

FILOSOFIA POLÍTICA III



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA**

FILOSOFIA
licenciatura a distância

FILOSOFIA POLÍTICA III

Alessandro Pinzani



**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério
da Educação

Governo
Federal

Florianópolis, 2011.

GOVERNO FEDERAL

*Presidência da República
Ministério de Educação
Secretaria de Ensino a Distância
Coordenação Nacional da Universidade Aberta do
Brasil*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

*Reitor Alvaro Toubes Prata
Vice-reitor Carlos Alberto Justo da Silva
Secretário de Educação à Distância Cícero Barbosa
Pró-reitora de Ensino de Graduação Yara Maria Rauh
Müller
Pró-reitora de Pesquisa e Extensão Débora Peres
Menezes
Pró-reitora de Pós-Graduação Maria Lúcia de Barros
Camargo
Pró-reitor de Desenvolvimento Humano e Social Luiz
Henrique Vieira da Silva
Pró-reitor de Infra-Estrutura João Batista Furtuoso
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Cláudio José Amante
Centro de Ciências da Educação Wilson Schmidt*

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

*Diretora Unidade de Ensino Roselane Neckel
Chefe do Departamento Celso Reni Braidá
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Coordenação Pedagógica LANTEC/CED
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM*

PROJETO GRÁFICO

*Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha,
Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart
Tredezini Straioto*

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

*Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny*

Material Impresso e Hiperímia

*Coordenação Thiago Rocha Oliveira, Laura Martins
Rodrigues
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues,
Thiago Rocha Oliveira
Diagramação Kallani Maciel Bonelli, Karina Silveira
Ilustrações Monomomo momomo, Mono Monono
Tratamento de Imagem Karina Silveira
Revisão gramatical Renata de Almeida*

Design Instrucional

*Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Priscilla Stuart da Silva*

Copyright © 2010 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
*Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a
prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.*

S007d

SOBRENOME, Nome.
Título do livro/Nome e Sobrenome do autor. Florianópolis: Universidade
Federal de Santa Catarina, 2009. 007p. ilustr.
inclui bibliografia.
ISBN:07.007.007-7
1. Temática 2. Temática - subtema 3. Temática I. Tema II. Tema

CDU 007.07

Catálogo na fonte elaborada na DECTI da Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
INTRODUÇÃO - CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA	11
INTRODUÇÃO	13
1 O PENSAMENTO POLÍTICO DO SÉCULO XIX	19
1.1 A herança hegeliana: hegelianos de direita e de esquerda e o jovem Marx.....	21
1.2 O socialismo utópico e Proudhon	24
1.3 Marx e a crítica da economia política	28
1.3.1 <i>Os escritos políticos</i>	28
1.3.2 <i>O Capital</i>	37
1.4 Anarquismo	45
1.5 Conservadorismo	50
LEITURAS RECOMENDADAS	53
REFLITA SOBRE	54
2 O SURGIMENTO DA SOCIOLOGIA MODERNA	55
2.1 Introdução	57
2.2 Auguste Comte.....	57
2.2.1 <i>A sociologia como física social</i>	58
2.2.2 <i>Natureza humana e dinâmica social</i>	60

2.3 Émile Durkheim	62
2.3.1 As regras do método sociológico	62
2.3.2 A divisão do trabalho e a sociedade moderna.....	63
2.4 Max Weber.....	65
2.4.1 Os tipos ideais e a teoria do poder	66
2.4.2 Uma teoria da modernidade	67
2.4.3 A política e o político	70
LEITURAS RECOMENDADAS	72
REFLITA SOBRE	72

3 A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX:

O TRIUNFO DAS MASSAS	73
3.1 Introdução	75
3.2 O marxismo e o problema da falta de consciência de classe	77
3.2.1 Lênin: entre teoria e ação revolucionária	78
3.2.2 Gramsci e a teoria da hegemonia cultural	80
3.2.3 Lukács e a Escola de Frankfurt.....	86
3.3 Conservadorismo e fascismo	97
3.3.1 O Estado totalitário: Gentile como teórico do fascismo	98
3.3.2 Civilização X cultura: o antidemocratismo alemão entre as guerras	100
3.4 Carl Schmitt.....	102
3.4.1 Teologia política, soberania, estado de exceção.....	103
3.4.2 As categorias de “amigo” e “inimigo” e a crítica à democracia liberal	105
3.4.3 Direito e ordem internacional	107

3.5 Hannah Arendt	111
3.5.1 <i>O totalitarismo e a banalidade do mal</i>	111
3.5.2 <i>A condição humana</i>	115
LEITURAS RECOMENDADAS	119
REFLITA SOBRE	119
4 A SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX	121
4.1 John Rawls: justiça como equidade	123
4.1.1 <i>O objeto de uma teoria da justiça</i>	124
4.1.2 <i>A posição originária</i>	126
4.1.3 <i>Os dois princípios</i>	128
4.1.4 <i>O pluralismo razoável</i>	132
4.1.5 <i>As críticas dos comunitaristas ao liberalismo de Rawls</i>	133
4.2 Jürgen Habermas	136
4.2.1 <i>Entre sociologia e filosofia</i>	137
4.2.2 <i>Direito e democracia</i>	140
4.3 Michel Foucault	146
4.3.1 <i>O poder como relação entre forças</i>	147
4.3.2 <i>Soberania, governamentalidade, biopolítica</i>	150
4.4 A filosofia política perante os desafios do século XXI	153
4.4.1 <i>Multiculturalismo e teorias do reconhecimento</i>	154
4.5 Globalização e cosmopolitismo normativo	162
LEITURAS RECOMENDADAS	170
REFLITA SOBRE	170
REFERÊNCIAS	171

APRESENTAÇÃO

A disciplina Filosofia Política III tem como objetivo principal oferecer uma visão geral das mais importantes teorias políticas contemporâneas, de Marx aos nossos dias. A disciplina se ocupará de mostrar como, nesse espaço de tempo, o pensamento político se diversificou, quer do ponto de vista metodológico (com o surgimento de novas disciplinas, como a Sociologia) quer do ponto de vista do seu objeto (além de refletir sobre as instituições estritamente políticas ou sobre o direito; os pensadores começam a ocupar-se dos efeitos da economia na política e passam a considerar a sociedade civil como um sujeito político tão importante quanto o Estado).

Nossa disciplina abarca um período extremamente rico do ponto de vista teórico e histórico: é como se a história humana tivesse sofrido uma aceleração nos últimos dois séculos, dando lugar a transformações mais rápidas e profundas do que nunca. Isso complica muito a tarefa de expor a história do pensamento político desse período. Contudo, tentaremos oferecer um panorama geral dela procedendo a uma análise mais aprofundada de alguns autores fundamentais ou paradigmáticos, como já fizemos no livro-texto da disciplina Filosofia Política II. Como naquele texto, aqui também incluímos uma bibliografia para o leitor aprofundar os estudos nos argumentos e autores que mais lhe interessarem.

A intenção principal da disciplina é fornecer um quadro bastante amplo das posições e das tradições teóricas mais relevantes da história do pensamento político contemporâneo. O enfoque é basicamente

histórico, já que se trata de contextualizar tais posições e tradições. Ao mesmo tempo, porém, serão apresentadas as problemáticas que ainda hoje estão no centro da discussão política, seja no nível mais especificamente teórico, seja naquele mais prático da esfera pública. Portanto, o conhecimento oferecido por esta disciplina se torna central para a formação do professor de Filosofia, em qualquer nível de ensino.

O autor

2 INTRODUÇÃO 2

CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

O objetivo desta introdução é fornecer a você um apanhado geral das questões centrais da filosofia política contemporânea. Para tal fim, você verá as principais tradições teóricas contemporâneas (liberalismo, socialismo, fascismo e multiculturalismo). Além disso, você compreenderá a discussão sobre o estatuto normativo de tais teorias e, finalmente, o seu contexto histórico geral.

INTRODUÇÃO

CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Na *Introdução* ao livro-texto Filosofia Política II, discutimos a questão da definição do próprio conceito de filosofia política. Sugerimos ao leitor que volte a lê-la antes de começar seus estudos no novo texto.

Foi a partir do século XIX que a ciência política e a sociologia se afirmaram como disciplinas independentes da filosofia política propriamente dita. Contudo, há cientistas políticos ou sociólogos cujo pensamento deixa de ser meramente empírico e entra em questões filosóficas ou que adquirem relevância no pensamento de filósofos contemporâneos ou sucessivos. Por essa razão, neste livro, consideraremos brevemente a obra de alguns deles, como Comte, Durkheim e Weber.

Enquanto o pensamento político moderno, de Maquiavel a Hegel, se caracteriza pela tentativa de responder a questão da legitimidade do poder do Estado, a partir da metade do século XIX o foco principal da teoria política é a difícil relação entre política por um lado e sociedade e economia por outro. Essa relação é vista frequentemente de maneira crítica: os autores que, apesar das diferenças, podem ser chamados de liberais lamentam a ingerência e o peso excessivo da primeira sobre as outras; outros autores, num leque que vai dos

socialistas aos republicanos, lamentam antes o domínio mais ou menos aberto da esfera da economia sobre a da política.

Em geral, do ponto de vista estreitamente teórico-político, a questão central é menos a de justificar a existência do Estado (exceção notável: os anarquistas, que a rejeitam incondicionalmente) e antes a de considerar os limites do poder estatal e sua imparcialidade perante os cidadãos. **Em outras palavras: a questão agora é pensar num Estado que realize suas promessas de garantir liberdade e igualdade política, ainda que não econômica.**

Ao mesmo tempo, surgem teorias críticas que consideram tais promessas como tentativas de esconder as verdadeiras finalidades do Estado: defender os interesses parciais das classes dominantes. Tais teorias não necessariamente criticam o Estado em si (com a mencionada exceção do anarquismo), antes o Estado burguês que nasceu com a Revolução Francesa e que parece alcançar sua definitiva realização com a Revolução de Julho de 1830, acontecida também na França e que levou ao surgimento duma monarquia constitucional na qual o poder do rei era controlado exclusivamente pelos cidadãos proprietários (e não também pela aristocracia tradicional, como na Inglaterra), a tal ponto que – a partir de tal data –, em todos os países europeus, houve uma luta por parte da burguesia para obter uma constituição análoga àquela francesa. O Estado burguês prometia a abolição dos privilégios aristocráticos e a igualdade política dos cidadãos, mas ao mesmo tempo garantia o direito de participação política somente aos proprietários. Destarte, a igualdade dos cidadãos terminava perante as urnas eleitorais (sem contar a exclusão política das mulheres, que continuará até o século XX).

Outra importante herança da Revolução Francesa é o conceito de nação. Contra a aristocracia, que representava somente a si mesma, o Terceiro Estado (a burguesia) tinha afirmado representar ou até mesmo de ser a nação na sua totalidade (ver a seção 4.4 do livro-texto *Filosofia Política II*). Se, antes de 1789, ser um francês significava basicamente ser um súdito do legítimo rei de França, membro da família dos Bourbons, a partir da Revolução, passou a indicar o fato de ter nascido na França e de compartilhar com os concidadãos algo mais profundo do que um dever individual de obediência. O tradicional vínculo pessoal de cada

Oximoro

Um oximoro é uma figura retórica que junta dois conceitos opostos numa expressão única, por exemplo, “culpa inocente”; nesse caso a pátria, termo que remete ao latim *pater* = pai, é chamada de mãe.



