



Lua Nova

ISSN: 0102-6445

luanova@cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea  
Brasil

Fausto, Ruy

Em torno da pré-história intelectual do totalitarismo igualitarista

Lua Nova, núm. 75, 2008, pp. 143-198

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67313616008>

- 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

## EM TORNO DA PRÉ-HISTÓRIA INTELLECTUAL DO TOTALITARISMO IGUALITARISTA\*

Ruy Fausto

O presente texto visa analisar alguns aspectos do que poderíamos chamar de antecedentes lógico-históricos do totalitarismo igualitarista. As duas expressões exigem explicação. “Antecedentes lógico-históricos”. Cada uma das duas partes de que se compõe este texto tem uma estratégia distinta, mas as duas, de algum modo, podem ser postas sob essa rubrica. Na primeira, trata-se de mostrar como, na teoria que se tornou hegemônica no movimento socialista, em particular na maneira pela qual ela pensava o “outro” dos movimentos socialistas, a saber, o adversário contra o qual se lutava, havia um lugar cego, que tornava possível a emergência de uma forma social totalitária. Isto é, havia, na teoria hegemônica, um vazio – como veremos, um duplo vazio – que facilitava a possibilidade catastrófica de um “descarrilhamento” da história, o projeto socialista conduzindo ao totalitarismo e

---

\* Este texto é o desenvolvimento – menos a parte final e alguns excursos – de uma intervenção que fiz no “Seminário Internacional Revolução Russa, 90 anos” (São Paulo, novembro de 2007). Agradeço aos colegas Cicero Araujo e Newton Bignotto, que leram o texto e fizeram observações críticas muito agudas e pertinentes, a maioria das quais incorporei. Sem responsabilidade pelas teses aqui defendidas e pelo que esse trabalho ainda tem de imperfeito.

não a uma sociedade de liberdade. A segunda parte tem um objetivo semelhante, mas aí se trata propriamente de gênese lógico-histórica. O objetivo é mais diversificado. Primeiro, não se partirá apenas da teoria hegemônica, mas de antes dela, da filosofia do século XVIII, e da Revolução Francesa; e iremos além dela, até essa forma pré-totalitária que representou o bolchevismo. Em segundo lugar, não se tratará mais de analisar a maneira pela qual um corpo de doutrina pensa um problema, mas do conteúdo mais geral das figuras ideológicas analisadas. O objetivo é traçar uma gênese mais lógica do que histórica, no sentido de que se trata mais de analisar como certas formas de pensamento e de ação poderiam ter servido como elementos para a constituição da ideologia e da prática totalitárias do que propriamente o de reconstituir linhas de causalidade histórica (aliás, como veremos, deixo de lado pelo menos um elemento historicamente essencial). Porém, essa gênese é em parte histórica, porque ela passa, nem poderia deixar de passar, por figuras históricas. O que chamo de “gênese lógica” toma, em parte, a figura um pouco decepcionante de uma gênese histórica esquemática... O leitor julgará. “Totalitarismo igualitarista”. “Totalitarismo”. Não posso entrar aqui numa longa discussão do conceito de totalitarismo, que foi, e ainda é, objeto de um grande debate histórico e teórico. Diria, brevemente, que, pelo menos se se considerar certos momentos históricos, é um pouco difícil recusar o conceito, mesmo se o totalitarismo histórico, digamos, não realiza plenamente o que seria a sua “essência”. Peço ao leitor que admita o conceito, pelo menos provisoriamente, e como conceito descritivo e tendencial. “Igualitarista”. Como se sabe, o conceito de totalitarismo foi utilizado tanto para designar formas totalitárias ditas “de direita”, como para nomear as chamadas formas totalitárias “de esquerda”. Digamos, o nazismo e o stalinismo. A construção do que seria um gênero para essas duas formas representou, e representa,

um problema. Primeiro, porque, se as duas formas convergem em muitos pontos, elas revelam entretanto diferenças importantes, que poderiam pôr em xeque o próprio conceito em geral. A meu ver, para eliminar os inconvenientes, bastaria fazer das duas espécies as verdadeiras formas concretas. O gênero se sustenta como conceito, porque, como disse, as duas têm muita coisa em comum, mas isso desde que o peso ontológico recaia sobre cada uma delas. Por outro lado, – e esse ponto nos interessa muito aqui – a gênese de cada uma é diferente. Uma análise como a de Hannah Arendt, no clássico *As origens do totalitarismo*, nos fornece a gênese do totalitarismo “de direita”, mas não nos dá a do totalitarismo “de esquerda”. Aqui me ocupo somente deste último, que chamo, como já fiz em textos anteriores, de “totalitarismo igualitarista”<sup>1</sup>, em oposição ao “totalitarismo antiigualitário”. Devo precisar que trato do totalitarismo igualitarista principalmente, embora não exclusivamente, na sua realidade ideológica. Faço também alguma referência à sua realidade prática e estrutural (principalmente no seu resultado final), mas estou longe de haver tratado do conjunto dessa realidade. No que se refere propriamente à gênese, é ainda mais marcada essa limitação do objeto: o desenvolvimento se faz essencialmente no plano das idéias, embora em alguns casos estas sejam inseparáveis de práticas (e aí trato das duas coisas); mas não discuto a maioria dos problemas centrais que uma gênese não intelectual levantaria: caráter da sociedade russa, condições em que se deram as revoluções de 1917 etc. No presente texto, “gênese” tem alguma coisa de uma *mise en contexte* do bolchevismo e do totalitarismo, no interior de uma reconstituição de algumas linhas da história do pensamento ocidental.

145

<sup>1</sup> Remeto, a esse respeito, ao meu livro *A esquerda difícil, em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas* (2007, p. 79, n. 31, e p. 11, n. 1). Observar a *assimetria* entre o totalitarismo igualitarista e o totalitarismo (por seu lado, efetivamente) antiigualitário.

## Capitalismo, democracia, “pré-história”

### *Capitalismo e democracia*

146 O movimento socialista sofreu o impacto do marxismo, que se tornou a doutrina hegemônica, por volta da virada do século. Sob a influência do marxismo, o projeto socialista se definiu como luta contra o capitalismo. “Capitalismo” era o equivalente, na tradição marxista, do que era, para Marx, o “modo de produção capitalista”. O capitalismo seria, assim, um “modo de produção”, o modo dominante nas sociedades ocidentais contemporâneas, como houvera outros modos em épocas anteriores. Ora, “modo de produção”, em Marx, não se referia apenas à economia, nem mesmo apenas ao “econômico-social”, mas envolvia igualmente a estrutura política. Assim, a luta socialista contra o capitalismo era luta contra o conjunto de um sistema – mundialmente, e nas suas encarnações nacionais –, sistema econômico e social, mas também político. Politicamente, a grande maioria dos Estados da época não tinha caráter democrático, embora, entre os que o tinham, estivesse parte importante dos Estados mais desenvolvidos. Mas houvesse ou não democracia, em princípio, a luta era contra o conjunto do “modo de produção”, ou de cada uma das formações em que ele se encarnava. Bem entendido, na época, não faltaram socialistas com convicções democráticas. Jaurès, Kautsky, Rosa Luxemburgo, para dar três exemplos. E o próprio discurso do velho Engels foi tomando um caráter cada vez mais democratizante. Mas não me refiro à orientação que tinha tal ou qual líder, nem mesmo à que foi tomando o segundo “inventor” do “socialismo científico”; também não me refiro à orientação dos principais partidos socialistas. Viso ao sentido geral (e, apesar de tudo, essencial) que tinha a luta socialista, no interior da teoria que se tornara hegemônica. Ela era luta contra o conjunto do sistema, pela substituição dele, num prazo maior ou menor, por um novo tipo de

sociedade, considerada no plano econômico, social e político (mesmo se o “político” visado era, em longo prazo, antes o “antipolítico”, o fim do Estado). Nesse sentido, na medida em que ele sofrera o impacto hegemônico do marxismo, o movimento socialista era, de algum modo, não só anticapitalista, mas também antidemocrático. Não que, para Marx, a democracia fosse simples ilusão a serviço do sistema. A ideologia nunca foi, para ele, mera “emissão de voz”. Nem que seja imaginável um Marx stalinista ou maoísta. Tudo o que quero dizer, o que, de resto, não tem nada de novo, é que Marx não fez da democracia um ponto de apoio, digamos, histórico, para a transformação socialista das sociedades modernas, e do sistema global. Quando a forma política é a democracia, o capitalismo como “modo de produção” a contém em si mesmo, e é da morte de um e de outra que nascerá o socialismo.

A experiência do totalitarismo, mas também exigências de ordem teórica, estimuladas, aliás, por aquela experiência, obrigam a repensar a idéia de que o termo “capitalismo” – ou em geral a simples subsunção sob a noção de “modo de produção” – possa caracterizar suficientemente as sociedades (industriais ou semi-industriais) contemporâneas. Porém (quando o regime é democrático), a noção de “democracia”, por si só, também não permite uma caracterização satisfatória. A meu ver, num duplo movimento de crítica do marxismo e do liberalismo, seria necessário caracterizá-las como “democracias capitalistas”, ainda que essa denominação não satisfaça a nenhuma das duas tendências. Uns contestarão a legitimidade da noção de “capitalismo”. Seria melhor dizer algo como “sociedade de mercado”, o que, de resto, para eles – embora a identifiquem com o capitalismo – estaria incluído na idéia de democracia. Os outros, ou insistirão na tese de que “democracia” (como qualquer outra forma política) seria simples “momento” do modo de produção capitalista, ou dirão que, entendida como “verda-

147

deira democracia”, ela está ausente do “capitalismo” e, mais do que isto, o contradiz. Há bastante verdade na última afirmação, a de que, sob certo aspecto (a saber, tendencialmente), “capitalismo” e “democracia” se contradizem. Mas essa razão não invalida a denominação, se o objeto que ela designa é ele mesmo “contraditório”. Bem entendido, trata-se de uma tendência porque, de certo modo, os dois coexistem. A restrição indica que essa coexistência tem um preço. Enquanto houver capitalismo, a democracia é, necessariamente, imperfeita. O que não impede que, a despeito de sua imperfeição – e em certo sentido, por isso mesmo – ela seja um bom ponto de partida, mais do que isto, o “ponto de apoio” fundamental para qualquer projeto socialista.

*Revolução contra o capitalismo ou contra a “pré-história”?*

148 A análise anterior se refere, em grandes linhas, à maneira pela qual se pensava a *estrutura* do sistema, que o movimento socialista enfrentava. Um segundo aspecto, que introduzo agora, sempre tendo como referência a teoria hegemônica, e visando ao mesmo objeto, é ainda estrutural, porém, mais precisamente, – num sentido que não é o da simples temporalização da estrutura – estrutural-histórico. Refiro-me ao problema de saber se a revolução se faria simplesmente contra o capitalismo, ou se ela pretenderia liquidar todas as formas sociais de exploração e opressão, sendo o capitalismo apenas uma dessas formas.

Em outras palavras, para Marx, o “outro” seria simplesmente o “modo de produção capitalista”, ou seria esse modo, mas na medida em que ele representa historicamente também alguma coisa mais do que ele próprio? Pelo menos alguns textos permitiriam legitimar essa última tese. Aquém do problema de uma política, há aí uma questão de teoria ou de filosofia da história. Marx apresenta a história como uma sucessão de modos de produção, porém, ao mesmo tempo, a esconde em

unidades maiores. Além do esquema dos modos de produção, e, sem dúvida, envolvendo-o, encontramos, em Marx, outras maneiras de pensar a história. Aqui nos basta citar uma delas – uma conceituação que está principalmente nos *Manuscritos de 1844*, mas se encontra, também, pelo menos em um texto da maturidade<sup>2</sup> – a bem conhecida distinção entre “pré-história” e “história”, a primeira englobando a história “até aqui”, a segunda designando a história futura, a do comunismo, tal como Marx o pensava. Essa conceituação nos interessa, porque, a partir dela se poderia pensar a “revolução”<sup>3</sup> não simplesmente como luta contra o “modo de produção capitalista”, mas como negação prática de toda a “pré-história” (ou, pelo menos – se o igualitarismo de algumas sociedades primitivas não é um mito – de toda a “história da exploração”). Marx enfrentou de algum modo o problema. Implicitamente, os *Grundrisse* que, pouco tratam de política, tenderiam a dar essa resposta mais global. No outro extremo, está o *Manifesto Comunista* que – preocupado, sem dúvida, em dar o sentido que se supunha o menos utópico para as lutas do presente, evitando todo vôo de tipo histórico-filosófico<sup>4</sup> – afirma de forma taxativa, que a revolução se volta contra “a propriedade burguesa” (fórmula que designa aqui a propriedade capitalista). Se a “revolução” vai contra outras formas de opressão, isto é, contra o conjunto da exploração e da dominação “pré-históricas”, isto ocorre um pouco “apesar dela mesma”. É que a forma capitalista é a *última* (sem dúvida, Marx escreve também – mas isso não é muito: é a forma “mais completa”):

149

<sup>2</sup> “Com esta formação social termina assim a pré-história da sociedade humana” (Marx-Engels, 1990, vol. 9, “*Zur Kritik der politischen Ökonomie*”, *Vorwort*, p. 9).

<sup>3</sup> Ponho aspas em “revolução”, porque, no desenvolvimento deste texto, tento dar ao termo um sentido mais amplo do que o que ele tinha em Marx.

<sup>4</sup> Essa é a tendência dominante no Marx do anos 1845/1850, quando ele se aproxima, ao máximo, de um estoicismo.



“O que caracteriza o comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa./Mas a propriedade burguesa moderna é a última e a mais completa expressão da produção e da apropriação dos produtos, que se baseia nas oposições de classe e na exploração de uma classe por outra [Engels modificou o texto na edição de 1888: “na exploração da maioria pela minoria”]/Nesse sentido, os comunistas podem resumir a sua teoria na expressão: supressão da propriedade privada” (Marx-Engels, 1990, vol. 4, *Manifest der Kommunistischen Partei*, p. 475).

150 Há aí um elemento de universalização, mas fraco: o de um “resumo”. Como já disse, o problema pode parecer puramente teórico, senão um pouco bizantino. Mas ele já era bem mais do que isto na época de Marx, e se tornou um problema “de vida ou de morte”, quando apareceu uma forma *moderna* de exploração e dominação, *que não é capitalista*. De fato, com a experiência trágica do século XX, as duas possibilidades se separaram objetivamente. Combater o capitalismo, a forma socioeconômica dominante, e combater a “sociedade de exploração e opressão”, que caracteriza o conjunto da “pré-história”, passaram a ser coisas efetivamente diferentes e, em certo sentido, opostas. É possível – e isto ocorreu e ocorre muitas vezes – que alguém combata o capitalismo, mas, ao mesmo tempo, lute objetiva e às vezes também subjetivamente, em favor de uma sociedade de opressão e exploração.

