



Lua Nova

ISSN: 0102-6445

luanova@cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea  
Brasil

Zizek, Slavoj

De História e consciência de classe a Dialética do esclarecimento, e volta

Lua Nova, núm. 59, 2003, pp. 159-175

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67313611008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## **DE HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO, E VOLTA \***

SLAVOJ ZIZEK

*História e consciência de classe* (1923), de Georg Lukács, é um dos poucos verdadeiros *eventos* na história do marxismo. Hoje, nossa experiência do livro é apenas como de uma estranha lembrança fornecida por uma época já distante – para nós, é até mesmo difícil imaginar o impacto verdadeiramente traumático que seu aparecimento teve nas posteriores gerações de marxistas. O próprio Lukács, na sua fase termidoriana, i. e., do começo dos anos trinta em diante, tentou desesperadamente se afastar dele, tratando-o como um documento com mero interesse histórico. Aceitou que fosse reeditado apenas em 1967, fazendo-o acompanhar de um novo e longo Prefácio autocrítico. O livro teve, até que essa reedição “oficial” aparecesse, uma espécie de existência fantasmagórica e subterrânea como uma entidade “não morta”, que circulava em edições piratas entre estudantes alemães da década de sessenta, estando também disponível em poucas e raras traduções (como a legendária edição francesa de 1959). No meu próprio país, a agora defunta Iugoslávia, referir-se a *História e consciência de classe* servia como um *signe de reconnaissance* ritualístico para saber se se fazia parte do círculo marxista crítico reunido em torno da revista *Praxis*. Seu ataque à noção de Engels de “dialética da natureza” foi crucial para a rejeição crítica da crença que a proposição central do “materialismo dialético” seria a teoria do conhecimento “reflexiva”. O impacto

\* “From *History and Class Consciousness* to *The Dialectic of Enlightenment*... and Back”. *New German Critique* 81: 107-123, 2000. Agradecemos aos editores da *New German Critique* e a Slavoj Zizek pela gentil permissão para publicar este artigo. Tradução de Bernardo Ricupero.

do livro esteve longe de se restringir a círculos marxistas: mesmo Heidegger foi claramente afetado por *História e consciência de classe*, havendo alguns sinais inconfundíveis disso em *O ser e o tempo*. Até no último parágrafo, o autor, numa clara reação à crítica de Lukács à “reificação”, pergunta: “há muito tempo sabemos que existe o perigo da ‘reificação da consciência’. Mas o que significa reificação [*verdinglichung*]? Qual é sua origem?... A ‘diferença’ entre ‘consciência’ e ‘coisa’ é o bastante para haver um desenvolvimento pleno do problema ontológico?”<sup>1</sup>

Como, então, *História e consciência de classe* passou a ter um *status* de livro proibido quase-mítico, cujo impacto foi talvez comparável apenas ao de *Pour Marx*, escrito pelo posterior grande antípoda anti-hegeliano de Lukács, Louis Althusser?<sup>2</sup> A resposta que primeiro vem à mente é evidentemente que estamos discutindo o texto fundador de todo o marxismo ocidental de inspiração hegeliana. Nessa linha, o livro combina uma postura revolucionária engajada com temas que foram mais tarde desenvolvidos pelas diferentes linhas da chamada Teoria Crítica chegando até os Estudos Culturais de nossos dias (por exemplo, a noção de que seriam componentes estruturais de toda a vida social o “fetichismo da mercadoria”, a “reificação” e a “razão instrumental” etc). No entanto, olhando mais de perto, as coisas aparecem numa luz ligeiramente diferente: há uma quebra radical entre *História e consciência de classe* (mais precisamente, entre os trabalhos de Lukács escritos em torno de 1915 a 1930, inclusive seu *Lenin* de 1925, e uma série de outros textos curtos desse período publicados nos anos sessenta sob a rubrica *Ética e política*), e a posterior tradição do marxismo ocidental. O paradoxo (ao menos, para nossa sensibilidade “pós-política” ocidental) é que *História e consciência de classe* é um livro

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tuebingen: Max Niemeyer, 1963, p. 437.

<sup>2</sup> Paradoxalmente, da perspectiva de cada um desses dois marxistas, Althusser e Lukács, o outro aparece como o exemplo mais acabado do stalinista: para Althusser e os pós-althusserianos, a noção de Lukács de que o Partido Comunista equivale praticamente ao sujeito hegeliano legitima o stalinismo; para os discípulos de Lukács, o “antihumanismo teórico” do estruturalista Althusser e sua total rejeição da problemática da alienação e da reificação, combinam-se à desconsideração stalinista pela liberdade humana. Ao mesmo tempo que este não é o lugar para tratar detalhadamente desse confronto, ele enfatiza como cada um dos dois marxistas articula uma problemática fundamental, que não faz parte do horizonte do oponente: em Althusser, a noção dos aparelhos ideológicos do Estado como a tradução material da ideologia, e em Lukács, a noção do ato histórico. Além do mais, evidentemente não é fácil realizar uma “síntese” entre essas duas posições mutuamente opostas — é possível, assim, que a melhor maneira de proceder seja usando como referência alternativa o outro grande fundador do marxismo ocidental, Antonio Gramsci.