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) Fonte: <http://tinyurl.com/JohannG>

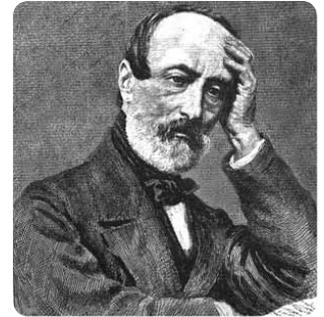
súdito com seu monarca tinha sido substituído pelo vínculo de cada habitante do país com o corpo da nação, vínculo de sangue análogo àqueles familiares (o país de nascimento passa a ser chamado de Pátria Mãe, com um bizarro **oximoro**) e que compreende uma identidade de história, língua, cultura e costumes. Ao nacionalismo francês se contrapõe, durante a era napoleônica, o de outros países, particularmente o alemão, mobilizado na luta contra Bonaparte. *Os Discursos à nação alemã* (1806) do filósofo idealista **Johann Gottlieb Fichte**, que tinha sido anteriormente um defensor da Revolução Francesa, visavam justamente levar os alemães a revoltar-se contra os ocupantes franceses. Para esse fim, Fichte salientava o caráter nacional alemão como sendo oposto àquele francês: ao Esclarecimento francês, materialista e racional, era contraposto o Romantismo alemão, idealista e sentimental; à crença na igualdade de todos os homens defendida pelos revolucionários era contraposto o senso da tradição e o amor à autoridade presumidamente típicos dos alemães; ao ideal da civilização, com sua visão cosmopolita duma comunidade humana reunida ao redor de valores universais, era contraposto o ideal da cultura nacional. Essa contraposição marcou o início do “caminho peculiar” alemão que levou a Alemanha a considerar-se espiritualmente diferente do resto da Europa e a ver com suspeita os ideais universais dos direitos humanos e os princípios do liberalismo, considerados expressões respectivamente da cultura nacional francesa e inglesa e, portanto, alheios à cultura nacional alemã. Os germes que levaram à Primeira Guerra Mundial estavam brotando.

Os movimentos patrióticos que surgiram em toda Europa possuem um duplo caráter: são idealistas e são interesseiros. O idealismo consiste na tentativa de realizar o princípio de autodeterminação dos povos, pelo qual cada povo deveria ser livre para constituir-se num Estado nacional. Essa ideia encontra sucesso particularmente entre povos ainda não reunidos num Estado unitário (como no caso da Alemanha), submetidos à dominação estrangeira (como no caso da Polônia e, em parte, da Itália) ou incluídos em impérios supranacionais (como no caso do Império dos Habsburgos e dos seus tantos povos). O elemento interesseiro é presente no apoio da burguesia, que vê, na existência dum Estado nacional unitário, a possibilidade de melhorar sua situação.

Para a burguesia alemã ou italiana, um Estado unificado significaria, em primeiro lugar, a eliminação de fronteiras e impostos aduaneiros e a criação dum grande mercado interno; ao mesmo tempo, tal Estado seria capaz de defender os interesses dela contra o exterior, como já acontecia na França e na Inglaterra, adotando medidas protecionistas, se fosse o caso (e também abrindo pela força novos mercados e criando um império colonial). O patriotismo idealista de um *Mazzini* transforma-se assim – com o passar do tempo e o surgimento de uma forte competição internacional entre indústrias nacionais cada vez mais desenvolvidas – em nacionalismo e em imperialismo. Os resultados práticos foram terríveis: o colonialismo europeu resultou na exploração de continentes inteiros que, como no caso da África, até hoje sofrem as consequências da dominação estrangeira; e o nacionalismo levou à eclosão da Primeira Guerra Mundial e, junto a outras causas, da Segunda, com seus horrores.

A Guerra Fria viu o surgimento do Estado de bem-estar (*Welfare State*), que seria teorizado por alguns (Rawls) e criticado por outros (Habermas). A queda do Socialismo Real marcou o início duma fase em que as conquistas das classes trabalhadoras eram postas em questão e paulatinamente desmontadas. O prevalecer da visão neoliberal, para a qual cada indivíduo é responsável por sua vida e deve geri-la como se fosse uma empresa (calculando os riscos, tomando providências etc.) sem esperar ajuda do Estado, contribuiu a esse processo.

Segundo a ideologia dominante, não há problema social que não possa ser resolvido pelo mercado, com o Estado que deveria limitar-se a garantir a moldura jurídica para o bom funcionamento deste último. Fenômenos como a crise de 2008-2009 mostraram os limites dessa visão e a importância que o Estado segue mantendo também no que diz respeito à vida econômica e aos mercados. Contudo, hoje em dia, na era da globalização, a relação entre economia e política permanece uma relação de tensão ou de aberto conflito. A própria globalização é, em primeiro lugar, um fenômeno econômico, e os tradicionais atores políticos, como os estados, parecem ser incapazes de lidar eficazmente com ele, apesar de os mercados dependerem da atividade dos governos. O pensamento



Giuseppe Mazzini (1805-1872) foi um pensador e político italiano que, além de lutar pela unificação da Itália e pela instauração dum governo republicano, teorizou o princípio de autodeterminação dos povos, os quais, no projeto cosmopolita mazziniano, deveriam dar lugar a um “banquete de nações irmãs”.
Fonte: <http://tinyurl.com/GiuseppeMazzini>

político tenta refletir sobre esses fenômenos, mas o cenário mundial é extremamente complexo e tal operação parece ser impossível sem o recurso de uma perspectiva interdisciplinar.

Além disso, nas últimas décadas, surgiram novos âmbitos de reflexão política: aos tradicionais conflitos sociais se juntaram novos conflitos identitários e a filosofia política já não se ocupa somente de questões de justiça distributiva, mas também das exigências de reconhecimento, avançadas por culturas e grupos.

No último capítulo do livro, tentaremos apontar para esses aspectos e mostrar quais são os âmbitos nos quais a teoria política contemporânea está movendo-se.

LEITURAS RECOMENDADAS

Sobre a filosofia política contemporânea em geral:

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo et al. (Org.). **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.

RENAUT, Alain (Org.). **História da filosofia política**: as críticas da modernidade política. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. 4 v.

TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**: do liberalismo aos nossos dias. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1991. 4 v.

Sobre a sociologia moderna, ainda pode ser utilizado o texto clássico:

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

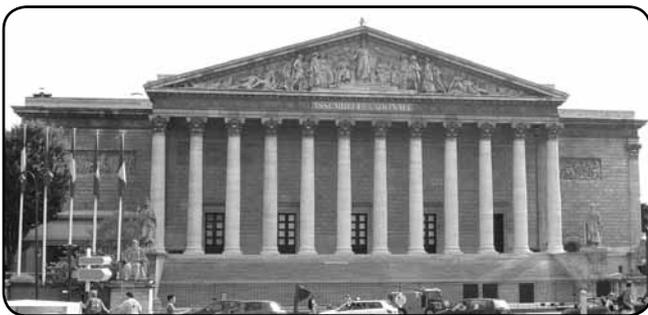
2 CAPÍTULO 1 2

O PENSAMENTO POLÍTICO DO SÉCULO XIX

Neste capítulo, você compreenderá a influência do pensamento de Hegel nas décadas imediatamente sucessivas à sua morte; o pensamento de Marx (nosso autor fundamental neste capítulo) no seu trajeto de crítico de Hegel para crítico da economia política; outras importantes correntes do pensamento político do século XIX, como o socialismo utópico, o anarquismo e o conservadorismo.

1.1 A HERANÇA HEGELIANA: HEGELIANOS DE DIREITA E DE ESQUERDA E O JOVEM MARX

Ainda que suas aulas de filosofia do direito fossem frequentadas por muitos estudantes e não obstante a posição semioficial de “filósofo de Estado”, o pensamento político de Hegel acabou não exercendo uma grande influência direta sobre os pensadores políticos do século XIX. Como vimos no livro-texto *Filosofia Política II*, os grandes teóricos liberais, como Mill e Tocqueville, parecem não levar em conta tal pensamento, e a atmosfera espiritual geral do século é bem mais impregnada pelo positivismo e por um historicismo que não é idealista como aquele hegeliano, antes se baseia num estudo “científico” da história, inspirado pelos métodos das ciências naturais.



Os termos de “direita” e “esquerda” aparecem pela primeira vez na Assembleia Nacional Francesa, logo depois da Revolução, quando os partidários do rei sentavam à direita do Presidente da Assembleia e os revolucionários à esquerda. A história dos termos pode ser consultada na Wikipédia; os verbetes correspondentes: <http://tinyurl.com/5ter2jx>

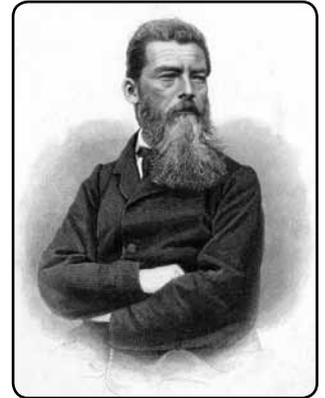
Contudo, nos anos imediatamente sucessivos à morte de Hegel, surgiu, na Alemanha, um debate vivíssimo sobre sua herança filosófica e sobre o “verdadeiro” sentido do seu pensamento. Os protagonistas de tal debate eram em parte ex-alunos do filósofo, mas também jovens pensadores que procuravam, no idealismo hegeliano, instrumentos para criticar uma realidade que lhes parecia inaceitável. Tradicionalmente se fala neste contexto de uma “direita” e de uma “esquerda hegeliana”, retomando um vocabulário originariamente

político para indicar a posição dos autores no debate. Os autores da “direita hegeliana” se servem do pensamento do mestre a fim de legitimar as formas jurídicas específicas tomadas pelo estado prussiano; em suma, eles tentam fazer o que Hegel nunca quis fazer, isto é, justificar o existente como racional.

Há também autores como o primeiro biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, que procuram manter vivo o pensamento de Hegel sem utilizá-lo para fins políticos imediatos (às vezes são chamados de “centro hegeliano”, sempre por analogia com a linguagem política); mas os autores que mais foram relevantes para a história da filosofia são os membros da “esquerda hegeliana”, como Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess e Karl Marx.

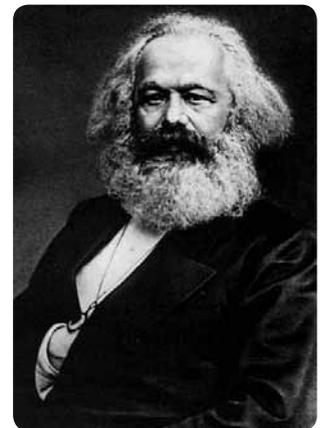
Ludwig Feuerbach aplica os instrumentos críticos aprontados por Hegel à crítica da religião. Ele considera a religião uma forma de autoalienação do ser humano que coloca todos seus ideais num ser supremo. Deus é, portanto, uma criação humana, uma projeção da própria essência humana em algo externo a ela: ele é “o espelho do homem”, sua “interioridade revelada”. O ponto de partida de qualquer filosofia deve, antes, ser o homem em sua materialidade (célebre é a expressão feuerbachiana “**o homem é o que ele come**”). Marx criticará em Feuerbach a tendência a negligenciar a política e a considerar a natureza humana como algo dado e não como o resultado da própria atividade humana; contudo, a influência de Feuerbach sobre o jovem Marx é inegável.

