

A SITUAÇÃO ATUAL DO PROBLEMA “MARXISMO E FILOSOFIA”
(TAMBÉM UMA ANTICRÍTICA)

Karl Korsch

I

Habent sua fata libelli. Uma obra aparecida em 1923 sobre o “problema das relações entre marxismo e filosofia, problema da máxima importância teórica e prática”, e que, apesar do seu carácter rigorosamente científico, não negava de forma alguma a ligação na prática com as lutas da época, que atingiam então o auge, tinha que estar preparada para encontrar animosidade e rejeição, mesmo no plano teórico, de parte da tendência que combatia na prática. Era-lhe lícito esperar, em contrapartida, da tendência cuja orientação prática defendia na teoria e com os meios da teoria, um exame imparcial e até benévolo, mesmo como teoria. Foi o contrário que aconteceu. Furtando-se às premissas e consequências práticas da tese teórica unilateralmente, a crítica feita pela filosofia e ciência burguesas a Marxismo e Filosofia adoptou uma atitude positiva em relação ao conteúdo teórico da obra, que assim modificara. Em vez de expor concretamente e criticar o resultado global efetivo, revolucionário tanto na teoria como na prática, cujo desenvolvimento e fundamentação todas as análises desta obra visam, ela realçou unilateralmente o lado supostamente “bom” para o ponto de vista burguês - o reconhecimento das realidades espirituais - em detrimento do lado efetivamente mau para esse ponto de vista - a proclamação da total destruição e superação destas realidades espirituais e da sua base material e espiritual, da classe revolucionária - e saudou este resultado parcial como um progresso científico (1). Por seu lado, os representantes autorizados das duas principais tendências do “marxismo” oficial contemporâneo farejaram logo, com instinto seguro, no modesto escrito uma rebelião herética contra certos dogmas comuns ainda hoje, malgrado todos os antagonismos aparentes, a ambas as confissões da igreja marxista ortodoxa e condenaram imediatamente, ante o concílio reunido, as opiniões defendidas na obra como desvio da doutrina estabelecida (2).

O que à primeira vista mais espanta os argumentos críticos com que foi depois fundamentado “teoricamente” este julgamento inquisitório dos congressos de 1924 de

ambos os partidos contra Marxismo e Filosofia pelos representantes ideológicos daqueles é a sua total concordância de conteúdo, bastante inesperada, se atendermos às divergências teóricas e práticas dos seus autores noutros aspectos. Se o socialdemocrata Wels condenou as ideias do “professor Korsch” como uma heresia “comunista” e o comunista Zinoviev, como uma heresia “reviscionista”, a diferença foi só na terminologia. De facto, por trás de todos os argumentos que os Bammel e Luppol, Bukharine e Deborine, Bela Kun e Rudas, Thalheimer e Duncker e outros críticos dos partidos comunistas aduziram contra as minhas opiniões, seja direta, seja indiretamente (no contexto do novo processo inquisitorial contra Georg Lukács que discutiremos mais adiante), encontra-se apenas a repetição e desenvolvimento dos argumentos que o principal representante da outra fracção do marxismo oficial, o teórico do partido socialdemocrata Karl Kautsky, tinha, já muito antes, trazido à baila, numa recensão circunstanciada da minha obra publicada na revista teórica da social democracia alemã (3). Assim, quando Kautsky julgava combater, na minha obra, as ideias de “todos os teóricos do comunismo”, a linha da frente desta discussão tem, na realidade, uma configuração bem diversa e, no debate fundamental sobre a situação global do marxismo contemporâneo que, a julgar por muitos indícios, agora começa, a velha ortodoxia de Karl Kautsky e a nova ortodoxia do marxismo russo ou “leninista” farão, em todas as questões importantes e decisivas, e apesar de todas as desavenças domésticas, secundárias e passageiras, causa comum de um lado, e todas as tendências críticas e progressistas da teoria do movimento operário contemporâneo, do outro.

Esta situação global da teoria marxista contemporânea permite também compreender que a esmagadora maioria dos críticos da minha obra se tenha ocupado muito menos do domínio restrito de questões limitado pelas palavras “Marxismo e Filosofia” do que de outros dois problemas que, nesta obra, não foram de forma alguma tratados exaustivamente, mas apenas a florados. São eles, por um lado, as considerações da minha obra e, por outro lado, a questão mais geral em que acaba por desembocar a investigação particular sobre as relações entre o marxismo e a filosofia, a questão do conceito marxista de ideologia ou da relação entre consciência e ser. Neste último ponto, as afirmações que fiz em Marxismo e Filosofia aproximam-se de múltiplas formas das conclusões, organizadas numa base filosófica mais vasta, dos estudos dialéticos de Georg Lukács, aparecidos por volta da mesma altura com o título História e Consciência de Classe. Num posfácio à minha obra, declarei-me basicamente de acordo com eles, reservando-me para mais tarde uma tomada de posição circunstanciada

quanto às diferenças de opinião sobre conteúdo e método porventura ainda existentes em pontos de pormenor. Esta declaração foi então falsamente interpretada como constatação de uma plena concordância, sobretudo pelos críticos dos partidos comunistas, e mesmo eu próprio não tinha ainda, nessa altura, tomado suficientemente consciência do alcance das divergências de opinião que, a par de muitos pontos comuns da nossa tendência teórica, subsistiam efetivamente entre mim e Lukács, e não apenas em “pontos de pormenor”. Por este motivo e por outros cuja discussão não tem aqui cabimento, não segui, nessa altura, a exigência de “delimitar” as minhas opiniões das de Lukács repetidamente formulada pelos meus atacantes dos partidos comunistas e preferi suportar a mistura indiscriminada dos meus “desvios” e dos de Lukács em relação à “doutrina marxista-leninista”, fora da qual não há salvação, em que os críticos se compraziam. Ainda hoje, quando já não me é possível juntar à segunda edição da minha obra, que aparece inalterada, uma declaração semelhante de adesão no fundamental às opiniões de Lukács, e que também todos os outros motivos que antes me impediram de me exprimir claramente sobre as nossas diferenças de opinião desapareceram há muito, julgo, contudo, que, no essencial, estou ainda objetivamente ao lado de Lukács na atitude crítica face à velha e à nova ortodoxia marxista, a social-democrática e comunista.

II

O primeiro contra-ataque dogmático que os críticos marxistas ortodoxos da velha e da nova escola dirigiram contra a concepção do marxismo totalmente adogmática e antidogmática, histórica e crítica, e, portanto, materialista no verdadeiro sentido da palavra, defendida em *Marxismo e Filosofia*, quer dizer, no fundo, contra a aplicação da concepção materialista da história, toma a forma da acusação sumamente “histórica” e que não dá uma impressão absolutamente nada “dogmática” de que eu patenteio nesta obra uma predileção objetivamente injustificada pela forma “primitiva” em que Marx e Engels fundaram, no seu primeiro período, as suas novas ideias materialistas dialéticas como uma teoria revolucionária imediatamente ligada à prática revolucionária. Por este motivo, não teria feito justiça ao desenvolvimento positivo da teoria de Marx e Engels pelos marxistas da Segunda Internacional e teria, além disso, negligenciado completamente o facto de que os próprios Marx e Engels desenvolveram, mais, tarde, substancialmente a sua teoria original e só assim lhe deram a forma histórica consumada.

Como se vê, levanta-se aqui uma questão realmente da máxima importância para a interpretação histórico-materialista da teoria marxista, a questão das sucessivas fases de evolução que o marxismo percorreu desde a sua concepção original até à feição que hoje assume, já fraccionada em diferentes formas históricas, das relações destas diferentes fases entre si e da sua importância para o desenvolvimento histórico global da teoria do movimento operário moderno.