filosoficamente muito sofisticado, comparável às maiores realizações do pensamento não-marxista do período, ao mesmo tempo que também está inteiramente envolvido nas lutas políticas de seu tempo, refletindo a radical experiência política leninista do autor (entre outras coisas, Lukács foi comissário da cultura na curta experiência do governo comunista da Hungria de Bela Kun em 1919). O paradoxo é que, em comparação com o marxismo ocidental “padrão” da Escola de Frankfurt, *História e consciência de classe* é ao mesmo tempo muito mais engajado politicamente *como* filosoficamente é muito mais marcadamente hegeliano-especulativo (veja, por exemplo, a noção do proletariado como sujeito e objeto da história, idéia com a qual os membros da Escola de Frankfurt nunca sentiram-se confortáveis). Se é que houve algum dia um filósofo do leninismo e do Partido Leninista, o Lukács marxista dos primeiros dias foi quem avançou mais longe nessa direção, chegando a defender os elementos “não democráticos” do primeiro ano do regime soviético contra a famosa crítica de Rosa Luxemburgo. O crítico acusou a revolucionária de “fetichizar” a democracia formal, ao invés de tratá-la como uma das possíveis estratégias a ser utilizadas ou rejeitadas a fim de fazer avançar a situação revolucionária concreta. Atualmente, aquilo que mais se deve evitar é precisamente esquecer o aspecto político do livro, o que corresponderia a reduzir Lukács a um respeitável crítico cultural, que nos adverte sobre a “reificação” e a “razão instrumental”, motivos que já foram há um bom tempo apropriados até mesmo pelos críticos conservadores da “sociedade do consumo”.

Como texto fundador do marxismo ocidental, *História e consciência de classe* é uma exceção que, entretanto, mais uma vez, confirma a idéia de Schelling de que “o início é a negação daquilo que se inicia com ele”. No que se baseia esse *status* excepcional? Em meados dos anos vinte, aquilo que Alain Badiou chama de “evento de 1917” começou a exaurir seu potencial revolucionário, ao mesmo tempo que o processo tomava uma viragem termidoriana. Com a exaustão da “sequência revolucionária de 1917” (Badiou), já não era mais possível um engajamento teórico-político direto, como o que aparece em *História e consciência de classe* de Lukács. O movimento socialista definitivamente rachou entre o reformismo parlamentar social-democrata e a nova ortodoxia stalinista, enquanto o marxismo ocidental, que se absteve de apoiar abertamente qualquer um dos dois pólos, abandonou o envolvimento político direto e tornou-se uma parte da máquina acadêmica existente, estabelecendo, a partir daí, uma tradição que vai da Escola de Frankfurt até os atuais Estudos Culturais. Aí está a principal diferença que separa essa tradição do Lukács da década de vinte. Por

outro lado, a filosofia soviética foi gradualmente assumindo a forma de “materialismo dialético”, funcionando como a ideologia de legitimação do “socialismo realmente existente” – é mesmo sinal da ascensão da ortodoxia soviética termidoriana os violentos ataques desferidos contra Lukács e seu companheiro teórico Karl Korsch, cujo *Marxismo e filosofia* é uma espécie de peça de acompanhamento à *História e consciência de classe*, ambos publicados em 1923.

O momento de viragem foi o quinto congresso do Comintern de 1924, o primeiro congresso após a morte de Lênin, e também o primeiro a transcorrer depois que ficou claro que a onda revolucionária tinha se exaurido na Europa e que o socialismo russo teria que sobreviver por conta própria. Na sua famosa intervenção nesse congresso, Zinoviev fez questão de desferir um ataque antiintelectualista e de fácil apelo contra os desvios “ultra-esquerdistas” de Lukács, Korsch e outros “professores”, como depreciativamente referiu-se a eles, apoiando, assim, a crítica de Laszlo Rudas, companheiro de Lukács no partido húngaro, contra seu “revisionismo”. Mais tarde, as principais críticas a Lukács e Korsch passaram a ser fornecidas por Abram Deborin e sua escola filosófica, na época dominante na União Soviética (apesar de posteriormente ter sido expurgada sob a acusação de “idealismo hegeliano”). Escola essa que foi a primeira a sistematicamente desenvolver a concepção de que o marxismo seria um método dialético com validade universal, capaz de elaborar leis gerais que poderiam ser aplicadas tanto à análise dos fenômenos naturais como dos sociais – a dialética marxista é estripada, dessa forma, de sua atitude prático-revolucionária, que leva ao engajamento direto, e transforma-se numa teoria epistemológica geral que lida com as leis universais do conhecimento científico. Como notou Korsch, logo depois desses debates, críticas vindas dos inimigos declarados, o Comintern e o “revisionismo” social-democrata, basicamente *repetiam os mesmos contra-argumentos* contra ele e Lukács, denunciando seu “subjetivismo” (na verdade, o engajamento prático da teoria marxista etc.). Já não se podia admitir tal posição numa época em que o marxismo estava transformando-se numa ideologia de Estado cuja *raison d’être* última era legitimar as pragmáticas decisões do Partido por meio das não-históricas (“universais”) leis da dialética. Sintomático disso é a reabilitação da idéia de que o materialismo dialético seria a “visão de mundo [*Weltanschauung*] da classe trabalhadora”. Para Lukács e Korsch, assim como para o próprio Marx, por definição, “visão de mundo” designa a atitude “contemplativa” da ideologia, que a engajada teoria revolucionária marxista deveria superar.