Em seus primeiros escritos teóricos, **Karl Marx** tenta operar uma crítica da realidade política alemã do seu tempo servindo-se de categorias conceituais hegelianas; ao mesmo tempo, porém, acha que, para esse fim, seja necessário mudar radicalmente o pensamento de Hegel virando de cabeça para baixo o seu sistema. Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – obra inacabada, Marx crítica Hegel por ter colocado o verdadeiro sujeito da política, os indivíduos, na posição de meros acidentes do Estado que, como realização do espírito, é para Hegel o sujeito-substância. Nesse texto, Marx parece considerar a filosofia hegeliana do Estado como a tentativa de dar valor filosófico e necessário à constituição prussiana, mero fruto de contingências históricas. Marx acusa Hegel de não ter entendido que o Estado, longe de representar a instância na



Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872). Fonte: <http://tinyurl.com/LudwigAndreas>

A frase se encontra na resenha do livro Doutrina da alimentação para o povo, de Molenschott, e parece mais uma brincadeira linguística do que expressão duma doutrina filosófica, já que o original alemão soa: “Der Mensch ist, was er isst”.



Karl Heinrich Marx (1818-1883). Fonte: <http://tinyurl.com/KarlHMarx>

Esta crítica é apresentada no breve texto Sobre a questão judaica, de 1843, em relação ao qual se falou imprópriamente dum presumido antisemitismo de Marx.

Marxiano

O termo é utilizado para indicar algo que é próprio do pensamento de Karl Marx, enquanto “marxista” se refere a algo próprio da tradição que se origina de tal pensamento e que pode inclusive distanciar-se bastante dele.

qual a sociedade civil encontra sua suprassunção (ver livro-texto *Filosofia Política II*, seção 6.4) é simplesmente o instrumento pelo qual a burguesia implementa seus interesses. Nosso autor recorre aos termos franceses *bourgeois* (burguês), *citoyen* (cidadão) e *homme* (homem) para afirmar que o burguês, o homem real com sua posição específica na sociedade (capitalista ou trabalhador), triunfou sobre o cidadão, que permanece uma abstração sem conteúdo, e que o homem – o presumido titular dos direitos humanos – é somente uma ficção ideológica. Marx vê, nos direitos humanos, simplesmente, o instrumento pelo qual o *bourgeois* afirma sua individualidade egoísta e tenta **defender sua propriedade**.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 (igualmente inacabados), Marx começa a ocupar-se daqueles filósofos e economistas que, primeiro, tinham pretendido oferecer uma descrição e, às vezes, uma justificação do nascente capitalismo (MARX, 2004). Nessa obra, vislumbra-se, pela primeira vez, o projeto **marxiano** de uma crítica da economia política, isto é, não da economia em geral, ou do capitalismo, mas das maneiras nas quais o capitalismo é teorizado (criticado ou exaltado) pelos economistas. As páginas mais conhecidas desse escrito são aquelas que Marx dedica à noção de alienação ou de **trabalho alienado**. O modo de produção capitalista, centrado na divisão do trabalho, faz com que o trabalhador participe somente de parte da produção das mercadorias (contrariamente ao artesão, que produz o objeto na sua integridade).



Operários (1933), de Tarsila do Amaral.

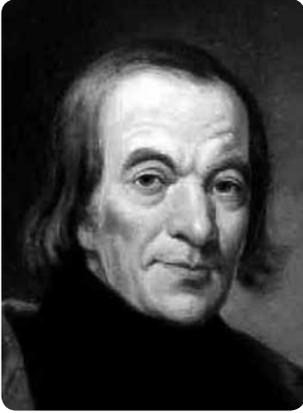
Assim, as formas de alienação se dão da seguinte maneira:

1. O trabalhador é alienado em relação ao processo produtivo (ele não controla nem os meios de produção, que são propriedade do capitalista, nem os objetivos da produção, decididos também pelo proprietário da fábrica);
2. Ele é alienado em relação ao produto do seu trabalho, já que este se torna propriedade do capitalista;
3. O modo de produção capitalista aliena o ser humano da natureza que, longe de ser o lugar onde ele pode chegar à autorrealização através do trabalho, transforma-se em mero material para a produção de mercadorias;
4. O trabalhador se aliena em relação a si mesmo, já que sua atividade de trabalho não é mais uma maneira para realizar sua natureza humana (inspirado por Feuerbach e, indiretamente, por Aristóteles; Marx acha que o que caracteriza o ser humano, sua atividade específica, é precisamente o trabalho), mas simplesmente um meio para garantir a sobrevivência (neste ponto, Marx antecipa as análises de Hannah Arendt: ver seção 3.4);
5. Finalmente, o modo de produção capitalista cria alienação entre os seres humanos, dividindo-os em duas classes contrapostas (capitalistas e **proletários**) e transformando em mercadoria qualquer relação humana (tudo possui um preço, na sociedade capitalista, inclusive o amor ou a solidariedade). Os *Manuscritos* foram publicados somente em 1932, mas, a partir dessa data, a teoria da alienação influenciou muitos pensadores.

: O termo “proletariado” foi
 : usado, pela primeira vez, num
 : artigo publicado em 1835, por
 : um pensador conservador:
 : Franz von Baader (OTTMANN,
 : 2008, p. 40).

1.2 O SOCIALISMO UTÓPICO E PROUDHON

Os anos sucessivos à Revolução Industrial, isto é, os anos que veem nascer o capitalismo moderno, são caracterizados pelo surgimento de movimentos de oposição a ele ou aos seus efeitos negativos mais contundentes. Contudo, os autores chamados de **socialistas utópicos** não são críticos do capitalismo em si, muito pelo contrário: vários entre eles são donos de fábricas e todos acre-



Robert Owen (1771-1858).
 Fonte: <http://tinyurl.com/RobertOwen>

ditam nos aspectos positivos da revolução industrial, começando pela promessa duma maior qualidade de vida graças ao progresso tecnológico. Eles desejam simplesmente modificar os “erros” do capitalismo de seu tempo, que se caracteriza por uma exploração implacável dos operários, inclusive mulheres e crianças, e por uma baixíssima qualidade de vida da classe trabalhadora, com altos índices de mortalidade e de doenças (assim como de embrutecimento e de alcoolismo). O inglês **Robert Owen** modificou sua fábrica de tecidos em Lanark, na Escócia, a fim de fazer dela uma comunidade ideal, na qual os trabalhadores pudessem viver de maneira humana, e não como escravos. Ele aboliu nela o trabalho infantil e reduziu o tempo de trabalho de 18 horas para 10 horas e meia. Construiu edifícios públicos nos quais os trabalhadores podiam passar as horas de lazer e introduziu um sistema de assistência para doentes e idosos. Em suma: tomou iniciativas que anteciparam as políticas públicas do Estado de bem-estar social do século XX. Contudo, o exemplo de Lanark ficou isolado e outras tentativas que Owen fez nos EUA fracassaram. A teoria que sustenta suas reformas foi formulada em *Uma nova visão da sociedade* (texto acabado em 1814) e no *Relato à comarca de Lanark* (1820). Nesses escritos, Owen defende a ideia de que são as circunstâncias externas que determinam o caráter do indivíduo e que, portanto, a educação desempenha um papel fundamental. Ao mesmo tempo, somente a possibilidade de viver num ambiente saudável e numa moradia digna permite ao homem procurar sua felicidade.



Etienne Cabet (1788-1856).
 Fonte: <http://tinyurl.com/EtienneCabet>

Experimentos análogos aos de Owen foram realizados também pelo francês **Etienne Cabet**, cujo romance utópico *Viagem em Icária* (1839) teve um enorme sucesso. Cabet imaginava uma sociedade na qual tudo seria regulamentado a fim de alcançar uma absoluta igualdade entre os homens: desde a maneira de vestir até os horários de trabalho e de lazer. Em Icária, a propriedade privada, fonte de todos os males, foi abolida e com elas desapareceram os crimes. A educação recebida nas escolas públicas fazia com que ninguém fosse ocioso e com que todos recebessem o que precisavam para sobreviver e contribuía para a riqueza geral na medida de suas capacidades. Cabet fez várias tentativas para realizar concretamente uma sociedade desse tipo (todas nos EUA, na época

ainda terra virgem e semideserta), mas todas elas fracassaram depois de poucos anos.

Francês era também **Charles Fourier**, autor de uma crítica feroz ao comércio (os comerciantes eram considerados por ele parasitas que aumentam desnecessariamente o preço das mercadorias) e duma visão utópica baseada numa teoria das paixões relativamente complexa.

Fourier elaborou uma verdadeira taxonomia das paixões (divididas em três grupos fundamentais: o “luxismo”, que compreende as paixões ligadas aos sentidos; o “grupismo”, que compreende as paixões ligadas aos afetos pessoais como amor, amizade etc.; e o “seriismo”, que compreende as paixões mais criadoras e individuais) e dos caracteres (ele identifica 810 caracteres humanos fundamentais).

Essa taxonomia o levava a imaginar que os homens deveriam viver em comunidades chamadas **falanstérios**, compostas cada uma de 1.620 indivíduos (dois para cada caráter fundamental) e nas quais cada um se dedicaria à atividade que mais lhe condissesse e na qual poderia realizar sua criatividade. Célebre é a atitude emancipatória de Fourier em relação às mulheres: elas ficariam livres para decidir se devem viver nos falanstérios como “esposas” (numa vida monogâmica), como “senhoritas” (com uma pluralidade de relações) ou como “mulheres galantes” (em plena liberdade amorosa e sexual). As poucas tentativas de criar falanstérios se deram – como era de se esperar – nos EUA, mas todas fracassaram rapidamente.

Bem diferente se apresenta a crítica ao capitalismo operada por **Pierre-Joseph Proudhon**¹ conhecido sobretudo pela seu ataque radical à propriedade privada (célebre sua afirmação pela qual **“a propriedade é um roubo”**²). Contudo, seu pensamento não se limita a este aspecto e abarca importantes questões teóricas, tais como a relação entre política e economia ou a essência do Estado. Ele pode ser considerado um dos fundadores do anarquismo (foi o primeiro a chamar-se de anarquista e a definir a anarquia como **“a ordem sem o poder”**³), mas sua posição se distingue bastante daquelas de autores como Kropotkin ou Bakunin (ver a seguir 1.4).



François Marie Charles Fourier (1772-1837).
Fonte: <http://tinyurl.com/CharlesFourier>



¹Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Fonte: <http://www.marxists.org/glossary/people/p/pics/proudhon.jpg>

²Todavia, a definição da propriedade privada como roubo foi dada, pela primeira vez, pelo escritor e homem político francês Jacques Pierre Brissot de Warville nas suas *Investigações filosóficas sobre o direito de propriedade*, de 1780.

³A definição em questão aparece no escrito *As confissões de um revolucionário para servir para a história da Revolução de Fevereiro*, de 1849.

A tradução brasileira usa como título a sentença mais célebre do livro: A propriedade é um roubo (PROUDHON, 1998).

No livro *O que é a propriedade?*, de 1840, Proudhon afirma que a existência da propriedade privada não pode ser legitimada de maneira nenhuma, criticando as tradicionais justificativas que viam nela o resultado de uma originária ocupação do solo ou do trabalho (como exemplo, em Kant e em Locke). As capacidades individuais que, segundo a visão tradicional, fundamentariam a propriedade são, na realidade, o fruto da sociedade, já que somente nesta o indivíduo consegue desenvolver seus talentos. Isto, contudo, não significa que toda propriedade seja injusta: o que deriva de fato do trabalho individual poder ser trocado pelo fruto do trabalho de outrem (o próprio Proudhon abriu um banco de troca que chegou a ter mais de 10.000 clientes e que fechou somente quando o fundador teve que ficar três anos na prisão por “insulto” ao presidente Luís Napoleão, futuro Napoleão III). Nesse primeiro livro de Proudhon, a anarquia é vista como a forma de governo mais adequada ao progressivo triunfo do intelecto e da razão.

Marx fez uma paródia desse título ao chamar a crítica de Proudhon e dos socialistas utópicos de A miséria da filosofia (1847).