O que sugiro é ler esse anticapitalismo regressivo sobre o fundo da dualidade (ou pluralidade) de recortes da história que se tem em Marx, mas de que Marx não tira todas as implicações. Já indiquei que podemos encontrar, em alguns dos textos de Marx, uma direção mais universalista, diferente do particularismo quase-historicista do *Manifesto Comunista*. Mas é no pensamento de tradição dialética do

século XX que vamos encontrar o desenvolvimento desse problema. Nesse sentido, creio que o melhor exemplo seria Theodor Adorno, mas o Adorno dos últimos textos, quando, precisamente, ele toma distância em relação à idéia marxista clássica de revolução. Só que, no caso, aparecem outros elementos, sem dúvida relacionados com o nosso problema, e que seria preciso explicitar (aliás, não há, no texto, referência expressa à “pré-história”). Adorno encara uma situação que ele considera como *regressiva*. De certo modo – eu diria – essa regressão põe a nu os fundamentos “pré-históricos”, isto é, negativamente universalizantes, do capitalismo. Ao mesmo tempo, Adorno introduz uma questão que tem uma relação direta com o nosso tema, mas que, até aqui, deixei entre parênteses: a dos métodos da prática “revolucionária”, a questão da violência. O texto faz a crítica da violência, como elemento decisivo, ontem como hoje, no deslizamento do projeto socialista na direção da sociedade totalitária. A violência é inerente ao mundo “pré-histórico”, e, de certo modo, o define. Ela aparece como um pseudo-instrumento de luta, que não faz mais do que confirmar a barbárie já existente:

151

“A queda regressiva (*Rückfall*) se produziu [...] A única práxis adequada seria o esforço para se extrair (*herausarbeiten*) da barbárie. Com a aceleração da história [...] esta foi tão longe, que ela infecta tudo o que se lhe opõe. Para muitos, soa como plausível o pretexto de que contra a totalidade bárbara só métodos bárbaros ainda são eficazes. Entretanto [...] chegou-se a um limiar. O que há cinqüenta anos ainda podia parecer justificado por um curto período, em proveito de uma esperança excessivamente abstrata e ilusória, a violência, após a experiência do horror nacional-socialista e stalinista, e diante da longevidade da repressão total, está inextricavelmente imbricada naquilo que deveria ser

*Lua Nova*, São Paulo, 75: 143-198, 2008

transformado. Se o contexto de culpa (*Schuldzusammenhang*) da sociedade e, com ele, a perspectiva da catástrofe, se tornou realmente total – e nada nos permite duvidar disso – não se deve opor a isto senão o que denuncia esse contexto de obscurecimento (*Verblendungszusammenhang*), em vez de participar dele através das próprias formas. Ou a humanidade renuncia ao olho por olho (*Gleich um Gleich*) da violência, ou a práxis política suposta radical renova o antigo horror” (Adorno, 1977, pp. 769-770).

152 O que interessa ressaltar nesse texto é, em primeiro lugar, a presença de termos universais: “barbárie”, “violência”, “humanidade”, “horror”. Mas não se trata de um discurso antropológico. Adorno não é, propriamente, humanista (o que não significa em absoluto que seja *anti*-humanista). Entretanto, “humanidade” vem no lugar de “proletariado”, e “barbárie” substitui “capitalismo”. Finalmente, a não-violência substitui a violência. O que nos interessa mais é, entretanto, a substituição da duração curta pela “*longue durée*”. A “revolução” é lida em profundidade como revolução contra a essência do mundo “pré-histórico” que se cristalizou em barbárie, como antídoto também contra a revolução em sentido tradicional, que se inverte no seu contrário.

### **Das origens intelectuais do totalitarismo igualitarista**

Nesta segunda parte, o objeto será mais vasto, tanto no seu conteúdo temático como na sua amplitude histórica. Proponho-me, como já disse, fazer uma espécie de gênese lógico-histórica do totalitarismo igualitarista (sobretudo no plano intelectual), e no interior dela, tomo o bolchevismo como a forma que precede imediatamente a sociedade totalitária. Não que eu suponha uma simples continuidade entre bolchevismo e stalinismo. Mas afirmo sim que o totalitarismo stalinista é impensável sem o bolchevismo, e que há linhas reais de continuidade entre os dois. A tentativa de traçar

uma gênese intelectual do totalitarismo passa, assim, pelo bolchevismo, o que exige, evidentemente, em seguida, uma explicitação da passagem deste último para o primeiro.

Minha hipótese de trabalho é a de que o bolchevismo é pensável a partir não só do marxismo, mas ao mesmo tempo, do jacobinismo, do populismo, e também da racionalidade capitalista. Deixarei de lado o populismo, e falarei só incidentalmente do impacto da racionalidade capitalista. Meu objeto será propriamente o de situar o bolchevismo e o totalitarismo stalinista no contexto de uma parte da história do pensamento ocidental, o que exige uma referência inicial ao século XVIII. A tese que tento defender aqui é a de que o bolchevismo, em parte, retoma o século XVIII, o que ele faz, até certo ponto, “por cima do marxismo”; isto é, ele retoma elementos do século XVIII que o marxismo desprezou ou pelo menos atenuou. Sob outros aspectos, a herança do século das Luzes se manifesta, pelo contrário, não apesar do marxismo, mas, em sentido forte, através dele. É no cruzamento dessas duas gêneses (freqüentemente difíceis de separar, é verdade) que tentarei inserir o pré-totalitarismo e o totalitarismo.

153

Insisti anteriormente em que, se o grande clássico *As origens do totalitarismo* de Hannah Arendt reconstitui a gênese do totalitarismo antiigualitário, ele não dá a do totalitarismo igualitarista. Tentativas de traçar a gênese deste último podem ser encontradas em outros livros. O mais importante deles é, provavelmente, *As origens da democracia totalitária* (*The origins of totalitarian democracy*) de J. L. Talmon (1952)<sup>5</sup>. O livro de Talmon é fecundo e de grande interesse, e deu origem a uma discussão bastante rica<sup>6</sup>. A meu ver, a dificul-

<sup>5</sup> O livro tem uma continuação em *Political messianism* (1960). E há um terceiro volume, *Myth of the nation and vision of revolution, ideological polarization in the twentieth century*, 1991.

<sup>6</sup> Ver em particular o volume *Totalitarian democracy and after, International Colloquium in Memory of Jacob L. Talmon 1982* (1984), que contém artigos de J. Dunn, K. D. Bracher, B. Knei-Paz, Sh. Avineri, M. Walzer e outros.

dade maior do livro não está no fato – que deve ser escandaloso para alguns – de ter rastreado elementos totalitários no pensamento ocidental, desde o século XVIII. Nem se poderia dizer que ele deixa de mostrar elementos não totalitários nessa trajetória. Na realidade, Talmon trabalha com duas linhas de pensamento, além da “democracia totalitária”: a democracia liberal e o pensamento de direita tradicional. A dificuldade maior talvez esteja no fato de que falta aí alguma coisa: a análise da evolução de um pensamento de esquerda não totalitário (mas, porque de esquerda, também não “liberal”). A esquematização de Talmon parece liquidar toda possibilidade de que esta “linhagem” apareça<sup>7</sup>. Outra tentativa, de tipo muito diferente, é o livro de Alain Besançon *As origens intelectuais do Leninismo*. Livro brilhante, bastante centrado na história russa. Ele faz uma crítica demolidora, muito marcada politicamente, das irrupções sucessivas de uma “gnose” fanática na história. A dificuldade que oferece a obra talvez esteja não na reconstituição crítica do fanatismo revolucionário, ou dos fanatismos revolucionários, mas no fato de que esses movimentos aparecem sobre o fundo de uma história, cujos horrores e injustiças, salvo erro, não são postos em relevo. Se, no livro, o autor fala também dos movimentos socialistas não totalitários, ele não se refere, praticamente, às taras da “história normal”, que tornam possível os movimentos de contestação, racionais ou irracionais. Por isso, a análise, muito brilhante, é apesar de tudo unilateral<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Para dar um exemplo, ingênuo talvez, mas útil, a teoria da mais-valia em Marx, (não estou falando de coisas como a “ditadura do proletariado”) é uma teoria (pré-)totalitária? Sem dúvida, seria possível “desenvolvê-la” num sentido totalitário, mas isso não tem nada de necessário. E é evidente que não se trata também de uma teoria liberal. Acho que esse tipo de dificuldade deve vir não só das perspectivas políticas de Talmon, mas também de uma certa insuficiência analítica do seu método (apesar da indiscutível riqueza do livro).

<sup>8</sup> O livro de M. Malia, *History's locomotives: revolutions and the making of the modern world* (2006) é muito interessante, e mereceria uma análise especial. Malia supõe um desenvolvimento cumulativo e de radicalização progressiva das revoluções, que

## A Revolução Francesa e o jacobinismo

O bolchevismo sofreu um impacto importante – e consciente – da Revolução Francesa, em particular do jacobinismo. Na medida em que o bolchevismo tem alguma coisa a ver com o totalitarismo stalinista, a referência à Revolução Francesa e ao jacobinismo também nos ajuda, embora indiretamente, a entender o totalitarismo stalinista. No primeiro parágrafo, tento pensar o destino das noções de igualdade e de liberdade. No segundo, me ocupo em particular do jacobinismo. Lá onde esses desenvolvimentos remetem a uma filosofia, o que não é sempre o caso, a referência mais importante é certamente Rousseau (mas o rousseaunismo da Revolução é, como se sabe, um rousseaunismo muito “modificado”, “*dénaturé*”, diz um

culmina com a Revolução Russa. E na esteira desse argumento, defende a tese da inevitabilidade de um final totalitário nesta que teria sido a revolução final da história (eu diria que o totalitarismo era inevitável uma vez vitorioso o bolchevismo, mas não antes). O essencial é que no livro de Malia, não há lugar (hoje) para uma radicalização que não seja de natureza totalitária, de tal forma que ficamos com a dualidade: ou política no interior do *status quo*, ou totalitarismo. Ora, a história foi marcada por um processo (quase) constante de lutas (reformistas, radicais-revolucionárias, libertárias etc), que contribuíram, em escala muito variável, para a “transformação” dos regimes dominantes (em termos aristotélicos, essa “transformação” vai da simples “alteração” à “geração e corrupção”, mas acho que inclui também, ou, pelo menos, pode incluir “mutações”, que ficam entre uma coisa e outra). Por outro lado, não sabemos, para o futuro, qual o limite dessas lutas, e o que é igualmente importante, qual será o seu destino (isto é, a natureza, pior ou melhor, do resultado). Por paradoxal que isto possa parecer – esta é a minha impressão – o livro de Martin Malia, que tem como objeto seis revoluções, traí uma filosofia da história, no interior da qual, embora as lutas tenham um papel importante, elas não aparecem, entretanto, como “enraizadas” na história. E é nessa linha de idéias – outros diriam, diferentemente, que o próprio tecido da história é, em parte, “luta” – que ele procede a uma liquidação um pouco rápida das possibilidades e do alcance das lutas futuras, embora num passo reconheça que resta um estímulo negativo importante, a desigualdade. Assim, ele decreta uma espécie de fim da história: o capitalismo, ainda que com Estado-providência. Já que Malia aprecia tanto Tocqueville, eu diria que, a partir deste, poder-se-iam tirar duas conclusões que eu subscreveria inteiramente (também para o mundo de hoje), e das quais, uma pelo menos, Malia não deve aceitar: 1) que há uma tendência histórica na direção da igualdade, tendência que se exprime, pelo menos em parte, sob a forma de lutas; 2) que é impossível decretar qualquer limite preciso, político ou econômico, como destino final desse processo.

155

historiador francês da Revolução). Na seção seguinte, me ocuparei de outras filosofias setecentistas e oitocentistas que não o rousseaunismo.

156 a) Liberdade e igualdade – Das duas principais idéias-força da “filosofia da revolução francesa”, é certamente a igualdade a que terá a maior importância para rastrear a gênese do bolchevismo e do totalitarismo stalinista. Não porque nas sociedades totalitárias reine a igualdade, mas porque a igualdade é a idéia básica da ideologia do chamado “totalitarismo de esquerda”. A igualdade funciona no interior da ideologia totalitária “de esquerda” como a liberdade, na ideologia do capitalismo (mais especificamente do capitalismo democrático, porém, de forma diversificada, no capitalismo em geral). A igualdade é a aparência da sociedade totalitária, e ela se resolve em desigualdade, assim como a liberdade, aparência da sociedade capitalista se interverte em não-liberdade (a igualdade também faz parte da aparência das sociedades capitalistas, mas é a “liberdade” o seu conceito característico).

Isto significaria que na gênese do totalitarismo stalinista e, antes dele, do bolchevismo, teríamos uma espécie de oposição entre os dois conceitos-força, de tal modo que a igualdade (mesmo se aparência) obliteraria e reprimiria a liberdade? Essencialmente, sim; mas o totalitarismo inventa a sua própria idéia do que seja a liberdade. Em muitos casos, as formas totalitárias ou pré-totalitárias não opuseram a igualdade à liberdade, mas refizeram à sua maneira a idéia de liberdade – é verdade, de um modo não só ideológico, mas, no limite, simplesmente fictício – de modo que se tornasse compatível com o projeto totalitário. Porém a igualdade será a grande idéia-força do totalitarismo “de esquerda”, idéia-força também ideológica, mas que tem uma verdade, ao mesmo tempo, limitada e caricatural. (Isso vale como tese geral: na história do pré-totalitarismo e do totalitarismo, o igualitarismo nem

sempre foi um tema ideológico importante, ou mesmo assumido.)<sup>9</sup>

Talmon defende a tese de que o totalitarismo leva a igualdade até as suas últimas conseqüências, e que é, não por um recuo diante da igualdade, mas, por uma exacerbação dela, que se chega ao totalitarismo. Há aí alguma verdade, mas só em parte. Na realidade, a sociedade totalitária, mesmo a igualitarista, não é igualitária. Entretanto, é verdade que um igualitarismo levado às últimas conseqüências, isto é, uma igualdade mais ou menos absoluta é, em si mesma, coercitiva, e abre passagem para o despotismo. Aliás, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx critica a igualdade no que ele chama de “comunismo grosseiro” (aproximadamente, o modelo babouvista), o qual quer igualizar de forma abstrata, fazendo abstração de tudo, inclusive do talento<sup>10</sup>. Por outro lado, é verdade que o totalitarismo e o despotismo em geral tendem a “igualizar” o conjunto da sociedade – no limite, na medida em que o déspota tem poder de vida ou de morte sobre todos os súditos. Em termos abstratos, se os privilégios de poder e riqueza de alguns indivíduos podem ser úteis ao despotismo, porque estes servirão – e se disporão a servir – como correias de transmissão do poder do déspota, os átomos de poder e riqueza, assim constituídos, podem se tornar uma ameaça. A nivelação em termos de riqueza, ou pelo menos de poder é, às vezes, um caminho mais seguro. Nesse sentido, sem caluniar a grande idéia de igualdade, pode-se dizer – e isto não é novo – que, sob um certo aspecto, há

157

<sup>9</sup> Na passagem do bolchevismo ao stalinismo, abandona-se a certa altura o igualitarismo, condenado como “nivelamento por baixo”. De fato, o igualitarismo veio a ser incompatível com o desenvolvimento da burocracia e com as necessidades ideológicas que tinha o déspota, nas suas relações com a burocracia. Ver a respeito Moshe Lewin (2005, p. 84). O abandono do internacionalismo em proveito do nacionalismo (em um dos seus surtos, sob a forma da luta contra o “cosmopolitismo”) é um outro avatar da ideologia stalinista.