Evert Van der Zweerde<sup>3</sup> descreveu em detalhes a utilização ideológica pelo regime soviético da filosofia do materialismo dialético, pretensamente a “visão de mundo científica da classe trabalhadora”. Apesar do materialismo dialético reconhecer ser uma ideologia, *não é a ideologia que proclama ser*. Não motivou, mas legitimou atos políticos; não se deveria, assim, acreditar nela, mas ritualmente encená-la. Sua reivindicação de que era uma “ideologia científica” e, conseqüentemente, a “reflexão correta” das circunstâncias sociais *excluiu* a possibilidade que existisse uma ideologia “normal” na sociedade soviética, já que ela “refletiria” a realidade social de uma maneira “errada” etc. Perde-se, por conseqüência, inteiramente o fio da meada ao se tratar o infame *diamat* como um sistema filosófico genuíno. Ele funcionava, na verdade, como o instrumento de legitimação do poder que deveria ser ritualmente encenado e, como tal, é melhor colocá-lo na densa teia de relações de poder. Emblemático disso são os diferentes destinos de I. Iljenkov e P. Losev, quase protótipos de filósofos russos durante o socialismo. Losev foi o autor do último livro publicado na URSS (em 1929) a rejeitar abertamente o marxismo, que descartava como “óbvia perda de tempo”. No entanto, depois de uma pequena temporada na prisão, lhe foi permitido retomar sua carreira acadêmica e, durante a Segunda Guerra, voltar a dar aulas. A “fórmula” que encontrou para sobreviver foi refugiar-se na história da filosofia (estética) especializando-se numa disciplina acadêmica, onde dedicava-se ao estudo de autores gregos e romanos. Aparentemente narrando e interpretando o pensamento de autores antigos, especialmente Plotino e outros neoplatônicos, pôde contrabandear suas próprias teses místicas, ao mesmo tempo que, nas introduções a seus livros, macaqueava a ideologia oficial com uma citação ou duas de Khrushchev ou Brezhnev. Dessa forma, foi capaz de sobreviver a todas as vicissitudes do socialismo e viveu para ver o fim do comunismo, consagrado como o decano da autêntica herança espiritual russa! Em contraste, Iljenkov, um soberbo dialético e especialista em Hegel, tornou-se, como marxista-leninista convicto, uma figura descolada. Por *essa* razão (i.e. porque escrevia de uma maneira que revelava seu envolvimento pessoal com o que escrevia, procurando fazer do marxismo uma filosofia séria e não o equivalente a uma série de fórmulas

<sup>3</sup> Ver: Evert van der Zweerde, *Soviet historiography of philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1997.

ritualísticas de legitimação<sup>4</sup>), foi excomungado e levado ao suicídio. Será que é possível encontrar melhor demonstração de como uma *ideologia* efetivamente funciona?

Num gesto que corresponde a um termidor pessoal, Lukács, no início dos anos trinta, refugiou-se nas águas mais especializadas da estética e da teoria literária marxista, justificando seu apoio público às políticas stalinistas com base na crítica hegeliana à bela alma. A União Soviética, inclusive todas suas dificuldades não previstas, foi o resultado da Revolução de Outubro, portanto, ao invés de condená-la a partir da posição confortável da bela alma e, assim, manter as mãos limpas, se deveria reconhecer corajosamente “o cerne da encruzilhada do presente” (a fórmula de Hegel para a reconciliação pós-revolucionária). Adorno estava inteiramente justificado ao designar sarcasticamente *esse* Lukács como alguém que confundiu o barulho de suas correntes com a marcha triunfante do Espírito Universal, e, conseqüentemente, apoiou a “reconciliação à força” do indivíduo e da sociedade nos países comunistas do leste europeu.<sup>5</sup>

Apesar de tudo, o destino de Lukács nos leva a confrontar o difícil problema da emergência do stalinismo. É até excessivamente fácil contrastar o espírito autenticamente revolucionário do “Evento de 1917” com seu posterior termidor stalinista – o verdadeiro problema é saber “como a partir de lá chegamos aonde chegamos”. A grande tarefa, como foi enfatizado por Alain Badiou, é de pensar a *necessidade* da evolução no interior do leninismo em direção ao stalinismo sem negar o tremendo potencial emancipador do Evento de outubro, e também sem cair no velho papo furado liberal sobre o potencial “totalitário” da política emancipadora radical, que sugere que toda revolução leva a uma repressão pior do que a antiga. Ao mesmo tempo que se deve reconhecer que o stalinismo é *inerente* à lógica revolucionária leninista e não o fruto de alguma influência corruptora externa, como o “atraso russo” ou a postura ideológica “asiática” das massas, é necessário continuar a fazer uma análise concreta da lógica do processo político e, a todo custo, evitar usar conceitos imediatos quase-antropológi-

<sup>4</sup> Paradigmática é a lendária história da fracassada participação de Iljenkov num congresso mundial de filosofia realizado nos EUA em meados dos anos sessenta. Iljenkov já tinha o visto e estava pronto para pegar o avião, quando sua viagem foi cancelada porque seu texto para o congresso, “Do ponto de vista leninista”, que tinha antes apresentado aos ideólogos do Partido, não os agradou. Isso não se deu graças a seu conteúdo (inteiramente aceitável), mas simplesmente por causa de seu estilo, da maneira engajada em que foi escrito. Já a frase de abertura (“É minha avaliação pessoal que...”) era proferida num tom pouco aceitável.

<sup>5</sup> Ver: Theodor W. Adorno, “Erpresste Versohnung,” *Noten zur literatur*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971, p. 278.

cos ou genericamente filosóficos, como “razão instrumental”. A partir do momento que aceitamos tal postura, o stalinismo perde sua especificidade, sua dinâmica *política* particular, e transforma-se apenas num outro exemplo da noção geral. Exemplo disso é o famoso comentário de Heidegger, na sua *Introdução à metafísica*, de que o comunismo russo e o americanismo são, do ponto de vista histórico, “metafisicamente iguais”.