A ideia de um sistema de trocas que substituísse o atual sistema de mercado está no centro do texto *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria*. Recorrendo à noção hegeliana de contradição (que ele conheceu através de Marx, encontrado em Paris em 1844), Proudhon afirma que a história é movida por oposições contínuas, que deveriam cessar só quando se estabelecesse um sistema de justa troca, chamado por ele de mutualismo. Com base neste conceito, ele coloca no centro do seu pensamento político a noção de contrato. Contrariamente ao contratualismo tradicional, porém, ele acha que o verdadeiro contrato social não se dá entre indivíduos e Estado ou entre indivíduos em prol do Estado (como em Hobbes ou Rousseau). A vida em sociedade não precisa da autoridade do Estado, mas somente da vontade das partes que, por meio de contratos “sinalagmáticos” e “comutativos”, estabelecem respectivamente deveres recíprocos e equivalentes.

Contudo, para que a vida comunitária funcione sem Estado, é necessário que os indivíduos se organizem em pequenas entidades menores do que os estados atuais. Por isso, na sua obra *Do princípio federativo* (1863), Proudhon defende a ideia de uma transformação desses últimos em federações (PROUDHON, 2001). Isso não significa que Proudhon defenda a democracia direta no sen-

tido de Rousseau, que também pensava que a democracia só seria possível em comunidades políticas de pequenas dimensões. Muito pelo contrário: na sua *Idéia geral da revolução*, de 1851, Proudhon critica não somente o sufrágio universal e o princípio da representação (que substituem, por meio duma ficção, a vontade concreta dos indivíduos pelo poder de poucos), mas também a democracia direta, já que nesta também há o domínio duma maioria sobre a minoria. Por isso, toda convivência civil deveria basear-se somente em contratos entre indivíduos. Apesar das óbvias dificuldades desse modelo, o pensamento de Proudhon manteve uma grande influência sobre o movimento anárquico (particularmente sobre a corrente anarco-individualista), mas também sobre alguns sindicalistas como Sorel e até sobre libertários contemporâneos.

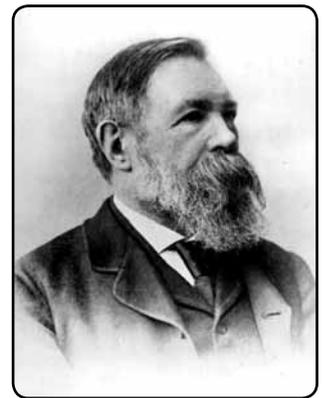
1.3 MARX E A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Como vimos na seção 1.1, Marx elaborou o projeto de uma crítica da economia política. Ao lado dessa atividade teórica, contudo, ele se dedicou à atividade política concreta junto ao amigo **Friedrich Engels**, com o qual ele formou uma das duplas intelectuais mais conhecidas da história.

É preciso, portanto, distinguir as obras estritamente políticas de Marx (do célebre *Manifesto do Partido Comunista* a *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* e à *Crítica do Programa de Gotha*) daquelas mais teóricas dedicadas ao projeto anteriormente mencionado (por exemplo, *Para uma crítica da economia política*, os *Grundrisse* ou *Linhas Fundamentais de uma crítica da economia política*, os escritos sobre a *mais-valia* e, finalmente, o próprio *O Capital*: obras estas que ficaram todas inacabadas).

1.3.1 OS ESCRITOS POLÍTICOS

O *Manifesto do partido comunista* (1848) é com certeza o mais conhecido dos escritos políticos de Marx. Redigido com Engels a pedido da Liga dos Comunistas, esse texto é mais um panfleto do que um livro teórico propriamente dito, como resulta já do título.



Friedrich Engels (1820-1895).
Fonte: <http://tinyurl.com/FriedrichEngels>

Contudo, representa uma boa exposição, ainda que bastante dogmática (um panfleto não é o lugar para longas análises históricas ou filosóficas) daquele que Engels definiu em seguida **Materialismo Histórico** (um termo nunca utilizado por Marx, que falou antes em “concepção materialista da História”).

O materialismo de Marx consiste em colocar as relações de produção, isto é, o aspecto econômico como **base** de todo o resto. Para Hegel, o materialismo consistia na realidade verdadeira, o mundo das ideias ou do espírito, que se articula na religião, na filosofia e na própria política (inclusive nas leis), e representa a **superestrutura**, cuja função é a de esconder a base econômica ou de legitimar as relações de produção que a constituem (como no caso do direito). Na obra *Contribuição à crítica da economia política* (1859), ele formula sua teoria materialista numa passagem que se tornou célebre:

Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2007, p. 45).

Para Marx (como para Hegel), toda realidade é o resultado dum incessante processo histórico, toda a realidade é **história**. A sociedade atual é a expressão dum determinado momento histórico, não de relações sociais eternas ou de uma natureza humana imutável. A história é, contudo, marcada pelas diferentes relações de produção. A modificação destas constitui o motor daquela. Tal modificação se dá inevitavelmente, já que é consequência do aumento das **forças produtivas**. A essência específica do ser humano, o que caracteriza a espécie *homo sapiens*, é precisamente o fato de relacionar-se com a natureza



Fenômeno ligado à própria relação que une o homem à natureza. (A nós a liberdade, filme de 1921, de René Clair).

através do trabalho, como já tinham afirmado Hegel e Feuerbach. Ora, a própria atividade de transformação da natureza fornece ao homem uma sempre maior habilidade técnica e esta, por sua vez, aumenta a produtividade.

Destarte, crescem as forças produtivas, isto é, o conjunto de capacidades teóricas e práticas, de saberes e de técnicas que permitem a transformação da natureza. Quanto mais complexas se tornam as forças produtivas (por exemplo, ao exigir a divisão do trabalho), tanto mais complexas se tornam também as formas de organização social, isto é, as **relações de produção**, termo com o qual Marx indica a maneira em que são organizadas a produção e a distribuição dos bens numa sociedade.

Na história da civilização ocidental (Marx considera em outras obras também outras civilizações, chegando a falar, por exemplo, num modo de produção asiático, mas nunca aprofundará o assunto), deram-se pelo menos dois momentos nos quais a **relação entre forças produtivas**, por um lado, e **relações de produção**, por outro, tornou-se instável por causa do aumento das primeiras e do enrijecimento das segundas e, em ambos os casos, o resultado foi uma revolução social e política: foi quando a sociedade escravocrata antiga deu lugar à ordem feudal e quando esta última deu lugar à ordem burguesa capitalista.

Por isso, Marx pensa que haja na história um movimento **dialético** no qual cada momento nega e supera o precedente. Esse movimento é de caráter não pacífico, e Marx o denomina de **luta de classes**. Em cada sociedade, existe uma polaridade entre duas classes: a que produz a riqueza, mas não a controla, e que é dominada politicamente, por um lado, e a que exerce o controle da riqueza e do poder político, por outro lado. Isso não significa que não existam outras classes, cuja posição em relação às duas principais pode variar; mas a luta sempre se trava entre as duas classes principais, a dos opressores e a dos oprimidos. A revolução burguesa se deu quando a classe burguesa, produtora da riqueza da sociedade, não aceitou permanecer numa situação de inferioridade política e de substancial exploração em relação à classe aristocrática. No capitalismo atual, a luta de classe se trava entre **burguesia** (classe formada pelos proprietários dos meios de produção) e **proletariado**

(classe formada pelos trabalhadores que dispõem somente da sua força de trabalho, contudo, é a classe que produz a riqueza).

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. [...] Entretanto, a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classes. A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado. (MARX; ENGELS, 1998, p. 40).



Foto de Jewgeni Chaldej, tirada do Reichstag de Berlim, em 1945, símbolo do triunfo russo no fim da Segunda Guerra Mundial.

Das lições do passado, Marx forneceu um diagnóstico para o futuro: **o proletariado fará uma revolução**, exatamente como a burguesia antes dele. Contudo, desta vez será uma revolução diferente, pois o proletariado possui a característica de ser uma classe peculiar: ele é a **classe universal**, isto é, seus interesses não são específicos de classe, como no caso da burguesia, mas são interesses humanos, comuns a todos os homens. O proletariado não procura simplesmente substituir a burguesia na exploração de outrem, mas visa à abolição da exploração e da opressão em si.

Marx reconhece, portanto, a importância histórica da burguesia e seu papel fundamental na saída do feudalismo e do absolutismo (“A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário. Onde quer que tenha conquistado o Poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas” (MARX; ENGELS, 1998, p. 42)); contudo, justamente seu caráter revolucionário obriga a burguesia a instaurar um regime social, econômico e político altamente instável que, segundo Marx, levará inevitavelmente à revolução proletária. Ao mesmo tempo, Marx individua uma característica do capitalismo, a de tender a uma expansão global dos mercados, que assumirá particular importância nos cento e cinquenta anos que nos separam do Manifesto e que explica o que nas décadas mais recentes foi chamado de “globalização”, da qual Marx identifica aqui os traços fundamentais. Cabe citar um longo trecho deste escrito, pois ele resume bem este ponto da teoria marxiana:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes.

Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte.

Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para desespero dos reacionários, ela roubou da indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas e continuam a sê-lo diariamente. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão vital para todas as nações civilizadas – indústrias que já não empregam matérias primas nacionais, mas sim matérias primas vindas das regiões mais distantes, e cujos produtos se consomem não somente no próprio país mas em todas as partes do mundo. Ao invés das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, nascem novas demandas, que reclamam para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e de climas os mais diversos. No lugar do antigo isolamento de regiões e nações autossuficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material como à produção intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se patrimônio comum. A estreiteza e a unilateralidade nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis; das numerosas literaturas nacionais e locais nasce uma literatura universal. (MARX; ENGELS, 1998, p. 43).

Segundo Marx, a revolução proletária acontecerá no momento em que a classe proletária deixar de ser uma mera “classe em si” e

se tornar “classe para si”: com esses termos hegelianos, se quer indicar o fato de os proletários tomarem consciência (nisto consiste o momento do “para si”) de ser uma classe unida por uma sorte comum (a de ser explorada pela burguesia) e por um interesse comum (a cessação da exploração). Tarefa dos teóricos é justamente ajudar os proletários a desenvolver essa **consciência de classe**. Por isso, a filosofia crítica deixa de ser mera teoria e se torna práxis.

Marx expressa essa ideia na celeberrima tese décima primeira das *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo”. Isso significa o resultado da revolução proletária, a última da história: da pré-história (já que a verdadeira história deveria começar a partir daquele momento) será uma sociedade sem classes, a **sociedade comunista**, precedida por uma breve fase transitória (a sociedade socialista).

Marx nunca descreveu detalhadamente tal sociedade em seus escritos. Isso pode significar o desejo de evitar cair nos erros dos socialistas utópicos (criticados ferozmente por ele); outra pode ser a imprevisibilidade das formas que uma sociedade comunista poderia assumir. Num certo sentido, é como se a revolução final estivesse dando vida a um novo tipo de homem, não imediatamente o proletário (ou burguês), não já o *bourgeois* egoísta ou *citoyen* abstrato, mas, pela primeira vez, finalmente, o *homme* concreto, para o qual o trabalho deixará de ser exploração ou instrumento de sobrevivência e se tornará o meio pelo qual poderá realizar sua natureza humana e sua criatividade. Numa sociedade desse tipo, o critério de distribuição do trabalho e da riqueza por ele produzida será: “De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades” (MARX, 1873).

Contudo, a história dos movimentos revolucionários imediatamente sucessivos à publicação do *Manifesto* parece contradizer o diagnóstico marxiano: os proletários chegam a apoiar até ditadores, como aconteceu na França; por este motivo se torna para Marx objeto privilegiado de análise. No escrito *As lutas de classes em França* (1850), ele constata como as classes que fizeram uma revolução em nome de ideais universais sempre ficaram presas em seus interesses particulares, inclusive o proletariado depois da

revolução de 1848: ele se contentou em obter melhorias na sua condição (melhorias ilusórias, como se viu em seguida) em vez de operar uma renovação completa da sociedade.

