao longo das décadas que se seguiram nos países capitalistas. Um episódio, talvez o mais importante do século xx, foi a

derrota do nazifascismo. Isso se deve basicamente à União Soviética, que quebrou, em Stalingrado, a espinha dorsal da máquina de guerra do nazifascismo. O público deve imaginar, se o nazifascismo tivesse vencido aquela guerra, em que barbárie estaríamos metidos na segunda metade do século que passou. A vitória do campo aliado e, em particular, da União Soviética, do campo socialista, sobre o nazifascismo propiciou o fim do colonialismo. Houve então uma espécie de dominó que caía ao longo do tempo. Provavelmente esse colonialismo não teria sido derrotado tão rapidamente como foi. E faltou também enfatizar o que significou a derrocada do socialismo real em termos de geopolítica. Eu digo que houve uma hecatombe geopolítica que se seguiu à derrubada de um dos pontos da bipolaridade existente, o que permite hoje ao governo hegemônico pôr e dispor à sua vontade, antes e depois do 11 de Setembro de 2001.

Gostaria de tocar em algumas questões, na perspectiva de futuro: para as perspectivas de socialismo

no século XXI, a luta anticapitalista é absolutamente fundamental. Temos de ter isso como perspectiva de luta teórica e prática contra o capitalismo. E vemos que no mundo inteiro essa vontade se manifesta, o Fórum Social Mundial foi uma expressão disso – não perfeita, não exata, mas foi uma manifestação. Deve se acentuar no movimento antiglobalização e até no II Fórum Social Mundial. A perspectiva antiimperialista também é um dos enfoques a ser apresentado. Nas manifestações de rua recentes, vê-se nitidamente nos cartazes, nos *slogans*, nas faixas, uma perspectiva de luta antiimperialista. Os cartazes colocavam nitidamente “não à guerra”, “não ao domínio imperialista”, “não ao racismo”...

E, finalmente, deve haver uma preocupação muito grande com a base social. A evolução da base social vai permitir os passos na direção de transformações socialistas. Não podemos perder de vista o horizonte socialista, embora as táticas nos levem a ruas colaterais. Afinal de contas, o processo revolucionário não é uma reta, ele comporta curvas. E aí

é que se destaca o papel dos partidos – no nosso caso, o papel do PT –, na construção da base social necessária a essas transformações na direção do socialismo, na perspectiva do socialismo do século XXI.

Paulo Vannuchi, *do Instituto Cidadania*

Quero pedir aos três componentes da mesa uma reflexão um pouco mais aprofundada sobre algo que já foi abordado na fala dos três. Não sabia se citava Norberto Bobbio aqui, mas como Juarez Guimarães o fez, me sinto mais à vontade como leitor de Bobbio, pensador italiano, que, pelo menos em duas polêmicas com os marxistas italianos nos anos 1950 e 1970, entre suas interpelações, acentuou muito um tema que chamou de “a via” para o socialismo. Na discussão de hoje isso foi mencionado, mas eu queria levá-la um pouco mais adiante. Valter Pomar, no final de sua fala, aborda o tema da revolução. A referência do Juarez Guimarães foi ao Bobbio querendo retirar do marxismo seu conteúdo revolucionário. Queria perguntar aos

três sobre a questão da via para o socialismo no seguinte sentido: assim como Bobbio solicita, nós somos socialistas e, no Brasil de 2001, afirmamos taxativamente a idéia da via democrática para o socialismo; como fica nisso a clássica questão da violência revolucionária? Fui um dos que participei – e não me arrependo de nada – de uma resistência armada ao regime militar. Na época havia companheiros do PCB [Partido Comunista Brasileiro] que eram contra ela, e eu qualificava isso de ilusão pacifista. Logicamente, hoje não vejo as coisas assim.

E, numa reflexão em aberto, queria perguntar para Marco Aurélio Garcia, Valter Pomar e Juarez Guimarães se podemos afirmar hoje, taxativamente, que o caminho no Brasil de 2001, na América Latina de 2001, é o da disputa democrática. Não achamos que a Constituição de 1988 é o fim da história em termos de constitucionalidade possível de um país. Mas esse é o parâmetro: estamos nessa disputa para num dado momento de crise, de acumulação dada, haver passagem a uma outra estratégia? Quando Valter

Pomar termina com a colocação da revolução, num comentário ao movimento teleológico do Marco Aurélio Garcia, como fica nessa abordagem a questão da revolução e o processo político de acumulação de luta social, sindical, cultural que fazemos hoje? E, num enfoque histórico, analítico, não me parece que no marxismo tenha havido jamais uma defesa apologética da violência. Aparece muitas vezes uma afirmação da necessidade da violência como resposta a uma outra violência opressiva e um argumento de realismo político. Aparecem contradições entre textos taxativos, claros no *Manifesto [do Partido Comunista]*, e, por exemplo, no famosíssimo prefácio de Engels de 1895 de *As lutas de classe na França*, quando ele se revela maravilhado com os avanços do sufrágio universal e o uso inteligente que o movimento operário alemão fazia disso, apontando o caminho.

Gilberto Maringoni, *Diretório da Mooca (bairro de São Paulo, SP)*

Marco Aurélio Garcia enfatizou muito a questão da democracia bur-

guesa, como o conceito pode ser nuançado pelas conquistas e pela pressão do movimento operário, especialmente no século XIX. É fundamental colocar essa questão da democracia, até porque nos últimos 20, 25 anos esse debate pegou fogo aqui no Brasil, especialmente depois do livro de Carlos Nelson Coutinho, *A democracia como valor universal*, discutindo essa questão da democracia burguesa e da democracia operária. Quando se fala em democracia burguesa, está se falando de uma democracia que é o rebatimento político de uma dada organização econômica. Quer dizer, ao liberalismo econômico corresponde um determinado tipo de democracia que tem seus limites colocados pela questão da propriedade.

Gostaria que Marco Aurélio e os demais componentes da mesa respondessem o seguinte: se hoje, 20 e tantos anos depois, a democracia é um valor universal ou se é um valor de classe. Quais os limites da democracia burguesa, apesar do Marco Aurélio ter dito que eles podem ser alargados pela pressão do movimento tra-

balhista, do movimento operário? Ela é um conceito de classe ou, no caso, o que seria a democracia operária ou a ditadura do proletariado? Que limites ela colocaria à ação do mercado, à ação da propriedade e que tipo de liberdade poderia estabelecer para as amplas maiorias da população, para os trabalhadores etc.?

Uma segunda questão: Marco Aurélio afirmou que, na agenda do século XXI, a luta pelo socialismo será fruto da ação de partidos, movimentos, sindicatos etc., e proferiu a seguinte frase – me corrija se eu estiver enganado: partidos com unidade na política, mas diversidade ideológica. Esta é uma questão séria a ser colocada porque os partidos que estão aí, os partidos burgueses, têm até diversidade política, mas têm unidade ideológica, querem manter a ordem tal qual está, com algumas nuances. Como é possível um partido socialista abrigar no seu interior uma diversidade ideológica muito grande? Claro que há nuances, mas que tipo de diversidade, que tipo de nuances são essas? Eu gostaria de ver mais bem esclarecido esse con-

ceito de partido com diversidade ideológica na luta pelo socialismo.

Aparecido, *militante do PT de Itaquera (bairro de São Paulo, SP)*

Gostaria de colocar para Marco Aurélio Garcia, Valter Pomar e Juarez Guimarães duas questões. Uma das polêmicas que atravessam o movimento socialista desde muito tempo é a questão do sujeito da revolução, e é uma polêmica bastante atual em função dos estudos feitos nos últimos anos sobre o fim do proletariado, que o proletariado industrial não seria mais o sujeito da revolução; em vários momentos alguém aqui já fez referência a algumas propostas no sentido de que sujeito substituiria o operariado.

Então, a primeira questão que deixo aos debatedores é justamente essa: na atualidade, em particular aqui no Brasil, como vêem essa questão do sujeito da revolução.

E, como uma segunda questão, gostaria que os companheiros comentassem, considerando a conjuntura em que estamos, nossas condições para polarizar a disputa presidencial, com toda a importância que isso tem

tido no nosso país, na medida em que o Partido dos Trabalhadores, nas últimas eleições, tem polarizado as disputas presidenciais e de projetos políticos na sociedade, e considerando nossa crescente presença em governos estaduais e municipais, em um subcontinente cuja trajetória histórica registra que quando chega ao governo central um partido com sinceras preocupações reformistas, no sentido de resolver os problemas da maioria do povo, em geral ele é apeado do poder por um golpe militar. São várias as experiências, seja com inclinação mais à esquerda, socialista, seja mesmo com inclinação nacionalista, enfim, com um programa que de alguma forma coloque freio à presença imperialista.

Paul Singer, *Diretório de Santa Cecília (bairro de São Paulo, SP)*

Quero colocar uma questão que nenhum dos companheiros abordou, mas que me parece fundamental para os debates que se desenvolveram aqui: a própria noção de socialismo. Quer dizer, o que é exatamente uma sociedade socialista? Será que é uma

sociedade anticapitalista, ou seja, sem propriedade privada dos meios de produção? Eu acho que não, mesmo porque isso é algo muito abstrato. A propriedade privada dos meios de produção começou a ser fundamentalmente abolida pela sociedade anônima. Hoje a propriedade privada dos meios de produção é uma ficção jurídica, cada um de nós pode ser proprietário das maiores empresas do mundo, e isso não significa absolutamente nada. Ou seja, na realidade, acho que todos estamos pensando o socialismo, desde os utópicos, como uma sociedade de convivência fraterna em que as pessoas não estão competindo o tempo todo, não estão no mercado o tempo todo, não estão expostas à miséria, ao desemprego, enfim, a uma série de violências que vêm de uma sociedade cuja mola do progresso é a competição de todos contra todos, em que quando a competição tende a afrouxar vem o neoliberalismo. Ele vem em grande parte por causa disso, para reacender as lutas competitivas de uma forma absolutamente fundamental dentro de cada país e entre os

países, e mesmo entre empresas hoje universais ou globais.

Estou levantando isso para dizer que não é verdade que se pode construir o socialismo pelo Estado. Isto ficou meio subentendido. Houve problemas com o socialismo real porque houve o cerco capitalista, eram atrasados etc. Mas eu diria que houve um problema grave de “estadolatria”; eu não inventei isso, já foi dito antes. Quer dizer, é a idéia de que a partir do governo, de cima para baixo, são impostos a fraternidade, a ajuda mútua, um outro tipo de vinculação comunitária entre as pessoas. Não é possível impor nada disso, o que se pode impor é disciplina, obediência, tudo ao contrário daquilo que se imagina que seja o socialismo.

Então, na realidade, o socialismo tem de ser construído de baixo para cima, por práticas educativas, econômicas e sindicais, políticas, ideológicas, religiosas. Portanto, a revolução socialista já começou, e ela tem idas e vindas, derrotas, vitórias, avanços, mas, só para dar idéia, para mim, a existência desses 20 e tantos anos de PT, da CUT [Central Única

dos Trabalhadores], do MST [Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra] já é a construção do socialismo. Já existe algo de socialismo nessa sociedade capitalista. O Brasil não é um país uniforme e integralmente capitalizado. Aliás, nenhum país é. O capitalismo exclui uma enorme parte da sociedade dele próprio, porque não consegue absorvê-la, pois por causa da ditadura do capital financeiro as últimas décadas tiveram uma economia extremamente pouco dinâmica, portanto o grau de exclusão é muito maior, e os excluídos são obrigados, para sobreviver, a recorrer a práticas não-capitalistas que se mostram, muitas vezes, socialistas. Se formos observar como vive a metade miserável do Brasil, como se vive nos assentamentos da reforma agrária do MST, como se vive nas periferias paupérrimas de nossa cidade, vê-se muita solidariedade organizada, muitas cooperativas, pré-cooperativas, todas as formas de associação que têm caráter anticapitalista.