<sup>10</sup> Ver Marx-Engels (1990, vol. 40, p. 534).



uma espécie de cumplicidade entre a igualdade e o despotismo<sup>11</sup>. Este é o segredo do igualitarismo dos tiranos e déspotas, de Stalin e Mao a Castro. E é essa igualdade para o déspota que descreve Rousseau, no final do *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, quando se refere ao fechamento do círculo e à volta ao “ponto de que partimos” (a igualdade): “É aqui que todos os particulares tornam-se de novo iguais, porque eles não são nada [...] os súditos [não têm] mais outra lei senão a vontade do Senhor”.

158 b) Jacobinismo, voluntarismo e violência – O ideal jacobino de igualdade nunca passou de certos limites<sup>12</sup>: crítica da desigualdade, garantias para os mais pobres, defesa da propriedade. Robespierre condenava mesmo a “lei agrária”. Quanto à liberdade, poder-se-ia dizer, de um modo geral, resumindo, que o modelo jacobino será o da liberdade dos antigos, no sentido de Benjamin Constant, isto é, “a virtude cívica” em oposição à “liberdade individual e o gozo dos bens” (Raynaud, 2007, p. 442). Constant explicava, aliás, que o erro dos jacobinos foi o de confundir as duas liberdades<sup>13</sup>. Esse modelo antigo era o espartano ou romano, e não o ateniense<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> “[...] [os franceses] não amam a liberdade; só a igualdade é seu ídolo. Ora, a igualdade e o despotismo têm ligações secretas” (Chateaubriand, 1973. “Mémoires d’Outre-Tombe”. Préface de Julien Gracq. Paris: Librairie Générale Française, Classiques Modernes, La Pochothèque, 3e partie, livre 24, p. 921. *Apud* Furet, 2007a, p. 73).

<sup>12</sup> “[...] Robespierre [...] considerava a igualdade dos bens como uma ‘quimera’” (Ozouf, 2007, p. 417).

<sup>13</sup> “Para Constant, a chave do Terror está na confusão entre a liberdade dos antigos (o exercício coletivo da vontade soberana) e a liberdade dos modernos (a segurança e a felicidades individual privadas” (Baker, 2007, p. 503) Esta idéia já estava em Mme de Staël, ver Ozouf (2007a. p. 270)

<sup>14</sup> “Estatisticamente, a Revolução foi [...] mais romana do que grega”. “[...] assim como [a Revolução] foi mais romana do que grega, ela foi mais espartana do que ateniense” (Nacquet, “Tradition de la démocratie grecque”, *apud* Finley, 1976, respectivamente, pp. 21 e 28). O elogio de Atenas é excepcional. Nacquet cita um texto de Camille Desmoulins, que vai nesse sentido, e que valeria a pena transcrever, porque ele toca na questão, já referida, da afinidade entre igualdade e despotismo:

Mas a Revolução Francesa, e o jacobinismo em particular, se propôs criar algo de radicalmente novo, instaurar um corte na história, dar à luz o “homem novo”<sup>15</sup>. Projeto que será contestado pelo pensamento contra-revolucionário, o qual acentua a idéia de continuidade e de “organicidade” das instituições e da história. O fundamento prático desse projeto revolucionário – em particular no jacobinismo – é a virtude cívica, que vem de uma longa tradição, mas que no jacobinismo vai tomar um caráter eminentemente ético. Passa-se, de algum modo, da política à ética:

“[...] o culto da Virtude cívica retoma um tema de Montesquieu, que remonta, aliás, a Maquiavel e que tem também uma grande importância na Revolução americana (principalmente em Jefferson). Em Robespierre, entretanto, ele toma um novo alcance, pela sua inflexão sentimental e moralizante [...] Na perspectiva dos sucessores de Maquiavel, o ideal do civismo republicano [...] a ‘virtude’ é uma disposição *política* muito mais do que *moral*. Na visão jacobina [...] [os] princípios que devem guiar a República [...] não são nem jurídicos nem políticos: eles exprimem simplesmente a coincidência, na pessoa do Incorruptível, do povo e da moral” (Raynaud, 2007a, p. 111)<sup>16</sup>.

159

Por outro lado, o tempo da ação (revolucionária) é um tempo comprimido:

---

“[...] belo legislador esse Licurgo, cuja ciência consistia em impor privações aos seus concidadãos; ele os tornou iguais como a tempestade torna iguais todos os que naufragaram, como Omar tornava iguais todos os muçulmanos” (*apud* Finley, 1976, p. 30).

<sup>15</sup> Ver a esse respeito dois textos de Mona Ozouf: o artigo “Régénération” (2007b, pp. 373 e ss.); e “La Révolution Française et l’idée de l’homme nouveau” (1988, pp. 213 e ss. ).

<sup>16</sup> Cf. M. Ozouf (2007a, p. 268, grifado no texto).

“[...] não se trata de dizer que o homem racional e o homem real coincidirão *um dia*, mas que eles coincidem já, ou, antes, que a transparência seria perfeita se o homem não estivesse separado de si mesmo [...] [Não se trata] de libertar o homem da natureza através de uma história concebida sob a forma de um progresso, mas de reencontrar aqui e agora, a natureza contra a história” (Gueniffey, 2000, p. 52)<sup>17</sup>.

Há, entretanto, mais do que voluntarismo. Há uma cultura e uma prática da violência. Se o voluntarismo não é necessariamente terrorista, no caso do jacobinismo ele desemboca no Terror. Que significa a violência no contexto do Terror<sup>18</sup>? Ela está fundada na virtude, pensada com forte inflexão ética, já vimos, mas esse culto moralizante da virtude “leva por assim dizer a devorar a própria idéia democrática” (Raynaud, 2007b, p. 111). Trata-se de uma ética que funda a violência e justifica o terrorismo (no limite, conforme a definição que se dê de

160

<sup>17</sup> Em “La Révolution Française et l’idée de l’homme nouveau” (1988), Mona Ozouf distingue dois modelos de “regeneração”, sem imputá-los, rigorosamente, a tal ou qual grupo político: o modelo espontâneo que se faz a curto prazo (agir já, e sem maior planejamento) e o modelo dirigido e a mais longo prazo (a mudança cabe a certos reponsáveis ou a certas instituições, que as põem em prática no decorrer de um certo tempo). Mas nos dois casos não há “relação dialética entre o antigo e o novo. [...] O mundo antigo não dá à luz o mundo novo. [...] a Revolução [...] recorre à dramaticidade do puro surgimento. [...] uma dramaticidade da instantaneidade” (Ozouf, 1988, p. 229). A instantaneidade da ação seria assim o traço constante. Mesmo se situada no futuro, e ainda que se estendendo por um período de tempo (mas então, há que pensá-la como uma sucessão de atos “instantâneos”), a ação revolucionária implicará sempre uma “compressão” do tempo.

<sup>18</sup> A propósito da cultura revolucionária da violência, Patrice Gueniffey insiste, no plano da história da Revolução, sobre o papel de Marat que, desde o primeiro número do *L’ami du Peuple* (setembro de 1789), propõe uma “purificação” radical (ver Gueniffey, 2000, pp. 69-70). Um aspecto importante a considerar, ao qual voltarei, é o das relações entre o terrorismo “de cima” e o terrorismo “de baixo” (parafraseando expressões utilizadas por Nicolas Werth). A leitura dos historiadores nos mostra o quanto “as massas” transgridem os limites da violência, tanto no sentido de que esta toma formas inutilmente brutais, como no de que ela acaba ameaçando as instituições representativas e a democracia. Assunto que merece reflexão. Ver a esse respeito principalmente “Journées Révolutionnaires”, de Denis Richet (2007, *Évenements*, pp. 205 e ss.).

“ética”, ela vai contra o próprio conceito de ética). A dificuldade é que a idéia de “direitos do homem”, central à revolução, incluindo o jacobinismo, institui um certo número de exigências políticas e, em certo sentido, também éticas, que vão na direção contrária: o da proteção dos indivíduos diante de violências do poder. As duas tendências podem se conciliar através de uma alternativa (no sentido da composição de um todo): os direitos do homem para os bons cidadãos, a virtude-violência para todos os refratários, inimigos da república. Porém essa solução não é evidentemente satisfatória (particulariza-se o que é universal “em si e para si”), e, praticamente, com a multiplicação do número de inimigos, é inevitável que se passe da alternativa à contradição<sup>19</sup>. Esta será a clássica contradição revolucionária: suspende-se a liberdade em nome da liberdade, institui-se o “pára-dialético” “despotismo da liberdade”<sup>20</sup>. “Em tais tempos [extraordinários], quem poderia duvidar de que a nação não possa suspender por um tempo a liberdade natural dos cidadãos de sair do reino?” se pergunta o membro da Convenção, Barère (*apud* Ozouf, 2007a, pp. 262-263). “A pátria desperta, a salvação do povo torna-se a lei suprema. Diante dela, os direitos do homens se submetem (*s’abaissent*) respeitosamente” (Ozouf, 2007a, pp. 263).

161

c) Marxismo e jacobinismo – Como veremos, a herança da “filosofia da revolução francesa” recolhida pela política pré-

<sup>19</sup> Poder-se-ia pensar que a própria idéia dos Direitos do Homem serve ao discurso terrorista. Isso ocorre, em alguma medida, no que se refere à idéia de “Humanidade”. Ver o uso do termo nos discursos de Robespierre de 1793/1794. (Cf. a série final dos discursos de Robespierre, in *Ouvres*, tome X, editado por Marc Bouloiseau e Albert Soboul, Paris, Phénix Éditions, 2000.) Mas, em geral, os direitos do homem aparecem numa relação tensa para com a violência. Os atores têm consciência da contradição e tentam resolvê-la por meio de fórmulas do tipo das que indico em seguida. Sobre a “suspensão” dos direitos do homem pelo Terror, ver principalmente “Gouvernement Révolutionnaire”, de F. Furet (2007b, 239 e ss.).

<sup>20</sup> Conhecem-se as palavras de Marat: “É pela violência que se deve estabelecer a liberdade, e chegou o momento de organizar momentaneamente o despotismo da liberdade para esmagar o despotismo dos reis”, citado por Denis Richet (2007, p. 156).

totalitária e totalitária, tem alguma coisa a ver com a “liberdade dos antigos” (no sentido de Benjamin Constant), que serviu de modelo ao jacobinismo, e a boa parte da Revolução. De forma mais nítida, ela herdará dos jacobinos o voluntarismo e a ditadura terrorista. Como já observei, este legado se transmite ao bolchevismo e depois ao totalitarismo stalinista, de certo modo, apesar do marxismo, mais do que através dele. Sem dúvida, Marx apreciava muito Blanqui, herdeiro da tradição babouvista. E Marx e Engels se abstiveram de fazer uma verdadeira crítica do terror<sup>21</sup>. Além do fato de que a violência, sob a forma da ditadura do proletariado, está presente no ideário dos dois fundadores do chamado “socialismo científico”. Mas, se Marx e Engels são pouco conscientes da significação histórico-universal negativa do terror, eles não o apreciam positivamente<sup>22</sup>. E entre o terror robespierrista e a ditadura do proletariado vai uma grande distância. Além do que, o modelo da cidade antiga é arcaico demais para os dois fundadores, e lhes é estranho. A acrescentar que o estilo “marxista” do *Manifesto Comunista* tem pouco a ver com o jacobinismo<sup>23</sup>.

### **Progresso, economia política, ideologia alemã e marxismo**

Introduzamos, agora, o que ficou de fora, até aqui, algumas das alternativas da filosofia do século XVIII ao rousseaunis-

<sup>21</sup> Sobre esse ponto, remeto ao que escrevi em *A esquerda difícil* (2007, pp. 232 e ss.) e a Hal Draper (1996-1990, principalmente no terceiro volume). Ver indicações mais precisas, no meu ensaio “Sobre a política de Marx” (2007, pp. 43-44, n° 20).

<sup>22</sup> Ver a respeito os textos de Engels citados no meu livro *A esquerda difícil* (2007, pp. 235-236).

<sup>23</sup> Com essas considerações, não quero dizer que o marxismo não sustentou a idéia de violência e de ditadura. Como veremos, a violência neojacobina vai como que se investir na idéia de “ditadura do proletariado”. Uma violência pré-marxista vai se inscrever na violência marxista, se podemos dizer assim. Quero dizer apenas que os pré-totalitários e totalitários encontraram no jacobinismo um modelo que lhes convinha mais do que aquilo que, sob esse aspecto, poderiam tirar do marxismo. Sobre o tema das relações marxismo/totalitarismo, que exploro aqui só em parte, ver a introdução geral, ao vol. III, do meu livro *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética* (2002). E, também, o ensaio final de *A esquerda difícil* (2007).

mo. Essas alternativas se transmitirão ao pré-totalitarismo e ao totalitarismo, não apesar de Marx, mas, de um modo muito mais marcado, através dele, sem prejuízo de distorções posteriores.

Um esquema clássico que tem força e justificação é o que distingue, no século XVIII e início do XIX, as filosofias que promovem o direito do homem, e as filosofias que, pelo contrário, têm como conceito fundamental a noção de “interesse” (ou de “egoísmo”). As primeiras representam precisamente a tradição rousseauísta, mesmo se, para alguns, Rousseau teria tido uma concepção artificialista demais da sociedade para que se pudesse falar dele como de um “filósofo dos direitos do homem”<sup>24</sup>. Do outro lado, estão as teorias que, de uma forma não suficientemente precisa, sem dúvida, foram chamadas de “utilitaristas” por Élie Halévy na sua clássica (e pouco lida) suma *A formação do radicalismo filosófico* (1995)<sup>25</sup>. A filosofia do interesse é frequentemente associada à economia política, o que tem justificação. Só que aparece aí uma dificuldade. Há pensadores, ligados de algum modo à economia política e que, entretanto, são adversários da teoria dos interesses e do egoísmo. Esse é particularmente o caso dos teóricos do progresso (a observar que eles se vinculam mais à Fisiocracia do que à economia clássica “inglesa”). De minha parte, tomarei como “outros” do rousseauísmo, por um lado, precisamente os filósofos do progresso, e por outro, a chamada filosofia da “economia política”, mas entendida em forma mais precisa

163

<sup>24</sup> Ver a respeito o velho livro de Vincent Marcaggi, *Les origines de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789* (1904). Mas a idéia de um “artificialismo” radical de Rousseau, como também, aliás, a de um “naturalismo” radical das declarações dos Direitos do Homem são muito discutíveis. Para o primeiro ponto, ver Victor Goldschmidt (1983). Para o segundo, ver Raynaud, 1988.