Nesse sentido, ele se tinha comportado como a burguesia: “Em França [...] o operário executa as tarefas que caberiam normalmente ao pequeno-burguês; e as tarefas do operário, *quem as executa?*” (apud RENAUT, 2002, p. 180).

No ensaio *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1851), Marx analisa o golpe de estado atuado pelo sobrinho de Napoleão, que, depois de ter sido eleito presidente da república francesa, instaurou uma ditadura atribuindo-se o título de imperador (com o nome de Napoleão III) e inaugurando o chamado **Segundo Império**. O problema que se apresenta a Marx é justamente o apoio que Luís Bonaparte recebeu de todas as classes: quer da burguesia, quer do proletariado, quer dos camponeses. Marx se depara aqui com uma dificuldade: o golpe de Luís Bonaparte parece não apoiar-se nos interesses econômicos de nenhuma classe específica, ainda que de fato sirva àqueles da burguesia: por isso o golpe recebeu o consenso dos proletários e dos camponeses num plebiscito.

Destarte, a primazia da **economia** sobre o **político** (ideia central do pensamento marxiano) parece colocada em questão. A resposta de Marx consiste, primeiramente, em salientar a peculiaridade da realidade francesa: a situação de bloqueio instaurada na luta de classe entre burgueses e proletários permitiu a um indivíduo sem escrúpulos e sem talentos particulares tomar o poder. Além disso, Marx é obrigado a levar em consideração outras classes que não a burguesia e o proletariado, a saber, os camponeses (que constituíam a maioria da população não somente na França, mas em toda a Europa) e o **Lumpenproletariat**. Justamente essas duas classes constituíram a base do consenso de Luís Bonaparte, segundo Marx: o *Lumpenproletariat*, por ter cedido às promessas de reformas sociais; os camponeses, por possuírem ainda uma espécie de veneração pelo nome de Bonaparte e pelo tio de Luís, Napoleão.

Marx parece aqui prever um fenômeno que se tornará comum nos anos da segunda pós-guerra e que muitos teóricos marxistas deplorarão: a “burguesização” do proletariado, isto é, o fato de os proletários comportarem-se como pequeno-burgueses, na tentativa de assegurar e melhorar seu bem-estar individual, em vez de lutar pela emancipação de todos na luta contra a exploração capitalista.



No título do ensaio, Marx se refere ao golpe de estado, que o primeiro Napoleão tinha efetuado no dia 9 de novembro de 1799, ou seja, no dia 18 de Brumário do ano VIII, conforme o calendário revolucionário. (Caricatura de James Gillray, representa o golpe de Napoleão).

Um subproletariado formado por miseráveis, desempregados crônicos, vagabundos etc.

Além disso, os membros das duas classes são incapazes de desenvolver uma consciência de classe, contrariamente à burguesia e ao proletariado: quer os subproletários, quer os camponeses, são indivíduos isolados (às vezes fisicamente, como no caso dos pequenos proprietários de terra), incapazes de se solidarizar com os demais membros de sua classe (Marx usa o termo de classes inorgânicas para distingui-las das classes orgânicas da burguesia e do proletariado).

Contudo, em sua análise dos acontecimentos na França, Marx se vê obrigado a reconhecer que a política possui uma lógica própria e que o poder do governo, do executivo, persegue interesses próprios, não necessariamente coincidentes com os das classes que o apoiam (por exemplo, da burguesia).

Na leitura de Marx, deparamo-nos com uma nova forma de Estado, diferente do Estado burguês surgido da Revolução Francesa e triunfador da revolução liberal de 1830 (que tinha instaurado na França uma monarquia constitucional na qual a burguesia podia tranquilamente implementar seus interesses graças à exclusão das massas da representação política).

Em 1848, a revolução, que aboliu a monarquia, levou inicialmente a um regime democrático: o parlamento foi eleito por sufrágio universal masculino e nele estavam presentes também representantes das classes populares. Destarte, o Estado não era mais um instrumento nas mãos dos interesses econômicos mais poderosos. Marx reconheceu que estávamos perante uma etapa ulterior do processo de emancipação do poder político daquele econômico.

O Estado prosseguiu um caminho iniciado já no absolutismo: graças às sempre novas tarefas de controle e regulamentação impostas pelo poder feudal antes e pela própria burguesia depois, o aparelho estatal se tornou sempre mais complexo e começou a seguir uma própria lógica interna, a duma burocracia pública que se tornou quase que autônoma e que criava regras internas de autorreprodução (Marx antecipou aqui algumas conclusões de Max Weber: ver 2.3).

Já o Estado de 1851 não era o Estado liberal burguês de 1830: era um Estado burocrático cujo poder administrativo podia entrar em contraste com o poder econômico da burguesia. Quando

esta última tentava servir-se do poder estatal para excluir as classes populares da Assembleia Nacional com uma série de leis específicas, ela acabava solapando o próprio poder, pois esvaziava o poder do parlamento e contribuía assim à primazia do poder executivo. Destarte, até um indivíduo absolutamente insignificante e sem qualidades como Luís Bonaparte conseguiu dar um golpe e derrotar o sistema parlamentar.

A análise que Marx faz dos acontecimentos entre a revolução democrática de 1848 e o golpe bonapartista, de 1851, oferece vários pontos de reflexão. O primeiro diz respeito à posição do próprio Marx em relação às forças que determinam o curso da história. Não somente a esfera da política parece possuir uma autonomia perante a esfera da economia, redimensionando fortemente a teoria da determinação da superestrutura jurídico-política pela base econômica. O próprio processo histórico parece não depender somente de forças impessoais e necessárias, mas também da ação intencional de indivíduos ou grupos: se os representantes da burguesia na Assembleia Nacional não tivessem usado todas as suas energias para expulsar os representantes das classes populares, a história teria tomado outro rumo.

Por outro lado, isso não significa que a história seja somente o produto da livre ação individual. Marx deixa claro que os indivíduos são movidos em suas ações por interesses e forças sobre os quais eles mesmos não têm controle.

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (MARX, s. d., p. 203).

O segundo ponto diz respeito ao surgimento do **Estado burocrático moderno** como algo diferente do **Estado burguês de direito**. Enquanto este último representa o instrumento para a implementação de interesses econômicos específicos, o primeiro persegue finalidades próprias, a saber, a reprodução autônoma de seus aparelhos. O presumido interesse comum da sociedade que a burguesia afirmava encarnar foi substituído pelo “interesse geral” do Estado, que não coincidia com aquele da sociedade, mas repre-

sentava, por sua vez, um interesse particular (para usar a terminologia de Rousseau: ver o livro-texto *Filosofia Política II*, seção 4.2). O sistema burocrático público se tornou autônomo do sistema de produção capitalista, chegando a constituir uma fonte de poder independente (o poder administrativo) que se colocava ao lado daquele econômico. Veremos a importância dessa ideia para pensadores como Max Weber ou Jürgen Habermas.

Finalmente, a luta entre representantes burgueses e populares na Assembleia Nacional deixou vir à tona o conflito inevitável entre **capitalismo e democracia** e desmascarou a ficção ideológica dos ideais burgueses da liberdade e da igualdade. No momento em que a igualdade política foi realizada de fato, permitindo às classes populares participar no processo decisório, a burguesia se sentiu ameaçada, pois temia que os representantes populares criassem leis que atacassem seus privilégios e seus interesses específicos.

A tensão entre **igualdade política e desigualdade socioeconômica** levou os burgueses a renunciar à primeira para defender a segunda: os representantes populares foram paulatinamente excluídos do parlamento. A mesma tensão levou, em muitos países, a burguesia a apoiar as ditaduras fascistas no século XX: perante o risco de que a democracia afetasse seus interesses, ela preferia renunciar à democracia e entregar o poder a novos e mais perigosos imitadores de Luís Bonaparte, como Mussolini, Salazar, Franco, Hitler ou os militares golpistas sul-americanos.

1.3.2 O CAPITAL

O subtítulo de *O Capital* expressa claramente as intenções de Marx ao escrevê-lo: *Crítica da economia política*. Como vimos, a intenção de Marx não é – contrariamente a outros autores – a de criticar o capitalismo a partir dum ponto de vista externo (duma certa teoria da sociedade justa por exemplo), antes de mostrar suas contradições internas e de apontar para os efeitos negativos delas.

A maior dificuldade em entender o pensamento de Marx consiste precisamente no fato de que nele se entrelaçam três diferentes

perspectivas críticas, a partir das quais ele considera o capitalismo: uma **funcionalista** (Marx quer mostrar os problemas iminentes do sistema capitalista), uma **moral** (Marx aponta para o fenômeno da injusta exploração dos trabalhadores pelos capitalistas) e uma **ética** (a vida dos indivíduos sob o sistema capitalístico é caracterizada pela alienação). Tal dificuldade aparece evidente quando se enfrenta o primeiro capítulo do primeiro livro, que é dedicado à mercadoria. Trata-se talvez do trecho mais conhecido da obra, que deu lugar a muitas leituras contrastantes e que foi considerado, até por marxistas ortodoxos, um exercício metafísico, mais do que uma rigorosa análise econômica. De fato, Marx não se limita a descrever a maneira na qual as mercadorias são produzidas e trocadas no sistema capitalístico, mas oferece uma interpretação filosófica da própria noção de mercadoria.

Uma das maiores dificuldades na leitura desse capítulo consiste precisamente em entender o que Marx indica com o termo “**mercadoria**”. Nosso autor começa recorrendo a uma distinção presente em outros economistas e (se não nos termos, ao menos nos conceitos) até em Aristóteles: os objetos produzidos pelo trabalho humano possuem um **valor de uso**, isto é, servem para satisfazer determinadas finalidades (um sapato serve para proteger os pés, uma camisa para proteger o corpo etc.); mas eles podem também possuir um **valor de troca**, ou seja, podem ser trocados por outras mercadorias com base numa certa relação. Se o **indivíduo A** produz sapatos, mas não sabe costurar camisas, e o **indivíduo B**, pelo contrário, sabe fazer camisas, mas não sapatos, os dois se acordarão para trocar os produtos de seu trabalho. Isso significa que **A** fabricará um par de sapatos não para calçá-los ele mesmo (não pelo seu valor de uso), mas para cedê-los a **B** em troca duma camisa que **B** terá costurado, por sua vez, não para si, mas diretamente para **A** (então pelo seu valor de troca). Não é claro se isto é suficiente para dizer que **A** e **B** estão produzindo mercadorias, ou se mercadorias são somente os objetos produzidos numa sociedade capitalista, pois o que **A** e **B** estão fazendo não corresponde ainda à lógica capitalista, mas à tradicional lógica da troca. Ora, no mecanismo da troca, há duas dificuldades óbvias: a primeira é a de tornar mais viável a troca quando não há necessidade imediata de certos produtos. Pode ser que o **padeiro C** não precise de um par de sapatos,



¹Adam Smith (1723-1790). Tentou mostrar a superioridade do capitalismo sobre os outros sistemas econômicos, por ser mais correspondente à natureza humana e por produzir mais bem-estar e riqueza para todos (ainda que, no começo, ele possa produzir desigualdade e pobreza). Sua obra principal, nesse sentido, é *A riqueza das nações*, de 1776 (SMITH, 1996). Fonte: <http://tinyurl.com/65dthm4>



²David Ricardo (1772-1823). Foi o primeiro a formular expressamente a teoria do valor-trabalho, em seus *Princípios da economia política e da taxaço*, de 1817. Fonte: <http://tinyurl.com/DavidRicardo>

mas o **sapateiro A** precisa de pão. Como pode **A** obter pão de **C** se este não quer seus sapatos? A solução é encontrar uma mercadoria que possa ser trocada por todas as outras, uma espécie de equivalente universal que permita a troca também quando a serem trocados não são diretamente sapatos e pão, isto é, que permita ao **A** dar a **C** em troca de pão algo que não seja um par de sapatos, mas que ele recebeu num outro momento em troca de sapatos (não importa se de **C**, de **B** ou de outrem). Este equivalente universal é o **dinheiro**, a única mercadoria cujo valor de uso corresponde a seu valor de troca. Qualquer objeto pode funcionar como dinheiro, já que a equivalência é o resultado duma convenção e, historicamente, vários materiais foram usados como dinheiro: conchas, metais de vários tipos etc.