Então, acredito que deveríamos pensar no socialismo como alguma coisa pela qual se luta, e que se cons-



trói lutando contra o capitalismo, contra as práticas de corrupção, de concorrência, de agressão etc. Mas também como uma luta positiva de construção econômica, social, política e ideológica.

Adriano Diogo, *vereador do PT em São Paulo, SP*

Valter Pomar, em sua última consideração, fez uma análise comparativa sobre o papel do PT e o papel do partido político. Achei muito interessante e até contraditório, felizmente, com tudo o que ele havia dito anteriormente. Por quê? Eu acho que o papel que o PT – acompanhado, como citou o professor Paul Singer, da CUT e do MST – desenvolve e desenvolveu aqui no Brasil, ao contrário de todos os outros partidos da América Latina, originou a condição da criação de um partido socialista, que não optou pela luta armada, mas por um outro caminho, sem deixar de fazer a luta socialista.

Paulo Vanucchi, nesse sentido, questionou com muita propriedade: será que a divergência existente entre nós é que nosso partido não te-

nha optado por preparar a via armada e isso seria a direção para o socialismo? Ou nosso partido criou as condições de se construir um partido socialista, uma teoria socialista, uma organização socialista em direção a uma via democrática, que pode ser interrompida a qualquer momento, e, assim, haja necessidade de outras formas de enfrentamento?

Então, apesar dessa contribuição teórica que, evidentemente, não tenho toda a condição de fazer, a questão que temos de discutir é qual a contribuição do PT para a construção do socialismo, para o enfrentamento do capitalismo, para que isso seja um processo de massa. E discordo radicalmente da afirmação de Valter Pomar: o PT não tem nada de parecido com o antigo Partido Comunista porque não tem aquela visão de alinhamento, não tentou uma “intentona”, não tem uma visão de libertação nacional... Porque se formos beber das correntes da luta armada, embora algumas tivessem certa influência socialista, todas bebiam do leite do nacionalismo e do antigo Partido Comunista da libertação nacional.

Luiz Dulci, *presidente da Fundação Perseu Abramo [até 2003]*

Tenho duas questões para os expositores. Uma diz respeito às fontes culturais, ou ético-culturais do socialismo. Temos os marxismos, mas Juarez Guimarães se referiu ao comunitarismo cristão, aos socialismos não-marxistas, a outros pensamentos radicais, transformadores, libertários que têm outras matrizes. Qual sentido eles podem ter, em que medida eles enriquecem ou não a elaboração de uma perspectiva de socialismo democrático para o século XXI? Não é uma pergunta apenas teórica, pois, na constituição do próprio PT, há a militância cristã, por exemplo, de milhares de pessoas que eram de esquerda, mas não socialistas de tradição marxista, e se consideram socialistas por um outro viés, com base no pensamento cristão. Mas não estou me referindo apenas a isso; estou falando também de doutrinas laicas de transformação social que não têm raiz no marxismo. Qual a importância disso para um projeto socialista democrático para o século XXI?

A outra questão diz respeito à pauta que foi citada. Valter Pomar deu a opinião de que, a rigor, as questões que Marco Aurélio Garcia propôs são questões clássicas, como a da opressão, que ele mencionou e não vejo necessidade de repetir. Juarez Guimarães, se não entendi mal, diz que há uma série de questões historicamente novas, por exemplo, no terreno do direito às diferenças. São novas mesmo, são questões de opressão. Nisso, a palavra que cabia há 200 anos continua pertinente hoje. Mas são novas formas de opressão, logo, novas dimensões de luta libertária. A pergunta que faço é: em que medida essas são questões que vêm de 200 anos atrás e permearam esses dois séculos e em que medida são problemas de fato novos, colocados pelas contradições específicas da sociedade contemporânea e que, portanto, mereceriam respostas novas, que o pensamento socialista de 200 ou de 100 anos atrás não tinha condição de dar porque as contradições não tinham aparecido com essa natureza?

Ruth Barros, jornalista

Sou jornalista e, aproveitando a pergunta do professor Luiz Dulci, gostaria de saber no que essa aliança que está sendo construída pelo PT com o PL [Partido Liberal], que é um partido que abriga evangélicos, atrapalha ou não, ou avança na construção desse socialismo?

Devanir Ribeiro

A minha pergunta se dirige tanto ao Marco Aurélio Garcia como aos outros dois companheiros. Sem menosprezar a história e quem a escreveu, Marx, Rosa Luxemburgo e outros, vamos pensar o real. Eu gostaria de pensar que temos um partido que foi criado com ex-revolucionários. Falo do meu ponto de vista: não há revolucionários porque a luta não está posta. Temos companheiros que lutaram na luta armada, companheiros que eram da Igreja, companheiros que hoje são evangélicos e estão no partido, intelectuais, operários, para os quais nunca passou pela cabeça essa tal de revolução, e eu era um deles. Então, quero saber o seguinte: considerando a história, fa-

zendo uma análise para nós aqui e o nosso partido, como chegamos ao socialismo? Pela via armada ou pela via democrática? Porque nós temos de fazer o balanço de nosso partido, queremos construir uma proposta política para ele, não é algo abstrato. Se conseguirmos analisar o que é o nosso partido, depois podemos analisar o que é o Brasil, com todos os avanços e atrasos. Nós avançamos: se considerarmos a luta de classes dos trabalhadores no Brasil, ela teve um pico, hoje está em descenso. Eu gostaria de saber o que os três, principalmente o Marco Aurélio Garcia, acham: com esse partido e essa sociedade que temos, complexa como é, como vamos chegar lá, lutando pelo socialismo, nessa compreensão de socialismo que o Paul Singer propôs? Também concordo com ele porque não dá para termos no abstrato uma visão de futuro, pois assim não vamos dar nem o primeiro passo, quanto mais o segundo. Gostaria de ter uma definição do partido, aonde vamos querer chegar e como podemos chegar, ainda nem pensando nas eleições do ano que

vem, porque isso é uma caminhada muito longa.

Juarez Guimarães

Vou procurar comentar as questões levantadas em quatro blocos. O primeiro deles refere-se à questão relacionada a Bobbio e ao caminho democrático. Quando Bobbio fez a interpelação aos comunistas italianos, a Della Volpe, Togliatti, discutiu diretamente com eles no final da década de 1950, depois nos anos 1970, na fase de ascensão eleitoral do eurocomunismo, ele já havia feito uma transição muito importante na sua concepção de teoria democrática, transição esta que é muito importante para encontrarmos a maneira de responder a ele. Qual é essa transição que Bobbio fez? Depois de ter sido fascista por um curto período, na sua juventude, ele aderiu ao Partido da Ação e se tornou defensor da democracia ética, como era formulada no contexto do chamado liberal-socialismo italiano. No correr dos anos 1950 e inícios dos anos 1960, ele transitou da concepção ética da democracia para uma concepção

procedimental de democracia através da influência que ele reconhece de Kelsen, que é um positivista jurídico. Então, a questão que se coloca, quando ele levanta que o caminho para o socialismo deve obedecer às regras do jogo, é “Quais são as regras do jogo?”. Porque o liberalismo não é igual à democracia, nós sabemos. E o princípio da soberania popular não foi absorvido pelo liberalismo na maior parte do seu tempo e, quando o absorveu, foi no sentido de neutralizar os seus efeitos mais transformadores. Então, o ângulo da resposta adequada a Norberto Bobbio é, sim, o caminho democrático, o qual significa, inclusive, colocar em questão valores que estruturam a democracia liberal.

A segunda questão da minha resposta é o problema da existência ou não da democracia burguesa e como isso se relaciona com as colocações que nos chegaram na década de 1970 por intermédio de um ensaio bastante conhecido de Carlos Nelson Coutinho – *A democracia como valor universal* –, que teve uma primeira versão, na qual ele se apoiava

diretamente em Lenin, depois uma segunda versão em que ele retirava essa menção direta a Lenin. Minha diferença com a colocação de Carlos Nelson Coutinho é que há valores e procedimentos que dizem respeito a certos valores no interior da democracia liberal, tal como existe, que devemos assumir como universais. Mas a democracia é liberal, ela tem em seus procedimentos, em seus valores, em seu corpo de direitos, algumas questões que delimitam o predomínio do princípio do capital nas esferas do Estado e da sociabilidade que não temos de reconhecer como universais, porque não o são, são particularistas.

O princípio da propriedade tal como está estruturado nas democracias ocidentais é um princípio particularista. Por que o capital detém o domínio sobre os usos da ciência, que é tão fundamental para a humanidade? Não é um princípio universal, é um princípio particularista. A desigualdade social, tal como se estabelece nas democracias ocidentais, se vale de princípios particularistas. O modo como é exercido o poder governativo

está assentado numa série de procedimentos que não levam à socialização da política, como propõe Marco Aurélio Garcia. E por que nós devemos aceitar esses procedimentos como universais?

Assim, é importante reconhecer que existe uma democracia liberal que incorporou historicamente, tanto pela transcendência histórica das próprias revoluções liberais em relação a seus contextos anteriores como pela pressão de correntes alternativas e adversárias a ela, valores e procedimentos com sentido universalista, um dos quais é o princípio da soberania popular, o princípio universal do direito de voto, que foi uma luta que deve muito aos socialistas, como Marco Aurélio Garcia mencionou.

Então, desse ponto de vista, devemos defender que existem, no interior da democracia burguesa, alguns procedimentos e valores universais, no sentido de que devem compor também o nosso projeto alternativo. Mas não temos por que reconhecer essas regras do jogo como limite para a transformação social nesse sentido explícito; nosso princípio

deveria ser o da soberania popular, das maiorias ativas como princípio regulador de nosso processo de transformação. Este sim me parece o princípio fundamental.

A terceira questão, presente em alguns ensaios recentes, é o direito do antivalor, o reconhecimento de que no interior das sociedades capitalistas existem, como fruto da luta dos oprimidos, dos trabalhadores – e não apenas deles, mas de socialistas cristãos, de liberais éticos, de nacional-desenvolvimentistas, enfim, de outras tradições –, alguns valores que têm caráter universalista e que, nesse sentido, já prefiguram nossos procedimentos e valores que nos ajudam a compor uma sociedade socialista. Admitir que vai existir algum tipo de mercado, que são vários os princípios de articulação da propriedade produtiva, me parece uma questão fundamental para dar um sentido mais explícito àquela idéia da radicalização da democracia ou da socialização da política. Parece-me que o princípio que deve prevalecer é o da esfera pública – o Estado democratizado submetido a controle, aquele setor que não é nem

governamental nem movido pelo princípio diretor do lucro e o setor mercantil sob regulação democrática. Estes três setores comporiam uma esfera pública. A idéia da transição pela qual devemos lutar deve se basear na afirmação cada vez maior dessa esfera pública com esse sentido, porque ela é o chão histórico da possibilidade da socialização da política, da experiência de formas mais avançadas de democracia, que vão além daquelas regras do jogo de Norberto Bobbio.

Então, essa questão da esfera pública, definida como aquela que tem valores universalistas e é regida democraticamente, de forma pluralista, me parece essencial para repor a idéia de transição, para colocar essa questão do processo de construção. Por isso falamos da idéia de um princípio republicano dirigido pelos socialistas. Revolução é isso, a construção de um outro princípio de Estado. Queremos construir um outro princípio de Estado, e este deve ser republicano; dirigido por nós, socialistas, e incorporando outras tradições republicanas.

Por fim, para concluir, o que isso tem a ver conosco no Brasil? Eu acho que se trata de estabelecer como horizonte histórico concreto a idéia de uma refundação republicana do Estado brasileiro, entendido como um período histórico de reconstrução e construção dessa esfera pública, como o espaço onde faremos a ponte entre o nosso bom trabalho reformista e as metas socialistas que nos propomos a construir. E, nesse sentido, têm um valor transcendental para a cultura petista as formulações que já li – e tive possibilidade de aprender com elas – de Chico de Oliveira, de Paul Singer, ligadas exatamente a essa idéia de socialização da política, de radicalização da democracia.