É evidente que, no interior do marxismo ocidental, a *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, e os diversos ensaios posteriores de Horkheimer sobre a “razão instrumental” levaram à mudança fatal, de análises sociopolíticas concretas às generalizações antropofilosóficas. A transformação exige que, ao reificar a “razão instrumental”, ela mesma deixe de se basear em relações capitalistas concretas, para tornar-se, de maneira praticamente imperceptível, o “princípio” ou “fundação” quase-transcendental. Junto com essa mudança, a tradição da Escola de Frankfurt evita quase inteiramente a confrontação teórica direta com o stalinismo, o que contrasta claramente com sua obsessão com o anti-semitismo fascista. As exceções a essa regra são reveladoras. O *Behemoth*, de Fraz Neumann, um estudo do nacional-socialismo que, da maneira bastante comum no final dos anos trinta e quarenta, sugere que os três grandes sistemas mundiais da época – o emergente capitalismo do *New Deal*, o fascismo e o stalinismo – tenderiam a levar à mesma sociedade “administrada”, burocrática e inteiramente organizada. Da mesma forma, *O marxismo soviético*, de Herbert Marcuse, seu menos apaixonado e, talvez, pior livro, estranhamente traz uma análise neutra, sem nenhum engajamento claro, sobre a ideologia soviética. Finalmente, há tentativas de alguns discípulos de Habermas que, ao refletirem sobre o então fenômeno nascente da dissidência, tentaram elaborar um conceito de sociedade civil como o espaço onde apareceria a resistência ao regime comunista. Politicamente essas análises são interessantes, mas não oferecem uma teoria global satisfatória da especificidade do “totalitarismo” stalinista.<sup>6</sup> A desculpa padrão, segundo a qual os autores clássicos da Escola Frankfurt não queriam se opor abertamente ao comunismo já que, ao fazerem isso, domesticamente estariam fazendo o jogo daqueles que eram favoráveis ao capitalismo e à Guerra Fria, é evidentemente insuficiente. Na verdade, o ponto central não é que seu medo de servirem ao anticomunismo oficial provaria como eram secretamente pró-comunistas, mas, o oposto. Se fossem realmente colocados contra a parede para definirem sua posição na Guerra Fria, os

<sup>6</sup> Ver, como exemplo representativo, Andrew Arato e Jean L. Cohen, *Civil society and political theory*, Cambridge: MIT, 1994.



membros da Escola de Frankfurt provavelmente escolheriam a democracia liberal ocidental (como fez explicitamente Horkheimer em alguns de seus últimos escritos). No final das contas, *essa* solidariedade com o sistema ocidental, quando ele esteve realmente ameaçado, é o que os teóricos de Frankfurt tinham vergonha de assumir publicamente, o que contrasta com a “oposição crítica socialista e democrática” na República Democrática Alemã, que criticava abertamente o domínio do Partido. Mas no momento em que a situação se agravou e o socialismo passou realmente a ser ameaçado, eles (Brecht nas manifestações de trabalhadores em 1953, Christa Wolf na Primavera de Praga em 1968) passaram a apoiar o sistema abertamente... O “stalinismo” (o socialismo realmente existente) foi, assim, um assunto traumático para a Escola de Frankfurt, sobre o qual ela preferiu se calar. Esse silêncio foi a única maneira que seus intelectuais encontraram para manter uma inconsistente posição de solidariedade implícita com a democracia liberal ocidental, sem perder a máscara oficial de críticos esquerdistas “radicais”. Se assumissem abertamente essa solidariedade perderiam sua aura “radical”, convertendo-se em meramente mais uma versão liberal esquerdista e anticomunista da Guerra Fria, enquanto que se demonstrassem muita simpatia pelo “socialismo realmente existente” seriam forçados a trair seus verdadeiros compromissos não assumidos.

Apesar da tarefa de explicar a ascensão do stalinismo estar além do escopo deste ensaio, somos tentados a arriscar um curto comentário preliminar sobre ela. Todo marxista se lembra do comentário de Lenin, nos seus *Cadernos filosóficos*, de que aquele que não leu e estudou cuidadosamente toda a *Ciência da lógica* de Hegel não pode realmente entender *O capital* de Marx. Na mesma linha, somos tentados a afirmar que quem não leu e estudou com cuidado os capítulos sobre “Julgamento” e “Silogismo” da *Lógica* de Hegel não pode realmente entender a emergência do stalinismo. Isto é, a lógica da emergência do fenômeno histórico pode ser melhor entendida com base na sucessão das três formas de mediação silológica, que vagamente correspondem à tríade marxismo-leninismo-stalinismo. Os três termos mediados (o Universal, o Particular e o Singular) representam a História (o movimento histórico universal), o proletariado (a classe particular que tem uma relação privilegiada com o Universal) e o Partido Comunista (o agente singular). Na primeira forma marxista clássica de mediação, o Partido realiza a mediação entre a História e o proletariado: sua ação permite que a classe trabalhadora “empírica” torne-se consciente da missão histórica inscrita em sua própria situação social e aja de acordo com ela, i.e., torna-se sujeito revolucionário. A ênfase está na atitude

“espontaneamente” revolucionária do proletariado: o Partido apenas desempenharia um papel maiêutico, tornando possível a conversão, meramente formal, do proletariado de classe-em-si para classe-para-si. No entanto, como é sempre o caso em Hegel, a “verdade” dessa mediação está que, no curso do movimento, a posição inicial, a identidade presumida, é falsificada. Na primeira forma, a identidade presumida é entre o proletariado e a História, i.e., a idéia de que a missão revolucionária de libertação universal está inscrita na própria condição social objetiva do proletariado como “classe universal”, classe cujos interesses particulares confundem-se com os interesses universais da humanidade. O terceiro termo, o Partido, é meramente o operador que realiza esse potencial universal do particular. É palpável, porém, que no curso da mediação o proletariado atinja “espontaneamente” apenas uma consciência economicista e reformista, o que nos leva à conclusão leninista: a constituição do sujeito revolucionário só é possível quando os intelectuais do Partido compreenderem a lógica interna do processo histórico e, de acordo com ela, “educarem” o proletariado. Nessa segunda forma, o proletariado tem seu papel reduzido ao de mediador entre a História (o processo histórico global) e a consciência científica a respeito dela internalizada no Partido. Depois de compreender a lógica interna do processo histórico, o Partido “educa” os trabalhadores, que serão o instrumento consciente da realização do fim da história. A identidade pressuposta nessa segunda forma é entre o Universal e o Singular, a História e o Partido, i.e., a concepção de que o Partido como “intelectual coletivo” compreende o processo histórico. Esse pressuposto é melhor entendido com a superação dos aspectos “subjetivo” e “objetivo”. A noção da História como um processo objetivo ao qual correspondem leis necessárias é estritamente correlata com a dos intelectuais do Partido como Sujeitos cujo conhecimento privilegiado – compreensão – do processo possibilita a intervenção e direção do processo. Como era de se esperar, é esse pressuposto que é falsificado no curso da segunda mediação, levando à terceira, “o Stalinismo”, forma de mediação que contém a “verdade” de todo o movimento, no qual o Universal (a História ela mesmo) faz a mediação entre o proletariado e o Partido. Em termos simplistas, o Partido apenas usa a referência à História – i.e., sua doutrina, “o materialismo histórico e dialético”, para garantir seu acesso privilegiado à “necessidade inexorável do progresso histórico” – a fim de legitimar sua dominação e exploração sobre a classe trabalhadora. Ela fornece, dessa forma, às decisões pragmáticas e oportunistas do Partido uma espécie de “justificativa ontológica”. Em termos da coincidência especulativa dos opostos, ou do “julgamento