É bem evidente que estas diferentes fases históricas de evolução têm que ser avaliadas de formas inteiramente diversas conforme o ponto de vista dogmático de cada uma das tendências “marxistas” que hoje concorrem entre si no movimento operário socialista e que, mesmo no plano teórico, se combatem umas às outras com a maior hostilidade. Tanto da derrocada da Primeira Internacional, nos anos setenta, como também da bancarrota, provocada pela guerra mundial, da forma histórica assumida até então pela Segunda Internacional, saíram subsequentemente não só um, mas vários movimentos separados, que se reclamam todos de Marx e se disputam a posse do “anel genuíno” (a), a sucessão do marxismo corretamente entendido. Mas mesmo se cortarmos totalmente o nó górdio destas querelas dogmáticas e nos colocarmos no campo desse conhecimento dialético que encontra a sua expressão simbólica na afirmação de que o anel genuíno se perdeu, se, portanto, já não investigarmos dogmaticamente, com qualquer cânone abstrato de uma “doutrina pura e autêntica”, a maior ou menor concordância das diferentes variantes em questão da teoria marxista, mas antes considerarmos todas estas ideologias marxistas passadas e presentes, de forma simplesmente histórica, materialista e dialética, como produtos de uma evolução histórica, continuaremos a chegar a uma determinação completamente diferente das diversas fases deste processo de evolução e das suas relações recíprocas conforme o ponto de vista de que tenhamos partido para esta análise. Na presente obra, onde se tratava do problema particular das relações entre marxismo e filosofia, distingui para este fim específico três grandes períodos de evolução que a teoria marxista atravessou depois do seu nascimento e no decurso dos quais as suas relações com a filosofia se modificaram de cada vez de forma característica (4). Este ponto de vista particular, decisivo apenas para a história de Marxismo e Filosofia, justifica também em especial a delimitação, sob outros pontos de vista não suficientemente marcada, do segundo destes períodos de evolução, que faço começar com os combates de Junho de 1848 e a época subsequente de desenvolvimento capitalista sem precedentes e de esmagamento simultâneo, nos anos cinquenta do século dezanove, de todas as organizações e sonhos

de emancipação da classe operária surgidos na época histórica anterior e que havia de prolongar-se até cerca do dobrar do século.

Poder-se-ia agora certamente discutir se abranger um espaço e tempo tão longo e negligenciar tantos momentos históricos significativos para a evolução global do movimento operário não é um método demasiado abstrato, mesmo para expor as relações entre o marxismo e a filosofia. É certo que é uma verdade histórica indubitável que, em toda a segunda metade do século XIX, não voltou a verificar-se uma modificação de importância tão decisiva nas relações entre o marxismo e a filosofia como a extinção total da filosofia sobrevinda por volta de meados do século e que afetou toda a burguesia e também, de forma diferente, a classe operária alemã. Mas uma história circunstanciada das relações entre a teoria marxista e a filosofia na Segunda metade do século XIX que não se limitasse apenas a expor os traços gerais deste movimento histórico teria evidentemente que fazer aqui muitas diferenciações. Sobre este ponto, a minha obra deixa ainda efetivamente toda uma série de questões em aberto, cujo estudo, que eu saiba, também não foi ainda empreendido por mais ninguém. Assim, por exemplo, a célebre frase com que Friedrich Engels, no final da sua obra sobre Ludwing Feuerbach e o fim da filosofia clássica, designou, em 1888, o movimento operário alemão como “herdeiro da filosofia clássica alemã” não seria de avaliar apenas como um primeiro indício da aproximação do terceiro período de evolução, no qual as relações entre marxismo e filosofia - no contexto da “espécie de renascimento da filosofia clássica alemã no estrangeiro, sobretudo na Inglaterra e na Escandinávia, e mesmo na Alemanha” que Engels menciona no seu prefácio - se tornaram de novo positivas, se bem que, de início, apenas na forma da transferência dos clamores burgueses de “regresso a Kant” para a teoria marxista pelos marxistas Kantianos revisionistas. Ter-se-ia antes que demonstrar retrospectivamente para os quatro decénios intermédios, 1850-1890, em que formas precisas essa “antifilosofia” ainda em si filosófica (forma como caracterizámos a teoria materialista dialética, crítica e revolucionária, de Marx e Engels nos anos quarenta) se prolongou, na época histórica seguinte, de forma ambivalente: por um lado, como abandono gradual de toda a filosofia pela “ciência” socialista tornada “positiva”; por outro lado, ao mesmo tempo, como uma evolução filosófica aparentemente oposta aquela, mas que, na realidade, a completava diametralmente, que se pode detectar, desde o fim dos anos cinquenta, primeiro, nos próprios Marx e Engels, depois, também nos seus melhores discípulos - António Labriola, na Itália, Plekhanov, na Rússia - e que se pode caracterizar pela sua

natureza teórica como espécie de regresso à filosofia de Hegel e não apenas à “antifilosofia” essencialmente crítica e revolucionária da esquerda hegelianizante do Sturm und Drang dos anos quarenta.

Esta tendência filosófica da evolução ulterior da teoria de Marx e Engels não se manifesta apenas de forma direta na mudança de atitude face à filosofia testemunhada pelo Feuerbach de Engels. Ela tem também determinadas consequências para o desenvolvimento da economia marxista (de que a Crítica da Economia Política de 1859 e O Capital de Marx acusam traços claros) e, ainda em maior grau, para os trabalhos sobre ciências naturais, que são, sobretudo do foro de Engels (em quem essas consequências se manifestam em A Dialética da Natureza e no escrito polémico contra Dühring). Só na medida em que o movimento operário alemão “adaptou” então, na altura da formação da Segunda Internacional, a teoria de Marx e Engels no seu conjunto e, portanto, também os seus elementos filosóficos é que se pode considerar o “movimento operário alemão” como o “herdeiro da filosofia clássica alemã”.

Mas não é destas questões que se trata nos ataques dos meus críticos à minha distinção dos três grandes períodos de evolução do marxismo. Eles não fazem a menor tentativa de demonstrar que esta distinção é inutilizável mesmo para o objetivo específico da minha análise. Em vez disso, imputam-me uma tendência para apresentar de forma puramente negativa toda a evolução histórica do marxismo durante a segunda metade do século XIX como um processo único, linear e em avanço inequívoco de degenerescência teórica da teoria revolucionária original de Marx e Engels, não apenas no respeitante às relações entre marxismo e filosofia, mas de maneira geral, sob todos os pontos de vista (6). Polemicam então com o maior fervor contra esta concepção que nunca e em lugar algum defendi, exaltam-se com a absurdidade da afirmação (que eles próprios inventaram e me atribuem) de que já eles próprios Marx e Engels teriam “sido culpados” da vulgarização e empobrecimento da sua própria teoria, provam sempre mais uma vez o carácter positivo, que ninguém contesta, da evolução que conduziu do comunismo revolucionário original do Manifesto de 1848 ao “marxismo da Primeira Internacional” e, depois ao marxismo d’ O Capital e das últimas obras de Marx e Engels e chegam, assim finalmente, de forma quase imperceptível, à reivindicação também para os “marxistas da Segunda Internacional” do mesmo “mérito positivo” do desenvolvimento da teoria marxista que ninguém contesta ao Marx e Engels da última fase. Mas aqui aparece de forma perfeitamente evidente a tendência dogmática que se escondeu desde o princípio por detrás de todos estes ataques aparentemente dirigidos

contra a verdade histórica da minha exposição do desenvolvimento do marxismo na Segunda metade do século XIX. Não se trata senão da defesa dogmática da tese tradicional do marxismo ortodoxo sobre o carácter fundamentalmente marxista que a teoria da II Internacional teria conservado até hoje, segundo uns (Kautsky), ou pelo menos, até ao “pecado original” de 4 de Agosto de 1914, segundo outros (os teóricos dos partidos comunistas).