Valter Pomar

Primeiro, a questão de Paul Singer sobre a noção de socialismo. Acho que divergimos na noção de capitalismo, é anterior. Porque o que é característico do capitalismo, do meu ponto de vista, não é a propriedade privada dos meios de produção, é a exploração do trabalho as-

salariado. A propriedade privada dos grandes meios de produção e a expropriação de uma parte das pessoas são condições que explicam a exploração do trabalho assalariado. Por que isso é relevante? Porque a questão que se coloca, para superar a exploração do trabalho assalariado, é mudar as relações de produção. Quer dizer, o “fim” não é ter a propriedade social, mas superar a exploração.

Segundo, não acho que seja fato que a sociedade anônima abole a propriedade privada e que esta seja uma ficção jurídica. Considero isso um exagero retórico sem nenhum embasamento real. O cidadão comum que participa de uma sociedade anônima descobre no Japão, aqui, em qualquer lugar, o quanto vale sua ação quando entram em cena os interesses dos reais controladores. Todos aqui conhecem como eram as assembleias dos acionistas das grandes empresas no Japão, em que se tinha inclusive a máfia impedindo que os pequenos acionistas pudessem se manifestar. No Brasil, no processo de privatização, vimos um pequeno exemplo de como funciona a dinâmica do

sistema acionário. O sistema por ações não elimina a concentração da propriedade em mãos de um pequeno setor e muito menos o controle do processo de produção. E nem acho que a competição seja a característica típica do capitalismo. A característica típica do capitalismo, insisto, é a exploração do trabalho assalariado, ou seja, determinada maneira de se apropriar do excedente social. A competição pode até ser uma resultante disso, mas qual é a competição que existe no capitalismo dos dias de hoje? A competição entre grandes monopólios é a que domina, e há, num outro nível da sociedade, outros tipos de competição, mas a competição dominante é determinada, de novo, pela dinâmica das grandes empresas.

Então, por conta disso, não acho possível construir qualquer tipo de formulação sobre socialismo que não trabalhe com a idéia de superar a grande propriedade privada dos meios de produção. Não acho factível, dado o meu objetivo, que é acabar com a exploração do homem pelo homem, que na forma atual se traveste sob a forma de assalariamento.

Concordo, entretanto, que dentro de qualquer formação social dominada pelo capitalismo existem outras relações de produção que não são capitalistas. Basta pensar a esfera familiar, fundamental para o capitalismo porque é um trabalho não-pago, fundamental para reproduzir a força de trabalho, e não é capitalista. Seria possível citar outros exemplos. E, da mesma forma, existem formas de produzir que já antecipam, em alguma medida, o que seria uma forma que, generalizada, poderia dar origem a uma sociedade de outro tipo. Agora, são formas dominadas, esmagadas, que não se generalizam, que se mantêm hegemônicas pelo capitalismo. E isso tem a ver com o quê? Com o fato de que, ao contrário do capitalismo, que conseguiu se desenvolver economicamente no interior das sociedades anteriores, o socialismo não vai conseguir se desenvolver plenamente no interior de uma ordem social dominada pelo capitalismo, ele precisa antes que haja uma mudança na ordem política da sociedade.

Aí eu entro na questão do Paulo Vannuchi. Para mim, a questão do po-

der é chave, por conta disso. Não acho possível dar início à construção de uma sociedade socialista, ou seja, generalizar relações socialistas numa sociedade qualquer, sem que o poder político tenha mudado de mãos. E, por poder político, não entendo apenas o controle do Executivo, do Legislativo ou do que seja. Para mim, a principal fonte de poder político numa sociedade moderna é a propriedade dos grandes meios de produção, dos meios de comunicação, o controle das Forças Armadas, e é também o controle daqueles aparatos que identificamos com o governo ou com o Estado, enfim.

Nenhum dos esforços de conquistar o poder por via não-revolucionária, pelo caminho eleitoral, do Executivo, ou pelo crescimento do peso dos partidos socialistas no Parlamento, desembocou em qualquer tentativa consistente, ou que tenha durado um pouco mais de um par de anos, de construir uma sociedade socialista. Esse é um dado da história, o que não quer dizer que sempre será assim. Não quer dizer que o outro caminho vá dar no socialismo.

Estou só fazendo uma constatação. As tentativas de construir, ou de conquistar o poder, e dar início à construção do socialismo por via eleitoral, ou qualquer outra via, não tiveram sucesso.

Agora, acho que temos de olhar o outro lado da questão: as chamadas revoluções socialistas são uma exceção histórica, e não a regra. Foram poucos os casos na história da humanidade de países que experimentaram revoluções socialistas, porque as condições que geram uma revolução nem sempre são acompanhadas de outras condições que podem desembocar numa revolução vitoriosa, e assim por diante. Portanto, há uma estratégia política dos socialistas que não deve trabalhar com uma afirmação genérica, retórica, teórica; acho que temos de trabalhar com as possibilidades postas em cada país.

Bom, como saímos desse sarrilho? E estou falando as coisas com extremo cuidado porque quero evitar manipulação do que estou falando – não por quem está aqui na mesa, e muito menos por quem está no plenário.

A primeira coisa que quero falar é o seguinte: não aceito essa contraposição entre via democrática e via revolucionária. Acho que o problema de origem está aí. Democráticos são os outros, os revolucionários são autoritários, brutais, antidemocráticos. Por quê? Qual foi a origem da democracia burguesa? Qual foi a origem do Estado moderno? O que acabou com a escravidão nos Estados Unidos? Não foi só a guerra civil; aquilo foi revolução social, acompanhada de um conflito violento.

Assim, a revolução é um elemento fundamental de qualquer teoria democrática. Agora, o que torna uma revolução democrática é a participação de amplos setores da população. Não sei se majoritário, 50% mais um, 50% menos um, mas de amplos segmentos da população. O grande problema de uma parcela da esquerda revolucionária dos anos 1960 e 1970 é que achava que podia fazer a revolução pelo povo. Achava que a revolução era um processo voluntarista, subjetivo. Desconsiderava o nível de consciência da população. Enfim,

tentou fazer um processo social através de mecanismos de laboratório, não fez uma revolução. Não estou julgando o valor, nem o empenho das pessoas, nem o sacrifício que foi feito, mas não há comparação entre as revoluções vietnamita, chinesa e russa e a luta armada que se travou aqui no Brasil. São coisas completamente diferentes, apesar das intenções das pessoas.

Então, não aceito contrapor via democrática e via revolucionária, e sou favorável a aproveitar ao máximo o espaço que conquistamos – espaço democrático que foi conquistado no Brasil pelos movimentos operário, popular, socialista, democrático.

Mas temos de aproveitar ao máximo, esse é o ponto de diferença que creio existir muitas vezes no interior do nosso partido. Por exemplo, ao não falar de socialismo nas campanhas eleitorais, estamos abrindo mão de aproveitar ao máximo a possibilidade do caminho democrático eleitoral de luta pelo socialismo. Por que não fazemos isso?

Já participei de muitos debates entre as chapas, recentemente, em que

as pessoas diziam: “Socialismo só com revolução. Portanto não se pode falar de socialismo em campanha eleitoral.” Se é isso, o raciocínio está ao contrário. Este raciocínio eu também não aceito. Quero aproveitar ao máximo as possibilidades postas.

Quem sempre estabeleceu limites não foi a classe trabalhadora. Quer dizer, a burguesia tem uma tradição que todos conhecem, no Brasil e em tantos outros países, de dizer “Daqui não passa”. Ela aceita que a classe trabalhadora use os mecanismos democráticos até que comece a colocar em questão a sacrossanta propriedade. Quando chega nesse limite, ela é a primeira a romper com a democracia. Acho que isso é uma terceira coisa que temos de levar em conta. Acho ruim que, nos debates que travamos na esquerda, se impute a ela a responsabilidade de quebrar a democracia. Não é a esquerda que quebra a democracia. Mesmo aqui no Brasil, mesmo eu não achando que tenha sido uma ação revolucionária nesse sentido em que estou falando, a luta armada foi absolutamente legítima. Quem quebrou a democracia foram

os golpistas, não a esquerda. Ao contrário, a esquerda pré-1964 acreditava que já estava no poder, nas palavras de Luís Carlos Prestes. Vamos lembrar como eram as coisas: o golpe não foi culpa da esquerda.

No caso concretíssimo da nossa conjuntura, sou favorável a aproveitar ao máximo as possibilidades postas pela conjuntura nacional. Quero eleger um governo federal de esquerda, disposto a fazer reformas profundas na ordem social, e quero me dar o direito, assim como acho que o partido e a esquerda brasileira têm de se dar o direito, de vigiar a atitude da classe dominante brasileira, porque não acredito no compromisso democrático dela. Não acredito. E acho que vai chegar um determinado momento em que eles vão romper com a legalidade democrática. A deles. Nós não devemos agir no governo para forçar isso, mas, se agirmos no governo com a vontade férrea de melhorar a vida do povo, não acredito na disposição democrática da elite brasileira.

Vou responder às questões do Diogo e do Devanir. Eu não falei de

guerra. Aliás, quem está fazendo guerra hoje no mundo é o governo norte-americano. Fico impressionado com a completa inversão posta aqui, Adriano: se há um setor da sociedade moderna que apela para a violência para manter a ordem, não é a esquerda. A quantidade de mortos da esquerda revolucionária é enorme. Eu não consigo entender. Agora, que a guerra e a violência fazem parte da política moderna, qualquer pessoa que queira chegar ao poder tem de levar isso em conta. E fico impressionado de ver como somos realistas e pragmáticos em tantas coisas e nisso não. Desconsideramos um dado de realidade, como se não houvesse Forças Armadas, como se não houvesse imperialismo, como se não houvesse violência, como, para quem não quer exemplos antigos, se Bush não tivesse dito recentemente: “Ou está do nosso lado, ou está do outro lado”, e bomba neles. Não tem democracia, não tem soberania nacional, não tem ONU [Organização das Nações Unidas], não tem nada. E vamos desconsiderar isso no nosso plano político? Que-

remos ser governo de um dos maiores países do mundo, e o que temos a dizer a respeito? Que vamos desmontar nossas Forças Armadas, que vamos estabelecer como princípio de nossa política de segurança a paz mundial? Quero entender aonde se quer chegar com esse tipo de raciocínio.

Encerro explicando qual é o ponto de semelhança que considero existir entre o PT, hoje, e a tradição do Partido Comunista. Para mim, a tradição essencial do Partido Comunista não é o que algumas pessoas falaram aqui. O ponto essencial dessa tradição era uma política de alianças com um setor do empresariado, da burguesia, e ter como centro de sua política derrotar o latifúndio e o imperialismo.

Acho que, nos últimos anos, existe um amplo setor do nosso partido que tem esta mesma concepção de aliança com o setor do grande empresariado. Esse é o ponto de semelhança. E essa polêmica é antiqüíssima e vai continuar existindo ainda por muitas décadas. Qual a nossa relação com o grande empresariado? Esse é um pon-



to de semelhança real, apesar das enormes diferenças. Uma delas é que, noutras épocas, no Partido Comunista, não teríamos o que temos aqui. É evidente.

E sobre a questão do Devanir, trazendo para o real o que eu falei, acho que um governo popular aqui no Brasil, para melhorar as condições de vida substancialmente do povo brasileiro, terá de transferir renda, riqueza e poder das classes dominantes para os setores populares. E isso vai exigir não apenas taxaço, tributação, mas vai envolver confisco, expropriação e controle estatal de empresas que hoje estão sob propriedade privada. Isso não é socialismo. Devemos deixar isso bem claro. Vários governos burgueses, nacionalistas, governos de ocupação depois da Segunda Guerra Mundial, tomaram medidas semelhantes a essas. Isso em si não é socialismo, mas acho que gera uma dinâmica de enfrentamento político e social no Brasil. Não acho factível dizer que vamos melhorar rapidamente as condições de vida do povo e, ao mesmo tempo, que vamos fazer isso priori-

tariamente através de políticas de tributação. Então, isso é, do meu ponto de vista, bastante real, não tem nada de abstrato. Essa discussão que estamos travando aqui não tem nada de abstrata, ela incide na política do PT e nos rumos do país nos próximos anos.