infinito”, em que o mais alto coincide com o mais baixo, não deixa de ser significativo que os trabalhadores soviéticos eram acordados de manhã cedo pela música tocada por amplificadores que reproduziam os primeiros acordes da *Internacional*. Suas palavras, “De pé, ó vítimas da fome!” passa a ter um significado irônico mais profundo: a “verdade” última do significado patético original (“Bem unidos façamos, nesta luta final, uma terra sem amos, a Internacional!”) passa a ser seu significado *literal*, o apelo dirigido aos trabalhadores cansados “De pé, ó vítimas da fome, comecem a trabalhar para nós, a nomenklatura do Partido!”.

Se, nessa tríplice mediação silológica da História, do proletariado e do Partido, cada forma de mediação é a “verdade” da precedente, então o Partido, que instrumentaliza a classe trabalhadora para realizar seu fim, justificado que está na compreensão correta que teria da lógica interna do processo histórico, é a “verdade” da noção de que o Partido possibilitaria ao proletariado tomar consciência da sua missão histórica, descobrindo seu “verdadeiro” interesse. A exploração brutal da classe trabalhadora pelo Partido seria, dessa forma, a “verdade” da idéia de que por meio dela o Partido realiza sua compreensão da História. Será que isso significa que esse movimento é inexorável, que estamos lidando com uma lógica de ferro com base na qual, a partir do momento que aceitamos o ponto de partida – a premissa que o proletariado, devido à sua posição social, é a “classe universal” – ficamos presos, numa espécie de compulsão diabólica, a sermos conduzidos, no final do caminho, ao Gulag? Se isso fosse verdade, *História e consciência de classe*, apesar de (ou devido a) seu brilho intelectual, seria o texto fundador do stalinismo, e a crítica pós-moderna do livro, segundo a qual ele seria a manifestação última do essencialismo hegeliano, assim como a identificação, por parte de Althusser, do hegelianismo com o stalinismo (a necessidade teleológica de toda a História progredir em direção à revolução proletária, momento decisivo, em que o proletariado como sujeito e objeto da História, a “classe universal” tornada consciente pelo Partido da missão inscrita em sua posição social objetiva, realiza o ato revelador de sua própria libertação) estariam inteiramente justificados. A reação violenta dos partidários do “materialismo dialético” à *História e consciência de classe* seria apenas uma confirmação da regra de Lucien Goldman a respeito de como uma ideologia dominante precisa necessariamente negar suas premissas fundamentais. Dessa perspectiva, a noção megalomaniaca, que Lukács toma emprestado de Hegel, do Partido leninista como correspondendo ao espírito da história, já que ele seria o “intelectual coletivo” do proletariado, sujeito e objeto da História, seria a “verdade” escondida por trás da

aparentemente mais modesta versão “objetivista” do stalinismo sobre como a atividade revolucionária estaria baseada num processo ontológico global dominado por leis dialéticas universais. E, claro, seria fácil desconstruir o conceito hegeliano da identidade do Sujeito e Objeto com base na premissa básica do desconstrutivismo de que o sujeito emerge precisamente de/como *ausência* de Substância (Ordem das Coisas objetiva), que há subjetividade apenas quando existe uma “rachadura no edifício do Ser”, na medida em que o universal está, de alguma maneira, “fora dos trilhos”, “é descontínuo”. Em poucas palavras, a realização completa do sujeito não só falha sempre, mas aquilo a que Lukács não prestou atenção já seria um modo de subjetividade “imperfeita”, sujeito frustrado e, efetivamente, *o próprio sujeito*. A versão “objetivista” stalinista seria, portanto, por razões estritamente filosóficas, a “verdade” de *História e consciência de classe*. Como, por definição, o sujeito sempre falharia, sua completa realização como Sujeito e Objeto da História necessariamente levaria ao seu próprio cancelamento, sua auto-objetivação como instrumento da História. Indo mais além, seria fácil de defender, contra esse impasse hegel-stalinista, a posição pós-moderna de Laclau, de que a contingência radical seria o próprio terreno da subjetividade (política). Universais políticos deveriam ser entendidos como conceitos “vazios”, a ligação entre eles e o conteúdo particular que os hegemoniza devendo ser buscada naquilo que envolve a disputa ideológica, por sua vez, inteiramente contingente. O que equivale a dizer que o sujeito político tem sua missão universal inscrita na sua condição social “objetiva”.