É em Kautsky que este preconceito dogmático face à verdadeira evolução histórica do marxismo se manifesta mais claramente. Para ele, não só a ulterior transformação da teoria de Marx e Engels pelas diversas correntes dos marxistas da Segunda Internacional, mas também igualmente “o aperfeiçoamento do marxismo já iniciado por Marx e Engels com a Comunicação Inaugural (1864) e concluído com o prefácio de Engels à nova edição de *A Luta de Classes em França* de Marx (1895)”, significam simultaneamente o “alargamento” desta teoria de teoria da revolução social do proletariado para uma “teoria aplicável não só ao estágio da revolução, mas também às épocas não revolucionárias” (ibid., pág. 313). E se Kautsky começou aqui apenas por despojar a teoria de Marx e Engels do seu carácter essencialmente revolucionário, designando-a ainda, por seu lado, como uma “teoria da luta de classe”, não tardou a ir, além disto, e, na sua última grande obra sobre *A Concepção Materialista da História*, riscou também a relação fundamental da teoria marxista com a luta proletária. Todo o seu protesto contra a “acusação” de empobrecimento e vulgarização do marxismo que tem pretensamente levantado contra os Marx e Engels da última fase mostra-se, portanto, apenas como disfarce para a sua própria tentativa de apoiar ainda agora escolástica e dogmaticamente na “autoridade” de Marx e Engels o recente abandono, por ele e por outro, dos últimos restos, já muito desfigurados até ficarem irreconhecíveis, da teoria marxista cuja letra tinham outrora adoptado.

Mas até aqui se confirma ainda a total solidariedade teórica da nova ortodoxia comunista com a velha ortodoxia social-democrática. Também por detrás da acusação dos críticos dos partidos comunistas de que, na minha obra, “conceitos como o ‘marxismo da Segunda Internacional’ são obscurecidos por uma abstração e esquematização fora do comum da problemática geral” (Bammel, ibid., pág.13) não se esconde de facto senão uma tentativa de defender dogmaticamente este “marxismo da Segunda Internacional” cuja herança espiritual Lênin e os seus, a despeito de muitas palavras pronunciadas no calor da batalha, nunca recusaram. Como é costume dos “teóricos” dos partidos comunistas em casos semelhantes, o crítico comunista evita

também neste caso levar a cabo a pretendida reabilitação do marxismo da Segunda Internacional; esconde-se atrás da ampla sombra de Lênin. Para tornar claro ao leitor o sentido da sua acusação sobre a pretensa forma “abstrata e esquemática” com que se obscurece em *Marxismo e Filosofia* o conceito de “marxismo da Segunda Internacional”, cita, à boa maneira escolástica, uma frase com que o grande Lênin reconheceu uma vez, numa situação táctica especialmente complicada, o “mérito histórico da Segunda Internacional”, não para o desenvolvimento histórico, mas para o desenvolvimento prático do movimento operário moderno (7). Mas, em seguida, o teórico comunista atrapalha-se de todo e, em vez de fazer, numa conclusão clara, a aplicação que entrevê desta declaração de Lênin sobre os aspectos bons da prática socialdemocrata também à teoria socialdemocrata, limita-se a balbuciar de uma forma na verdade “invulgarmente abstrata e obscura” qualquer coisa como que “não seria difícil mostrar que, até certo ponto, seria perfeitamente possível dizer também o mesmo em relação aos fundamentos teóricos do marxismo” (ibid., pág. 14).

A verdade histórica sobre o “marxismo da Segunda Internacional”, para cuja clarificação contribuí, entretanto, noutra local, consiste em que esta pretensa adopção do marxismo no seu conjunto pelo movimento socialista, que, no último terço do século XIX, em condições históricas novas, acordou e se fortaleceu de novo, nunca teve lugar (8). A “adopção do marxismo” nesta nova fase histórica do movimento operário moderno que, segundo a ideologia dos marxistas ortodoxos e dos seus adversários, que se situam no mesmo campo dogmático, se teria referido, na teoria e na prática, ao marxismo na sua totalidade, referiu-se sempre, na realidade, mesmo no plano da teoria, apenas a “teorias” económicas, políticas e sociais isoladas, separadas do contexto da concepção revolucionária global e Marx e, já por isso, alteradas no seu significado geral, mas, além disso, falsificadas e mutiladas, a maior parte das vezes, mesmo no seu conteúdo específico. E nesta acentuação propositada do carácter rigorosamente “marxista” do programa e de toda a teoria do movimento também não data de forma alguma da época em que este novo movimento operário socialdemocrata se aproximou mais na sua prática do carácter revolucionário de luta de classes da teoria marxista e em que “os dois velhos de Londres” ou, depois da morte de Marx, em 1883, Friedrich Engels sozinho ainda colaboravam directamente nele. Ela data paradoxalmente apenas do período posterior, em que já se impunham na prática sindical e política as novas tendências que encontraram subsequentemente a sua expressão ideológica no chamado “revisionismo”. Precisamente na altura em que, sob as repercussões do período de crises

e depressão dos anos setenta, sob o peso da reação política e social que se seguiu à derrota da Comuna de Paris, em 1871, da lei contra os socialistas, na Alemanha, do esmagamento do movimento socialista ascendente, na Áustria, em 1884, da repressão violenta do movimento pela jornada de oito horas, na América, em 1886, a tendência prática do movimento era o máximo revolucionário, a sua teoria era, em substância, democrática “populista”, lassalliana, duhringuiana, mas só muito esporadicamente “marxista” (9). Foi só no período posterior, depois dos anos noventa (em que se iniciou na Europa e especialmente na Alemanha uma nova fase de grande prosperidade económica, com a amnistia dos combatentes da Comuna, em França, em 1880, e a não renovação da lei contra os socialistas, na Alemanha, em 1890, se tornaram visíveis os primeiros indícios de uma aplicação “mais democrática” do poder de Estado no continente europeu) que surgiu deste contexto prático renovado, como uma espécie de defesa teórica e consolo metafísico, a adesão formal à totalidade do marxismo. Neste sentido, inverter-se formalmente a relação normalmente aceite entre o “marxismo” de Kautsky e o “revisionismo” de Bernstein e qualificar antes a ortodoxia marxista de Kautsky como a outra face, o reverso teórico e o complemento diametral do revisionismo de Bernstein (10).