Marco Aurélio Garcia

Eu queria em primeiro lugar agradecer os comentários feitos por Valter Pomar e Juarez Guimarães e, ao mesmo tempo, felicitar a todos que expressaram suas opiniões e dúvidas aqui. Vou procurar, na medida do possível, responder às questões colocadas e, de passagem, tratar alguns dos temas que foram objeto da atenção dos meus comentaristas aqui.

Max Altmann me pede um balanço mais equilibrado. Eu achei que, do ponto de vista da exposição, evidentemente, em se tratando de uma discussão de natureza mais política do que histórica, na qual eu lancei mão da historiografia como instrumento de apoio, eu poderia me permitir esse desequilíbrio. Se fosse fa-

zer uma discussão de tipo historiográfica, talvez eu fosse mais desequilibrado ainda.

Creio que os elementos que Max citou aqui são verdadeiros. Sem dúvida nenhuma houve transformações sociais importantes, liquidação do antigo regime, socialização cultural extraordinária, o peso geopolítico do chamado campo socialista no mundo foi indiscutível. Isso me faz lembrar duas histórias. Uma delas, uma observação feita por um historiador russo, que muitos conhecemos aqui, inclusive pessoalmente, e também prezamos, Kiva Maidanik, que uma vez disse o seguinte: “A nossa experiência [a da União Soviética] nos deixou três grandes lições, ou melhor, tem três grandes méritos, ao lado de tantas tragédias. A primeira é ter criado um mecanismo civilizatório do capitalismo ocidental. Sem a existência da União Soviética, e da ‘ameaça comunista’, provavelmente a burguesia da Europa ocidental não teria sido tão reformista quanto foi, depois da guerra. A segunda é a derrota do nazifascismo. Também é verdade. E a terceira foi ter deixado

um elenco de erros para a esquerda ocidental não cometer no futuro.”

Sei que isso tudo tem peso, do ponto de vista geopolítico. Lembrome de uma reunião do Foro de São Paulo, em Havana, em 1993, em que me tocou falar em nome do Partido dos Trabalhadores na sessão de abertura, e eu resolvi fazer um discurso caprichado, escrito etc. E quem estava presidindo a sessão era nada mais, nada menos, do que o presidente Fidel Castro. Num determinado momento do discurso, eu disse “Depois da derrota dos regimes burocráticos da Europa do Leste...”, e quando eu sentei – nesse dia eu estava sentado ao lado de Fidel –, ele me pegou pelo braço e disse “Como nos hacen falta esos burócratas...”. Isso é indiscutível. O mundo hoje seria, seguramente, diferente do ponto de vista do equilíbrio internacional se não fosse a dissolução da URSS.

Agora, a experiência da União Soviética e do chamado campo socialista é uma experiência sobre a qual acho que não estamos ainda fazendo uma avaliação adequada, talvez

para não nos confundirmos com a ofensiva liberal, conservadora, destes últimos anos. Mas foi uma experiência terrível, companheiros. E, nisso, acho que os socialistas, se querem pensar efetivamente uma agenda do século XXI, têm de ser absolutamente implacáveis. Morreram milhões de comunistas no século XX. O que nós não dizemos muitas vezes é que uma boa parte desses milhões morreram na União Soviética, nos campos de concentração do regime, no Gulag.

Esses são dados inquestionáveis. Não há condicionantes históricos, “cercos”, “atrasos” etc. que justifiquem esta barbárie. No máximo, podem nos ajudar a entender. Por isso eu serei eternamente parcial nessa questão, porque quero me colocar no campo do socialismo, não quero deixar essa bandeira para a burguesia. Em minha formação como historiador, conheci uma primeira geração de historiadores que eram os famosos historiadores da Guerra Fria, que tratavam a história do socialismo de forma parcial. Mas também conheci uma outra geração, a

dos dissidentes, que escreviam pressionados por sua história pessoal, mas que tiveram essa capacidade – Juarez lembrava aqui Leon Trotski – de descortinar concretamente a tragédia que foi o socialismo no século XX, a qual não podemos de maneira nenhuma desconhecer.

Paul Singer e, de certa maneira, Devanir retomaram o tema das vias para o socialismo com mais ansiedade. Compartilho a idéia de Valter Pomar de que opor conceitualmente via democrática e via revolucionária não tem sentido. Aqui foi dito que grande parte dos regimes democráticos se constituiu a partir de revoluções – falo de revoluções como grandes processos sociais que, na maioria das vezes, têm os seus momentos de exercício da violência revolucionária.

Agora, de qualquer maneira a questão foi bem colocada, houve um momento de debate na esquerda mundial, e isso também ocorreu aqui, no qual a idéia da luta parlamentar, da luta social, enfim, daquilo que impropriamente se chama de luta democrática, era confundida com um

processo de “acumulação de forças”, como se num determinado momento, atingido um certo patamar de acumulação de forças, nós disséssemos: “Agora vamos partir para a briga”. Esse é o problema, de uma maneira geral: historicamente, colocar amplos setores da sociedade diante de uma decisão de partir para a violência não tem sido uma escolha do movimento popular ou da esquerda, tem sido muito mais uma imposição das circunstâncias e muitas vezes, inclusive, uma pressão que vem de cima, dos opressores.

Se fizermos uma análise mais detalhada do que foram as últimas décadas do século xx, vemos que não há uma tendência para o surgimento de movimentos revolucionários armados. Creio que poderemos viver talvez uma situação semelhante àquela que Engels registrou no famoso prefácio de *As lutas de classes na França*. Sobre o que ele estava refletindo? Estava refletindo um pouco sobre o fim de um ciclo histórico, sobre a derrota da Comuna de Paris, que representara uma continuação das Revoluções de 1848, de

1830. Naquela época se estava discutindo se a Revolução Francesa havia cumprido seu ciclo ou não, um pouco depois do centenário. Engels afirmava que não haveria mais revoluções no velho estilo porque havia novos tipos de armamentos e as cidades estavam sendo reconstruídas de maneira a impedir as barricadas etc. Mas ele dizia fundamentalmente que não seriam necessárias, porque os trabalhadores podem fazer o “uso inteligente do sufrágio universal”.

Ele estava considerando a existência não só de uma grande classe operária organizada, mas de uma classe operária organizada que conseguia aceder à cidadania, ao mundo da política.

Podemos perfeitamente estar vivendo uma situação semelhante, ainda que em circunstâncias históricas bem distintas.

É evidente que as esquerdas, as forças democráticas e populares no Brasil, precisam proteger-se da violência à qual podem recorrer as classes dominantes. Eu, particularmente, vivi *in loco* duas experiências traumáticas. A do golpe de 1964 e a do

golpe no Chile, em 1973. Elas têm muito o que nos ensinar. Sem dúvida nenhuma, nas duas experiências viu-se a brutalidade das classes dominantes, mas também os erros que a esquerda cometeu e que, de uma certa maneira, deram justificativas às classes dominantes.

Ligando a questão da democracia como valor universal, da ‘democracia burguesa’ etc., que Maringoni colocou, com o tema ainda anterior, que Paul Singer explorou em sua intervenção e foi discutida aqui na mesa, também digo que a revolução é um processo que tem sempre duas dimensões. Em primeiro lugar, não há *a revolução*. Eu penso muito mais a revolução da maneira como George Léfèvre discutia sobre a Revolução Francesa, afirmando que em realidade era uma superposição de revoluções: temos uma revolução camponesa, uma revolução popular, uma revolução da burguesia, a rebelião da nobreza, a inconformidade de uma parte do primeiro Estado, e por aí vai. Por isso não vejo com muita simpatia a redução da Revolução Francesa a uma “revolução burgue-

sa”. Existe sobre isso ampla literatura, inclusive de inspiração marxista, que critica a caracterização da Revolução Francesa ou das revoluções inglesas como revoluções burguesas.

Acho que essa crítica comporta pelo menos três dimensões que, me parece, seria útil explorarmos aqui. A primeira: não é evidente que a hegemonia burguesa tenha se configurado plenamente na esteira dessas três revoluções, e estou considerando alguns estudos, particularmente o do Arno Mayer, sobre a natureza do século XIX, quando ele afirma que não se trata de um século puramente burguês como é visualizado, mas de um século no qual a hegemonia da burguesia se estabelece em simbiose ativa com o Antigo Regime. Não são apenas restos do Antigo Regime que “freiam” a modernização capitalista, mas concretamente algo diferente, um novo tipo de articulação do velho regime com uma sociedade emergente.

Em segundo lugar, a revolução é um movimento eminentemente político e, nesse sentido, por mais determinações econômico-sociais que

tenha, ela tem uma especificidade que eu acho que o marxismo, durante um longo tempo, teve dificuldade em pensar. Aqui nesta sala estão profundos conhecedores da obra de Marx, e poderão estar de acordo ou não comigo. A grande verdade é que em 1848, um ano-chave para pensarmos o destino do movimento operário, viu-se o esgotamento, de certa forma, do elã revolucionário da burguesia. Ele se esgotou, entre outras coisas, porque as classes trabalhadoras passaram a ser uma ameaça. Como se viu na França de 1848 a 1851, que desembocou na aventura bonapartista. Mas isso também ocorreu no caso alemão, onde um afã modernizador, “democrático-burguês”, de parte da burguesia alemã revelou-se absolutamente inócuo. Por quê? Porque a proposta de uma “revolução burguesa” que alguns intelectuais tinham para a Alemanha fracassou. Ela não tinha possibilidade de se materializar. Marx sempre dizia que as classes dominantes alemãs só se encontraram com a liberdade uma vez – no dia do seu enterro.

Por essa razão, Maringoni, é que não gosto de falar de democracia burguesa. Muitos de nós estivemos presos, alguns fomos torturados, e penso que nunca ninguém, no pau-de-arara, ficou perguntando se o *habeas corpus* fazia parte do ideário da democracia burguesa ou não. Uma série de valores que são hoje em dia considerados valores “democrático-burgueses”, não só não foram conquistados pela burguesia em revoluções que transcendem essa dimensão da revolução burguesa – à qual depois se colocou uma etiqueta “revolução burguesa”, como a Revolução Francesa –, como eles não foram praticados pela burguesia. Então, por que vou entregar “de graça” à burguesia determinados valores? A menos que eu queira outorgar uma significação ontológica a esses valores: esses valores são “burgueses”, aqueles “proletários” etc. A história mostrou que a “democracia burguesa” não foi aquele regime ditatorial que muitas vezes os marxistas diziam que era, e a ditadura do proletariado não foi aquele regime democrático que se anunciava. Por isso prefiro

muito mais uma análise de natureza histórica sobre a questão.

Unidade política ou diversidade ideológica? Imagino que você seja ateu como eu. Nesta reunião, creio que há muitíssimas pessoas que são crentes, outras agnósticas. Isso configura uma profunda diversidade ideológica entre nós. Este é um entre dezenas de outros exemplos; mesmo entre as pessoas que acreditam em Deus e as que não acreditam haverá diversidade ideológica. Para que serve a ideologia? Serve para uma tarde como essa, para nós discutirmos. Agora, na ação política, pode ser um empecilho terrível, que só nos cria dificuldades. Se queremos um socialismo pluralista no qual existam ateus e não-ateus, no qual exista diversidade ideológica, é bom que comecemos a praticar dentro do partido. Senão, depois vai ser um pouco difícil termos essa tolerância na sociedade.

Considero sintomáticas as discussões filosóficas que os bolchevistas fizeram em determinado momento, como aquela que redundou no livro *Materialismo e empiriocriticismo*. Que

elas fossem discussões filosóficas pertinentes, tudo bem; já sua incidência sobre a política me parece um pouco complicada.

Penso haver respondido às questões que o Aparecido colocou sobre os partidos reformistas que foram apeados do poder. No entanto, ele coloca outra questão, a dos sujeitos. Não compartilho a tese sobre o fim do proletariado. Mas são indiscutíveis as profundas modificações que as classes trabalhadoras sofreram nesses últimos anos.