<sup>25</sup> A primeira edição deste livro é de 1901 e foi lida principalmente no mundo anglo-saxão, através de uma tradução feita em 1928. Para a crítica do emprego do termo “utilitarismo” no livro de Halévy, e também para uma crítica geral desse grande livro, ver o pós-fácio de Jean-Pierre Dupuy ao primeiro volume da nova edição.

como filosofia do egoísmo e do interesse. Trabalharei assim, globalmente, com um esquema tripartido. Mas será preciso introduzir também o idealismo alemão, que, como se sabe, é da virada do século.

O impacto da filosofia do progresso, da filosofia “da economia política”, e do idealismo alemão, chegará ao pré-totalitarismo e ao totalitarismo através do marxismo, mesmo se num processo de relativa e, depois, radical transfiguração. Para simplificar a exposição, o meu ponto de partida será o marxismo. Irei considerar três pontos, que não coincidem perfeitamente com as três fontes assinaladas (duas do século XVIII mais o idealismo alemão), porque elas se entrecruzam: a idéia de progresso; o que eu chamaria de antitranscendentalismo; e a idéia de determinismos (prefiro o plural), ou de “leis” – deve-se empregar por ora as aspas – da história.

- 164 a) Progresso – Apesar de todas as diferenças, Marx é um *aufklärer*, no sentido de que ele acredita no progresso, e que a idéia de progresso e o tema prometeano da dominação da natureza são da maior importância no seu pensamento (bem entendido, no do Marx da maturidade; o dos *Manuscritos de 44* é, aproximadamente, schilleriano). Como veremos, esse aspecto é essencial para pensar o que vem depois. Se a convergência em relação às filosofias clássicas do progresso é indiscutível, há, claro, também diferenças importantes. Esquematizando essas diferenças, diria o seguinte. Se os teóricos do progresso em geral não foram estranhos à idéia de regressões, limitadas no tempo ou no espaço, e muito menos à idéia de resistências e obstáculos ao progresso, em Marx, pode-se dizer que, principalmente devido ao peso do idealismo alemão<sup>26</sup>, a idéia de progresso se apre-

<sup>26</sup> O lado negativo da história pode ser pensado também a partir dos economistas. Historicamente, isto se sustenta; ver a leitura pessimista dos economistas no primeiro manuscrito de 44. Mais interessante, é a oposição, dentro da economia,

senta “afetada” de negação. Progresso, mas com sacrifícios para alguns ou muitos. De certo modo, nenhum *indivíduo* progride. Mas, por “contraditório” que seja o processo, o percurso é globalmente de progresso (e aqui se vê como Marx, ao mesmo tempo, se aproxima e se separa de Rousseau; de um certo modo, ele inverte a contradição rousseauiста: é a linha do progresso que sai, afinal, vitoriosa). Além disso, se o progresso é pensado de uma forma aberta, no plano social (pois ele não é apenas técnico-científico) ele tem um ponto de chegada, que é, ao mesmo tempo, um ponto de partida: o comunismo. Impacto da tradição utópica apesar do antiutopismo marcado de Marx, e da sua recusa em “pôr” logicamente, o objetivo final? Peso da escatologia judeu-cristã, como se disse muitas vezes? Influência ainda uma vez do idealismo alemão, na figura de Hegel: o fim da história hegeliano, que se daria no presente, transformando-se em fim da “pré-história”, a ocorrer no futuro? De qualquer forma, se o curso do progresso é em si mesmo aberto, ele tem um estágio quase-final na figura de uma sociedade transparente.

165

b) “Antitranscendentalismo” – A incorporação, crítica embora, da economia política clássica pelo marxismo se tornou uma verdade de senso comum, sobre a qual se refletiu pouco. De fato, se é verdade que, no pensamento do século XVIII, houve pensadores críticos que, ao mesmo tempo estiveram direta ou indiretamente ligados à nascente ciência econômica, os pensadores e homens políticos mais radicais, em geral a viam com desconfiança. A crítica da economia política marxista significa, no fundo, uma interiorização, por parte de um pensador muito radical, de alguma coisa

---

entre uma tendência progressista otimista, e um discurso que põe em evidência possibilidades/necessidade de crise ou de impasse. Ver a respeito o livro referido de Éli Halévy (1995, principalmente o parágrafo sobre Malthus, vol. II, cap. II, parágrafo II, pp. 91 e ss.).

*Lua Nova*, São Paulo, 75: 143-198, 2008



do universo da filosofia do interesse e do egoísmo (e, sem dúvida, também do empirismo, como “momento”, no plano epistemológico). Ora, o que caracterizou essa filosofia – que foi chamada, num uso excessivamente amplo do termo, de “utilitarismo” – foi, entre outras coisas, a sua recusa dos direitos do homem. Não posso, aqui, desenvolver esse tema, que nos remete, em primeiro lugar, a Bentham. De fato, a economia política introduz, de algum modo, um pensamento da imanência, estranho a uma fundamentação transcendental. Entretanto, ela contém uma dimensão “vertical”, isto é, um núcleo conceitual em que se opera uma fundamentação: a teoria do valor-trabalho. Marx reelabora essa teoria, do que resulta uma espécie de “fundamentação negativa” do capitalismo (uma “ilegitimação” dele); ou mais precisamente, um procedimento teórico que não apenas reconstrói o “mecanismo” de produção da mais-valia, mas, para além disso, revela como o modo de produção capitalista vai contra o seu próprio sistema de valores. Esse é o sentido do tema, fundamental ao *Capital* e aos *Grundrisse*, da “intersubversão das relações de apropriação”<sup>27</sup>. Porém, embora lhe dando um lugar privilegiado, Marx ilumina muito mais a dimensão propriamente econômica desse tema (mesmo se crítico-econômica) do que as suas implicações mais gerais. A tradição, por sua vez, o obliterou totalmente. Assim – e é isso que quero ressaltar aqui –, do impacto da economia política brotou uma concepção que se poderia chamar de imanentista da história – evito aqui o termo “historicista”, muito ambíguo –, ou, se se quiser, radicalmente antitranscendentalista. Houve quem tentasse, numa direção diferente da de Marx, extrair uma fundamentação negativa do sistema a partir da economia política. Foi esse o sentido do trabalho dos críticos pré-marxistas da economia política –

<sup>27</sup> Ver, a respeito, meus livros sobre Marx, por exemplo, *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética* (1983, vol I).

Thomas Hodgskin é o mais conhecido deles (Proudhon irá também seguir esse caminho) – os quais, a partir de Smith e de Ricardo, criticaram a produção capitalista, aceitando, entretanto, a circulação simples. Marx mostra também a contradição entre esses dois elementos, mas supõe uma passagem necessária de um ao outro, e confia à história a tarefa de destruí-los a ambos.

c) Determinismo – O terceiro aspecto a considerar é o do determinismo, ou dos determinismos, na consideração da história global. Aqui é preciso ser prudente, porque falo de Marx, e não dos herdeiros legítimos ou ilegítimos, que introduziram considerável rigidez nos esquemas iniciais. Principalmente através do impacto do idealismo alemão<sup>28</sup>, Marx pensa uma história marcada por determinações gerais. Talvez a maneira menos superficial de pensar a passagem de Hegel a Marx, a esse respeito, seria partir da idéia hegeliana da história como “apresentação da liberdade”<sup>29</sup>. (A expressão tem a vantagem de não excluir *a priori* as descontinuidades, e de não introduzir uma excessiva carga “expressiva”, como a que contém, por exemplo, a idéia de “espírito de um povo”. A referência ao capital como “universal concreto”, análogo ao espírito, é sólida, mas não se refere ao conceito geral de história.) A história como apresentação da liberdade vai dar lugar a uma história como sucessão de modos de produção. Trata-se de uma lei da história? Sim e não. No que poderíamos considerar como os melhores textos de Marx (*Grundrisse*, principalmente), se existem “leis”,

167

<sup>28</sup> Outro elemento talvez determinante é o saint-simonismo. Num livro importante, *Condorcet, raison et politique* (1988), K. M. Baker tenta mostrar que há uma descontinuidade entre Condorcet (e também Turgot) e o saint-simonismo. Só no último, teríamos, propriamente, leis da história, já que, em Condorcet, a história seria, antes, uma espécie de meio em que operam a razão e a “arte social”. O saint-simonismo é um dos caminhos pelos quais o romantismo entra, direta ou indiretamente, nessa gênese. O outro é o idealismo alemão.

<sup>29</sup> Simplifico. Hegel diz que a história é a apresentação do conceito de liberdade.

elas são interiores a cada modo de produção. Estes, numa sucessão que é descontínua (no limite, com “transições”, onde impera um regime de não-necessidade) são objeto de alguma coisa não mais forte do que um “esquema” geral da história. Em outros textos – o citado prefácio à *Crítica da economia política*, por exemplo, mas há pior – o esquema envereda mais para uma espécie de determinismo global. Mas a sucessão dos modos de produção é apenas uma das formas marxistas de “organizar” a história. Sobrepondo-se a ela, passando do plano de inércia dos “suportes” ao das ações dos “agentes”, a história é também, segundo a fórmula famosa do *Manifesto* – fórmula muito aproximativa – a história das lutas de classe. Sobre estas, é o próprio Marx quem observa, pondo as coisas no seu devido lugar, que, como tais, essas lutas só têm lugar em uma época histórica (para salvar a fórmula do *Manifesto* seria preciso generalizar muito mais a natureza dos grupos em luta). Quanto à gênese do tema das lutas de classes, Marx reconhece uma dívida para com os historiadores (Augustin Thierry e Guizot) e, também, para com os economistas (quanto à “anatomia” das classes)<sup>30</sup>.

Mas se, a rigor, o determinismo propriamente dito se situa assim, para Marx, não na história global mas em cada modo, e em forma muito mais perfeita, no interior do modo de produção capitalista (e seja sempre um determinismo negativo, o que conduz à morte do modo), não foi esse “legalismo” moderado que a posteridade marxista herdou. Além de um viés fortemente antitranscendental, ficou

<sup>30</sup> Ver Marx-Engels (1990, vol. 28, “Carta a Joseph Weydermeyer”, 5 de março de 1852, pp. 507-508). Na continuação, ele diz que a sua contribuição foi a de mostrar que as classes estão ligadas a fases determinadas do desenvolvimento histórico da produção (o que é verdade), que a luta de classes conduz necessariamente à ditadura do proletariado (o que é mais do que duvidoso) e que esta conduz a uma sociedade sem classes (resultado final, diríamos, possível, se não o interpretarmos como equivalente de uma sociedade “transparente”, mas que, não poderia nascer, hoje sabemos bem por que, de uma “ditadura do proletariado”).

principalmente o esquema (e mais do que o “esquema”) histórico de progresso “contraditório” preenchido pela sucessão dos modos de produção e pela luta de “classes”, o capitalismo ocupando, como vimos, o lugar do “último modo de exploração”.

### **Bolchevismo**

O bolchevismo tem certamente uma gênese complexa, que só irei explorar parcialmente, pois não tratarei do populismo russo<sup>31</sup>, que pesou, tanto no plano da organização como num plano mais geral (conhece-se a influência que teve sobre Lenin o romance de Tchernichevski *Que fazer*, título que, como se sabe, Lenin reutilizaria). Um problema prévio é o de saber se o bolchevismo é um totalitarismo. Acho que o melhor é considerá-lo como um “pré-totalitarismo”, entendido em sentido forte, que indica mais do que um simples antecedente<sup>32</sup>.

169

<sup>31</sup> Sob certos aspectos, a influência populista e a influência jacobina se sobredeterminam, aparentemente, no bolchevismo. Para o populismo, ver o livro de Franco Venturi (1972). Em várias passagens, Venturi mostra certas influências jacobinas sobre movimentos e figuras do populismo russo, mas contrabalançando-as com outras influências que o autor considera, em geral, como propriamente russas. Ver também o livro já citado de Alain Besançon que privilegia o peso de uma leitura romântica do idealismo alemão, na formação do populismo russo. Sobre a marca do populismo no leninismo, escreve Robert Service: “Lenin pretendia que ele estava simplesmente aplicando princípios marxistas às circunstâncias em desenvolvimento na Rússia; mas os seus críticos repetiam que a sua propensão para a ditadura e o terror trazia a marca do terrorismo agrário russo” (1997, pp. 152 e ss.).

<sup>32</sup> É essencial distinguir bolchevismo de stalinismo, apesar do que há de contínuo entre um e outro. Eis alguns dados sobre o fechamento gradual do regime, que mostram a continuidade, mas também certa descontinuidade entre o interregno bolchevista e o stalinismo. Os soviets funcionam com alguma liberdade só até junho de 1918. Os jornais socialistas de oposição não duram muito mais do que isso. Os campos existem desde 1918-1919. Em 1918, e depois em 1920-1921, há greves importantes, reprimidas violentamente pelo regime. Vem em seguida a NEP, que não seria incompatível com um totalitarismo de direita, mas que representa uma limitação para um totalitarismo de esquerda. Porém se é válido, creio eu, caracterizar o bolchevismo (“apenas”) como pré-totalitário, pelo menos no sentido de que ele prepara o “verdadeiro” totalitarismo dos grandes campos de trabalho e do genocídio, não se deve esquecer de que ele foi terrorista, e numa escala que, de um ponto de vista abstratamente quantitativo, não fica longe do “grande terror”

O bolchevismo reivindica desde cedo a herança jacobina. Na realidade, a primeira discussão em torno do bolchevismo tem como uma das referências principais a questão da significação do jacobinismo<sup>33</sup>. Já no *Que fazer?* (1902), Lenin se refere brevemente ao jacobinismo, dizendo aliás que foi Plekhanov quem fez a primeira referência a ele, no contexto da discussão política do momento. Mas é em *Um passo à frente, dois atrás* (1904) que se tem a reivindicação plena (de uma certa vertente) do jacobinismo:

“O jacobino ligado indissolavelmente à organização do proletariado, consciente dos seus interesses de classe, é exatamente o social-democrata revolucionário. O girondino [...] que teme a ditadura do proletariado, que sonha com o valor absoluto das reivindicações democráticas é exatamente o oportunista” (Lenin, 1966, vol. 7, p. 401).

170

Rosa Luxemburgo critica esse texto no seu artigo “Questões de organização da social-democracia russa”. Mas foi o jovem Trotsky quem fez a crítica mais desenvolvida do jacobinismo leninista, no muito importante e pouco conhecido *Nossas tarefas políticas* (1904). Para Trotsky, a analogia é falsa:

---

stalinista dos anos 1937-1938. Sobre repressão e terror sob o bolchevismo e o stalinismo, ver Nicolas Werth (1997). Há tradução em português.

<sup>33</sup> Seria importante insistir, o que já poderia ter sido dito anteriormente, que a “folie meurtrière” não é o único aspecto do jacobinismo (mesmo se, como fiz aqui – já que se trata de analisar a pós-história bolchevique do jacobinismo –, privilegia-se o período 1793-1794). O jacobinismo tem também – o que, evidentemente, não excusa o Terror – outros traços que merecem ser lembrados (eles foram sepultados, observa um historiador, pela crítica conjunta dos marxistas e da direita): uma posição pró-sufrágio universal masculino, a exigência do imposto de renda progressivo, algo como um programa de “seguridade social” etc. Dir-se-ia, paradoxalmente, que alguma coisa do programa político e econômico do jacobinismo seria realizada no século XX pela social-democracia. A esse respeito, ver o livro de Jean-Pierre Gross (2000), indulgente demais para com o jacobinismo, provavelmente, mas interessante pelos dados que apresenta.