Face a estes factos históricos verdadeiros, todas as queixas dos críticos ortodoxos sobre a minha pretensa predileção pela forma “primitiva” da primeira configuração histórica da teoria de Marx e Engels e o meu pretense desprezo pelo aperfeiçoamento positivo desta forma original do marxismo tanto pelos próprios Marx e Engels como pelos marxistas posteriores, na segunda metade do século XIX, mostraram-se não só infundados como também sem objeto. O “marxismo da Segunda Internacional”, que, segundo eles, se deve considerar como um desenvolvimento positivo da teoria original de Marx e Engels é, na realidade, uma nova forma histórica da teoria proletária de classe, nasceu da modificação das condições práticas da luta de classes de uma nova época histórica e que está para a teoria de Marx e Engels, tanto na sua forma original com na sua forma ulterior mais desenvolvida, numa relação completamente diferente e muito mais complexa do que imaginam aqueles que falam de um aperfeiçoamento positivo ou inversamente de uma estagnação formal, um retrocesso e atrofia da teoria de Marx no “marxismo da Segunda Internacional”. O marxismo de Marx e Engels não é, portanto, uma teoria socialista “ultrapassada” do ponto de vista a que chegou, nos nossos dias, o movimento operário, como afirma Kautsky (afirma-o expressamente apenas no que diz respeito à sua forma original, o “marxismo primitivo

do Manifesto Comunista”, mas, em substância, refere-se também a todos os elementos revolucionários da teoria ulterior de Marx e Engels). Tampouco é uma teoria que, por obra de algum prodígio, tenha previsto teoricamente por um período ainda incalculável a evolução futura do movimento operário, o que implica, portanto, que o movimento prático posterior da classe operária permaneceu, por assim dizer, em atraso em relação a esta teoria e só na sua evolução futura preencherá pouco a pouco a moldura por ela antecipadamente traçada (é o que, no início do terceiro período de evolução, por volta do dobrar do século, afirmaram por vezes os representantes das tendências revolucionárias da ortodoxia marxista social-democrática e muitos marxistas ainda hoje mantêm)¹¹. O desfasamento entre a teoria “marxista” revolucionária, altamente desenvolvida, e uma prática que lhe ficava muito atrás e, em parte, a contradizia e, em parte, a contradizia diretamente, desfasamento que existiu de facto no Partido Socialdemocrata Alemão desde a sua evolução para partido “marxista” (mais ou menos consumada em 1891 com o Programa de Erfurt de Kautsky e Bernstein) e que, no período que se seguiu, se torna cada vez mais penosamente perceptível para todas as forças vivas do partido (de direita e de esquerda!) e só foi negada pela ortodoxia marxista centrista, explica-se antes muito simplesmente pelo facto de que, nesta fase histórica, desde o princípio que o “marxismo” não foi, para o movimento operário que o tinha adoptado formalmente, uma verdadeira teoria, quer dizer, “simples expressão geral do movimento histórico real” (Marx), antes nunca passou de uma “ideologia” recebida prontinha “de fora”.

Se, nesta situação, “marxistas ortodoxos” como Kautsky e Lênin defendem com grande energia a opinião de que o socialismo só poderia ser introduzido no movimento operário “a partir de fora” pelos intelectuais burgueses ligados a este movimento (12) e se mesmo radicais de esquerda como Rosa Luxemburgo atribuem a “estagnação” que constataam no marxismo, por um lado, ao poder criador de Marx, armado, no seu tempo, com todos os recursos da cultura burguesa de classe e, por outro lado, às “condições sociais de existência do proletariado na sociedade atual” (13), que subsistem inalteradas durante toda a época capitalista, isso não é senão fazer da necessidade do momento uma virtude eterna. A explicação materialista de toda esta contradição aparente entre teoria e prática na Segunda Internacional “marxista” e, ao mesmo tempo, a solução racional de todos os mistérios congeminaados pela ortodoxia marxista de então para resolver esta contradição reside no facto histórico de que o movimento operário dessa altura, que tinha adoptado formalmente o “marxismo” como

ideologia, não tinha nem de longe voltado a atingir a prática real, na sua nova base alargada, o nível de desenvolvimento geral e, portanto, também teórico que, na sua base mais estreita de então, o movimento revolucionário no seu conjunto e com ele também a luta de classe do proletariado tinha já atingido na última fase do primeiro ciclo do desenvolvimento histórico da capitalismo, chegada, por volta de meados do século, ao seu termo. Em meados do século, o movimento operário, já chegado a um grau elevado de evolução na época histórica precedente, acabou transitoriamente por completo e mesmo subsequentemente, quando as condições objetivas se modificaram, só muito gradualmente renasceu; a partir de então, Karl Marx e Friedrich Engels já só podiam também desenvolver a sua teoria revolucionária, concebida originalmente em relação direta com a prática do movimento revolucionário, como teoria. E, se é certo que este aperfeiçoamento ulterior da teoria de Marx e Engels nunca foi simples produto de estudos “puramente teóricos”, mas permanece sempre, ao mesmo tempo, um resultado das novas experiências práticas da luta de classes, que despertava de novo sob diversas formas, é também certo, por outro lado, que esta teoria assim desenvolvida no sentido de uma perfeição cada vez mais elevada já não está agora diretamente ligada à prática do movimento operário da altura. Estes dois processos, o desenvolvimento nas novas condições históricas, da velha teoria nascida numa época histórica passada e a nova prática do movimento operário desenrolaram-se lado a lado de forma relativamente independente. É precisamente isto que explica o alto nível, “extemporâneo” em todo o sentido da palavra, que, neste período, a teoria marxista manteve e mesmo aumentou em Marx e Engels e em alguns poucos dos seus discípulos, tanto no seu conjunto como especialmente no seu aspecto filosófico. Mas, por outro lado, isto explica também a total impossibilidade de uma adopção verdadeira e não apenas formal desta teoria marxista altamente desenvolvida pelo movimento prático da classe operária, iniciado de novo a partir do último terço do século XIX(14).

III

O segundo ponto que os críticos marxistas ortodoxos de obediência socialdemocrata ou concepção defendida em Marxismo e Filosofia sobre a tarefa que agora, no terceiro período de evolução do marxismo, que começou desde o dobrar do século e se prolonga ainda presentemente, há que cumprir, e para o que se tem que reconsiderar o problema marxismo e filosofia. Ao ver esta tarefa na revalorização deste aspecto filosófico do marxismo, em contraste com o desleixo e menosprezo do conteúdo filosófico revolucionário da doutrina de Marx e Engels que, sob diversas formas, mas

com o mesmo resultado, se tinha verificado, no período anterior, nas diferentes correntes do marxismo, Marxismo e Filosofia entrou em contradição com todas as correntes do marxismo alemão e internacional que tinham aparecido, no período precedente, como conscientemente “revisionistas” do marxismo, na linha de Kant de Mach, ou de outros filósofos, e com a corrente principal, que tinha levado cada vez mais a tendência centrada dominante da ortodoxia marxista social-democrática a uma concepção científico-positivista do marxismo, alheia a toda a filosofia, e a que, nessa altura, mesmo revolucionários ortodoxos como Franz Mehring tinham prestado tributo como o desprezo que ostentavam por todas as “elucubrações” filosóficas. Mas esta formulação da tarefa revolucionária atual no campo da filosofia estava, como logo se evidenciaria, em contradição se possível ainda mais profunda com uma terceira tendência, constituída havia pouco sobretudo nas duas fracções de então do marxismo russo e especialmente representada, na fase atual, pelos teóricos do novo “marxismo-leninismo” bolchevique.

O acolhimento extraordinariamente hostil reservado na imprensa do partido russo e dos partidos comunistas de todos os países aos estudos de Georg Lukács sobre a dialética materialista, aparecidos em 1923, bem como à primeira edição da minha obra, publicada também nessa altura, logo que foram conhecidos, explica-se sobretudo pelo facto de que foi precisamente então, no período em que, depois da morte de Lênin, a luta dos diádocos pela sua herança, já iniciada em vida dele, continuava com violência redobrada e em que, ao mesmo tempo, os acontecimentos de Outubro e Novembro de 1923 na Alemanha tinham infligido uma pesada derrota ao comunismo internacional do Ocidente na prática política, que a direção da altura do partido comunista russo iniciou, sob a palavra de ordem de “propaganda do leninismo”, a luta pela “bolchevização” mesmo ideológica de todos os partidos não russos filiados na Internacional Comunista (15). Desta ideologia “bolchevique” fazia também parte, como peça principal e fulcral, uma ideologia estritamente filosófica que se fazia passar pela restauração da verdadeira e autêntica filosofia marxista e tentava, nesta base, entrar na liça contra todas as outras tendências filosóficas que surgiam no seio do movimento operário moderno.