Mas é isso que *História e consciência de classe* realmente sugere? Será que se pode deixar de prestar atenção a Lukács em razão dele ser um defensor do argumento pseudo-hegeliano de que o proletariado seria o Sujeito e Objeto da História? Voltemos ao contexto político concreto de *História e consciência de classe*, no qual Lukács agia como um revolucionário engajado. Colocando as coisas em termos crus e simplistas, a escolha, para as forças revolucionárias na Rússia de 1917, em que a burguesia era incapaz de levar a cabo a revolução democrática, colocava-se nos seguintes termos. Por um lado, havia a postura menchevique de obedecer à lógica “do desenvolvimento das etapas objetivas”: realizando primeiro a revolução democrática, depois a revolução proletária. Assim, no remoinho de 1917, os partidos radicais, ao invés de capitalizar a desintegração progressiva do aparato de Estado e construir, com base no descontentamento popular generalizado, uma alternativa revolucionária, deveriam resistir à tentação de empurrar o movimento longe demais, sendo presumivelmente melhor aliar-se com elementos democráticos burgueses a fim

de “amadurecer” a situação revolucionária. Desse ponto de vista, a tomada de poder por parte de socialistas em 1917, quando a situação ainda não estava “madura”, levaria à volta ao terror primitivo... (Apesar de hoje o temor das consequências catastróficas de um levante “premature” poder parecer antecipar o Stalinismo, a ideologia do stalinismo leva, de fato, a um *retorno* a essa lógica “objetivista” dos estágios necessários de desenvolvimento.) Por outro lado, a estratégia leninista era de antecipar-se, lançando-se por inteiro no paradoxo da situação, aproveitando as oportunidades e *intervindo* mesmo quando as condições eram “prematuros”, com a aposta que a *própria intervenção “prematura” mudaria a relação de forças “objetivas”, dentro da qual a situação inicialmente parecia ser “prematura”*. Isto é, ela minaria o próprio padrão de referência, que nos informa que a situação era “prematura”.

Nessa linha, é preciso tomar cuidado para não perder o fio da meada: não é que Lenin, diferentemente dos mencheviques e dos cétricos no interior do Partido Bolchevique, acreditasse que a complexa situação de 1917, i.e., a crescente insatisfação das massas com as políticas irresolutas do governo provisório, oferecesse uma chance única de “pular” uma fase (a revolução democrática burguesa), ou de “condensar” os dois estágios consecutivos necessários (a revolução democrática burguesa e a revolução proletária) num só. Tal raciocínio mantém a mesma lógica objetiva “reificada” dos “estágios necessários de desenvolvimento”, mas aceita que existiria um ritmo diferente de evolução em variadas circunstâncias concretas (i.e., em alguns países, o segundo estágio poderia suceder imediatamente ao primeiro). O argumento de Lénin é muito mais forte. Em última instância, *não há nenhuma lógica objetiva dos “estágios de desenvolvimento necessários”*, já que “complicações” aparecem na intricada textura das situações concretas e/ou os resultados não antecipados de intervenções “subjetivas” sempre bagunçam sua evolução normal. Como Lenin gostava de observar, o colonialismo e a superexploração das massas na Ásia, África e América Latina afeta e “desloca” radicalmente a luta de classes “normal” nos países capitalistas avançados. Falar de “luta de classes” sem levar em conta o colonialismo é uma abstração vazia, que, quando se traduz em política concreta, pode apenas resultar na aceitação do papel “civilizador” do colonialismo. Portanto, ao subordinar a luta anticolonialista das massas asiáticas à “verdadeira” luta de classes nos Estados capitalistas avançados, a burguesia passaria a definir *de facto* os termos da luta de classes... (Mais uma vez, aqui se pode notar uma proximidade não esperada com a idéia althusseriana da “sobredeterminação”. Não há nenhuma regra última que

permita traçar “exceções”. Na história real, há *apenas exceções*.) É também tentador utilizar termos lacanianos sobre isso. O que está em jogo nessa fórmula alternativa é a (não) existência do “grande Outro”. Os mencheviques acreditavam nas bases auto-suficientes da lógica positiva do desenvolvimento histórico, enquanto os bolcheviques (ao menos Lenin) tinham consciência de que “o grande Outro não existe”. A intervenção apolítica não acontece a partir das coordenadas dadas por uma matriz global subjacente, já que o que ela faz é precisamente “reelaborar” essa matriz global.

Essa é a razão por que Lukács admirava tanto Lenin. Seu Lenin era aquele que, diante da disputa na Social-Democracia russa entre bolcheviques e mencheviques sobre quem deveria ser membro do partido, escreveu: “Por algumas vezes, todo o destino do movimento operário pode, por certo tempo, ser decidido por uma ou duas palavras presentes no programa do partido.” Ou o Lenin que quando percebeu, no fim de 1917, a possibilidade de tomada revolucionária do poder disse: “A História nunca nos perdoará se desperdiçarmos a oportunidade!” Num nível mais geral, a história do capitalismo é uma longa história de como a referência ideológica predominante foi capaz de cooptar (e diluir o potencial subversivo) dos movimentos e demandas que pareciam ameaçar sua própria sobrevivência. Por exemplo, por um bom tempo, libertários em matéria sexual acreditavam que a repressão monogâmica era necessária para a sobrevivência do capitalismo – sabemos agora que o capitalismo não só pode tolerar, mas incitar e explorar formas de sexualidade “pervertidas”, sem mencionar seu convívio, sem maiores problemas, com a indulgência promíscua em prazeres sexuais. No entanto, a conclusão que se pode tirar disso *não* é que o capitalismo tem a capacidade sem fim de integrar e, assim, diluir o potencial subversivo de todas as demandas particulares – já que a questão do *timing*, de “aproveitar o momento”, é decisiva. Uma demanda particular, num dado momento, possui poder de detonação global, funcionando como um substituto metafórico para a revolução global. Se, de maneira inflexível, insistimos nela, o sistema pode explodir. Se, entretanto, esperamos por tempo demais, o curto-circuito metafórico entre essa demanda particular e a derubada global é dissolvido, e o Sistema pode, com hipócrita satisfação, perguntar, “não era isso que você queria? Então, fique com o que pediu!”, sem que nada de realmente radical aconteça. O artifício que Lukács chamou de *Augenblick* (o momento quando, por pouco tempo, há a abertura para um ato de intervenção numa situação) é a capacidade de aproveitar o momento certo, agravando o conflito *antes* que o Sistema possa acomodar a demanda. Passamos a ter, assim, um Lukács muito mais “gramsciano”, aberto para

o conjuntural/contingente do que normalmente se imagina. O *Augenblick* de Lukács está também surpreendentemente próximo do que Alain Badiou chama de Evento: uma intervenção que não pode ser entendida com base em suas “condições objetivas” preexistentes. O ponto principal do argumento de Lukács é rejeitar a redução do ato às suas “circunstâncias históricas”. Não há “condições objetivas” neutras, i.e. (em hegelês), todos os pressupostos estão minimamente postos.