*Lua Nova*, São Paulo, 75: 143-198, 2008

“[...] a social-democracia está pelo menos tão afastada do jacobinismo como está do reformismo, Robespierre, pelo menos, está tão afastado de Babel quanto o está Jaurès. [...] O jacobinismo é o apogeu na tensão da energia revolucionária [...] o máximo de radicalismo que podia produzir a sociedade burguesa, não pelo desenvolvimento das suas contradições internas, mas recalçando-as e asfixiando-as; em teoria, apelo ao direito do homem abstrato e do cidadão abstrato, na prática, a guilhotina [...] O método deles era guilhotinar os menores desvios, o nosso ultrapassar teórica e politicamente as divergências. Eles cortavam cabeças, nós insuflamos a consciência de classe” (Trotsky, 1970, pp. 184-187).

O que Lenin e, depois, o leninismo extraem do jacobinismo? Três ou quatro coisas. Em primeiro lugar, desde cedo, a ausência de escrúpulos na concepção da violência, o que daria mais tarde, no uso e na justificação do terror. Em segundo lugar, um certo modelo centralizado de organização, quaisquer que sejam as diferenças, muito grandes, entre o clube dos jacobinos e o partido leninista. Michelet falou em “máquina política” e “unidade mecânica”, a propósito da organização e da atividade jacobina:

171

“Na falta de uma associação natural que desse à Revolução a unidade viva, era necessária uma associação artificial, uma liga, uma conjuração que lhe desse pelo menos uma espécie de unidade mecânica. Uma máquina política era necessária, com uma grande força de ação, uma poderosa alavanca de energia”<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, édition établie et annotée par Gérard Walter, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 volumes, vol II, Livre IX, cap. 3, p. 35 (*apud* Furet, 2007c, p. 248).

Ora, como se sabe, Lenin pensa a organização partidária a partir da máquina (o que significa, pensa-a a partir da racionalidade capitalista)<sup>35</sup>. E em *Um passo à frente, dois atrás*, diz que os operários se ajustam bem à disciplina em que implica a idéia bolchevista de organização, porque estão acostumados com a disciplina da fábrica<sup>36</sup>. O que provocou uma crítica acerba de Rosa Luxemburgo:

172 “se [Lenin] glorifica a ação educadora da fábrica, que habitua o proletariado à ‘disciplina e à organização’, tudo isso trai uma vez mais a sua concepção mecânica demais da organização socialista. A ‘disciplina’ que Lenin tem em vista é inculcada no proletariado não só pela fábrica, mas também pela caserna e pela burocracia moderna, em resumo, pelo mecanismo global do Estado burguês centralizado. É abusar das palavras e de si mesmo designar pelo mesmo termo, ‘disciplina’, duas noções tão diferentes [...] ausência de pensamento [...] executando movimentos mecânicos e [...] coordenação voluntária de atos conscientes [...]” (1970, pp. 213-214)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> “Um círculo que ainda não trabalhou [...] poderia começar não como um artesão isolado na sua pequena oficina [...] mas como o colaborador de uma vasta empresa [...] quanto mais perfeito será o trabalho de cada engrenagem (*rouage*), maior será o número de trabalhadores parcelados atuando na obra comum [...]” (Lenin, 1965, vol. 5, p. 520). O texto é transcrito e comentado por Trotsky (1970, p. 138). Traduza a partir das duas versões.

<sup>36</sup> “Esta fábrica que, para alguns parece um espantinho não é outra coisa, senão precisamente a forma superior da cooperação capitalista, que reuniu, disciplinou o proletariado, ensinou-lhe a organização [...] o marxismo, ideologia do proletariado educado pelo capitalismo [...] ensinou [...] aos intelectuais inconstantes a diferença entre o lado explorador da fábrica (disciplina baseada no medo de morrer de fome) e o seu lado organizador (disciplina baseada no trabalho em comum resultante de uma técnica altamente desenvolvida). A disciplina e a organização que o intelectual burguês tem tanta dificuldade em adquirir são assimiladas muito facilmente pelo proletariado, graças precisamente a esta “escola” da fábrica” (Lenin, 1966, vol. 7, pp. 409-410).

<sup>37</sup> Vide, também, Luxemburgo (1983, pp. 430-431). Para a crítica de Lenin por Trotsky, sobre essa questão, ver Luxemburgo, 1983, pp. 157-159. Rosa Luxemburgo volta à crítica do bolchevismo (crítica que não exclui uma atitude de certo respeito, em 1917/1918) no seu artigo “Sobre a Revolução Russa”, do segundo semestre de 1918. Ver Rosa Luxemburgo (1990, vol. 4, principalmente, pp. 362e ss.).

Um terceiro aspecto é o ideal da “liberdade dos antigos”. Sem dúvida, ao contrário dos jacobinos, os bolcheviques, aqui como bons marxistas, não praticaram o culto da cidade antiga. Nem o poder bolchevique foi comparável ao da cidade antiga. Mas existe alguma coisa pelo menos aparentada com o ideal antigo de “liberdade” que subsiste no bolchevismo. O bolchevismo desenvolve a idéia de que a verdadeira liberdade está não no gozo individual dos bens nem no exercício privado da atividade intelectual, mas na participação no trabalho político coletivo<sup>38</sup>, ideal que evidentemente, deve ser entendido no contexto de um regime que, desde o início, se revelou autoritário. Mas há duas coisas a assinalar aqui. Em primeiro lugar, a sobrevivência de alguma democracia interna (sem dúvida, cada vez mais restrita às instâncias dirigentes) no interior do partido, até a sua “stalinização”. A liberdade consistia em participar das decisões do partido (o que, de fato, só era possível para alguns, cada vez menos numerosos). Outro aspecto, mais ideológico, aparece no tipo de justificação do poder “soviético” que dá Lenin (ver *A revolução proletária* e o *renegado Kautsky*), enquanto o bolchevismo reivindica ainda uma legitimidade democrática: os trabalhadores seriam mais livres na Rússia soviética do que no ocidente, porque teriam maiores possibilidades de influenciar as decisões do Estado (mesmo em 1918, diga-se de passagem, isso já era bastante duvidoso)<sup>39</sup>. Na realidade, além de ser marcado pelo jacobinismo, o bolchevismo tinha como quadro político a “ditadura do proletariado”, construção de origem marxista. Mas, sendo assim, fez parte dos ideais do bolchevismo nos primeiros tempos – por muito que esse ideal tenha sido con-

173

<sup>38</sup> Para evitar malentendidos, observo, desde já, que não se trata de minha parte de afirmar que nada poderia restar do ideal da “liberdade dos antigos” (pelo menos se considerado a partir de Atenas, e não de Esparta como na conceituação de Constant). O que é criticável é a transposição unilateral desse ideal, e o sacrifício da “liberdade dos modernos”. Volto a esse ponto mais adiante.

<sup>39</sup> Sobre esse argumento, e em geral, o debate Kautsky/Lenin, ver o meu texto “Kautsky e a crítica do bolchevismo: bolchevismo e poder burocrático” (2007, pp. 97 e ss.).



trariado por uma prática aqui-repressiva. contra toda oposição, inclusive no interior do proletariado – o de promover, de algum modo, certo tipo de “democracia”, nos limites e em benefício daquela classe<sup>40</sup>. Isto, a rigor, não conduziria nem à liberdade dos antigos nem à dos modernos, e, entretanto, veio a convergir, em alguma medida – dada a dupla linhagem do bolchevismo – com o ideal antigo da liberdade cívica, transfigurada em “civismo proletário”. Temos, assim, no bolchevismo, uma retomada parcial do ideário jacobino: alguma coisa da liberdade dos antigos, violência, terror, organização “mecânica”, e também voluntarismo, ao qual voltarei.

174 Esses traços, que são mais ou menos estranhos ao marxismo, vão se fundir com os temas, idéias e modelos de ação, que o marxismo vai transmitir. Essa fusão poderia ser resumida, ou simbolizada, pelo encontro da violência e do voluntarismo jacobino – com o que é, mais ou menos, o seu oposto, o progresso. Progresso dos modernos e jacobinismo é, um pouco, a matriz original do bolchevismo. Longe de se anular, essa mistura de neojacobinismo com a filosofia do progresso – hesito em citar nomes do lado dos filósofos do progresso, porque, como personalidades, eles estão tão longe do bolchevismo, que a comparação seria chocante –, é literalmente explosiva. Porém, a fusão não fica apenas nisso. O legado do jacobinismo vai encontrar uma filosofia da história que acolhe os determinismos; e agora as “linhas de determinismo” e os “esquemas da história” se cristalizam propriamente em “leis”. O voluntarismo jacobino se transfigura quando entra em contato com a versão leninista da idéia marxista de histó-

<sup>40</sup> Esse ideal não se efetiva, dado o caráter geral da prática bolchevique, mas ele não era inteiramente fictício, como viria a ser na época stalinista. Ele aparece, de certo modo, por exemplo, algum tempo antes da ruptura (muito tardia) de Lenin com Stalin, em 1923, quando o primeiro se empenha, sem resultado, aliás, em ampliar a participação de operários (não oposicionistas, é claro) nas instâncias dirigentes do partido. Sobre o caráter geral da prática leninista, ver, além dos textos de Nicolas Werth, o grande livro de Orlando Figes, *A people's tragedy, the Russian revolution 1891-1924* (1996). Há tradução em português.

ria. Não que ele desapareça. O paradoxo é que ele se radicaliza, ao coexistir com uma história determinada por leis que se supõem análogas às que regem o mundo natural. Progresso, determinismo, voluntarismo. O bolchevismo será por um lado *aufklärer*, por outro efetuará uma estranha (mas não inédita) combinação de necessidade histórica e voluntarismo. Para ver o quanto o bolchevismo era *aufklärer*, cito alguém que aderiu tarde a ele, mas que foi o seu mais brilhante representante, Trotsky. Há um texto célebre de *Literatura e revolução* que nos dá uma idéia da verdadeira embriaguez de progresso que afetava a consciência e o projeto deste – para o melhor como para o pior – grande revolucionário. As fórmulas, no seu excesso, tem alguma coisa de grotesco, e foram objeto de críticas irônicas por parte de alguns. Acho que se justifica uma longa citação:

“O homem realizará o seu propósito de controlar os seus próprios sentimentos, de elevar seus instintos à altura da sua consciência... de elevar a si próprio a um novo nível, de criar um tipo social-biológico mais alto, se, se quiser, um super-homem. [...] A construção social e a auto-educação psicofísica se tornarão dois aspectos de um mesmo e único processo. Todas as artes [...] darão uma forma bela a este processo. [...] a concha em que estarão envoltas a construção cultural e a auto-educação do homem comunista desenvolverá, até o ponto mais alto, todos os elementos vitais da arte contemporânea. O homem se tornará desmesuradamente mais forte, mais sábio, mais sutil [...] As formas da vida se tornarão dinamicamente dramáticas. O tipo humano médio se elevará às alturas de um Aristóteles, de um Goethe ou de um Marx. E por sobre essa aresta novos picos se elevarão”<sup>41</sup>.

175

<sup>41</sup> Trotsky, L. *Literature et Révolution*. Tradução francesa de Pierre Frank, Claude Ligny e Jean-Jaques Marie. Paris: Les Editions de la Passion, 2000, p. 145 (*apud* Knei-Paz, 1978, p. 574 – traduzi a partir da versão inglesa transcrita pelo autor).

Pergunto-me se os discursos mais otimistas dos filósofos dos progressos chegaram até uma tal idealização extrema do homem do futuro, que faz deste, literalmente, um “super-homem”.

176 A combinação marxismo/jacobinismo, sobredetermina, por outro lado, a recusa de uma instância ético-política transcendental: o jacobinismo tem como referência os direitos do homem, mas estes são suspensos pelo caráter extraordinário das circunstâncias; esse “antitranscendentalismo” das circunstâncias vem sobredeterminado, no bolchevismo, pelo imanentismo histórico que a filosofia antitranscendental dos economistas instilava no marxismo. O outro da ética de tolerância que a filosofia dos direitos do homem inspirava era a virtude – ética da antiética – que desembocava no terror. A virtude jacobina se transforma, no bolchevismo, em crença nas leis da história, e na inevitabilidade do comunismo; como já indiquei, esta crença não exclui o voluntarismo, mas o alimenta. A fórmula engelsiana-leninista da liberdade como consciência da necessidade efetuar a conciliação. Só que essa tensão de opostos, que a fórmula pretende unificar “dialeticamente” – na realidade, o mote, aliás não hegeliano, liquida a liberdade – nos remete a modelos de pensamento e ação estranhos ao racionalismo filosófico, e mais próprios à história do teológico-político. Volto a citar Trotsky. Acho que, de novo, se justifica uma longa citação. Trotsky estava consciente da polaridade que havia lá, mas a assumia plenamente. E as analogias teológico-políticas, como que reforçavam, para ele, a legitimidade da articulação dos dois extremos:

“O calvinismo, com a sua doutrina, moldada em aço, da predestinação era uma forma mística de abordagem da natureza causal do processo histórico. A burguesia ascendente sentia que as leis da história estavam do seu lado, e essa consciência tomou a forma da doutrina da

predestinação. A rejeição calvinista da liberdade da vontade não paralisava de forma alguma a energia revolucionária dos Independentes; pelo contrário, ela constituía o seu poderoso suporte. Os Independentes se sentiam como tendo sido eles próprios chamados a realizar uma grande tarefa histórica. Temos todo o direito de estabelecer uma analogia entre a doutrina da predestinação na revolução puritana e o papel do marxismo na revolução proletária. Nos dois casos, os grandes esforços investidos não se baseiam no capricho subjetivo, mas na lei de aço, causal, misticamente deformada, num caso, cientificamente fundada no outro”<sup>42</sup>.

Assim, a “ciência” marxista encontra a predestinação calvinista (mesmo se na figura dos revolucionários ingleses). O fanatismo laico se ajusta bem ao fanatismo religioso. Na realidade, além de uma ruptura desse imanentismo que bloqueia toda reflexão no plano dos valores, uma visão realmente laica da história exigiria não uma consciência da necessidade, mas uma análise das possibilidades de intervenção que se abrem, em cada conjuntura, no interior de um contexto histórico marcado por determinações e também pela contingência.

177

Ao analisar algumas das tendências teóricas que iriam ser decisivas para a constituição do marxismo, o qual por sua vez seria um “elemento” utilizado pelo totalitarismo, mencionei o idealismo alemão, mas não fiz referência à dialética<sup>43</sup>. Claro que a dialética tem um lugar, e grande nessa

<sup>42</sup> Léon Trotsky, *Où va l'Angleterre?*, trad. franc. de Victor Serge, “em venda” na Librairie de l’Humanité”, s.d., p. 62 (*apud* Knei-Paz, 1978, p. 577). (Preferi traduzir a versão inglesa.) Knei-Paz observa que “o racionalismo que [Trotsky] herdara, e que ele partilhava com uma longa linhagem de revolucionários, tinha um elemento de fanatismo” (Knei-Paz, 1978, p. 576).