Sou muito sensível às questões que o Paul Singer levantou, mas não gostaria de entrar numa discussão conceitual sobre o que é o socialismo. Procurei, de uma certa maneira, tratá-la no meu texto, sem dúvida nenhuma com muita insuficiência, no entanto acho que existe um aspecto fundamental, que é o problema da socialização das relações sociais. Se for verdade o que o Valter Pomar nos diz, que de qualquer maneira a propriedade tem de ser socializada, podemos afirmar que talvez seja uma condição necessária, mas não é uma condição suficiente.

Em vários países, e em especial na Rússia, em determinado momento, toda propriedade foi socializada. No entanto, o que vimos? Persistência de formas de opressão. Não houve revolução das relações sociais. As formas de opressão na sociedade soviética fariam inveja aos piores momentos da revolução industrial. Vamos ter isso claro: isso não é propaganda anticomunista, é história concreta. Houve lá, entre outras coisas, utilização de trabalho escravo. A propriedade estava em mãos do Estado, havia sido socializada. Não houve socialização da política.

Dulci pergunta sobre as fontes originais do socialismo. Elas são diversas em cada país. Fiquei muito surpreso com uma pesquisa recente publicada no Brasil, em que 50% da população brasileira se definiu favorável ao socialismo. Algo está errado, ou o socialismo ou a população, mas seguramente não se trata do socialismo que estamos discutindo aqui. Podem ter absoluta certeza, não é esse. Com todas as diferenças que temos aqui, e não são poucas, sem dúvida o que as pessoas estão entendendo por

socialismo deve ser algo muito, muito diferente. Então, temos de dar uma atenção muito grande para a constituição de uma cultura política no país.

Dulci e outros aqui também levantaram um tema importante: a agenda socialista é ou não é clássica? É um pouco como a nossa agenda pessoal. No dia 22 de junho faço aniversário, só que este ano fiz 60 anos, e há 40 anos fiz 20. A agenda é a mesma, os dias são os mesmos, só que as circunstâncias mudaram. É verdade, Dulci tem razão, que alguns temas apareceram, mas isso sempre foi assim. A democracia liberal, em 1830, não envolvia o sufrágio. Mesmo quando pregava o sufrágio universal, ela não previa que as mulheres votariam. Sufrágio universal era algo para os homens. Portanto, há, sem dúvida nenhuma, temas novos. Há temas que vão ganhando novidade, e, como Juarez Guimarães compreendeu bem e fez menção a isso, não tive nenhuma pretensão de constituir uma agenda nova aqui.

Quando eu falo em fins e processo, não estou dizendo que o processo é mais importante que os fins.

Estou dizendo que o processo é tão importante quanto os fins, e que há uma relação – perdoem o palavirão – dialética entre processo e fins. Exatamente porque essa relação foi rompida no passado, deu no que deu. E a forma mais perversa disso é a fórmula de que os fins justificavam os meios. Determinados *meios* levam, inclusive, a desfigurar os *fins*, porque os fins do socialismo que estavam estabelecidos são tão gerais quanto os que apresentei aqui, só que eu assumo a nebulosidade e outros, não. Não se trata de construir um jardim edênico lá no final; esse processo não tem fim, é um processo...

Nesse particular, alguns dos temas que estavam antes cotados como muito importantes – o fim do Estado, para citar um deles – não me parecem ser temas pacíficos. Não tenho clareza alguma sobre o fim do Estado; já tive durante muitos anos. Aliás, quem disse que o Estado se fortalecia, debilitando-se, lamentavelmente não foi Stalin, foi o antecessor dele. E quero concluir com essa reflexão de Lenin, que está em *Estado e revolução*.

Qual é o problema que temos aqui? Vou invocar um autor que sei que terá simpatias em alguns setores da platéia, para mencionar um pouco o que eu disse na minha intervenção – num tópico muito curtinho, por sinal, que eu deveria ter desenvolvido mais, porque ele estabelece uma ponte entre a luta pelo socialismo e as mudanças. O que eu disse e insisto é que o ‘capitalismo realmente existente’ – sempre se falava do socialismo realmente existente, então quero falar do capitalismo realmente existente – tem uma enorme dificuldade, quando não incapacidade, para realizar reformas, mesmo as que, do ponto de vista teórico e abstrato, podem ser consideradas totalmente compatíveis com o capitalismo.

Agora, eu não vivo no mundo da teoria, eu posso viver da teoria para receber meu salário. Vivo no mundo concreto, e nele algumas dessas reformas que são apresentadas como liberais, capitalistas, não são “absorvíveis” pelo capitalismo. E, quando são aplicadas, exercem sobre o capitalismo real um efeito desesta-

bilizador e, portanto, criam uma dinâmica diferente na sociedade, particularmente se há um movimento social forte. Quem disse isso não fui eu. Quem explorou essa idéia com inteligência, brilho, ainda que tenha chegado a conclusões discutíveis, foi um senhor chamado Lev Davidovich Bernstein, mais conhecido como Trotski. E formulou essa idéia primeiramente em seus textos de 1907, depois em seu *Revolução permanente* e, finalmente, tentou transformar isso em uma espécie de sistemática política no seu chamado *Programa de transição*.

E, respondendo rapidamente à pergunta de Ruth Barros, na relação com o PL a única coisa que não me preocupa são os evangélicos.

Clara Charf, da *Secretaria de Mulheres do DN-PT*

Quando estava entrando aqui encontrei o companheiro Luiz Marinho, do Sindicato dos Metalúrgicos do ABC, que já estava de saída porque tinha um compromisso. Perguntei a ele o que os operários dizem do socialismo. Ele disse: “Ah, Clara, os

operários estão discutindo emprego...”. Foi a primeira resposta realista que encontrei, logo de saída.

Essa questão do socialismo é muito delicada para discutir – não aqui, talvez, numa platéia politizada, culta, que lê etc. Mas, mesmo entre esta platéia e outras, há um problema delicado de como fazer a abordagem. Por exemplo, me aproximo de uma pessoa e ela me pergunta: “Clara, você luta pelo socialismo há tanto tempo, e essa causa não venceu até agora. Quando vai ser? E afinal de contas, o que é o socialismo?”. Normalmente usamos exemplos: em Cuba tem emprego, Escola de Medicina de graça. Quem ouve isso conclui: “Ah, então socialismo é ter emprego, ter educação de graça...”. E começa a raciocinar pela maneira simplista. Não precisa de muita teoria, pensa a partir da vida. Dizemos que o primeiro grande país socialista foi a União Soviética. E ela derrotou os nazistas, fez uma série de transformações importantíssimas, mudou o mundo e depois foi derrotada. Se era tão bom, por que foi derrotada? Se era real, então, no final,



não era, porque o realismo naquela época não se confirmou para sempre. Mas existe o socialismo da China, o socialismo de Cuba, o Vietnã, que também se afirmava como uma revolução socialista – pelo menos fizemos essa propaganda, que era uma libertação nacional via socialismo. O Vietnã derrotou os norte-americanos e depois afundou, porque o que existe lá hoje não é revolução socialista, nem a revolução de independência nacional, com todo o respeito que eu tenho pelo processo vietnamita, que ajudei a propagar.

Então, há uma série de questões que são muito mais complexas para discutir do que essa simplicidade que se apresenta às vezes.

O PT foi formado por gente que lutou e continua lutando para transformar essa sociedade. Se não raciocinarmos desse jeito, não vamos conseguir dialogar com a população, porque essa história é muito fantasiosa às vezes, muito cheia de frases feitas, de citações, e não baseada na realidade das pessoas, que querem outro tipo de vida. Por que o PT está crescendo nas pesquisas?

Hoje mesmo o rádio estava dizendo que Lula já está com 35%, está subindo etc. Outros podem dizer que isso não adianta, porque governar não é fazer revolução. Tudo bem, não é. Então não vamos governar, vamos entregar todas as prefeituras que ganhamos e ver qual é a maneira de chegar a governar. Terá de ser pela via das armas? Já tentamos isso na década de 1960 e não deu certo.

Vejam vocês, companheiros, esse raciocínio parece uma coisa meio louca, mas é a realidade do processo político no nosso país. Eu fui militante do Partido Comunista. Qual era a concepção naquele tempo? Que ia se instaurar no país o sistema socialista. Naquela época ainda existiam os países do bloco socialista, tudo era ótimo, o povo tinha conseguido conquistas importantíssimas na sua vida diária, na cultura, no lazer, no emprego etc. Queríamos uma sociedade socialista e fazíamos propaganda por aquele tipo de sociedade, que depois redundou no que conhecemos. Foi aquela sociedade que derrotou o nazismo, ela tinha força, beleza, atração, emoção, e a luta que

nos movia a todos era essa, e como fazê-la no Brasil, com um anticomunismo violentíssimo, principalmente dos setores religiosos naquela época, uma vez que a maioria das religiões era contra os comunistas e os comunistas eram contra a religião. Estava tudo errado, porque o povo não era assim. O povo queria transformar a sociedade e tinha a sua religião. Trabalhávamos com essas pessoas no dia-a-dia e, quando entrávamos na discussão teórica, começava o embate. Mas na hora da prática todo mundo se juntava para lutar. Lutar para transformar a vida, por habitação, por saúde, por emprego. Lutar por um sonho que era uma sociedade diferente, que é o que queremos até agora.

Achei importantes todas as exposições, mas acho que alguma coisa não está boa para discutirmos no meio do povo e na militância mais simples do PT – quando digo mais simples, quero dizer a que não teve acesso à leitura, que não teve formação marxista ou mesmo religiosa ou cultural de nível mais alto. O que eles querem saber é o que queremos

com essa transformação da sociedade. Então não adianta dizer que agora temos de falar em socialismo. Eu falo de socialismo toda hora, quando é preciso falar. Mas quando me dirijo como petista ao meu vizinho, ao companheiro de trabalho ou a uma outra pessoa e digo que precisamos lutar para derrubar esse governo, mudar essa sociedade etc., não posso falar em socialismo 24 horas por dia, porque a primeira pergunta é: quando vocês tomarem o poder, o que vocês vão fazer? Se o Lula for eleito, ele vai fazer o quê? Ele vai fazer socialismo? Como é o socialismo do Lula, ele vai tomar a fábrica? Vai dividir as coisas que tem? Foi isso o que Fernando Collor disse na campanha eleitoral, que se Lula ganhasse íamos dividir as camisas, os sapatos, essas loucuras todas.

Então, temos uma forma de nos expressar partindo da realidade, respeitando a teoria, o estudo, a compreensão dos fenômenos políticos nacionais, internacionais e tal, e dialogamos com a sociedade de outra maneira, ou não conseguimos discutir as perspectivas para o socialis-

mo. E não é para o século XXI. É para amanhã, para o próximo ano, para a campanha do Lula. Porque todo mundo pergunta a razão da campanha contra Lula, da rejeição em muitos lugares. As elites continuam dizendo que se Lula chegar ao governo ele vai dividir tudo, vai tomar terra do pequeno, do grande, do médio; vai tomar as fábricas – algo que nunca mais o movimento sindical levantou, até como forma de luta. Os sindicalistas hoje se esgotam no diálogo; até em determinados momentos, quando o próprio proprietário vai à falência, os operários tomam a fábrica, a tocam de maneira correta e ela dá lucro. Isso é um exemplo. Ou partimos dessa vida prática, para as pessoas entenderem o que é a questão do socialismo, ou vamos ficar fazendo discurso e quem falar de socialismo mais de uma vez por dia fica sendo mais de esquerda e os outros que falam menos não são de esquerda. Eu não aceito isso.

Maria Victoria Benevides, *professora da Faculdade de Educação da USP*

Gostei muitíssimo de ouvir as exposições de todos os companheiros da mesa, sem exceção. Não vou propriamente fazer uma pergunta, mas gostaria de fazer uma consideração sobre um tema que julgo da maior importância para se discutir junto com a nossa proposta socialista, em relação ao qual o PT tem sido muito cauteloso. Eu me refiro à relação entre o socialismo e o direito, no sentido de que nós cansamos de ouvir que o socialismo é bagunça, baderna etc. E estou ampliando a idéia de direito não apenas para regras de convivência, de participação política, direitos de cidadania etc., mas num plano mais amplo, que acho que está intrinsecamente ligado às lutas socialistas do século XIX, que vieram como valores do socialismo: o respeito, a proteção e a promoção dos direitos humanos fundamentais.