Isso remete à segunda e bem mais forte dificuldade do mecanismo de troca, a saber, a de estabelecer a equivalência entre os produtos do trabalho. Um par de sapatos equivale exatamente a uma camisa? Quantos pães valem uma cadeira? Em termos do equivalente universal: quanto dinheiro vale um par de sapatos ou um quilo de pão? E como se estabelece a equivalência em dinheiro de um com o outro? Em outras palavras, a questão é estabelecer o valor de troca dos dois produtos (que, ao final, determinará também seu preço no mercado, junto a outros fatores como a oferta e a demanda). A resposta a essa pergunta foi dada por dois economistas clássicos; **Smith¹** e **Ricardo²**, (dois dos primeiros teóricos do capitalismo (e dois dos alvos polêmicos principais de Marx)), ou seja: a quantidade de trabalho presente neles é a quantidade de trabalho necessária para produzi-los. Essa teoria é chamada de **teoria do valor-trabalho**.

Marx aceita tal teoria, mas questiona ulteriormente a resposta dos dois economistas: como é possível medir tal quantidade de trabalho? Como pode o trabalho dum sapateiro ser comparado àquele dum padeiro ou dum alfaiate? Na realidade – afirma Marx – estamos perante uma abstração: o trabalho real do sapateiro, do padeiro e do alfaiate é reduzido a uma quantidade abstrata de horas de trabalho genérico, sem ter em conta as habilidades individuais exigidas para realizar o produto em questão. O trabalho é medido quantitativamente em horas, e não qualitativamente pela dificuldade dele ou pela habilidade do trabalhador. Mais precisa-

mente a ser medida é a quantidade média daquilo que Marx denomina de “**trabalho socialmente necessário**”. Este último é o trabalho necessário para produzir todos os fatores que entram na produção das mercadorias: da matéria-prima à fábrica, das máquinas à **força-trabalho**. A força-trabalho é uma mercadoria entre outras e possui um valor de troca, que corresponde ao salário que o trabalhador recebe do capitalista. Este último, por sua vez, é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário para produzir a própria força-trabalho, isto é: para garantir a subsistência dos trabalhadores. O custo da força-trabalho é o custo necessário para que o trabalhador se mantenha capaz de trabalhar no ritmo atual.

Até agora foram descritos mecanismos que não são peculiares do capitalismo, mas que são próprios de qualquer economia de mercado. A lógica inerente ao sistema clássico de troca no mercado é: **M-D-M**, ou seja: mercadoria-dinheiro-mercadoria. O indivíduo A leva para o mercado a **mercadoria X** para vendê-la a um determinado preço e, com aquele dinheiro, comprar a **mercadoria Y** da qual ele precisa: enquanto X possui para ele só valor de troca (lhe serve para obter dinheiro para comprar algo diferente), Y possui para ele valor de uso (ele utilizará Y para satisfazer certas finalidades). O sistema capitalista inverte essa lógica e a transforma na fórmula: **D-M-D**.

O capitalista investe seu dinheiro (o **capital**) para produzir mercadorias que ele leva para o mercado, a fim de ganhar uma quantia de dinheiro superior àquela inicial. O fim do processo produtivo não são as mercadorias (com seus valores de uso), mas é o aumento do capital inicial, a acumulação dele. Como isso é possível se, no mercado, acontece uma simples troca de produtos por produtos equivalentes por meio do dinheiro?

A resposta a essa pergunta se encontra naquela que representa a contribuição original de Marx à teoria do valor-trabalho, a saber, a **teoria da mais-valia**. O capitalista contrata força-trabalho e paga o salário necessário para permitir a reprodução dessa força-trabalho. Ora, a força-trabalho tem uma peculiaridade em relação



O **capital** representa a quantia de dinheiro que o capitalista é obrigado a investir para produzir mercadorias. Tal dinheiro é investido em diferentes coisas: na construção da fábrica, na aquisição das máquinas, na aquisição da matéria-prima e, finalmente, na contratação da força-trabalho. No valor duma mercadoria estão presentes todos estes fatores, cada um em maneira proporcional. Fonte: <http://tinyurl.com/65uoozl>

às outras mercadorias livremente adquiríveis no mercado: quando empregada, quando “consumida”, ela não se gasta, mas produz outras mercadorias, produz valor. O valor que um trabalhador produz no seu dia de trabalho é, contudo, superior ao valor que ele recebe em forma de salário. Se ele recebe por um dia de trabalho a quantia de **dinheiro X**, ele produz mercadorias equivalentes a uma quantia de dinheiro **X + Y**. Esse **Y** é a mais-valia, que é apropriada pelo capitalista – indevidamente, já que ele não paga por ela. **A apropriação da mais-valia permite ao capitalista aumentar seu capital inicial e tem consequências importantes para toda a sociedade, já que leva à criação de amplas faixas populacionais sub ou desempregadas.**

No capítulo 23 do primeiro livro, Marx apresenta aquela que denomina de “lei geral da acumulação capitalista”:

Quanto maiores a riqueza social, o capital em funcionamento, o volume e a energia de seu crescimento, portanto também a grandeza absoluta do proletariado e a força produtiva de seu trabalho, tanto maior o exército industrial de reserva. A força de trabalho disponível é desenvolvida pelas mesmas causas que a força expansiva do capital. A grandeza proporcional do exército industrial de reserva cresce, portanto, com as potências da riqueza. Mas quanto maior esse exército de reserva em relação ao exército ativo de trabalhadores, tanto mais maciça a superpopulação consolidada, cuja miséria está em razão inversa do suplício de seu trabalho. Quanto maior, finalmente, a camada lazarenta da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior o pauperismo oficial. Essa é a lei absoluta geral, da acumulação capitalista. Como todas as outras leis, é modificada em sua realização por variegadas circunstâncias, cuja análise não cabe aqui. (MARX, 1996, p. 274).

O capitalismo gera, assim, invariavelmente, um exército de desempregados, do qual os capitalistas se servem para pressionar os trabalhadores e obrigá-los a aceitar condições de trabalho desfavoráveis, aumentando assim a mais-valia e, portanto, a expropriação. Além disso, o modo de produção capitalista está preso numa tensão. Por um lado, ele aproveita a competição entre produtores, que serve como estímulo à produção; por outro lado, ele tende à centralização e à formação de monopólios. Os próprios capitalistas acabam sendo “vítimas” do sistema de exploração e expropriação.

Tão logo o modo de produção capitalista se sustente sobre seus próprios pés, a socialização ulterior do trabalho e a transformação ulterior da terra e de outros meios de produção em meios de produção socialmente explorados, portanto, coletivos, a conseqüente expropriação ulterior dos proprietários privados ganha nova forma. O que está agora para ser expropriado já não é o trabalhador economicamente autônomo, mas o capitalista que explora muitos trabalhadores.

Essa expropriação se faz por meio do jogo das leis imanentes da própria produção capitalista, por meio da centralização dos capitais. Cada capitalista mata muitos outros. Paralelamente a essa centralização ou à expropriação de muitos outros capitalistas por poucos se desenvolve a forma cooperativa do processo de trabalho em escala sempre crescente, a aplicação técnica consciente da ciência, a exploração planejada da terra, a transformação dos meios de trabalho em meios de trabalho utilizáveis apenas coletivamente, a economia de todos os meios de produção mediante uso como meios de produção de um trabalho social combinado, o entrelaçamento de todos os povos na rede do mercado mundial e, com isso, o caráter internacional do regime capitalista. Com a diminuição constante do número dos magnatas do capital, os quais usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, aumenta a extensão da miséria, da opressão, da servidão, da degeneração, da exploração, mas também a revolta da classe trabalhadora, sempre numerosa, educada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista. O monopólio do capital torna-se um entrave para o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um ponto em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. Ele é arrebatado. Soa a hora final da propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados.

O sistema de apropriação capitalista surgido do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, baseada no trabalho próprio. Mas a produção capitalista produz, com a inexorabilidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Esta não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre o fundamento do conquistado na era capitalista: a cooperação e a propriedade comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho. (MARX, 1996, p. 380).

Mas o aspecto filosoficamente mais interessante da análise marxiana do capitalismo consiste talvez na análise do **fetichismo da mercadoria** (ainda no primeiro capítulo da obra). A abstração necessária para estabelecer o valor de troca das mercadorias faz com que elas assumam, aos olhos dos envolvidos, uma vida autônoma em relação a eles. Ela é percebida por eles não como o produto do seu trabalho, mas como uma coisa que existe au-

tonomamente e que possui um valor em si. Dessa maneira, ficam ocultos não somente o trabalho presente nela (isto é, a relação entre o homem e a natureza), mas também as relações sociais (ou seja, as relações entre os indivíduos envolvidos no processo de produção e de troca). Esse fenômeno é descrito por Marx recorrendo à noção de **fetiche**. Como no caso dum fetiche (ou de Deus, segundo Feuerbach e o próprio Marx), os homens projetam, no objeto, qualidades que, na realidade, são deles e se submetem depois a ele, deixando que **governe suas vidas**.



O cheiro do ralo: no filme de Heitor Dhalia, o cheiro-fetiche é associado às relações de compra e venda de objetos.

Fonte: <http://tinyurl.com/65fydc>

Imagem: <http://br4.in/Fwgo6>

Fetiche

Um fetiche é um objeto ao qual é atribuído um poder sobrenatural ou mágico: por exemplo, uma estátua (um totem).

A forma-mercadoria esconde, assim, a realidade das relações sociais, isto é, a atividade de trabalho presente nas mercadorias e as relações de propriedade sobre as quais se funda a produção delas. Isso faz com que todas as relações humanas (inclusive as mais íntimas, como o amor) tendam a assumir a forma da produção e troca de mercadorias. O mesmo processo se dá em relação ao próprio capital, pois, na sociedade capitalista, os indivíduos desaparecem e o próprio capitalista não passa dum títere nas mãos do capital, que se serve dele para reproduzir-se: se o capitalista não se dobram às “inexoráveis” leis do mercado, perderá tudo em prol de outros capitalistas.

Em suma, podemos dizer que, na leitura de Marx, o sistema capitalista produz riqueza e bem-estar, mas possui consequências negativas pesadas. **Em primeiro lugar**, o capitalismo transforma os indivíduos em meros apêndices do capital, como acabamos de ver. **Em segundo lugar**, o capitalismo provoca uma acumulação de riqueza fortemente desigual e, portanto, acaba criando pobreza

ou aumentando aquela já existente. **Em terceiro lugar**, serve-se do progresso tecnológico para aumentar a produção, mas disso não resulta um melhoramento das condições de vidas das pessoas.