<sup>43</sup> Dir-se-á que, com exceção do que se pode ler no texto de Trotsky sobre o progresso, não fiz referência, também, à própria idéia do comunismo. Como se sabe, sob forma *posta*, a sua presença, em Marx, é problemática, por razões lógicas que expliquei alhures (ver, por exemplo, Fausto, 2007). Nos anos do bolchevismo, o comunismo está tematizado num texto célebre, escrito antes da tomada do poder,

constituição, mas me pareceu pensável omiti-la, mesmo porque seria longo demais e também difícil explicá-la aqui<sup>44</sup>. Porém, a partir do bolchevismo, isso se impõe. Não porque a dialética veio a ter, nele, um grande papel. Mas pelo contrário, porque uma pseudodialética veio como que ajustar as peças dessa máquina teórica compósita, que é o bolchevismo. Citarei um terceiro texto de Trotsky, onde uma passagem de oposto a oposto tenta justificar o injustificável. O exemplo é talvez muito pequeno e particular, mas a sua violência e fragilidade – visível *a fortiori*, depois de tudo o que aconteceu – dizem muito sobre o destino da dialética, no interior do discurso bolchevique. Trata-se de uma passagem de *Terrorismo e comunismo*, livro ao qual voltarei, em que Trotsky tenta justificar um governo revolucionário de tipo hiper-autoritário, que poria em prática o terror e a militarização do trabalho:

178

“A verdade é que, em regime socialista, não haverá aparelho de coerção, não haverá Estado. O Estado se dissolverá na comuna de produção e de consumo. Entretanto, o caminho do socialismo passa pela tensão mais alta da estatização<sup>45</sup>. E é exatamente este período que atravessamos. Assim como

---

e que, “não por acaso”, provavelmente, permaneceu inacabado, *O Estado e a revolução*, de Lenin. Nele se encontra, entre outras coisas, uma descrição da “comunidade” futura, fundada numa espécie de hábito da liberdade e da responsabilidade (mais repressão, por parte de “todo o povo”, contra os “parasitas” – raríssimos, é verdade – que insistirem em recusar a disciplina social). Na literatura pós-stalinista, e com o regime já no caminho da agonia, o comunismo terá um lugar explícito, sob a forma de uma espécie de “milénarismo” para o dia seguinte (ou já para o dia de hoje): “[...] O comunismo, futuro radioso da humanidade. O comunismo traz ao homem a paz, o trabalho, a liberdade, a igualdade, a fraternidade e a felicidade. [...] o trabalho, sob o comunismo, se torna verdadeiramente livre, criador, a primeira função natural do homem, a base do seu desenvolvimento harmonioso [...] [etc.]” (Afanassiev, Makarova e Minaïev, 1970, pp. 426-427).

<sup>44</sup> O leitor interessado pelo tema pode consultar os três volumes do meu *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, (1983, vol.I; 1987, vol.II; 2002, vol.III).

<sup>45</sup> A tradução inglesa diz: “passa por um período de intensificação mais alta possível do princípio do Estado”.

um lampião, antes de se apagar, brilha com uma flama mais viva, o Estado, antes de desaparecer, reveste a forma da ditadura do proletariado, a forma mais impiedosa de governo que existe, um governo que envolve, de maneira autoritária, (*impérieusement* [fr.], *authoritatively* [ingl.]) a vida de todos os cidadãos. É essa bagatela, esse pequeno grau na história (*bagatelle [...] petit degré dans l'Histoire* [fr.]; *insignificant little fact* [ingl.]) que [...] o menchevismo não viu, e foi isto o que lhe fez tropeçar” (Trotsky, 1963, p. 254; 1961, pp. 169-170).

Vê-se, por esse texto, como um arremedo de dialética serve para ajustar as peças desse grande *puzzle* ideológico que é o bolchevismo. Aqui, o estado militar-bolchevique ganha seus títulos de legitimação a partir da idéia “dialética” de que se passa de extremo a extremo... Que a realidade seja muitas vezes “tautológica” e “antidialética” (o estado militar = o estado militar, a democracia = democracia etc.) isso não passa pela cabeça de Trotsky. Para voltar à imagem, e se o lampião em vez de se apagar não só continuasse aceso mas pusesse fogo no mundo<sup>46</sup>?

179

### **Do pré-totalitarismo bolchevista ao totalitarismo stalinista<sup>47</sup>**

Do bolchevismo ao stalinismo, intensifica-se a “cristalização” do marxismo<sup>48</sup>. Em primeiro lugar, reafirma-se a idéia de

<sup>46</sup> A imagem do incêndio é da jornalista Simone Mateos, presente a uma exposição sobre as revoluções russas, que fiz na Universidade de São Paulo, em 2007.

<sup>47</sup> Vou considerar o stalinismo privilegiando principalmente o momento do final dos anos 1930, no fecho dos processos (mas não me limito a isto; nem as referências serão apenas russas). Sobre o tema, remeto também aos meus textos “Totalitarismo” e “O comunismo difícil” (2007).

<sup>48</sup> Dois exemplos, um tirado de um manual oficial de um regime satélite, outro da obra teórica do grande Chefe: “O marxismo-leninismo é a teoria revolucionária da classe operária fundada por Marx e Engels e desenvolvida por Lenin. [...] O mais importante nessa teoria é a fundamentação científica da missão histórico-mundial da classe operária [...]. A teoria marxista-leninista é em si completa (*geschlossen*) e harmônica, ela dá aos homens uma visão do mundo (*Weltanschauung*), que torna incompatível toda superstição, toda reação, toda defesa da escravidão capita-

uma história determinada por leis<sup>49</sup>. Mas ao mesmo tempo, o outro pólo, o voluntarismo, tomará uma latitude quase infinita. A tensão necessidade/liberdade, já presente no bolchevismo, chega ao seu máximo. A atividade militante pode aparecer assim como uma ação compulsiva que realiza a necessidade, ou, antes, que é o seu sintoma, como na ética puritana, na qual Weber enxergou uma das matrizes da prática capitalista.

180 A ação se inscreve no conhecimento das “leis” da história, que o “socialismo científico” enunciou. O stalinismo, como já o bolchevismo, é profundamente cientificista<sup>50</sup>. De uma forma mais geral, o stalinismo será marcadamente “iluminista”. Adorno e Horkheimer desenvolveram, num livro famoso, o tema da “dialética do *Aufklärung*”, o da interversão do iluminismo em mito (mas por ora, o que me interessa é a hybris do iluminismo). Ora, o totalitarismo stalinista representa o melhor exemplo de fanatismo *aufklärer* no mundo contemporâneo, com o seu cortejo de conseqüências catastróficas. Lá se pode ver a “dialética do *Aufklärung*” em ato. Prometeu desencadeado? mais do que isso, *Aufklärung* “desembestado”. Mas a figura de Prometeu é bem ilustrativa. Fábricas instaladas em plenos

---

lista’ [Lenin]. [...] A visão do mundo da classe operária se tornou, em medida crescente, nos países socialistas, a base espiritual determinante da ação de todos os trabalhadores [...]” (*Dialektischer und historischer Materialismus, lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium*, 1974, p. 9). “O materialismo dialético é a teoria geral do partido marxista-leninista. O materialismo dialético se chama assim porque a sua maneira de considerar os fenômenos da natureza, o seu método de investigação e de conhecimento – é *dialético*, e sua interpretação, sua concepção dos fenômenos da natureza, sua teoria é *materialista*” (Stalin, 1945, p. 7).

<sup>49</sup> “A realização prática das tarefas [...] exige compreensão das determinações regidas por leis (*Gesetzmässigkeiten*), que são o objeto da teoria marxista-leninista. Objeto do marxismo-leninismo são tanto as leis gerais do movimento e do desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento, como também as leis específicas que agem sobre as relações concretas, históricas, econômicas e políticas” (*Dialektischer und historischer Materialismus, lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium*, 1974, p. 19).

<sup>50</sup> Ver a esse respeito o livro já referido de Alain Besançon (1977).

centros populosos, destruição da paisagem sem nenhuma preocupação pelos seus efeitos ecológicos etc. A propósito do bolchevismo, falei das conseqüências funestas da aliança entre algo como uma “liberdade antiga” e o progresso. No stalinismo haverá uma nova aliança, ainda mais explosiva. Fora da ideologia, desaparecem os traços da liberdade “à antiga”, e da liberdade em geral. Não me cabe aqui fazer a história dessa passagem. Os principais momentos desse processo, em parte interior à história do bolchevismo, são: a dispersão da Constituinte, o fim da democracia dos Soviets, a liquidação da liberdade interna no partido, a sagração do secretário-geral em “guia”. Talvez ainda haja muito trabalho histórico a fazer, em torno dessa progressiva transformação do que era uma espécie de neo-robepierrismo, em despotismo “oriental” (para ilustrar o neo-despotismo stalinista, o último Trotsky evoca, entre outras figuras, Gengis Khan). O déspota é, aliás, a resolução caricatural da antinomia do voluntarismo e do determinismo: há uma instância privilegiada que encarna as leis da história, não apenas a vontade do partido, mas a vontade do chefe. Agir de acordo com as leis da história é, ao mesmo tempo, obedecer ao partido e ao chefe.

181

Assim, se no bolchevismo tínhamos, em certo sentido, “liberdade espartana” mais progresso, no stalinismo tem-se despotismo e progresso, o “Czar com telégrafo” segundo uma expressão antiga e premonitória. A violência do despotismo está a serviço do progresso econômico, e se faz, de novo, mas agora de forma potenciada, em nome das leis inexoráveis da história. Violência em favor do progresso econômico, como do progresso social. Algo como uma (dupla) barbárie *aufklärer*. É desse modo que é preciso interpretar – insistindo ainda no processo objetivo – as sucessivas experiências trágicas do comunismo russo e do comunismo chinês. Se neojacobinismo mais progresso dá em violência multiplicada, despotismo mais progresso tem



como resultado o genocídio. As primeiras vítimas são os camponeses, classe que, melhor do que qualquer outra, encarnaria o atraso social. Os camponeses que já haviam sofrido muito sob Lenin – o encanto com o bolchevismo durou bem menos do que um ano –, serão massacrados por Stalin, no genocídio que atinge a Ucrânia e parte do sul da URSS, no início dos anos 1930. (O “grande terror” tem menos o caráter de “massacre iluminista” do que, entre outras coisas, de acerto de contas entre o déspota e a burocracia que o ameaça. Em condições e formas diferentes, a chamada “revolução cultural” chinesa vai no mesmo sentido.) Do massacre dos camponeses por Stalin nos anos 1930, uns 5 ou 7 milhões de mortos, devemos passar ao chamado “grande salto para frente” do poder maoísta, do final dos anos 1950 e começo dos 1960, com 20 ou 30 milhões de mortos. Não parece haver na história uma outra operação de liquidação de vidas humanas dessa amplitude, feita em nome do progresso (se totalmente “dolosa” ou se, em parte, “apenas culposa”, isso não importa muito, dada a enormidade do número de vítimas, e o fato de que a distinção, no caso, é muito problemática). Vinte ou trinta milhões de pessoas sacrificadas em nome de um duplo “salto”: salto na história econômica, que deveria elevar a China, abruptamente, até o nível de algumas economias ocidentais, e salto na história social, o grande pulo que liquidaria os restos do capitalismo-feudalismo e levaria a China ao limiar da sociedade comunista. O bolchevismo, com a sua violência neojacobina a serviço do progresso, prepara o terreno para essas práticas genocidas do despotismo stalinista e maoísta.

Mas há um elemento essencial a acrescentar na passagem ao stalinismo, elemento que representa, em boa medida, uma ruptura com toda a tradição anterior. Além do marxismo dogmatizado, a ideologia stalinista (refletindo/mistificando a sua prática, ou vice-versa), pelo menos na

sua grande época, contém mais dois extratos que importa analisar: o discurso terrorista e o discurso democrático. No jacobinismo, tinham-se as duas coisas. No bolchevismo, também se têm os dois, mas vejamos as diferenças entre os três casos. Para o primeiro caso, limito-me a observar que, se os dois extratos apareciam muitas vezes no mesmo contexto, os jacobinos, como já disse, não faziam segredo da contradição e tratavam de justificá-la através da idéia de que se atravessava um período extraordinário em que se impunha, provisoriamente, o “despotismo da liberdade”. No bolchevismo, a linguagem democrática, já vimos, é uma legitimação (ilusória, em grande parte, desde o início) da democracia para o proletariado, com um verniz do ideal da “liberdade cívica” à antiga (ver principalmente o Anti-Kautsky). Há também um discurso bolchevique de tipo terrorista. No plano teórico – no plano prático, ver os bilhetes de Lenin publicados pelo historiador de direita Richard Pipes –, a referência é *Terrorismo e comunismo* de Trotsky, que já mencionei, a propósito de um texto para-dialético. Observe-se que o discurso terrorista do livro de Trotsky exclui expressamente a democracia; portanto, como no caso dos jacobinos, ele não oculta a contradição. Por outro lado, deve-se dizer que, por odioso, sem dúvida, que seja esse livro (entre outras coisas, ele é brutal para com os mecheviques), ele não inventa propriamente uma narrativa mítica em torno de supostos complôs dos “moderados”. No stalinismo, temos outra coisa. Primeiro, o discurso terrorista é mais do que isto: é um discurso “terrorista delirante”. Em segundo lugar, desaparece o reconhecimento da contradição entre os dois extratos, o terrorista e o democrático, ao contrário do que acontecia nos dois casos anteriores. Impõe-se à força a idéia de uma plena coerência entre terrorismo e democracia. Em terceiro lugar, a democracia que se pretende encarar é uma espécie de democracia plena, sem verniz antigo, e, principalmente, sem as limitações da

“democracia para o proletariado” do discurso do primeiro bolchevismo. (Essa mudança seria explicada pela alteração das circunstâncias, mas uma explicação como esta ajuda pouco a introduzir racionalidade nesse delírio compósito.) Assim, plena liberdade e terrorismo delirante vão juntos, e sem problemas de coerência. Acho que os melhores exemplos disso tudo estão na famosa *História do Partido Comunista (bolchevique)*, publicada em 1938, no fecho dos grandes processos. Vai aí uma passagem preciosa, que, creio, merece ser citada amplamente:

184

“O ano de 1937 trouxe novas revelações sobre os monstros do bando bucharinista e trotskista [...] Os processos revelaram que os monstros trotskistas e bucharinistas, por ordem dos seus patrões dos serviços de espionagem burguês, se propuseram como fim destruir o Partido e o Estado soviético, minar a defesa do país, facilitar a intervenção militar do exterior, preparar a derrota do Exército Vermelho, desmembrar a URSS, entregar aos japoneses a Província marítima soviética do extremo-orient, entregar aos poloneses a Bielo-Rússia soviética, entregar aos alemães a Ucrânia soviética, liquidar as conquistas dos operários e kolkhozianos, restaurar a escravidão capitalista na URSS [...] Esses vermes (*vermine*) de guardas brancos esqueceram que o dono do país dos Soviets é o povo soviético [...] O tribunal soviético condenou os monstros bucharinistas e trotskistas a serem fuzilados. O Comissariado do Povo do Interior executou o veredicto. O povo soviético aprovou o esmagamento do bando bucharinista e trotskista e passou para as questões correntes. E as questões correntes consistiam em preparar as eleições do Soviete Supremo da URSS, e a proceder a isso sob as formas devidamente organizadas. [...] a nova Constituição da URSS assinalava uma mudança [...] [que] consistia em democratizar plenamente o sistema eleitoral,

passando do sufrágio restrito ao sufrágio universal, do sufrágio incompletamente igual ao sufrágio igual, das eleições em vários graus ao sufrágio direto, do escrutínio público ao escrutínio secreto” (*Historie du Parti Communiste (bolchévik) de l'URSS*, 1949, pp. 384-385).