Digo que é um assunto sobre o qual o PT tem sido cauteloso porque, infelizmente, na nossa sociedade há tal desvirtuamento do que sejam direitos humanos que na maioria das vezes é melhor não falar no assunto para não ser atacado como defensor

de bandido. Então vejo que o que existe de essencialmente diferente entre o regime capitalista, também do ponto de vista da democracia política, e um regime socialista, do tipo do socialismo soviético, é exatamente a questão dos direitos humanos – tanto para os regimes capitalistas, quando enfatizamos os direitos socioeconômicos e culturais que o capitalismo repele, como para os regimes do chamado socialismo real, no que diz respeito aos direitos cívicos e às liberdades públicas, sem os quais, aliás, nós nem estaríamos aqui, não teríamos fundado o PT; Marco Aurélio Garcia não teria conseguido sobreviver à perseguição em 1964 e à perseguição no Chile; e que, ao serem derrubados, levaram à tragédia que tivemos com os nossos perseguidos banidos, exilados, assassinados, desaparecidos etc.

Então, quero enfatizar que há uma relação profunda, inequívoca, como uma verdadeira marca, entre socialismo e direitos humanos fundamentais. Não devemos temer enfatizar essa verdade que é, sim, revolucionária. Porque aí está praticamente

tudo o que foi dito aqui, os direitos civis e as liberdades individuais e públicas. Os direitos sociais econômicos e culturais e os direitos da humanidade, dentro dos quais cabem, por exemplo, os direitos ao meio ambiente sustentável e à autodeterminação dos povos. E, dentro da questão da igualdade, que me parece o ponto culminante da questão dos direitos humanos e do socialismo hoje, aparece também essa novidade do direito não só à igualdade, mas à diferença. Com toda essa problemática da globalização hoje, discutir o direito à igualdade e à diferença é fundamental. Essa era a primeira consideração.

A segunda se refere à afirmação do companheiro Paul Singer de que a construção do socialismo não ocorrerá via Estado, mas vindo da sociedade. Concordo que tem de vir da sociedade, mesmo porque, como professora e fazendo parte de uma Faculdade de Educação, que forma os futuros professores etc., levo muito a sério a questão educacional, e acho impossível a viabilidade de qualquer proposta socialista sem a

mudança das mentalidades. Isso é impossível também para os direitos humanos. E o exemplo soviético é prova disso, 70 anos não impediram que, quando o regime ruiu, aflorassem nacionalismos, religiões, ódios aos diferentes etc. Assim, todo um projeto de educação política que se ancora fortemente numa mudança de mentalidade é essencial, mas fico me perguntando se do lado do Estado não há também muito a fazer no sentido de que algumas coisas terão de ser impostas. Aí volta a questão do direito. Há todo um lado do direito que ou será imposto ou não virá, por causa da famosa e vivíssima correlação de forças – e o Marco Aurélio sempre brinca dizendo que vamos festejar o cinquentenário da correlação de forças –, mas, enfim, tem que haver um mínimo de imposição do Estado dentro das regras democráticas de convivência, em relação a Executivo, Legislativo, Judiciário, para que algumas coisas aconteçam.

Fico pensando, por exemplo, em toda a legislação contra o trabalho infantil ou o trabalho escravo etc.: há muita controvérsia sobre isso. Por

quê? Porque os próprios pobres são favoráveis ao trabalho infantil, mas isso contraria fortemente os direitos humanos e as propostas socialistas. A discriminação contra a mulher, a discriminação contra o diferente, as várias formas de racismo, tudo isso vem sendo tratado a partir das duas coisas, de um movimento na sociedade, mas também de movimentos concretos do direito, quando um crime é tipificado, quando uma política pública de amplo alcance popular é imposta.

Outro exemplo: fico me perguntando o que será de uma política de renda mínima sem o papel do Estado. Eu considero que uma política de renda mínima vai no caminho do socialismo. Ela não é suficiente, mas vai nesse caminho e/ou ela é assumida pelos governos, que são a carne e o osso do Estado, ou não será assumida por ninguém. A mesma coisa nas formas de democracia direta: estão na nossa Constituição, mas têm de ser assumidas legalmente pelos estados e governos, desde o federal até o local, para que se possa implantar o orçamento participativo,

os conselhos, o *referendum*, os plebiscitos etc.

A última coisa que queria enfatizar é o valor da solidariedade, um dos valores essenciais na história do socialismo até hoje. E insisto muito com meus alunos que essa solidariedade não é caridade nem terceiro setor, mas um conjunto de políticas públicas que a tornam uma virtude política e pública, e não uma virtude pessoal.

Então, todos esses programas de impacto social partem do princípio da solidariedade, tanto no nível nacional como no nível internacional.

Muitas vezes me perguntam sobre a tal via democrática, ou a via revolucionária, e digo que se o Brasil chegasse ao nível de um país como a França, que tem até o imposto da solidariedade, que também vem do Estado, eu já ficaria satisfeítíssima. Não é suficiente porque jamais teremos uma sociedade perfeita, mas é um avanço muito grande. Quando morei na França, há 30 anos, fiquei doente e precisei contratar uma faxineira, e me impressionou, mais do que uma relação de igualdade formal

que tivemos, e isso foi simbolicamente importante, o fato de que ela fez o pré-natal no mesmo serviço de saúde que eu, que tinha um *status* socioeconômico e cultural muito acima do dela. Nossos filhos foram para a mesma escola, isso há mais de 30 anos, o que é absolutamente impossível aqui no Brasil. E isso na França moderna foi conseguido via direito e pela via democrática, embora tenha exigido uma pressão muito grande da sociedade. Uma coisa que me impressiona na França é justamente isso: as pessoas podem discutir se o *impôt solidarité* é alto ou baixo, mas não se discute se ele é justo ou injusto, ou seja, eles acham que é melhor uma sociedade minimamente igualitária do que uma com uma brutal concentração de renda. Este era o ponto que gostaria de enfatizar, a questão do direito, dos direitos humanos e o valor histórico da solidariedade com suas conseqüências práticas num momento em que um partido socialista assume o poder.

Cesário Silva, *presidente nacional do Movimento Evangélico Pro-*

gressista, diácono da Igreja Evangélica Assembléia de Deus e dirigente do Partido dos Trabalhadores em Jundiá, SP

Hoje os evangélicos progressistas têm uma visão socialista definida, inclusive à luz da Bíblia; assim, gostaria de perguntar a Valter Pomar, ao professor Marco Aurélio Garcia e ao professor Juarez Guimarães como vocês, petistas, socialistas, vêem os evangélicos progressistas na atual conjuntura, sob a perspectiva da luta pelo socialismo neste século?

Ibraim Farrah, *membro do Comitê Chico Mendes*

Meus irmãos, como fundador do PT também adorei o debate e espero que levem essa experiência para outros estados; no meu Acre também tem gente que adora debater a questão do socialismo.

Adorei a discussão, ela foi belíssima, mas, se eu levar essa discussão lá para o meio do seringal, eles vão comer todos vocês. Porque nós vamos tratar do socialismo científico, a verdade, mas a verdade certas horas não vale nada no

meio de um povo que tem medo de comunismo. Então, quando o PT foi fundado no Acre, a única forma de isso acontecer foi unir a teoria marxista com esse marxista que se chama Jesus Cristo, que inventou os *kibutz* e eu tentava repassar isso para o povo, mas não como socialista ou comunista, porque, se eu falasse de comunismo, o povo se afastava de mim.

O PT, para mim, é um partido de massa, não é um partido socialista, mas um caminho para o socialismo. Então, se souberem adaptar o que os três companheiros falaram aqui, e eu acho que o PT demonstrou que saberá, nós iremos muito mais longe. Porque começar com a teoria marxista dentro dos seringais, dentro das comunidades, não deu certo, mas se se integra esta questão na cultura religiosa da população, é diferente. Hoje o Acre é todo tomado, nós tomamos terra, seringal, lutamos contra tudo. Mas não poderíamos colocar a teoria marxista na frente.

E, como membro do Comitê Chico Mendes, queria lembrar que esse companheiro merece uma ho-

menagem, é um companheiro que saiu daí, dos seringais, recebia hóstia, depois entrou para o PRC [Partido Revolucionário Comunista], certas horas queria guerrilha, depois evoluiu para a comunicação de massa. Quando nós descobrimos que a educação é libertadora, como falou a companheira aqui, só nos seringais do Acre, junto com Chico Mendes, que foi quem começou, criamos mais de 50 escolas dentro dos seringais, de seringueiro para seringueiro. Hoje ganhamos a prefeitura de Xapuri duas vezes, e aí se junto a isso nós devagarinho levamos a teoria socialista para eles, eles viram um Chico Mendes.

Gabriel

Sou aluno de direito, não sou filiado ao PT, mas venho de uma família que sempre teve uma tradição petista. Foi bem abordada essa questão da democracia liberal, mas acho que a democracia vem antes da idéia de burguesia, de liberalismo, então é algo que tem de se manter inclusive com o socialismo. Li a introdução do professor Paul Singer ao livro *Capítu-*

los sobre o socialismo, de Stuart Mill, da Editora Fundação Perseu Abramo; acho que esta seria uma via para pensar o socialismo reformista. Acho que revolução é diferente do que Valter Pomar disse, hoje em dia, mas gostaria de saber da mesa como é pensada a forma de resistir aos constrangimentos que vão ser impostos pelas estruturas hegemônicas, os países centrais do capitalismo, a qualquer tentativa de escapar desse contexto, em qualquer forma de socialismo.

Acho que o debate teve um começo academicista, depois um nível mais palatável para todo mundo; é complicado, até na academia discutimos muita coisa sobre socialismo e não chegamos a lugar nenhum – com relação à democracia, às vezes.

Gostaria de perguntar também o que vocês acham do fortalecimento do Estado como gestor dessa nova forma de desenvolvimento da ciência, citada pelo professor Juarez Guimarães. Na verdade, acho que não é apenas ciência o que está faltando para o Brasil, mas tecnologia também; encaro as duas de forma um

pouco diferente, porque no meu entender a tecnologia seria uma forma de aplicar ao sistema produtivo o que é descoberto nas academias.

Paulo, *militante do PT de Santo André, SP*

Uma pergunta para os três debatedores, antecedida de um comentário rápido. Sou daqueles que entendem que o capitalismo é a forma de organização social em que alguém com capital pode ir ao mercado e comprar horas de trabalho de outro ser humano e pô-lo para trabalhar para si. Se nós formos até a praça da Sé, vamos encontrar um monte de agências de emprego nas quais as pessoas se dispõem a tentar conseguir uma colocação ou não. Isso para mim é a característica máxima do capitalismo e, em contraponto, o socialismo é aquela sociedade em que esse exercício do mercado, comprar por dinheiro, por capital, horas de trabalho do ser humano, é impedido pelo Estado ou pelo coletivo.