O capitalista substitui os trabalhadores por máquinas, mas não de maneira que os primeiros tenham mais tempo livre para seu lazer ou para outras atividades que não o trabalho, antes: o trabalho se torna ainda mais alienado e alienante, já que o operário se transforma num apêndice da máquina, cuja função é servir à máquina, adaptando-se aos ritmos dela para que esta faça o trabalho. Ao mesmo tempo, a substituição dos trabalhadores por máquinas leva a um aumento do desemprego, dividindo o proletariado em dois grupos às vezes em conflito entre si: os empregados e os desempregados.

Em quarto lugar, o capitalismo passa inevitavelmente e regularmente por crises de supraprodução e, portanto, de estagnação. O progresso tecnológico que permite a produção de mais mercadorias com menos trabalho humano faz com que, por um lado, se produzam mais produtos do que necessário e, por outro lado, o poder aquisitivo das classes populares caia, ao diminuir o emprego. As fábricas são obrigadas a diminuir a produção ou a demitir trabalhadores. Finalmente, há uma inevitável mudança de equilíbrio em prol do capitalismo financeiro (que não produz mercadorias, mas vive de especulações parasitárias) aos custos do capitalismo produtivo.

O capitalismo financeiro é uma consequência natural do capitalismo: em vez de D-M-D há diretamente D-D, o dinheiro cria mais dinheiro sem precisar passar pela produção e venda de mercadorias. Contudo, já que o capital financeiro especula sobre o próprio mecanismo produtivo (quer na forma de créditos para empresas produtivas, quer na forma de especulação na bolsa), ele acaba solapando suas próprias bases materiais (a tendência é a de subtrair capital à produção de mercadorias para investi-lo em especulações financeiras cada vez mais autônomas do processo produtivo real, mas também sem relação com o potencial econômico efetivo das empresas) e criando bolhas especulativas como as que provocaram as grandes crises financeiras de 1929 e de 2008/09.

O pensamento de Marx teve uma influência enorme na segunda metade do século XIX e em todo o século XX, dando vida a toda uma família de teorias. Contudo, o termo “marxismo” utilizado para designá-las não deve levar a negligenciar as importantes diferenças entre elas. Na seção 3.1, analisaremos brevemente algumas de tais teorias

1.4 ANARQUISMO

Ao lado do socialismo utópico e daquele “científico” de Marx, afirma-se, no século XIX, uma forma radical de crítica ao capitalismo e ao Estado burguês que usualmente é chamada de anarquismo. O termo *anarquia*, que, como vimos, foi usado positivamente pela primeira vez por Proudhon, deriva do grego e indica a ausência dum chefe ou dum governo. Ainda que existam diferentes variantes do anarquismo, comum a todas é a ideia de que seja possível organizar a sociedade sem recorrer ao Estado e à violência policial. A convivência pacífica deveria ser garantida ou por contratos e acordos individuais, como afirma Proudhon, ou pela ausência de propriedade privada (a principal causa de conflito). Quase todos os anarquistas teorizam a existência de comunidades de pequeno tamanho, mais ou menos autárquicas (isto é, capazes de garantir sozinhas a sobrevivência dos membros sem depender de importações etc.), nas quais os indivíduos consigam resolver eventuais conflitos pacificamente (ou, caso isso não seja possível, possam ir embora em busca de outra comunidade).

O maior representante do **anarquismo individualista** junto a Proudhon é o alemão Johann Caspar Schmidt, mais conhecido pelo pseudônimo de **Max Stirner** (1806-1856). A importância do seu pensamento na sua época pode ser constatada observando o enorme espaço que Marx e Engels lhe dedicaram no livro *A ideologia alemã* (1846), que representa um acerto de contas com a filosofia alemã de seu tempo.

No centro da reflexão de Stirner está o indivíduo, como fica claro já no título da sua obra principal: *O único e sua propriedade* (1844; tradução portuguesa em STIRNER, 2009). Segundo Stirner,

conceitos como humanidade, verdade, liberdade ou justiça são somente fantasias criadas para escravizar o indivíduo. Particularmente relevante para nós é sua crítica ao liberalismo, do qual ele distingue três variantes, todas condenadas por ele.

A primeira é o liberalismo político ou burguês, que se afirmou com a Revolução Francesa. Seus ideais são os direitos humanos, a nação e o Estado, a constituição e a propriedade privada. Segundo Stirner, ele não passa dum despotismo, pois a revolução aboliu um senhor (a monarquia absolutista do Antigo Regime), para substituí-lo por outro: o Estado.

A segunda forma de liberalismo é o social, isto é, o socialismo ou comunismo, que substitui a propriedade privada do liberalismo burguês pela propriedade coletiva da sociedade. Nessa expropriação, a vítima é mais uma vez o indivíduo. Sem contar que o comunismo obriga os indivíduos a trabalhar, não lhes permitindo ficar inativos e improdutivos, mas exigindo que trabalhem para a sociedade.

Finalmente, o liberalismo humano tem como finalidade a emancipação do homem, não do burguês ou do trabalhador. Esta só será possível quando o trabalho for humano, isto é, quando ele servir à humanidade inteira (e não para acumular riqueza ou para garantir a sobrevivência animal do indivíduo) e quando for o resultado da atividade espontânea do ser humano. Também esta forma de liberalismo representa para Stirner uma tentativa de escravizar o indivíduo em nome do coletivo (da humanidade, neste caso).

Para Stirner, o indivíduo, o único, vive em completo isolamento dos outros, que representam aos seus olhos meros instrumentos para alcançar seus fins egoístas. O único pensa somente no gozo da própria vida (*Lebensgenuss*) e quando se reúne com outros não faz isto seguindo um instinto natural (isto faria dele um exemplar da espécie, despossuído de unicidade) ou espiritual (renunciando com isto ao seu legítimo egoísmo), mas somente a fim de aumentar sua força juntando-a com a de outros, analogamente ao que acontece no Estado espinoziano (cf. o livro-texto *Filosofia Política II*, seção 2.4). Não há comunidade ou sociedade natural, mas somen-

Frequentemente se trata de representações negativas, como nos romances *O agente secreto* (1907) de Joseph Conrad e *O homem que foi quinta-feira* (1908) de Gilbert K. Chesterton.



Michail Bakunin (1814-1876).
Fonte: <http://tinyurl.com/MichailBakunin>

te associações voluntárias e interesseiras.

Ao anarquismo individualista (e até egoísta) de Proudhon e Stirner se opõe o **anarquismo coletivista** de pensadores como Bakunin e Kropotkin, dois aristocratas russos que, em sua época, tornaram-se a verdadeira encarnação do **anarquismo revolucionário** e da figura do anarquista como agitador profissional, meio terrorista, meio herói romântico, *conhecida em tantas obras literárias*.¹ *Michail Bakunin*² é, nesse sentido, a figura mais romântica: envolvido em dezenas de iniciativas revolucionárias de vários portes em vários países, obrigado a fugir da polícia de toda Europa, enclausurado nas prisões russas e austríacas, viajou (ou melhor, fugiu) pelo mundo inteiro, inclusive Japão e EUA, até finalmente estabelecer-se na Suíça, na cidade de Lugano, que se tornou uma espécie de paraíso para anarquistas de todos os países.

Seus escritos mais conhecidos são *Deus e o Estado* (acabado em 1871, publicado em 1882) e *Estado e anarquia* (1873). No primeiro, ele opera uma crítica radical da religião, cuja história é a história duma “loucura coletiva” e cuja essência são “o empobrecimento, a escravização e a aniquilação do homem em prol da divindade” (apud OTTMANN, 2004, p. 217). Ela é fruto da ignorância dos povos primitivos relativamente às leis da natureza e consegue sobreviver só graças ao fato de que amplas faixas de população permanecem nessa ignorância até hoje. O cristianismo, em particular, é condenado por Bakunin por transformar os indivíduos em egoístas, preocupados unicamente com a salvação de sua alma, e não com o bem-estar e a felicidade dos outros.

O outro alvo das críticas de Bakunin é o Estado, que, para ele, não é nem sequer o instrumento pelo qual a burguesia implementa seus interesses, mas representa simplesmente a aniquilação da liberdade individual. O Estado é o inimigo a ser derrubado para instaurar uma sociedade na qual os indivíduos se organizem autonomamente (como já em Proudhon). Dessa posição derivou o principal conflito com Marx, que, pelo contrário, achava que o proletariado devesse empossar-se do Estado antes de operar a revolução social definitiva. Bakunin condena essa visão sem apelo:

Todo Estado, mesmo o mais republicano e mais democrático, mesmo

pseudo-popular como o Estado imaginado pelo Sr. Marx, não é outra coisa, em sua essência, senão o governo das massas de cima para baixo, com uma minoria intelectual, e por isto mesmo privilegiada, dizendo compreender melhor os verdadeiros interesses do povo, mais do que o próprio povo. (BAKUNIN, 2000).

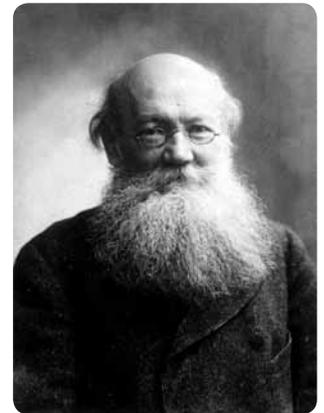
Apesar de suas críticas a Marx, Bakunin compartilha com ele a ideia de que o caminho para mudar a sociedade passa por uma compreensão científica dela. Nas primeiras linhas de *Estado e anarquia*, ele afirma:

Não há caminho que leve da metafísica à realidade da vida. Teoria e fatos são separados por um abismo. É impossível pular em cima dele com aquele que Hegel chamou de ‘salto qualitativo’ do mundo da lógica ao mundo da natureza e da vida real. O caminho que leva dos fatos concretos à teoria e vice versa é o método da ciência e é o caminho verdadeiro. No mundo prático é o movimento da sociedade rumo a formas de organização que refletirão quanto mais for possível a própria vida em todos seus aspectos e em toda sua complexidade. (BAKUNIN, 2000).

Apesar de sua atitude crítica perante a sociedade de seu tempo, ambos – Marx e Bakunin – compartilham com esta a **confiança na ciência** como único caminho para a verdade e como instrumento de progresso social e político: esta parece ser uma característica do pensamento político do século XIX (com a exceção do conservadorismo). Nesse sentido, **Piotr Kropotkin** representa, de maneira exemplar, a ligação entre ciências naturais e pensamento político.

Kropotkin pretende fundar o anarquismo sobre os resultados das primeiras, tentando mostrar como na natureza domina não a luta pela existência, como se acreditava muito na sua época (e, em parte, ainda hoje se acredita), antes a cooperação recíproca. Por isso, o título do seu livro mais conhecido, saído em 1902, é *A ajuda mútua um fator da evolução*. Na visão de Kropotkin, cada espécie se baseia na ajuda recíproca entre seus membros para sobreviver. Para sustentar sua tese, o autor remete a observações empíricas sobre o comportamento dos animais (das formigas, das abelhas, dos primatas etc.) e de populações “primitivas” (os esquimós, os aborígenes australianos), assim como as considerações históricas.

A tese da ajuda mútua como fator natural, leva Kropotkin a pensar num sistema ético baseado em sentimentos naturais (o re-



Piotr Kropotkin (1842-1921).
Fonte: <http://tinyurl.com/63dcm9v>



Georges Eugène Sorel
(1847-1922). Fonte: <http://tinyurl.com/6dcwoqf>

sultado deveria ter sido uma obra de amplo porte chamada *Ética*, da qual saiu somente o primeiro volume, em 1921). Do ponto de vista sócio-político, também Kropotkin defende a ideia de pequenas comunidades autossuficientes, capazes de viver sem Estado, com base no acordo e na ajuda recíprocos de seus membros (no seu livro *A conquista do pão*, de 1892).