Assim, passa-se diretamente do discurso terrorista-delirante à linguagem democrática. Linguagem esta, também delirante, à sua maneira. Sabemos o que significava na prática a Constituição “mais democrática do mundo”: entre outras coisas, eleições com majorias de 99%, às quais aliás o texto faz referência entusiástica, pouco mais adiante. Como escreve Alain Besançon, trata-se:

“de intimidar pela falsificação, por uma falsificação tão enorme, tão esmagadora, que ela tira a sua força siderante da audácia inverossímil com que ela é imposta, porque ela denota aquilo de que o poder [totalitário] é capaz” (1977, p. 356).

185

Mas como resumir as linhas gerais da ideologia e da prática do totalitarismo igualitarista? Para dar uma caracterização mais geral desse totalitarismo (de uma forma sumária, ele poderia ser caracterizado através da dominação, tendencialmente, completa; das práticas genocidas; e de um certo tipo de populismo “da igualdade”), temos de voltar ao problema das “leis da história”. No desenvolvimento deste texto, insisti sobre a idéia de que havia no marxismo uma tendência bem marcada, que ele herdara em parte da economia política, no sentido da liquidação de toda instância transcendental de natureza jurídica (direito natural ou direitos do homem) ou moral (imperativos éticos); o que eu caracterizei, nessa linha de raciocínio, como um viés “immanentista”. A única instância é a história, e tudo se dá no nível desta, o que significa – de um modo à primeira vista paradoxal para uma teoria que se prolonga tão clara-

mente numa política –, tudo se dá no nível do ser e não do dever-ser. O bolchevismo, e depois o stalinismo, reforçam e intensificam esse “imanentismo”, sobredeterminado aliás pelo modelo prático (não o teórico) do jacobinismo. Eles não conhecem, em absoluto, nenhuma outra instância que não seja a História. (“A história não nos perdoará”, dizia Lenin, por ocasião das peripécias em torno da oportunidade do golpe de outubro.) Ora, na teorização clássica de Hannah Arendt, o totalitarismo, nas suas duas variantes, se caracteriza pela presença do que ela chama de uma “lei de movimento”. Esta seria uma instância que tem, legitimamente, um poder absoluto sobre a ação dos homens, que se lhes impõe como uma espécie de lei trans-histórica. Assim, na caracterização de Arendt, teríamos antes o peso de uma transcendência, do que a idéia de uma imanência de todas as determinações<sup>51</sup>. Digamos que as duas representações não se excluem, e parecem se complementar. A lei suprema do totalitarismo igualitarista é imanente, no sentido de que ela liquida toda instância ética ou jurídica transcendente. Ela tem, entretanto, algo como uma origem transcendente, enquanto é uma lei absoluta que se impõe à história

<sup>51</sup> “Em lugar de dizer que o governo totalitário é sem precedente, também poderíamos dizer que ele fez explodir a própria alternativa em que se basearam todas as definições da essência dos governos na filosofia política, a alternativa entre governo com leis e governo sem leis, entre poder arbitrário e poder legítimo [...] É a pretensão monstruosa [...] do regime (*rule*) totalitário, o fato de que, longe de ser “sem lei”, ele vai até as fontes da autoridade das quais as leis positivas receberam sua derradeira legitimação [...] longe de ser arbitrário, o regime totalitário obedece mais a essas forças sobre-humanas do que qualquer regime anterior [...] Seu desafio às leis positivas, ele assegura, é uma forma mais alta de legitimidade, a qual, como ela se inspira nas próprias fontes, pode se desfazer da pequena legalidade (*petty legality*). A legalidade totalitária pretende ter encontrado um meio de estabelecer o reino da justiça na terra – algo que a legalidade da lei positiva, como ela própria admite, nunca poderia alcançar. [...] A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer o reino direto da justiça sobre a terra, executa a lei da História ou da Natureza sem traduzi-la nos modelos do bem ou do mal (*right or wrong*) para o comportamento dos homens. Ela aplica a lei diretamente à humanidade, sem se preocupar com o comportamento dos homens” (Arendt, 1975, pp. 461-462).

e que passa por cima das leis positivas. Arendt sugere, no texto, que, quando se reconhecem instâncias transcendentais, estas não podem invadir o terreno da legislação positiva. Ora, o que caracteriza a “lei de movimento” totalitária é não só que ela é uma lei de “luta” ou de “guerra” (lei que visa em primeiro lugar à destruição do inimigo, e não à estabilização de relações sociais, mesmo se no quadro de relações de dominação e exploração), mas que ela se impõe de forma imediata, liquidando toda mediação das leis positivas. Não visamos a fazer justiça (entendamos: aplicar leis positivas fundadas em princípios), diziam Djerzinski e os demais chefes techkistas, nos seus memoráveis discursos de justificação das práticas da Cheka, visamos combater os inimigos da revolução e impor os nossos objetivos<sup>52</sup>. Sob esse aspecto, a lei geral do totalitarismo igualitarista, a luta de classes e a marcha do progresso social em direção ao comunismo aparecem menos como “imanentes” simplesmente, do que como “imanentizados” como a imanentização brutal e absoluta do que é, na origem, uma instância, mais transcendente, aliás, do que transcendental.

187

O totalitarismo igualitarista é um fenômeno moderno, não só de fato, porque surge no século XX, mas porque vem na crista de um movimento muito enraizado na modernidade, o movimento socialista; porém, ele é ao mesmo tempo um mergulho no passado. A partir da idéia *aufklärer* de história e de progresso, que tem ela mesma origens cristãs, volta-se, de certo modo, a estes seus antecedentes. Por

<sup>52</sup> Assim, o chekista Latsis escrevia, em novembro de 1918, na revista *Terror Vermelho*: “Nós não guerreamos contra pessoas em particular. Nós exterminamos a burguesia como classe. Não busquem, na investigação, documentos e provas sobre o que o acusado fez, em atos ou em palavras, contra a autoridade soviética. A primeira pergunta que vocês devem lhe fazer é a que classe ele pertence, quais são sua origem, educação instrução, profissão” (Melgounov, 1975, pp. 76-77). Melgounov observa que Latsis não fazia mais do que repetir um discurso de Robespierre na Convenção a propósito da lei de prairial sobre o terror em massa: “Para punir os inimigos da pátria, basta estabelecer sua personalidade. Não se trata de puni-los, mas de destruí-los” (1975, p. 77).

outro lado, a aparição de um neodespotismo no século XX, apesar dos seus traços específicos, é, também, em alguma medida, a reaparição de formas políticas muito antigas. Este é um dos segredos do totalitarismo igualitarista: um formidável encontro de uma ideologia hiper-*aufklärer* com formas políticas e sociais muito arcaicas. (Já vimos que o bolchevismo era esse encontro da modernidade com o arcaísmo, mas em forma menos radical: jacobinismo e progresso.) O nazismo também tem esse caráter de modernidade arcaica. Uma diferença é que a ideologia nazista se constrói em oposição expressa aos ideais de 1789. Falta-lhe o momento “democrático” do discurso stalinista, embora não esteja ausente o momento populista – este visa, expressamente, a liquidar a revolução igualitária de 1789. O totalitarismo stalinista invoca os ideais de 1789 e 1793, e se constrói, pelo menos em termos históricos-gerais, sobre a ideologia da igualdade. O nazismo está montado sobre uma ideologia que invoca tanto a hierarquia como a comunidade. A gênese do primeiro remete, até certo ponto, a uma dialética do *Aufklärung*; a gênese do último é, em parte, dialética do anti-*Aufklärung*, em parte também dialética do *Aufklärung*, mas a partir de uma variante radicalmente antidemocrática (e também anti-“economista”).

Mais precisamente, e considerando em particular o discurso terrorista-delirante, o totalitarismo igualitarista, cujas origens estão, remotamente, no racionalismo clássico, representa um mergulho “de inversão” no irracionalismo. E o arbítrio do neodéspota – que nos remete aos despotismos “orientais” e ultrapassa evidentemente o tipo de arbitrariedade que se encontra nas monarquias de “*Ancien Régime*” – é, por sua vez, a negação radical dos ideais constitucionais da Revolução Francesa, presentes também na pré-história desse totalitarismo. Sob esse duplo aspecto, a emergência do totalitarismo igualitarista se manifesta como uma verdadeira interversão: passagem da razão

à desrazão, inversão da democracia em despotismo (“pré-*Ancien Régime*”!). Aqui aflora o sentido de interversão da dialética do iluminismo. Assim, há simultaneamente *hybris* do progresso, volta a formas arcaicas e inversão de sentido. Resta rediscutir um outro aspecto. A idéia de que o totalitarismo “de esquerda” realizaria um projeto mais ou menos monstruoso que já fora tentado antes, com menos sucesso, na história moderna. É a tese de Besançon, e, sob uma forma um pouco diferente, a de Malia. Qual a verdade dela? Tentei mostrar, anteriormente, o que, a meu ver, poderia ser objetado aos dois autores. Mas, de qualquer forma, acho que é verdade – e o presente ensaio vai nesse sentido – que o totalitarismo do século XX é, sob certo aspecto, a realização plena de projetos arqueototalitários, que, até aqui, não haviam obtido mais do que vitórias parciais. Para empregar a expressão de Furet (que se refere às Luzes), a história das revoluções revela “virtualidades despóticas” que vieram a ser plenamente atualizadas pelo totalitarismo igualitarista do século XX. Onde estavam estas virtualidades? No jacobinismo, sem dúvida, mas creio que também – e a análise da relação entre as duas coisas parece exigir ainda muita pesquisa – na violência popular. Não que esta tenha tido só esse lado negativo: na realidade, ela representava a resistência dos dominados e explorados. Mas, ao mesmo tempo, muitas vezes, ela revelou traços inquietantes. A violência “de baixo”, com seus excessos, veio a ser canalizada e, ao mesmo tempo, assumida pelo jacobinismo. Na Rússia, a violência popular, que aliás não foi apenas camponesa, foi tolerada e até incentivada pelo Estado, até o momento em que o Estado a incorporou, utilizando-a primeiro contra aqueles contra os quais ela se exercia e, depois, contra aqueles mesmos que a praticavam<sup>53</sup>. A violência “de baixo”, com seus exces-

189

<sup>53</sup> Sobre a “violência de baixo” na Revolução Russa, ver o texto de Nicolas Werth



sos, era inevitável? O problema não é este, mas o de saber que atitude devemos ter, hoje, diante dela (pois ela subsiste, pelo menos no terceiro mundo). Assim, as virtualidades despóticas, que o totalitarismo igualitarista retoma e potencia, são mais complexas do que parecem e não se reduzem apenas ao problema das direções vanguardistas totalitárias (ou quasitotalitárias), ainda que esse último aspecto seja, de qualquer modo, essencial.

190 Por outro lado, além do fato, assinalado anteriormente, de que essas derivas não partiram do nada, mas nasceram no caldo de cultura dos movimentos de resistência a sociedades de exploração e dominação e no quadro de uma história de violências e de horrores, é preciso lembrar, o que se sabe, mas às vezes se considera, não justificadamente, num movimento único com o seu análogo no campo oposto: a efetivação de virtualidades despóticas presentes na história “da esquerda” teve como *pendant* no século XX, a efetivação de virtualidades despóticas, e também genocidas, que haviam permeado a história “da direita”. O totalitarismo igualitarista tem como *Doppelgänger* o totalitarismo antiigualitário. A gênese deste último, no plano político-prático principalmente, foi o objeto do grande livro clássico de Arendt. E essa gênese não passa pelo jacobinismo e só em parte por violências de massa (quando é o caso, por outras violências de massa, salvo exceções): os seus momentos principais (sobretudo no plano prático) são o anti-semitismo e a violência colonial, verdadeira tara das democracias européias, que anunciava o que viria depois. Mas, a meu ver, tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista prático-político, importa insistir sobre o fato de que temos aí duas histórias. Havia

---

neste número de *Lua Nova*, o qual retoma conferência pronunciada no “Seminário Internacional Revolução Russa, 90 anos”, São Paulo, novembro de 2007. Ver também Orlando Figes (1996). E o prefácio de Marc Ferro à tradução francesa da obra, *La Révolution Russe, 1891-1924: la tragédie d'un peuple* (2007).

*Lua Nova*, São Paulo, 75: 143-198, 2008

um demônio adormecido em cada uma dessas histórias: na das classes dominantes, como na da luta dos dominados. Quem despertou os dois demônios? Sem dúvida, a Primeira Guerra Mundial. Discutir a gênese e significado desta nos levaria longe demais, ultrapassando os limites deste texto.

### Conclusão

Se tentei mostrar como o totalitarismo igualitarista poderia ser pensado a partir de uma articulação de elementos, cujas raízes primeiras estão pelo menos no século XVIII, não pretendi neste trabalho responsabilizar ou culpar o racionalismo do século das Luzes, ou o pensamento e a prática daquele século em geral, pela emergência do totalitarismo “de esquerda” no século XX. Não se trata de dizer que “das luzes ao Gulag a consequência é boa”<sup>54</sup>, entre outras razões, porque se trata de uma história muito complexa, na qual os elementos iniciais são profundamente transformados<sup>55</sup>. Sem dúvida, esse argumento não implica uma absolvição completa. Num caso – o do jacobinismo – não há como negar, com as precauções exigíveis, que enquanto prática terrorista, ele teve um impacto negativo<sup>56</sup>.

191

<sup>54</sup> A expressão (mas não a tese) é de François Furet (2007d, p. 19).

<sup>55</sup> Sobre essa questão, ver as observações judiciosas de Alain Besançon, no início do seu livro *As origens intelectuais do leninismo*: “[...] Há mutação. [A ideologia] utiliza, para se constituir, certos elementos arrancados aos movimentos históricos de pensamento, submetendo-os a um novo uso. Não há pois filiação legítima, nem mesmo filiação adúltera que conservaria, na mudança, a substância filosófica” (1977, pp. 13-14, grifo de RF). Mas ao mesmo tempo, pelo menos ao falar de Marx, ele se recusa “a exonerar o filósofo de toda responsabilidade”. “Não há Imaculada Concepção na história da Filosofia” (1977, p. 13). Observo que não só não se deve “culpabilizar” este ou aquele filósofo, como também não se trata de supor que havia um erro intrínseco em cada uma das “figuras” filosóficas (mais complicado é o caso das figuras políticas) que tomei como ponto de partida: progresso, determinismo etc. Erro houve no modo ou na intensidade em que cada uma delas foi investida.