No entanto, quero fazer uma pergunta bastante objetiva para os três

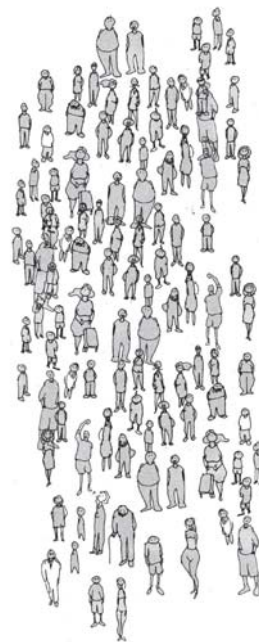
debatedores: seja por uma via revolucionária, por ruptura armada, seja por uma via pacífica, por etapas democráticas, chegando ao extremo de através do mercado de ações irem se socializando os meios de produção, é condição *sine qua non* para esta ou aquela tática a mobilização, a organização, a formação e a conscientização do povo, das pessoas, dos brasileiros. Nesse sentido, acho que se falou muito pouco e me parece que está nessa omissão a raiz de uma democracia etérea e abstrata, e não concreta e real. Sou dos fundadores do PT, sou de Santo André, e, no ABC, o PT, o movimento popular, está de freio de mão puxado, essa é a leitura. O Partido dos Trabalhadores renunciou a fazer o trabalho... Não se fala mais de núcleos, trabalho de base. Quando foi fundado o PT tinha voz, tinha peso, a palavra de quem tinha trabalho de base. Hoje se você for falar para a moçada que está chegando de trabalho de base, já nem se sabe mais o que é. Quer dizer, não existe uma orientação política nesse sentido; pelo contrário, minha desconfiança é de que existe

uma renúncia deliberada por uma estratégia de mobilização, de organização, de conscientização, de acúmulo de forças. Será que essa minha desconfiança de uma renúncia deliberada procede? Esta é a pergunta para a mesa.

Juarez Guimarães

Vou tentar agrupar as considerações sobre as questões. A primeira delas é a relação entre a nossa discussão e o Brasil e a consciência popular, que foi abordada por várias pessoas muito enfaticamente, e que eu acho que é mesmo fundamental. Marco Aurélio fez menção a uma pesquisa que foi publicada pela imprensa, que se referia ao fato de uma parcela significativa dos brasileiros, se não me engano mais de 50%, serem a favor do socialismo e 57% serem a favor de uma revolução socialista no Brasil. Era mais do que o socialismo. E a pesquisa, feita pelo Ibope, sofreu uma segunda interpretação, feita por pesquisas qualitativas, e foi então que o dado me pareceu mais interessante, porque foram perguntar ao povo o que ele enten-

dia por socialismo ou revolução socialista, e eles responderam: amizade, cooperação, partilha, solidariedade. Mas nossa idéia é que todos esses são valores importantes para a construção do socialismo. Amizade, partilha, solidariedade etc. são valores antimerchantis, contrários a uma hierarquia de mundo, a uma visão mesquinha do ser humano, como formulado nas teses liberais. A pesquisa não trata das fontes desses valores. Acredito que igrejas cristãs tenham um papel muito importante na formação desses valores e, se fôssemos analisar a sensibilidade cultural do país mais além dessas pesquisas, veríamos que ela é profundamente marcada pelo que poderíamos chamar de cultura do comunitarismo cristão e popular. O povo foi desde sempre retirado da comunidade política como personagem ativo, não pôde – como muito bem demonstrou Caio Prado Júnior, com todas as suas obras –, através de um contexto de dignificação do trabalho, expandir a sua vocação nesse aspecto, mas ele pôde desenvolver sua vocação criativa e suas visões de mundo



no plano da cultura. E a cultura no nosso país é profundamente marcada por essa sensibilidade popular, inclusive nas suas manifestações artísticas, nos seus símbolos, nas suas identidades. Acredito que a construção de uma consciência socialista terá que se fundir com essa sensibilidade popular, com esses valores que são resistentes à ótica mercantil e, nesse sentido, eu responderia à questão de qual o papel dos evangélicos. Os evangélicos que traduzem esse sentimento cristão são nossos companheiros na construção dessa consciência socialista, dessa consciência anticapitalista. Não tenho nenhuma dúvida disso. Consultando as biografias pessoais, na protoforma do nosso processo formativo, quantos de nós não chegamos ao socialismo via valores cristãos? Eu próprio cheguei. Minha primeira sensibilidade formadora foi a sensibilidade cristã, a idéia da dignidade, da transcendência humana, da solidariedade me veio através da cultura cristã ensinada por minha mãe e por meu pai.

E, por fim, a questão do companheiro Gabriel. Parece-me muito im-

portante porque eu acredito que a única maneira de um governo Lula, por exemplo, fazer frente às pressões internacionais será constituindo um forte setor público, o que significa recuperar agentes econômicos, capacidade de regulação, capacidade de financiamento do setor público, legitimidade política, fazer crescer formas de democracia participativa, isto é, dar forma a um setor público por meio do qual seja possível fazer a mediação com as pressões do mercado internacional. E, para concluir, isso não significa necessariamente uma forma estatal, mas compreendendo o setor público como um setor não-governamental não dirigido pelo princípio diretor do lucro, com capacidade de regulação pública. Isso configura uma idéia de público que seria fundamental para resistir às pressões internacionais e estabelecer um patamar possível de negociação com essas forças.

Valter Pomar

Vários companheiros vieram aqui falar de como levar esse debate ao

povo. Acho que não devíamos complicar muito assuntos que a história já resolveu tantas vezes. Se há uma tradição, além da Igreja, que se capacitou a organizar a população, a discutir política com a população, inclusive conceitos complexos, é a tradição socialista.

As duas experiências que me vieram à mente quando estava se falando aqui foram os *Cadernos*: o livrinho vermelho do Mao Tse-tung e o *Diamat*, materialismo dialético, foram tentativas de vulgarização, de fazer os conceitos chegarem ao povo de maneira simples. Do ponto de vista teórico foi uma tragédia. Pode ter sido politicamente eficaz, isso é outro assunto, mas teoria exige estudo, seriedade, empenho e é complexo mesmo. Marco Aurélio citou *Materialismo e empiriocriticismo*, que é um catatau. Pode ser bom ou ruim, mas é um catatau filosófico, foi escrito para fundamentar a luta política entre dois grupos dentro da fração bolchevique, entre Alexander Bogdanov, que era um médico que depois veio a morrer fazendo experimentos com ele mesmo, e Lenin.

Então veja, do meu ponto de vista essa gente merece respeito, porque fundamentava suas posições ao limite. Isso merece ser valorizado.

Em relação ao problema dos evangélicos, quero separar a resposta. Pelo mesmo princípio que defendo a separação Igreja/Estado, quero ter o direito de afirmar que, do ponto de vista pessoal, considero que a crença em Deus é contraditória com a idéia de uma sociedade sem alienação. Isso é minha crença pessoal. Tenho essa posição filosófica, teórica. Quero uma sociedade humana autocentrada, ou seja, centrada na idéia de humanidade, não numa força externa que nos governa. Em segundo lugar, acho que teoria é teoria, religião é religião; tenho dificuldade de fundamentar a opção pelo socialismo com base na Bíblia, mas respeito quem acha que é possível fazer isso.

Terceiro, acho que tem de se diferenciar os valores populares, ligados à religiosidade popular, da Igreja oficial. A Igreja tem um histórico de crimes contra a humanidade, a Igreja oficial que rivaliza e supera coisas

que foram faladas aqui. Outra coisa é a religiosidade popular, que tem componentes terríveis e positivos. Acho que não devemos mitificar nada. Agora, isso é minha opinião política, teórica. Outra coisa, que acho que temos de defender no período atual, muito mais que a separação Igreja/Estado: vi várias campanhas eleitorais, vou citar a de Campinas (SP), que acompanhei de perto e me preocupou ver que a ofensiva da direita contra nós era centrada no tema da religiosidade, e a nossa reação começou a ser também a defesa de que Deus estava conosco. Começaram a falar isso em comícios, e eu falei: “Pelo amor de Deus...”. E eu não devia falar isso aqui, mas sou produto de um experimento transgênico, é a quarta geração de ateísmo, é um processo de cultivo.

Mas acho que existe espaço na luta política para a convivência dentro de um mesmo partido de pessoas com crenças religiosas completamente diferentes. Tudo o que falei não impede que isso aconteça, ao contrário, e não tem nada de novo: o primeiro comissário de Educação do gover-

no bolchevique se chamava Anatoli Lunacharsky, era conhecido como o bolchevique que acreditava em Deus e estava lá, no primeiro governo revolucionário em 1917.

Para encerrar, três pontos rápidos. Não acho razoável construir uma teoria política da democracia no socialismo baseada na mobilização permanente. Isso é bom para escrever, mas não existe. A capacidade de sustentar um governo popular ou um governo socialista tem de envolver elementos de democracia que não sejam só baseados na mobilização permanente do povo. Você não sustenta a mobilização permanente, tem de ter elementos de democracia representativa, de organização institucional etc. Segundo ponto, Marco Aurélio Garcia, tanto quanto eu, respondeu de maneira metafórica àquela questão cabulosa que nos foi colocada; acho que o cenário internacional será de crescentes restrições às liberdades democráticas, o que está acontecendo nos Estados Unidos, por exemplo, de restrições às liberdades civis, a ofensiva contra a soberania nacional, a restrição ao funcionamen-

to, mesmo do jeito que é, todo este-reotipado, esse é o cenário internacional. Acho que ele não é de ampliação de democracia no mundo, é de restrição, e creio que devemos incluir essa constatação em nosso desenho estratégico.

Última questão, sobre o problema do socialismo. Ao contrário do Marco Aurélio, qualquer socialismo já me satisfaria, vou ser bem franco. Qualquer maneira de falar do socialismo vale a pena, porque acho que temos um problema simbólico. Houve um tempo, dez anos atrás, ao contrário do que foi dito aqui, que dizer que o PT era socialista afastava as pessoas. Hoje não é mais assim: é engraçado, mas uma das vertentes de ataque ao PT é dizer que o PT já não é mais aquele, que é moderado, que abandonou seu radicalismo, que vai chegar no governo e fazer a mesma coisa que os tucanos, vai trair. Esse é o discurso pesado da direita contra nós. O melhor porta-voz disso é a *Folha de S.Paulo*. O povo foi traído muitas vezes neste país. Eu acho que vale a pena para o PT, inclusive do ponto de vista da disputa político-

eleitoral do ano que vem, reafirmar que nós somos socialistas. O que isso significa, como vamos chegar lá, isso se pode discutir, mas devemos afirmar que defendemos uma sociedade baseada em outra maneira de organizar, o povo entende, acho que a pesquisa mostrou isso.

Marco Aurélio Garcia

Faço minhas as considerações de Valter Pomar sobre uma certa dificuldade do debate teórico. Fomos convocados aqui para um debate teórico e tratamos, bem ou mal, de realizá-lo. Não temos de levar o socialismo para ninguém. Socialismo não é uma mercadoria que você leva. Na ação política, vamos enfrentar desafios e, em função deles, construir alternativas, propor, aprender etc. Quanto mais estivermos impregnados de boas convicções, melhor vai ser nossa capacidade de produzir essas políticas.

Às vezes me incomoda uma certa forma de desqualificar o debate: depois de três, quatro horas de discussão, o que vamos fazer com o que se discutiu aqui? Cada um faça o que bem entender.

Maria Victoria Benevides nos colocou uma questão importante: a esquerda, de uma maneira geral, trabalhou com muita dificuldade as relações com o direito, porque o direito era uma “superestrutura”, fazia parte da “democracia burguesa” etc., e o Estado de direito, no fundo, era uma armadilha da burguesia para melhor exercer a dominação etc. O que se opunha a isso era uma idéia de revolução permanente, por assim dizer – não estou me referindo ao conceito de Trotsky. Uma idéia de que as regras nós vamos fazendo no dia-a-dia. Mas é importante que haja normas, regras. O Estado de direito é extremamente importante. Não podemos deixar o Estado de direito nas mãos da burguesia, até porque a burguesia é a maior infratora do Estado de direito. O Estado de direito é uma condição necessária, mas não suficiente. Propus na agenda que apresentei, a articulação da democracia representativa com a democracia direta, porque na democracia representativa temos uma temporalidade um pouco mais alongada, é aquela que trabalha mais no longo

prazo, as eleições se dão num certo período, as leis têm uma certa vigência, e na democracia direta temos o espaço de construção dos novos direitos, que é mais ágil. Uma interfere sobre a outra.