Característico disso é a enunciação “objetivista” por Lukács dos fatores que levaram ao fracasso da revolução húngara de 1919: os oficiais traiçoeiros, o bloqueio externo que causou a fome... Apesar desses serem indubitavelmente fatores que desempenharam um papel decisivo na derrota da revolução, é equivocado considerá-los como a matéria-prima decisiva, sem levar em conta a maneira como foram “mediados” por inúmeros fatores políticos subjetivos. Por que, então, no caso do bloqueio ainda mais intenso à Rússia soviética, não se sucumbiu aos ataques imperialistas e contra-revolucionários? Porque na Rússia, o Partido Bolchevique esclareceu as massas que o bloqueio era fruto da ação de forças contra-revolucionárias estrangeiras e domésticas. Na Hungria, porém, o Partido não era suficientemente forte, o que fez com que as massas sucumbissem à propaganda anticomunista que afirmava que o bloqueio era o resultado da natureza “antidemocrática” do regime — sugerindo que com o retorno à democracia a ajuda estrangeira não pararia de afluir... Traição dos oficiais? Sim, mas por que a mesma traição não levou às mesmas consequências catastróficas na Rússia soviética? E quando traidores foram descobertos por que não foi possível substituí-los por quadros confiáveis? Porque o Partido Comunista Húngaro não era suficientemente forte e ativo, ao passo que o Partido Bolchevique russo mobilizou os soldados que estavam dispostos a defender a revolução. Claro, pode-se sempre afirmar que a fraqueza do Partido Comunista Húngaro era um componente “objetivo” da situação social; contudo, por trás desse “fato”, há ainda outras decisões e atos subjetivos, o que faz com que nunca seja possível atingir o nível zero de um pretense estado de coisas puramente “objetivo”. O ponto realmente importante não é a objetividade, mas a “totalidade”, entendida como processo global de “mediação” entre o aspecto subjetivo e o objetivo. Em outras palavras, o Ato nunca pode ser reduzido ao reflexo de condições objetivas.

Pegando um exemplo de outro campo, a maneira que a ideologia “põe seus pressupostos” é também facilmente percebido na (pseudo) explicação sobre a crescente aceitação da ideologia nazista durante os anos vinte, segundo a qual os nazistas manipulavam os medos e as ansiedades

da classe média gerados pela crise econômica e as mudanças sociais. O problema com essa explicação é que ela não percebe como está implícita nela uma auto-referência circular. Sim, os nazistas certamente manipularam medos e ansiedades, todavia, *esses medos e ansiedades refletiam, de antemão, uma certa perspectiva ideológica* e não correspondiam a fatos pré-ideológicos. Em outras palavras, a ideologia nazista ela mesmo também gerou “ansiedades e medos”, para a qual propôs soluções.

Podemos agora voltar para nosso “silogismo” triplo e procurar descobrir onde encontra-se seu erro: na própria oposição entre as suas duas primeiras formas. Claro que Lukács opõe-se ao “espontaneísmo”, que defende a organização autônoma das massas trabalhadoras em movimentos de base contra a ditadura imposta por burocratas do Partido. Mas ele também opõe-se ao conceito pseudoleninista (na verdade, de Kaustky) de que a classe trabalhadora “empírica” pode, deixada a ela mesma, apenas atingir o nível sindicalista de consciência, e que a única maneira dela passar a ser o sujeito revolucionário é importando sua consciência por meio de intelectuais que, depois de compreenderem “cientificamente” as necessidades “objetivas” da passagem do capitalismo para o socialismo, “esclarecem a classe trabalhadora da missão implícita em sua posição social objetiva”. No entanto, é *aqui* que encontramos a abusiva “identidade dos opostos” dialética na sua forma mais pura. O problema com essa oposição não é que os dois pólos estão muito cruamente opostos e que a verdade se encontraria em algum lugar presente entre eles, na “mediação dialética” (a consciência de classe que surgiria da “interação” entre a consciência espontânea da classe trabalhadora e o trabalho educativo do Partido). Na verdade, o problema está na idéia de que a classe trabalhadora tem potencialmente a capacidade de atingir a consciência de classe adequada (e, conseqüentemente, que o Partido apenas desempenha um papel menor, “maiêutico”, de possibilitar aos trabalhadores empíricos realizarem seu potencial), já que, assim, se *legitima* o exercício da ditadura do Partido sobre os “trabalhadores, baseada na sua compreensão correta de quais são seus verdadeiros potenciais e/ou seus interesses a longo prazo”. Em poucas palavras, Lukács está apenas aplicando à oposição falsa entre “espontaneísmo” e dominação externa do Partido a identificação especulativa de Hegel dos “potenciais internos” de um indivíduo na sua relação com seus educadores. Dizer que o indivíduo precisa possuir “potencial próprio” para se tornar um grande músico equivale a dizer que esses potenciais devem estar, de antemão, presentes no educador que, por meio de influência externa, estimulará o indivíduo a realizar seu potencial.



O paradoxo, então, é que quanto mais insistimos em como uma postura revolucionária traduz a verdadeira “natureza” da classe trabalhadora, mais somos levados a exercer pressão externa sobre a classe trabalhadora “empírica”, a fim de que ela realize seu potencial. Em outras palavras, a “verdade” sobre a identidade imediata dos dois primeiros opostos é, como vimos, a *terceira* forma, a mediação stalinista. Por quê? Porque essa identidade imediata exclui qualquer espaço para o *ato* propriamente dito. Se a consciência de classe aparece “espontaneamente”, como a realização do potencial interno presente na própria situação objetiva da classe trabalhadora, nenhum ato ocorreria, a não ser a conversão puramente formal do em-si para o para-si. O que corresponde ao gesto de descortinar o que sempre esteve lá. Se a consciência de classe propriamente revolucionária deve ser “importada” pelo Partido, então nos restaria a presença de intelectuais “neutros”, que compreenderiam a necessidade histórica “objetiva” (sem intervir diretamente nela). Conseqüentemente, a utilização da classe trabalhadora, manipulada de maneira instrumental, como ferramenta para realizar a necessidade já presente na sua situação, não deixaria nenhum espaço para o *ato* propriamente dito.