Ora, ao deparar esta filosofia marxista-leninista, que estava precisamente a progredir para oeste, com uma tendência filosófica oposta no seio da própria Internacional Comunista, nas obras de Lukács, nas minhas e nas de outros comunistas “ocidentais”, chocaram-se aqui de facto, nessa mesma altura, pela primeira vez numa discussão filosófica direta as duas tendências revolucionárias surgidas antes da guerra

no seio da Internacional social-democrática e, que, desde o início, só exteriormente tinham estado unidas na Internacional Comunista; até então, só tinham discutido sobre questões políticas e táticas (16). E, se é certo que esta discussão filosófica, por determinados motivos históricos que já discutiremos, já não veio a ser senão um fraco eco das discussões políticas e táticas que os dois lados tinham levado a cabo alguns anos antes com muito maior vigor e logo pouco tempo foi empurrada de novo para segundo plano pelas lutas políticas de fracções que, desde 1925, eclodiram de novo no seio do partido russo e, desde então, se travam com violência sempre crescentes em todos os partidos comunistas, ela teve, contudo, no contexto da evolução geral, um significado transitório não negligenciável como primeira tentativa de romper aquela “impermeabilidade recíproca” que, nas palavras de um crítico russo invulgarmente bem informado sobre a situação teórica em ambos os campos, tinha reinado até então entre a ideologia do comunismo russo e do ocidental (17).

Se quisermos reduzir esta disputa filosófica de 1924 a uma fórmula breve sem romper primeiro a forma ideológica que ela então assumiu na consciência dos participantes, pode-se dizer que se tratava da controvérsia entre a interpretação leninista do materialismo de Marx e Engels (18), então solenemente canonizada na Rússia, e as concepções de Georg Lukács e de alguns teóricos dos partidos comunistas húngaro e alemão, mais ou menos justamente considerados seus “adeptos”, concepções que “divergiam” deste cânone no sentido, segundo se dizia, do idealismo, da crítica do conhecimento de Kant e da dialética idealista de Hegel (19). No que respeita ao Marxismo e Filosofia, esta acusação de “desvio idealista” foi, em parte, fundamentada com a atribuição ao autor de pontos de vista que não estão de forma alguma expressos na sua obra e que ela rejeita, em parte, formalmente, em particular a pretensa negação da “dialética na natureza” (20). Mas, por outro lado, os ataques dirigiram-se também contra as opiniões que são efetivamente defendidas em Marxismo e Filosofia e especialmente contra a recusa dialética, ali reiteradamente expressa, do “realismo ingénuo” com que “o chamado bom senso, esse metafísico da pior espécie”, e com ele a “ciência positiva” corrente da sociedade burguesa e também infelizmente, na sequência desta, o marxismo vulgar de hoje, que é alheio a toda a reflexão filosófica, “traça entre a consciência e o seu objeto uma clara linha de demarcação” e toma, assim, a consciência “por algo de dado, oposto a priori ao ser e à natureza” (como Engels ainda em 1878 criticou em Dühring).

Com esta crítica da concepção primitiva pré-dialética e mesmo pré-transcendental da relação entre consciência e ser, que então me parecia evidente para todo o materialista dialético e marxista revolucionário e que, por isso, tinha mais pressuposto que fundamentado em detalhe, eu tinha, sem me dar conta disso, atacado precisamente o ponto capital da singular concepção (Weltanschauung) “filosófica” que Moscou haveria então de propagar e difundir sobre todo o mundo comunista do Ocidente como verdadeiro fundamento da nova doutrina ortodoxa do chamado “marxismo-leninismo”. Com uma ingenuidade que, do ponto de vista “ocidental” decadente, só pode caracterizar-se como “estado de inocência” filosófico, os expoentes categorizados do novo “marxismo-leninismo” russo responderam então a este pretense ataque “idealista” com as primeiras letras do seu alfabeto “materialista”, que sabem de cor e salteado (21).

O debate propriamente teórico com esta filosofia materialista de Lênin, que os seus epígonos da Rússia Soviética mantiveram até hoje formalmente nas suas linhas gerais, apesar de muitas inconseqüências grotescas e contradições gritantes, aparece aqui como uma tarefa secundária, pela simples razão de que o próprio Lênin não deu, durante toda a vida, a esta filosofia um fundamento que fosse antes de mais teórico, antes a defendeu com argumentos políticos práticos como a única filosofia “útil” ao proletariado revolucionário, em contraste com o kantismo, o machismo e outras filosofias idealistas que lhe são “nocivas”. Isto se exprime de forma absolutamente clara e inequívoca na correspondência particular que Lênin manteve com Máximo Gorky sobre estas questões “filosóficas”, no período posterior à primeira revolução russa de 1905. Lênin tenta aqui constantemente explicar a Gorky, seu amigo pessoal, mas seu adversário em questões de filosofia política, que “um homem de partido, quando se convenceu do carácter completamente errado e nocivo de determinada teoria, tem também o dever de atacá-la” e que o máximo que ele, no caso de uma tal “luta absolutamente inevitável”, pode fazer consiste em, ao conduzi-la, “Ter em atenção que o trabalho prático necessário no partido não se ressinta disso” (22). Da mesma forma, a verdadeira importância da obra filosófica principal de Lênin não reside de modo algum nos argumentos filosóficos com que ele nela combateu e “refutou” teoricamente as diversas tendências idealistas da filosofia burguesa moderna que tinham conquistado influência, como kantismo, sobre a corrente revisionista e, como “empiriocriticismo” machista, sobre a corrente centrista do movimento socialista de então, mas antes na consequência extrema com que ele combateu e tentou destruir na prática estas

tendências filosóficas da altura por serem ideologias erradas no ponto de vista do partido.

Assim, o autor deste pretenso restabelecimento da verdadeira filosofia materialista de Marx e Engels, para só mencionar um ponto dos mais importantes (23), não tem a mínima dúvida de que eles, depois de, nos anos quarenta, terem ajustado contas de uma vez por todas com o idealismo de Hegel e dos hegelianos, se “limitaram”, em todo o resto do seu trabalho teórico (24), “no domínio da teoria do conhecimento, a corrigir os erros de Feuerbach, a rir-se das trivialidades do materialista Dühring, a criticar os erros de Büchener e a sublinhar o que faltava particularmente a estes autores, os mais populares e divulgados nos círculos operários, a dialética”. “Marx, Engels e J. Dietzgen estavam descansados quanto às verdades elementares do materialismo que os bufarinheiros proclamavam ao mundo em dúzias de publicações; eles dirigiam toda a sua atenção a que estas verdades elementares não fossem vulgarizadas, não fossem demasiado simplificadas, não levassem a uma estagnação do pensamento (´materialismo embaixo, idealismo em cima`), a que se esquecesse o fruto precioso dos sistemas idealistas, a dialética de Hegel - essa pérola genuína que os Büchener, Dühring e Cia. (juntamente com Leclair, Mach, Avenarius, etc.) não souberam extrair da estrumeira do idealismo absoluto.” Numa palavra, devido às condições históricas em que se desenrolava o seu labor filosófico, eles “guardaram mais distâncias em relação à vulgarização das verdades elementares do materialismo do que defenderam estas próprias verdades”, assim como, na sua linha política, se “distanciaram igualmente mais da vulgarização das reivindicações fundamentais da democracia política do que as defenderam”. Em contrapartida, Lênin considera agora, na condições históricas hoje existentes, segundo a sua opinião, totalmente modificadas neste ponto, que a tarefa que ele e todos os outros marxistas e materialistas revolucionários têm que cumprir antes de tudo é, não defender, no campo da política, as reivindicações fundamentais da democracia política (?), mas antes defender, no campo da filosofia, as “verdades elementares do materialismo filosófico” contra os seus adversários modernos do campo burguês e os cúmplices destes no próprio campo da classe operária e, ao mesmo tempo, difundi-las entre os milhões e milhões de camponeses e outras massas atrasadas da Rússia, da Ásia e de todo o mundo, partindo conscientemente do materialismo burguês revolucionário dos séculos XVII e XVIII (25).