Considero bom também que tenhamos aqui, ainda que de forma passageira, evocado Chico Mendes. Chico Mendes é emblemático da mudança pelas quais esse país passou, porque ele representa concretamente o encontro de uma nova problemática – de uma velha questão que não era percebida como tal por ninguém, nem pela esquerda – com uma tradição socialista. Acho que foi uma boa combinação. Fiquei muito orgulhoso que, no ano passado, no cartaz que celebrava os dez anos do Foro de São Paulo, da articulação de esquerda da qual participamos na América Latina, Chico Mendes aparecesse ao lado do Che Guevara, de Sandino e de outros. Isso significava concretamente que a esquerda preservava sua tradição e se abria para o que tinha de novo.

Cesário nos traz uma questão complexa. Eu posso ter convicções pes-

soais próximas das do Valter Pomar em relação à religião, mas quero ter a humildade de dizer que isso não me dá vantagem. Conheço pessoas extremamente sofisticadas intelectualmente que são religiosas. Minha opinião sobre religião pode refletir uma incapacidade de captar uma série de aspectos do mundo. Isso está muito ligado à biografia. Valter, eu, outros, não tivemos formação religiosa. Para mim isso não trouxe dramas pessoais mas representou uma grande lacuna cultural, porque vivemos numa sociedade impregnada de valores religiosos, e um bom conhecimento da Bíblia é tão importante quanto o bom conhecimento, por exemplo, da obra de Balzac.

As restrições que o socialismo teve à religião durante muito tempo, mais do que trazerem um problema para a religião, trouxeram um problema para o socialismo. Quem saiu perdendo nessa briga foi o socialismo. Por quê? A religião tem duas dimensões, aquela transcendental, que em geral é a que mais privilegiamos, mas tem uma dimensão cultural extraordinariamente importante. *Reli-*

gare, ligar os homens de novo, isso não se faz exclusivamente através da obediência a cânones, dogmas, mas se faz em todo um meio ambiente cultural, quer dizer, as pessoas são religiosas não porque se lhes impõe, deve haver algum tipo de razão social além daquelas de ordem psicológica que deveríamos entender melhor.

Evangélicos são bem-vindos, obviamente. Aliás, bem-vindos, não; sempre estiveram no PT desde o início, mas poderá haver hoje mais do que havia no passado. Como são bem-vindos todos aqueles que têm um tipo de sensibilidade religiosa, existencial, diferente. Quer dizer, na mesma faixa, poderemos dizer que as restrições que em algum momento foram impostas às mulheres na militância, ou aos homossexuais etc., trouxeram prejuízo para as mulheres, para os homossexuais? Claro. Mas trouxeram muito prejuízo também para o socialismo.

Finalmente, a pergunta de como resistir aos constrangimentos internacionais reflete uma ansiedade positiva. Isto é, vamos sofrer constran-

gimentos internacionais, estamos com fortes possibilidades de ir para o governo. Eles não são como o El Niño, contra o qual pouco se pode fazer; são resultados de ações que podem, em certa medida, ser neutralizados ou mediatizados por outras ações ou contra-ações. O que significa, concretamente, que não estamos condenados à servidão. Outros países que sofrem constrangimentos muito mais brutais, que têm uma presença muito mais insignificante no cenário internacional – Cuba, por exemplo –, de alguma maneira estabeleceram seu espaço. Eu não quero para o Brasil o pequeno espaço que esses países têm e nem ser uma voz isolada, como eles são. Mas eles nos dão um exemplo de dignidade, de perseverança – nem sempre por boas razões. Mas eles nos mostram concretamente que é possível resistir. E, sobretudo, que precisaremos ter uma presença no cenário internacional muito diferente da atual. Nós nos damos conta do peso que o Brasil tem. Essa presença forte no mundo só será possível se tivermos um clima de mobilização

social grande, e, evidentemente, se ajustarmos os instrumentos estatais para tanto.

Finalmente, eu não quero entrar na discussão de o que é o capitalismo. Não precisamos de uma grande conceitualização do capitalismo para organizar nossa ação anticapitalista. Grande parte das pessoas que se dizem socialistas, e até aquelas que têm uma opção mais revolucionária, não precisaram frequentar grandes bibliografias para construir uma prática anticapitalista. Nascemos com vocação para a liberdade, com vocação para a autonomia. O capitalismo é incompatível com a autonomia.

O PT mudou muito nesses 20 últimos anos. Tínhamos aqui em São Paulo 55 diretórios zonais, com reuniões semanais, às vezes quase diárias, uma frequência militante muito grande. O mundo era diferente, o Brasil era outro e as modificações pelas quais o país passou, e pelas quais passamos também, devem ser objeto de reflexão para sabermos até que ponto essas modificações na composição do partido, no seu acionar, foram naturais, podiam ser evitadas ou

se elas correspondem a mudanças concretas no mundo e aqui.

O que sei é o seguinte: o Brasil mudou muito. Muitíssimo. E o Brasil mudou porque o PT existe. O senhor Fernando Henrique Cardoso não teria sido presidente da República se o Lula não tivesse sido candidato. Isso ele sabe, e talvez por sabê-lo tem tantas dificuldades conosco. Durante décadas na nossa República as eleições eram decididas entre direita e direita. Não só as eleições, as opções eram entre direita e direita, e quando aparecia algo que fosse um pouco diferente da direita mais furiosa, era suficientemente empapado de direita para que não se pudesse dar uma outra caracterização.

O PT mudou o país. Se não entendermos isso não vamos saber a força que temos. Às vezes cometemos o erro da empáfia de achar que temos força demais. Em outras ocasiões, cometemos o erro, que acho tão grave quanto o primeiro, de não considerar a força que temos. Não acho que seja bom, num partido de companheiros, dizer que uma certa

desmobilização, uma mudança do quadro, possa ser atitude deliberada de quem quer que seja, porque isso seria reproduzir o que de pior a esquerda produziu num determinado momento, que é transformar em inimigos aqueles que pensam diferentemente de nós. O meu mais claro oponente no debate político e intelectual dentro do partido é meu companheiro, e aí daquele que, de fora, vier atacá-lo: encontrará em mim, e acho que deve encontrar em todos, um defensor muito grande.

Para finalizar, gostaria de dizer que acho que prestamos com este debate uma homenagem a todos aqueles que se empenharam pelo socialismo, não tanto pelo que foi dito, mas pelo fato de termos dedicado quatro horas a uma reflexão específica sobre esse tema. O partido, evidentemente, não será socialista porque faz seminários de vez em quando sobre socialismo, como alguns querem crer, para “enganar” a galera e “tranqüilizar os mais radicais”. Esse é um partido de radicais e que assim o seja.



Sobre os autores

Marco Aurélio Garcia é natural de Porto Alegre (RS). Formado em direito e filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), pós-graduou-se na Escola de Altos Estudos e Ciências Sociais de Paris.

Professor licenciado do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), também deu aulas na Universidade do Chile, na Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Chile) e nas Universidades de Paris-viii e Paris-x (França).

Foi secretário de Relações Internacionais do Partido dos Trabalhadores por mais de dez anos, além de vereador na cidade de Porto Alegre (1967) e secretário de Cultura nos municípios de Campinas (1989-1990) e São Paulo (2001-2002). Coordenou o Programa de Governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva nas eleições de 1994 e 1998.

Atualmente é assessor especial da Presidência da República para Assuntos Internacionais.

Valter Pomar é mestre e doutorando em História Econômica pela Universidade de São Paulo. É terceiro vice-presidente nacional do PT,

secretário-adjunto de Relações Internacionais do Diretório Nacional do PT e membro do Diretório municipal do PT de Campinas (SP).

Foi secretário de Cultura, Esportes e Turismo de Campinas, na gestão 2001-2004. Foi assessor da prefeitura de Santos no período 1995-1997.

Divide com o economista Reinaldo Gonçalves a autoria dos livros *O Brasil Endividado* (2000) e *A Armadilha da Dívida* (2002), publicados pela Editora Fundação Perseu Abramo.

Juarez Guimarães é professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais e editor do boletim eletrônico mensal *Periscópio*, da Fundação Perseu Abramo e da Secretaria Nacional de Formação Política do PT.

Graduado em economia, fez mestrado em ciências sociais na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com a dissertação *Claro enigma: o PT e a tradição socialista*, e doutorado na mesma instituição com a tese *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal* (São Paulo, Xamã, 1998). Também é autor de *A esperança equilibrista – O governo Lula em tempos de transição* (Editora Fundação Perseu Abramo, 2004).

Foi durante 12 anos editor do jornal da imprensa alternativa *Em Tempo*.

Programa do terceiro ciclo de seminários Socialismo e Democracia, realizado no segundo semestre de 2001

Os seminários foram promovidos pelo Instituto Cidadania, pela Fundação Perseu Abramo e pela Secretaria Nacional de Formação do Diretório Nacional do PT

15 de outubro – Segunda-feira

14:00 horas

A luta pelo socialismo no século XXI

Expositor: Marco Aurélio Garcia – Secretário de Cultura da Prefeitura de São Paulo/SP.

Debatedores:

Juarez Guimarães – professor da UFMG

Valter Pomar – 3º vice-presidente do PT

18:30 horas

22 de outubro – Segunda-feira

14:00 horas

O negro e o socialismo

Expositor: Octavio Ianni – professor da USP

Debatedores(as):

Benedita da Silva – vice-governadora do Rio de Janeiro

Gevanilda Santos – Soweto – organização negra

Luiz Alberto Silva Santos – Deputado Federal PT/

BA, militante do Movimento Negro unificado

5 de novembro – Segunda-feira

14:00 horas

O meio ambiente e o socialismo

Expositor: Jorge Viana – governador do Acre

Debatedores:

Gilney Amorim Viana – Deputado Estadual PT/MT e Secretário Nacional de Meio Ambiente e Desenvolvimento/PT

Egídio Brunetto – Direção nacional do MST

12 de novembro – Segunda-feira

14:00 horas

A mulher e o socialismo

Expositora: Maria Moraes – professora da Unicamp

Debatedoras:

Clara Charf – Coletivo da Secretaria Nacional de Mulheres/PT

Tatau Godinho – Coordenadoria de Mulheres da Prefeitura de São Paulo/SP

Vera Soares – Elisabeth Lobo Assessoria – ELAS

19 de novembro – Segunda-feira

14:00 horas

A religião e o socialismo

Expositor: Patrus Ananias – Ex-prefeito de Belo Horizonte/MG

Debatedores:

Gilmar Machado – Deputado federal PT/MG, Integrante do Movimento Evangélico Progressista/MEP

Luiz Alberto Gomes de Souza – Sociólogo – CERIS/RJ

Leia também da coleção

Socialismo em discussão

1º ciclo

Globalização e socialismo

Maria da Conceição Tavares, Emir Sader e Eduardo Jorge

Classes sociais em mudança e a luta pelo socialismo

Francisco de Oliveira, João Pedro Stedile e José Genoíno

Economia socialista

Paul Singer e João Machado

O indivíduo no socialismo

Leandro Konder e Frei Betto

Instituições políticas no socialismo

Tarso Genro, Edmilson Rodrigues e José Dirceu

2º ciclo

Orçamento participativo e socialismo

Olívio Dutra e Maria Victoria Benevides

Poder local e socialismo

Celso Daniel, Maria Silva, Miguel Rossetto e Ladislau Dowbor

Socialismo e globalização financeira

Reinaldo Gonçalves, João Sayad, Ronald Rocha e Tânia Bacelar

Sindicatos, cooperativas e socialismo

Fernando Haddad, Ricardo Antunes, Gilmar Mauro e Gilmar Carneiro

Revolução tecnológica, internet e socialismo

Laymert Garcia dos Santos, Maria Rita Kehl, Walter Pinheiro e Bernardo Kucinski

Socialismo no século XXI foi impresso em São Paulo pela Gráfica Bartira em maio de 2005. A tiragem foi de 2 mil exemplares. O texto foi composto em Times New Roman no corpo 11,5/13,3/95%. Os fotolitos da capa foram executados pela Graphbox e os *laserfilms* do miolo pela Graphium Gráfica e Fotolito. A capa foi impressa em papel Cartão Carta Íntegra 222g; o miolo foi impresso em OffSet 75g. Em 2005 o Partido dos Trabalhadores completou 25 anos de sua fundação, ocorrida em 10 de fevereiro de 1980.