Hoje em dia, época do triunfo mundial da democracia, quando ninguém de esquerda (com exceções notáveis, como a de Alain Badiou) ousa questionar as premissas da democracia política, é mais importante do que nunca ter em mente o comentário de Lukács, proferido na sua polêmica contra a crítica de Rosa Luxemburgo a Lenin, de como a atitude verdadeiramente revolucionária de aceitar a contingência radical da *Au-genblick* não deveria levar também à aceitação da oposição padrão entre a “democracia”, a “ditadura” ou o “terror”. Se deixarmos de lado a oposição entre o universalismo liberal-democrático e o fundamentalismo étnico/religioso, para o qual a mídia insiste em chamar a atenção, o primeiro passo é reconhecer a existência do que se pode chamar de “fundamentalismo democrático”: a ontologização da Democracia numa referência universal despolitizada que não deve ser (re)negociada com base em disputas político-ideológicas pela hegemonia.

A democracia como forma de política estatal é mesmo inerentemente “popperiana”. O critério último da democracia está na “falseabilidade” do regime, i.e. que um procedimento público claramente definido (o voto popular) pode determinar se ele perdeu legitimidade e deve ser substituído por uma nova força política. O ponto não é tanto a “justiça” do procedimento, mas o fato de que todos os envolvidos aceitam antecipadamente, e sem dar margem a dúvidas, como ele funcionará, independentemente.

mente da sua “justiça”. No procedimento padrão de chantagem ideológica, os defensores da democracia alegam que, a partir do momento que abandonamos essa característica, entramos numa esfera “totalitária”, em que o regime “não é falsificável”, i.e., ele evita a situação de “falsificação” unívoca. Independentemente do que acontecer, mesmo que milhares se manifestem contra o regime, ele continuará a insistir que é legítimo, que representa os verdadeiros interesses do povo e que o “verdadeiro” povo o apóia... Deveríamos, aqui, *rejeitar* essa chantagem (como Lukács faz em relação a Rosa Luxemburgo). Não há nenhuma “regra (procedimento) democrático” que estamos, de antemão, proibidos de violar. A política revolucionária não diz respeito a “opiniões”, mas à *verdade* que faz com que freqüentemente *tenha-se* que não levar em conta a “opinião da maioria” e impor a vontade revolucionária sobre ela.

Se, então, a principal tarefa da esquerda atual for, afinal de contas, fazer a passagem de *História e consciência de classe* a *Dialética do esclarecimento*, mas *na direção oposta* do que é normalmente imaginado? A questão não é de “aprofundar” Lukács de acordo com as “exigências dos novos tempos” (o grande slogan de todo o revisionismo oportunista, incluindo o atual Novo Trabalhismo), mas de *repetir* o Evento em novas condições. Somos ainda capazes de nos imaginar num momento histórico onde termos como “traidor revisionista” ainda não faziam parte do mantra stalinista, mas expressavam uma postura verdadeiramente engajada? Em outras palavras, a questão a ser levantada hoje sobre o Evento único do Lukács marxista dos primeiros tempos não é: “Como esse trabalho fica em relação à constelação atual? Ele ainda está vivo?”, mas, ao contrário, o de parafrasear a conhecida inversão de Adorno da insolente pergunta historicista de Croce sobre “o que está vivo e o que está morto na dialética de Hegel” (o título de seu principal trabalho)<sup>7</sup>: *como é que nós nos encontramos diante de Lukács?* Ainda somos capazes de realizar o *ato* descrito por Lukács? Qual ator social pode, com base em seu radical deslocamento, realizá-lo *hoje em dia*?

**SLAVOJ ZIZEK** é pesquisador da Universidade de Liubiana (Eslovênia), e autor de vários livros de filosofia, política e psicanálise.

<sup>7</sup> Ver: Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1963, p. 13.

## RESUMOS/ABSTRACTS

### DE HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO, E VOLTA

SLAVOJ ZIZEK

A publicação deste polêmico artigo é uma homenagem de *Lua Nova* aos oitenta anos de *História e Consciência de Classe*, de Georg Lukács. Seu autor faz um resgate do jovem Lukács, identificando os pressupostos e idéias que tornam esse livro de 1923 não tanto filosoficamente, mas politicamente, um feito revolucionário, em sintonia com o “Evento de 1917” na Rússia. Zizek entende que é justamente seu teor político, o qual aponta para uma crítica radical dos regimes liberal-democráticos predominantes no Ocidente, que o mantém atual, nesse sentido ultrapassando os limites auto-impostos dos autores da *Dialética do esclarecimento*.

**Palavras-Chave:** Lukács; revolução russa; Escola de Frankfurt.

### FROM HISTORY AND CLASS CONSCIOUSNESS TO THE DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT... AND BACK

The publication of this polemic article is a *Lua Nova* homage to the eightieth year of Georg Lukács's *History and Class Consciousness*. Its author rescues the young Lukács, spotting the premisses and ideas that made this book not so much philosophically, but politically, a revolutionary accomplishment, in tune with the “Event of 1917” in Russia. Zizek thinks that it is precisely its political content, which points to a radical critique of the liberal-democratic regimes prevailing in the West, that keeps its importance in our time, in this sense overcoming the limits that the authors of *The Dialectic of Enlightenment* imposed to themselves.

**Keywords:** Lukács; Russian revolution; Frankfurt School.