Como se vê, não é a questão teórica da verdade ou falsidade da filosofia materialista que defende que está, no fundo, em jogo, para Lênin, em todo este problema, mas a questão prática da sua utilidade para a luta revolucionária da classe operária ou - nos países que ainda não atingiram o pleno desenvolvimento capitalista - da classe operária e de todas as outras camadas populares oprimidas. E o ponto de vista “filosófico” de Lênin aparece, assim, no fundo, apenas como uma forma especial, particularmente disfarçada, da posição que já foi tratada, sob outro aspecto, na primeira edição de *Marxismo e Filosofia* e cujo defeito fundamental o jovem Marx caracterizou com todo o rigor ao pronunciar-se contra o “partido político prático que imagina que pode suprimir (praticamente) a filosofia sem a realizar (teoricamente)”. Ao tomar posição sobre as questões filosóficas apenas em função dos seus motivos e consequências extra-filosóficas e não, ao mesmo tempo, também em função do seu conteúdo teórico-filosófico, ele comete o mesmo erro que, nas palavras de Marx, cometeu então o “partido político prático na Alemanha” ao acreditar que realizava a “negação de toda a filosofia” (em Lênin: de toda a filosofia idealista!) que, com razão, reclamava, “virando as costas à filosofia e murmurando, de cara voltada, algumas frases mal-humoradas e banais sobre ela” (26).

Face a esta atitude que Lênin assume em relação à filosofia, bem como em relação a toda a ideologia em geral, surge como primeira pergunta, da qual tem, antes de tudo, que se tornar dependente a apreciação da “filosofia materialista” particular que ele defende e que, segundo o próprio Lênin, é de ordem histórica, a seguinte: existe na situação histórica atual, aquela modificação de toda a situação ideológica (*geistesgeschichtlich*) pretendida por Lênin que tornaria necessário pôr hoje em evidência, no materialismo dialético, já não a dialética, em oposição ao materialismo vulgar, pré-dialético e hoje, em parte, já também de orientação conscientemente adialética e antidialética, mas antes o materialismo, em oposição às tendências crescentes da filosofia burguesa? Na minha opinião, que expus noutra local, não é este, de forma alguma, o caso. Pelo contrário a tendência que não parte de uma concepção idealista, mas antes de uma concepção materialista de matriz naturalista, deve, apesar de muitas aparências contraditórias à superfície da atividade filosófica e científica burguesa dos nossos dias e de determinadas contracorrentes reais que sem dúvida existem, ser considerada ainda hoje, exatamente como há setenta anos, como a tendência fundamental dominante na filosofia, nas ciências humanas da burguesia (27). A concepção oposta de Lênin, que está numa relação ideológica estreita com a sua teoria

político econômica do “imperialismo”, tem tal como esta, a maior parte das suas raízes materiais na situação econômica e social particular da Rússia e nas tarefas prático-políticas e teórico-políticas particulares que, por isso, parecem impor-se, e, por um determinado espaço de tempo estritamente limitado, se impõem efetivamente à revolução russa. Mas toda esta teoria “leninista” não é uma expressão teórica suficiente para as necessidades práticas da atual fase de evolução da luta proletária internacional e, por este motivo, a filosofia materialista de Lênin, que serve de fundamento ideológico àquela teoria, não é também a filosofia revolucionária do proletariado correspondente a esta fase de evolução a que assistimos.

A esta situação histórica e prática corresponde igualmente o carácter teórico da filosofia materialista de Lênin. Em total oposição à concepção materialista dialética que Marx e Engels fundaram no seu primeiro período revolucionário (ainda inevitavelmente “filosófica” pela sua natureza teórica, mas que, contudo, visava já, no seu objetivo e na sua tendência presente, a supressão total da filosofia) e em cuja renovação a um nível superior consiste hoje a única tarefa revolucionária a cumprir no campo da filosofia, o filósofo Lênin, tal como o seu mestre filósofo, Plekhanov, e a outra discípula filosófica deste, L. Axelrod-Orthodox, pretendem muito seriamente permanecer a um tempo hegeliano e marxista. Ele concebe efetivamente a transição da dialética idealista de Hegel para o materialismo dialético de Marx e Engels como uma simples substituição da concepção idealista que está na base deste método dialético em Hegel por uma outra concepção filosófica já não “idealista”, mas “materialista”; e não parece suspeitar de que com semelhante inversão materialista da filosofia idealista de Hegel só se poderia produzir, no melhor dos casos, uma modificação terminologia, que consistiria em chamar ao Absoluto já não “Espírito”, mas “Matéria”. Mas este materialismo de Lênin representa, na realidade, algo ainda muito pior. Ele não só anula a última inversão materialista da dialética idealista de Hegel realizada por Marx e Engels como faz voltar toda a discussão entre materialismo e idealismo a um nível de desenvolvimento histórico anterior que a filosofia idealista alemã de Kant a Hegel tinha superado. Já desde a liquidação da metafísica de Leibniz e Wolf, começada com a filosofia transcendental de Kant e concluída com a dialética de Hegel, que o “Absoluto” tinha sido definitivamente banido do ser, tanto do ser do “espírito” como do da “matéria”, e transferido para o movimento dialético da “ideia”. A inversão materialista desta dialética idealista de Hegel por Marx e Engels já não consistiu senão em libertá-la do seu último invólucro mistificador, em descobrir no “movimento dialético espontâneo da

“Ideia” o movimento histórico real que nele se esconde e proclamar este movimento histórico revolucionário como o único “Absoluto” que ainda resta" (28). Em contraste com isso, Lênin volta agora às oposições absolutas entre “pensamento e ser”, “espírito” e “matéria”, já superadas dialeticamente por Hegel e que, nos séculos XVII e XVIII, tinham sido objeto da disputa filosófica e, em parte, ainda religiosa entre as duas tendências do Iluminismo (29).