<sup>56</sup> Um ponto, mais geral, sobre o qual valeria a pena insistir: se o movimento de outubro evocou a revolução francesa, isto não significa que o balanço das duas revoluções seja comparável. A Revolução Francesa deixou, apesar de tudo, um

Numa primeira parte, empenhei-me em mostrar como há pelo menos dois pontos cegos no marxismo, que, de certo modo, puderam servir de “encaixe” para o totalitarismo. (Nesse sentido, também o marxismo não é inocente.) Por um lado, ele recusou a democracia como ponto de apoio possível para um progresso social radical. Por outro, deixou um espaço aberto para formas sociais que são anticapitalistas, mas que encarnam, ao mesmo tempo, novas estratégias de dominação e exploração. Desse duplo ponto de vista, a teoria hegemônica, se não facilitou a emergência do totalitarismo igualitarista, pelo menos dificultou a reorganização teórica que o enfrentamento deste exige. Na segunda parte, tentei algo que é propriamente uma gênese do totalitarismo igualitarista – mais lógica do que histórica, pelas razões indicadas –, gênese que Arendt não fornece nas *Origens do totalitarismo*, e que, apesar dos livros de Talmon e de outros, em parte ainda está por ser feita. O presente texto pretende ser uma contribuição para esse trabalho – no plano das idéias essencialmente, e circunscrito ao pensamento “ocidental”. A lição prática a tirar desse duplo desenvolvimento seria uma alteração dos sinais dos “elementos” que encontramos na “elucidação de sentido” da primeira parte, e na gênese da segunda – de certo modo, uma pequena e uma grande gênese –, alteração que nem sempre significa a exigência de tomar o caminho exatamente oposto, o de uma “inversão” de sinais, embora em alguns dos casos se trate disso. As lições seriam: poupar a democracia e, mais que isso, tomá-la como ponto de apoio; pensar a revolução como voltada contra a “pré-história” e não apenas contra o capitalismo – mas se trataria ainda de “revolução”? –; não se deixar levar pelas ilusões de uma retomada unilateral

---

legado positivo considerável; o mesmo não se pode dizer da chamada revolução russa. Cicero Araujo foi quem me lembrou da necessidade de bem marcar essa diferença. Ela pode ser encontrada, aliás, entre os mais lúcidos dos críticos liberais.

*Lua Nova*, São Paulo, 75: 143-198, 2008

da liberdade antiga<sup>57</sup>; rejeitar o voluntarismo e a violência, assumir o progresso, mas não o “progressismo” (a ecologia, que se situa, em parte, na esteira do romantismo, é, nas suas formas não fundamentalistas, o antídoto “de progresso” ao progressismo); aceitar linhas de determinismo na história, mas não “leis” da história; finalmente – é a minha posição – dar, de algum modo, um lugar a uma instância transcendental<sup>58</sup>. Terminando, caberia observar: primeiro, que se o totalitarismo igualitarista representou certamente uma tragédia histórica e uma regressão para o movimento de esquerda em todo o mundo, ele não foi o único desastre que atingiu as esquerdas na primeira metade do século XX. O *pendant*, na esquerda, da vitória do leninismo e depois do totalitarismo igualitarista stalinista, foi a debacle da social-democracia, ou de parte importante dela, no momento em que se desencadeou a Primeira Guerra Mundial – debacle, aliás, da qual se alimentaram leninismo e, depois, stalinismo – quando os partidos socialistas se comprometeram com a “união sagrada” em face da guerra. Digamos que a história da esquerda no século XX foi marcada por essas duas catástrofes, cada uma das quais deixou sua marca particular. Mas esses dois desastres não tiveram o mesmo peso,

193

<sup>57</sup> O liberalismo fez da liberdade dos modernos, em oposição à liberdade dos antigos, a sua bandeira. O totalitarismo e o pré-totalitarismo fizeram apelo, em algumas ocasiões, a um *ethos* que poderia se cobrir com o manto da liberdade antiga. Uma exigência maior de participação na vida cívica, associada a uma reivindicação da liberdade individual, mais ampla, e sobretudo diferente, sem dúvida, da que que os antigos conheceram, resume o que poderia ser a perspectiva de um socialismo democrático. Isto significa, entre outras coisas, dar um lugar à chamada democracia participativa, mas como complemento, não como alternativa à democracia representativa. Sobre as duas liberdades ver o artigo de Newton Bignotto (2003, pp. 36-45). Agradeço a Bignotto e a Cicero Araujo, importantes esclarecimentos a respeito da utilização de Constant pelo liberalismo contemporâneo.

<sup>58</sup> A acrescentar: o conjunto da tradição “revolucionária” se preocupou muito mais com a revolução socioeconômica e política, do que com a revolução na “cultura”. Através de seus avanços, retrocessos e desastres, o pensamento crítico do século XX marcou um reequilíbrio entre essas duas revoluções. Sob esse aspecto, o grande movimento do século é o feminismo.

nem determinaram da mesma maneira a história futura da esquerda. O socialismo democrático de algum modo se reconstruiu, embora recaindo muitas vezes nos erros antigos ou em novos erros: em vários casos, ele aderiu ao sistema nas suas formas mais ortodoxas. Mas o socialismo democrático revelou, ao mesmo tempo, suas possibilidades como projeto político, principalmente na figura do socialismo nórdico. Já o totalitarismo igualitarista, se ele teve um peso considerável na esquerda mundial, durante um período que se estendeu por mais ou menos meio século, o balanço que se pode fazer dele só pode ser negativo. Hoje ele entra em crise, embora não seja prudente decretar desde já a sua morte. Se o bolchevismo “entrou em parafuso” na Europa ocidental – o socialismo democrático se tornou amplamente hegemônico na esquerda européia – o impacto do bolchevismo, e em parte, também do stalinismo, foi e ainda é visível em uma parte do terceiro mundo, essencialmente na América Latina. A meu ver, o futuro da esquerda depende, hoje, por um lado, do fechamento final do ciclo totalitário, por outro, de uma reformulação rigorosa do socialismo democrático, também em crise – mas é uma outra crise – que o torne capaz de enfrentar os problemas novos que levantam a mundialização e o envelhecimento não do Estado-providência, mas de alguma – ou de muita – coisa do seu modelo clássico.

**Ruy Fausto**

é professor emérito do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T. 1977. *Gesammelte Schriften. Kulturkritik und Gesellschaft II, Stichwort, Marginalien zu theorie und praxis*, vol. 10, 2. Frankfurt-am-main: Suhrkamp. (Edição Suhrkamp n° 347, 1970)
- AFANASSIEV, V.; MAKAROVA, M.; MINAÏEV, L. 1970. *Principes du socialisme scientifique*. Moscou: Éditions du Progrès.
- ARENDT, H. 1975. *The origins of totalitarianism*. New edition with added prefaces. San Diego/New York/London: HBJ.
- ARIELI, Y.; ROTENSTREICH, N. (eds.). 1984. *Totalitarian democracy and after. International Colloquium in Memory of Jacob L. Talmon*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, The Magnes Press, The Hebrew University.
- BAKER, K. M. 1988. *Condorcet, raison et politique*. Tradução francesa de Michel Nobile. Apresentação de F. Furet. Paris: Hermann.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Souveraineté". In: FURET, F.; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Idées*. Paris: Flammarion.
- BAYNAC, J. et al. 1975. *La terreur sous Lenine*. Paris: Le Sagittaire.
- BESANÇON, A. 1977. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Calmann-Lévy.
- BIGNOTTO, N. 2003. "República dos antigos, república dos modernos". *Revista USP*, n° 59, pp. 36-45.
- CHATEAUBRIAND, F. R. de. 1973. *Mémoires d'outre-tombe*. Prefácio de Julien Gracq. Paris: Librairie Générale Française, Classiques Modernes, La Pochothèque, 3<sup>e</sup> partie, livre 24.
- COMMISSION du Comié Central du P. C.(b) de l'URSS. 1949. *Historie du Parti Comuniste (bolchévik) de l'URSS*. Moscou: Éditions en languages Étrangères.
- DIALEKTISCHER und historischer Materialismus, *Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium*. 1974. Berlim: Dietz Verlag.
- DRAPER, H. 1996-1990. *Marx's theory of revolution*. New York/Londres: Monthly Review Press, 4 volumes.
- FAUSTO, R. 1983. *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Brasiliense, vol. I.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Brasiliense, vol. II.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo: Editora 34, vol. III.
- \_\_\_\_\_. 2007. *A esquerda difícil, em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas*. São Paulo: Perspectiva.
- FERRO, M. 2007. *La Révolution Russe, 1891-1924: la tragédie d'un peuple*,

- de O. Figes. Prefácio à tradução francesa da obra. Tradução de Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Denoël.
- FIGES, O. 1996. *A people's tragedy, the Russian Revolution 1891-1924*. Londres: Pimlico.
- FINLEY, M. I. 1976. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Tradução francesa de Monique Alexandre. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- FURET, F. 2007a. "Bonaparte". In: \_\_\_\_\_; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Acteurs*. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_. 2007b. "Gouvernement révolutionnaire". In: \_\_\_\_\_; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Institutions e Créations*. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_. 2007c. "Jacobinism". In: \_\_\_\_\_; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_. 2007d. Prefácio à segunda edição. In: \_\_\_\_\_; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_. OZOUF, M. 2007 (1992[1988]) *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion.
- GOLDSCHMIDT, V. 1983. *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin.
- GROSS, J.-P. 2000. *Egalitarisme jacobin et Droits de l'homme, 1793-1794 (La grande famille et la terreur)*. Paris: Aracantères Éditions (1997, em inglês).
- GUENIFFEY, P. 2000. *La politique de la terreur. Essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794*. Paris: Fayard.
- HALÉVY, É. 1995. *La formation du radicalisme philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 3 volumes.
- HISTOIRE du Parti Communiste (bolchévik) de l'URSS*. s.d. Moscou: Éditions en langues étrangères.
- KNEI-PAZ, B. 1978. *The social and political thought of Leon Trotsky* Oxford: Oxford University Press.
- LENIN. 1965. *Oeuvres, "Que faire?"*. *Oeuvres*. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, vol. 5.
- \_\_\_\_\_. 1966. "Un pas en avant deux pas en arrière". *Oeuvres*. Paris/Moscou: Éditions Sociales/Éditions du Progrès, vol. 7.
- LEWIN, M. 2005. *The soviet century*. Londres, Nova York: Verso.
- LUXEMBURG, R. 1970. "Problèmes d'organisation dans la social-démocratie russe". In: TROTSKY, L. *Nos tâches politiques*. Tradução revista e corrigida por Boris Fraenkel. Paris: Pierre Belfond.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Gesammelte Werke*. Berlim: Dietz, vols. 1 e 2.
- \_\_\_\_\_. 1990[1974]. "Zur russischen Revolution". *Gesammelte Werke*. Berli: Dietz, vol. 4.

- MALIA, M. 2006. *History's locomotives: revolutions and the making on the modern world*. Prefácio de Terence Emmons. New Haven: Yale University.
- MARCAGGI, V. 1904. *Les origines de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789*. Paris: s.l.
- MARX-ENGELS. 1990. "Carta de Marx a Joseph Weydemeyer, de 5 de março de 1852". *Werke*, Berlim: Dietz Verlag, vol. 28.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Manifest der Kommunistischen Partei". *Werke*, Berlim: Dietz Verlag, vol. 4.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Ökonomisch-philosophisch Manuskript (1844)". *Werke*, Berlim: Dietz Verlag, vol. 40.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Zur kritik der politischen Ökonomie". *Werke*, Berlim: Dietz Verlag, vol. 9..
- MELGOUNOV, S. P. 1975. "La terreur rouge en Russie, 1918-1924". In: BAYNAC et al. *La terreur sous Lenine*. Paris: Le Sagittaire, Livre de Poche.
- MICHELET, J. s.d. *Histoire de la Revolution Française*. Édition établie et annotée par Gérard Walter. Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, 2 volumes.
- OZOUF, M. 1988. "La Révolution Française et l'idée de l'homme nouveau". In: LUCAS, C. (ed.). *The political culture of the French Revolution*, vol. 2, de BAKER, K. et al. (eds.). *The French Revolution and the creation of modern political culture*. Oxford/New York/Beijing/Frankfurt: Pergamon Press, 2 vols.
- \_\_\_\_\_. 2007a. "Liberté". In: FURET, F.; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Idées*. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_. 2007b. "Régénération". In: FURET, F.; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Idées*. Paris: Flammarion.
- RAYNAUD, P. 1988 "La déclaration des droits de l'homme". In: LUCAS, C. (ed.). *The political culture of French Revolution*.
- \_\_\_\_\_. 2007a. "Démocratie". In: FURET, F.; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Idées*. Paris: Flammarion, (1992 [1988]).
- \_\_\_\_\_. 2007b. "La Révolution Américaine". In: FURET, F.; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Idées*. Paris: Flammarion, (1992 [1988]).
- RICHET, D. 2007. "Comité de Salut Publique". In: FURET, F.; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Institutions e Créations*. Paris: Flammarion.
- ROBESPIERRE, M. 2000. *Ouvres*. Editado por M. Bouloiseau e A. Soboul. Paris: Phénix Éditions, tome X.



- SERVICE, R. 1997. "Lenin". In: ACTON, E.; CHERNIAEV, V.; ROSEMBERG, W. G. *Critical companion to the Russian Revolution 1914–1921*. Londres: Arnold.
- STALIN, J. 1945. *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*. Paris: Éditions Sociales.
- TALMON, J. L. 1952. *The origins of totalitarian democracy*. Londres: Secker and Warburg.
- \_\_\_\_\_. 1960. *Political messianism*, Londres: Secker and Warburg.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Myth of the nation and vision of revolution: ideological polarization in the twentieth century*. New Brunswick (N.J.)/Londres: Transaction Publ.
- TROTSKY, L. 1961. *Terrorism and communism*. Prefácio de Max Schachtman. Michigan/Toronto: University of Press/Ambassador Books Limited.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Terrorisme et communisme*. Apresentação de Alfred Rosmer. Paris: Union Générale d'Éditions.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Nos tâches politiques*. Tradução revista e corrigida por Boris Fraenkel. Paris: Pierre Belfond.
- VENTURI, F. 1972. *Les intellectuels, le peuple et la Révolution. Histoire du populisme russe au XIX<sup>e</sup> siècle*. Trad. franc. de Viviana Paques. Paris: Gallimard, 2 volumes.
- WERTH, N. 1997. "Un État contre son peuple: violences, répressions, terreurs en Union Soviétique". In: COURTOIS, S.; WERTH, N. *et al. Le livre noir du communisme: crimes, terreur, répression*, Paris: Robert Laffont.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Journées Révolutionnaires' de Denis Richet". In: FURET, F.; OZOUF, M. *Dictionnaire critique de la Révolution Française, Événements*. Paris: Flammarion.