Naturalmente que um tal materialismo, que parte da representação metafísica de um ser dado de forma absoluta, já não é também, na realidade, apesar de todos os protestos formais, uma concepção dialética universal ou porventura materialista dialética. Lênin e os seus, ao transferirem unilateralmente a dialética para o objeto, para a natureza e a história, e ao qualificarem o conhecimento de simples reflexo e reprodução passivos deste ser objetivo na consciência subjetiva, destroem efetivamente toda a relação dialética entre o ser e a consciência e também, como consequência necessária, a relação dialética entre a teoria e a prática. Não contentes com prestar assim um tributo involuntário ao “kantismo” que tanto tinham combatido, não contentes com rever num sentido retrógrado a questão das relações entre a totalidade do ser histórico e todas as formas de consciência historicamente existentes (posta já num sentido mais lato pela dialética de Hegel e, sobretudo pela dialética materialista de Marx e Engels), voltando ao problema “gnosiológico” muitíssimo mais restrito das relações entre o objeto e o sujeito do conhecimento, eles concebem, ao mesmo tempo, este conhecimento como um processo evolutivo que se desenrola em princípio sem contradições e como uma progressão infinita na direção da verdade absoluta. Também na noção que têm das relações entre a teoria e a prática, tanto em geral como em particular, no movimento revolucionário, eles abandonam igualmente a concepção materialista dialética de Marx e voltam em todo a parte à contraposição totalmente abstrata de uma teoria pura que descobre as verdades a uma prática pura que aplica à realidade estas verdades enfim descobertas. “O que realiza a verdadeira unidade da teoria e da prática é a transformação prática da realidade, é o movimento revolucionário, que se baseia nas leis de evolução do real que a teoria descobre” - é neste dualismo, que corresponde com precisão às concepções do idealismo burguês mais vulgar, que se desfaz, num intérprete filosófico de Lênin que não se afasta nem um milímetro da doutrina do mestre, a grandiosa unidade materialista dialética da “prática revolucionária” de Marx (30).

Outra consequência inevitável desta acentuação do materialismo em prejuízo da dialética consiste no que ela produz de esterilidade desta filosofia materialista com respeito ao desenvolvimento efetivo das ciências sociais e das ciências da natureza. Por mais que a contraposição do “método” materialista dialético aos resultados conseguidos pela sua aplicação na filosofia e nas ciências, tornada frequentemente moda no marxismo ocidental, contrarie o espírito da dialética e, sobretudo, da dialética materialista (já que, para uma concepção dialética, método e conteúdo são inseparáveis e, segundo uma conhecida expressão de Marx, “a forma não tem valor se não é a forma do seu conteúdo” 31) está, porém, subjacente a este exagero a ideia perfeitamente correta de que a importância do materialismo dialético para o desenvolvimento das ciências sociais e das ciências da natureza, desde meados do século XIX, consistiu, sobretudo no seu método (32).

Depois de, com a paralisação do movimento revolucionário prático, a partir dos anos cinquenta, se ter verificado a nova separação inevitável entre o desenvolvimento da filosofia e o das ciências positivas, entre a teoria e a prática, já exposta em *Marxismo e Filosofia*, a forma mais importante da sobrevivência e desenvolvimento da nova concepção materialista dialética e revolucionária de Marx e Engels consistiu, de facto, durante um longo período, na sua aplicação como método materialista dialético ao conjunto das ciências sociais e das ciências da natureza. É, aliás, a este período que remontam os julgamentos com que, sobretudo o velho Engels proclamou formalmente a independência das diversas ciências em relação a “toda a filosofia” e atribui à filosofia, assim “expulsa da natureza e da história”, “a teoria do pensamento e das suas leis - a lógica formal e a dialética” como único campo de atividade que lhe resta, quer dizer, reduziu, na realidade, a chamada “filosofia” a uma ciência empírica particular ao lado das outras e não sobre elas (33). Por mais que a posição mais tarde assumida por Lênin pareça próxima deste ponto de vista de Engels, ela distingue-se, contudo, dele como o dia da noite, pela simples razão de que Engels vê a tarefa essencial da dialética materialista em “salvar a dialética consciente transferindo-a da filosofia idealista alemã para a concepção materialista da natureza e da história (34)”, ao passo que Lênin vê, pelo contrário, como tarefa principal a manutenção e defesa da própria posição materialista, que, no fundo, ninguém atacava seriamente. É assim que Friedrich Engels vem a declarar, de acordo com o desenvolvimento avançado das ciências, que o materialismo moderno aplicado à natureza e à história “é em ambos os casos, essencialmente e já não necessita de uma filosofia situada sobre as outras ciências”,

enquanto Lênin se dedica a um criticismo constante contra os “desvios filosóficos” que descobre não só nos seus amigos e adversários políticos e nos ideólogos filosóficos como também nos investigadores científicos mais produtivos (35) e reivindica para a sua “filosofia materialista” uma espécie de magistratura suprema face a todos os resultados passados, presentes e futuros da investigação científica (36). O desenvolvimento desta tutelada “filosofia” materialista sobre todas as ciências sociais, e igualmente sobre toda a evolução da consciência cultural na literatura, teatro, artes plásticas, etc., prosseguido até às consequências mais absurdas pelos epígonos de Lênin, levou então, subseqüentemente, à formação daquela ditadura ideológica peculiar que oscila entre o progresso revolucionário e a mais tenebrosa reação e que é exercida na Rússia Soviética dos nossos dias, em nome do chamado “marxismo-leninismo”, sobre o conjunto da vida intelectual não apenas da confraria no poder, o partido, mas de toda a classe operária, e que ultimamente, se tentou também estender, para além das fronteiras da Rússia Soviética, a todos os partidos comunistas do Ocidente e do mundo inteiro. Mas foi precisamente nesta tentativa que se mostraram já também os limites inevitavelmente fixados à execução artificial de uma tal ditadura ideológica na arena internacional, onde já não pode ser apoiada diretamente por medidas coercivas do Estado. O V Congresso Mundial da Internacional Comunista, em 1924, tinha ainda incluído no projeto de programa comunista internacional que aprovou a “luta consequente contra toda a filosofia idealista e toda a filosofia que não seja materialista dialética”; em contrapartida, a redação definitiva do programa adoptada, quatro anos mais tarde, pelo VI Congresso fala de forma muito menos precisa de uma luta contra “todas as variedades de mundividência burguesa” e já não qualifica o “materialismo dialético de Marx e Engels” como uma filosofia materialista, mas tão só como “um método (!) revolucionário de conhecer a realidade em ordem à sua transformação revolucionária” (37).

IV

Se já neste último facto se pode ver que a nova ideologia “marxista-leninista” começa a renunciar às pretensões que ainda há pouco exprimia na arena internacional, isso não resolve ainda de forma alguma o problema mais profundo desta “filosofia materialista” de Lênin e do marxismo-leninismo. A verdadeira tarefa a resolver pelo retomar do problema marxismo e filosofia e da questão mais geral da relação entre a ideologia no seu conjunto e a prática do movimento operário revolucionário com respeito ao “marxismo-leninismo” comunista consiste na aplicação sem contemplações

do mesmo método de análise materialista (isto é, histórico, crítico e totalmente antidogmático) com o auxílio do qual determinámos o carácter histórico da ortodoxia marxista “kautskista” da Segunda Internacional também à ortodoxia marxista “leninista” da Terceira Internacional e, de uma maneira mais geral, a toda a evolução histórica do marxismo russo nas suas relações com o marxismo internacional, evolução que o “marxismo-leninismo” atual não constitui senão a última ramificação histórica. Esse estudo materialista da evolução histórica real do marxismo russo e internacional, estudo que já não podemos levar aqui concretamente a cabo, mas tão só esboçar nas suas linhas mais gerais, leva à constatação nua e crua de que este marxismo russo, acaso ainda “mais ortodoxo” que a ortodoxia marxista alemã, teve, em todas as fases da sua evolução histórica, um carácter porventura ainda mais ideológico e esteve em contradição porventura ainda mais violenta com o movimento histórico real de quem pretendia ser a ideologia, do que foi o caso daquele.

Isto se aplica já à primeira fase histórica em que, segundo a pertinente análise crítica de Trotsky em 1908, a doutrina marxista serviu justamente de instrumento ideológico para reconciliar a intelectualidade russa, educada até então no “espírito bakunista de negação pura e simples da cultura capitalista”, com o desenvolvimento capitalista (38). Mas aplica-se também da mesma forma à segunda fase, que atingiu o apogeu histórico na primeira revolução russa de 1905. Se todos os marxistas revolucionários russos incluindo Lênin e Trotsky, declararam, nessa altura, o socialismo internacional - e, para eles, isso significa o marxismo ortodoxo - “carne da sua carne e sangue do seu sangue”, se, pelo seu lado, Karl Kautsky e a sua *Neue Zeit* estiveram com a ortodoxia marxista russa em todas as questões teóricas e se, sob a influência preponderante do teórico russo Plekhanov, a ortodoxia marxista alemã foi, em relação à russa e especialmente no que respeita aos fundamentos filosóficos do marxismo, mais a parte receptora que a dadora, a razão principal para que esta grande frente unida internacional da ortodoxia marxista se tenha podido manter então tão tranquilamente consistiu precisamente no facto histórico de que, na realidade, cá como lá, e na Rússia até em grau mais elevado que na Europa Central ou Ocidental, ela só tinha que existir na ideologia e só como ideologia. Mas o mesmo carácter ideológico e a mesma contradição que este inevitavelmente acarreta entre a teoria “ortodoxa” convencional e os verdadeiros traços históricos do movimento encontram-se igualmente na terceira fase de evolução do marxismo russo, fase em que encontrou a sua expressão mais imponente na teoria marxista ortodoxa e na prática totalmente heterodoxa do revolucionário Lênin

(39) e a sua caricatura grotesca nas contradições gritantes entre a teoria e a prática do “marxismo soviético” do nossos dias.

A posição que Chifrine, adversário político do partido bolchevique atualmente no poder na Rússia e já várias vezes mencionado, toma face aos princípios filosóficos gerais deste “marxismo soviético” é uma confirmação involuntária deste carácter geral do marxismo russo, carácter que basicamente não se modificou até ao “marxismo soviético” dos nossos dias. Por detrás do seu ataque aparentemente tão violento ao “marxismo soviético” na *Gesellschaft*, IV, 7, esconde-se antes, no plano ideológico, uma defesa deste “marxismo soviético”, que “quer com toda a sinceridade organizar o marxismo na sua forma mais consequente e ortodoxa” (*ibid.*, pág.43), contra as degenerescências “subjetivista” e “revisionista” com que, devido às dificuldades intransponíveis da sua situação, se defronta (por exemplo, contra “o esquecimento mesmo das palavras mais importantes dos mestre”, pág. 53). O mesmo traço aparece ainda mais claramente num outro artigo que o mesmo autor acaba de publicar, em Agosto de 1229, na *Gesellschaft*, VI, 8. Chifrine saúda enfaticamente, neste seu novo artigo, a ultima obra do principal representante da ortodoxia marxista alemã, Karl Kautsky, como o início de “restauração da integridade do marxismo”, apesar de uma crítica extremamente severa à maior parte das posições do autor, e consigna-lhe a “missão ideológica” de superar a “desagregação subjetivista do marxismo” surgida recentemente sob diversas formas tanto no Ocidente como no “marxismo russo soviético” e a “crise ideológica” que ela suscita em todo o marxismo do nosso tempo (40); aqui se revela de forma extraordinariamente clara a solidariedade que subsistiu até aos nossos dias na concepção do mundo da ortodoxia marxista internacional. O que escapa totalmente a Chifrine tanto na sua critica ao “leninismo” do marxismo soviético de hoje como na sua atitude face ao “kautskismo” contemporâneo é que estas duas formas ideológicas do marxismo ortodoxo, nascidas da velha ortodoxia marxista russa e internacional, já só representam hoje formas históricas em desaparecimento que pertencem a um período passado do movimento operário moderno. Assim se confirma também aqui, na apreciação do carácter histórico do chamado “marxismo-leninismo” ou “marxismo soviético”, a total concordância básica entre a velha e a nova escola da ortodoxia marxista de hoje, a social-democrática e a comunista. Assim como antes vimos os teóricos comunistas defender, contra a concepção de Marxismo e Filosofia, o carácter positivo e progressista do marxismo da Segunda Internacional, vemos aqui, na revista da socialdemocracia alemã, o teórico menchevique sair à liça como defensor dos

traços filosóficos “universalmente válidos” e “vinculativos” do marxismo da Terceira Internacional.

Com esta observação, chegámos ao fim da nossa exposição da situação atual do “Marxismo e Filosofia”, problema que, desde 1923, novas experiências teóricas e práticas modificaram em múltiplos aspectos. Como com isto está também, ao mesmo tempo, suficientemente esclarecida, nos seus traços essenciais, a evolução que as concepções do autor sofreram, entretanto, renunciámos a retificar em todos os pontos de pormenor as nossas afirmações desta altura em função do nosso ponto de vista atual. Só num ponto nos parece necessário fazer um exceção. A exigência que formulamos em *Marxismo e Filosofia* (pág. 130 da presente edição) de uma “ditadura” que, no processo da revolução social, haveria que estabelecer também no domínio da ideologia foi frequentemente mal compreendida, sobretudo por Kautsky, que, na sua crítica à minha obra (*ibid.*, pág. 312 sgs.), demonstrou a sua incompreensão dos meus propósitos e, ao mesmo tempo, as suas próprias ilusões sobre a situação que verdadeiramente reina na Rússia, ao declarar, ainda em 1924, que uma coisa como “a ditadura no reino das ideias” “não tinha ainda ocorrido a ninguém até então, nem mesmo a Zinoviev e Dzerjinsky”! sob esta forma abstrata, essa exigência pareceu-nos também, do nosso ponto de vista atual, efetivamente equívoca. É por isso que declaramos expressamente que a continuação da luta proletária revolucionária que, em *Marxismo e Filosofia*, qualificamos de ditadura ideológica se distingue em três sentidos do sistema de opressão intelectual que hoje se mantém na Rússia em nome de uma pretensa “ditadura proletária”. Em primeiro lugar, ela é uma ditadura do proletariado e não uma ditadura sobre o proletariado. Em segundo lugar, é uma ditadura da classe e não do partido ou da direção do partido. Em terceiro lugar, e acima de tudo, é uma ditadura revolucionária, um simples elemento do processo de radical transformação social que, com a supressão das classes e dos antagonismos entre elas, cria as condições prévias para o “deprecimento do estado” e, ao mesmo tempo, para o fim de toda a coação ideológica. A tarefa mais essencial de uma “ditadura ideológica” assim compreendida consiste, portanto, em suprimir as suas próprias causas materiais e ideológicas e, com isso, tornar-se a ela própria supérflua e impossível. E o que distinguirá, desde o primeiro dia, esta ditadura proletária genuína de todas as suas contrafações é que ela criará, não apenas para “todos” os trabalhadores, mas também para “cada um” deles, as condições de uma liberdade espiritual tal como nunca e em lugar algum existiu verdadeiramente para os escravos assalariados do capital, oprimidos física e intelectualmente na

sociedade de classes burguesa, apesar de toda a pretensa “democracia” e “liberdade de pensamento”. Com esta concretização do conceito de Marx de ditadura proletária revolucionária, desaparece a contradição que, sem esta determinação mais precisa, parecia existir entre a exigência de uma “ditadura ideológica” e o princípio em toda a sua essência crítico e revolucionário do método materialista dialético e da concepção comunista do mundo. Nos seus fins como em todo o caminho que tem que percorrer, o socialismo é um combate pela realização da liberdade.

KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977.