O último autor que mencionaremos nesta seção sobre o anarquismo é **George Sorel**, que é considerado o principal teórico do “sindicalismo revolucionário” ou do “**anarco-sindicalismo**”.

Contra o determinismo de certos marxistas e, até certo ponto, do mesmo Marx (determinismo para o qual a revolução irá acontecer inevitavelmente, como um evento natural), Sorel defende a ideia de que a revolução só se daria pela iniciativa violenta de parte do proletariado, a saber, daquela parte que já tinha alcançado o nível necessário de consciência de classe. Essa elite revolucionária não seria formada por intelectuais organizados num partido, mas pelos próprios trabalhadores reunidos em sindicatos. O instrumento pelo qual prepararia a revolução seria a **greve geral**. Esta última não poderia levar à própria revolução sozinha, mas serviria para despertar as massas e para fornecer um modelo quase mitológico para a ação revolucionária propriamente dita. Por isso, seu texto principal, *Reflexões sobre a violência* (publicado na versão definitiva em 1908; trad. portuguesa em SOREL, 1992), contém uma verdadeira **teoria do mito político**. O liberalismo possui mitos poderosos: o progresso, a liberdade, a igualdade (ainda que meramente formal). Foi mister criar mitos revolucionários para opô-los àqueles liberais, e a greve geral representou precisamente um mito que uniu os trabalhadores criando uma profunda identidade unitária.

Sorel não apoiou seu socialismo sobre as ciências naturais ou sobre teorias filosóficas racionais, antes apelou para o lado irracional e emocional da identificação com mitos cheios de sugestão. Nesse sentido, ele se distinguiu bastante dos outros autores socialistas ou anarquistas e recorreu a conceitos típicos do pensamento conservador (o irracionalismo, a exaltação das paixões contra a razão, o recurso a uma visão emocional de identidade coletiva, a justificação da violência irracional contra o diálogo e a polêmica a pacíficos), ainda que para finalidades revolucionárias.

1.5 CONSERVADORISMO

De todas as correntes políticas, aquela cuja definição resulta mais difícil é a chamada normalmente de conservadorismo. Isso porque o termo parece indicar menos uma posição política e mais uma atitude subjetiva: o desejo de conservar a realidade assim como ela é ou como ela foi até agora. Na realidade, atrás desse termo, escondem-se posições muito diferentes que aqui serão apresentadas brevemente.

Embora o conservadorismo, no sentido anteriormente mencionado, seja tão antigo quanto à própria atividade política, foi somente no século XIX que o termo passou a indicar uma posição política propriamente dita, oposta à esquerda e ao seu progressismo. Há pelo menos **quatro grandes correntes** conservadoras que se diferenciam bastante umas das outras: o conservadorismo liberal, o conservadorismo romântico, o conservadorismo contrarrevolucionário e o conservadorismo social.

Comum a todas elas é a ideia de que qualquer tentativa de modificar a realidade em nome de ideais abstratos representa um erro cujas consequências práticas podem ser terríveis, como demonstrado pelo *terror revolucionário*. Não é por acaso que o “pai” do conservadorismo moderno, o inglês **Edmund Burke**, foi um dos mais ferozes críticos da Revolução Francesa.

Em suas *Reflexões sobre a revolução em França* (1790), ele condena os revolucionários pelas suas teorias abstratas e pela ideia de que fosse possível começar do zero a reorganização da sociedade francesa, sem levar em conta toda a história e a tradição do país (BURKE, 1982). Segundo Burke, tudo isso leva inevitavelmente ao fanatismo político, que, desse ponto de vista, não se diferencia daquele religioso que provocou inúmeros conflitos na história da Europa. A religião representa, antes, o melhor meio para conciliar liberdade individual e respeito das leis, ainda que não seja claro em que sentido Burke entenda isso. Encontramos nesse escrito os caracteres principais do conservadorismo: a convicção de que, na política, a experiência e a práxis contém mais do que a teoria (isto é, uma forte desconfiança perante as ideias abstratas: ao raciona-

Retomo essa distinção de Ottmann (2008).



Edmund Burke (1730-1797).
Fonte: <http://br4.in/qeVvl>



¹Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, mais conhecido como Novalis (1772-1801).
Fonte: <http://tinyurl.com/6f94lnz>



²Thomas Carlyle (1795-1881).
Fonte: <http://br4.in/RGRz7>



³Joseph de Maistre (1753-1821). Fonte: <http://br4.in/rG8fS>

lismo abstrato é oposto o realismo pragmático) e a exaltação da tradição (inclusive ou principalmente da tradição religiosa).

Os **conservadores liberais**, entre os quais pode ser incluído o próprio Burke, merecem este adjetivo não por insistir sobre os direitos individuais (como o faz o liberalismo tradicional de Locke a Mill), antes por opor-se ao despotismo arbitrário da monarquia absoluta em nome dum governo representativo e moderado. Ainda que condenem a Revolução Francesa pelo seu extremismo, eles apreciam a Revolução Americana, na qual veem a restauração dos antigos direitos de autogoverno das províncias da Nova Inglaterra contra a coroa inglesa (e, portanto, uma volta ao passado e à tradição).

O **conservadorismo romântico**, influenciado entre outros pelas *Investigações filosóficas sobre as origens de nossas idéias do Sublime e do Belo* do próprio Burke (1757), opõe ao racionalismo iluminista e ao entusiasmo pelo futuro e pelo progresso humano, o sentimentalismo e o apego à tradição, em particular à tradição literária popular (baladas, contos, canções, lendas etc.). Na Alemanha, isso se traduz numa exaltação da Idade Média e do Sacro Romano Império como uma época e uma forma política em que a comunidade nacional vivia em plena harmonia, obedecendo ao poder temporal do Imperador e àquele espiritual da Igreja (na realidade, trata-se duma visão idealizada, pois a Idade Média é caracterizada precisamente pelo conflito entre os dois poderes). Os românticos como **Novalis**¹ (no seu *O Cristianismo ou Europa*, de 1799, publicado em 1826) esperam que à revitalização da religião cristã corresponda uma renovação política e espiritual. Na Inglaterra, **Thomas Carlyle**² desenvolve sistematicamente uma ideia tipicamente conservadora, já presente em Burke: a história é feita por indivíduos excepcionais, por heróis, não por ideias abstratas ou por forças impessoais. No seu livro *Sobre os heróis, o culto dos heróis e o heróico na história* (1840), ele chega a escrever que “a história do mundo [...] é a biografia dos grandes homens”.

O **conservadorismo contrarrevolucionário** ou **reacionário** surgiu, como diz o nome, em reação à Revolução Francesa. Suas figuras mais relevantes são o francês de Maistre e o espanhol Cortés. **Joseph de Maistre**³ considera a Revolução uma punição divina em

virtude da decadência moral do povo francês, e a República uma mera fase transitória, pois a monarquia representa a única forma natural de governo (*Considerações sobre a França*, de 1796). Maistre está convencido de que a natureza humana é corrupta e só pode ser controlada por um poder absoluto (mais uma ideia tipicamente conservadora).

No escrito *Sobre o papa* (1819), o filósofo comenta que seu modelo de soberano é o papa, no qual ele afirma a infalibilidade dele, antes que essa ideia se tornasse um dogma da Igreja (isto aconteceria somente em 1870). Segundo De Maistre, a soberania deriva de Deus, como ensinavam os teóricos medievais, e não do homem; ela é única e indivisível e só pode ser exercida por um indivíduo e de forma absoluta, como o papa o faz sobre a Igreja (*Estudo sobre a soberania*, 1794). **Juan Donoso Cortés** representa uma interessante evolução do conservadorismo. Enquanto o conservador deveria defender a ordem existente contra qualquer tentativa de revolução, considerada ilegítima por definição, Cortés afirma que, quando a ordem legítima for ameaçada por uma revolução, é oportuno defendê-la por meios ilegais. Ele defende, portanto, a ditadura como instrumento para manter intata a ordem legítima, ainda que se trate de fazer isso agindo fora da legalidade (*Discurso sobre a ditadura*, 1849). Enorme foi a influência dessa posição, quer na teoria (a encontraremos de novo em Carl Schmitt, que foi grande admirador de Cortés), quer na prática (esta foi a justificativa de inúmeros golpes de Estado, inclusive o de 1964, no Brasil).

Outra ideia que teve uma grande influência na história do pensamento político (de novo, particularmente em Schmitt) foi a de que há uma relação entre política e teologia. Na sua **teologia política**, Cortés distingue quatro fases:

1. Naquela do teísmo e do absolutismo, à crença num Deus-pessoa corresponde uma monarquia individual e absoluta;
2. Na fase do deísmo e da monarquia constitucional, Deus se torna simplesmente o criador do mundo, não seu governante; correspondentemente, “o rei reina, mas não governa”, como dizia o político francês Thiers, já que o governo é controlado pelo parlamento;



Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1809-1853).

Fonte: <http://br4.in/uR8mh>

3. Na fase do panteísmo e do republicanismo, Deus se torna uma instância impessoal e onipresente, assim como impessoal e onipresente é o poder político;
4. Na quarta e última fase, a do ateísmo e do anarquismo, não há crença em Deus nenhum, nem obediência a senhor algum (conforme o lema anárquico francês “ni Dieu, ni maître”, isto é: “nem Deus, nem senhor”). Segundo Cortés, a civilização europeia se dirigiu, irresistivelmente, para esta última fase e para o caos (*Ensaio sobre o catolicismo, o liberalismo e o socialismo*, 1851).



Lorenz von Stein (1815-1890).
 Fonte: <http://tinyurl.com/6fkejh5>

Finalmente, o **conservadorismo social** se preocupa, contrariamente às outras formas de conservadorismo, com questões sociais, começando pela pobreza de boa parte da população. Alguns dos autores em questão, como *Lorenz von Stein*, antecipam em suas teses o Estado de bem-estar social, insistindo na necessidade de assistir os cidadãos mais pobres para que a sociedade permaneça estável e sejam evitados os riscos duma revolução que só levaria ao caos.

Em geral, podemos dizer que o conservadorismo – apesar de representar uma posição política geralmente majoritária – não apresenta muitos traços originais e, historicamente, não contribuiu muito à evolução do pensamento político, com a exceção dum pensador como Cortés, que, contudo, merece mais o título de autor reacionário do que conservador. Não é por acaso que, como antecipamos, ele representará uma fonte inspiradora para um pensador como Schmitt (ver a seção 3.3).

LEITURAS RECOMENDADAS

Leia, de Marx e Engels, o *Manifesto do partido comunista* (do qual existem muitas edições portuguesas) e, de Marx, os seguintes capítulos do primeiro livro de *O Capital* (na edição da coleção *Os Economistas* da Abril Cultural ou na edição publicada pela editora Civilização Brasileira): I: A mercadoria; II: O processo de troca; XXV: A teoria moderna da colonização.

REFLITA SOBRE

1. Quais são as diferenças entre o socialismo utópico e o anarquismo em reagir aos problemas colocados pela sociedade capitalista?
2. Em que consiste o fetichismo da mercadoria analisado por Marx?
3. Qual é a diferença entre a noção de trabalho alienado, exposta nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e a noção de exploração introduzida no *Capital* ao discutir a mais-valia?
4. Como se modifica a visão marxiana da relação entre base econômica e superestrutura jurídico-política entre o *Manifesto* de 1848 e o *18 Brumário* de 1851?
5. Todos os autores apresentados neste capítulo, inclusive os conservadores, criticam a modernidade em algum aspecto. Quais são os aspectos que cada um dos movimentos (socialismo utópico, anarquismo, conservadorismo, marxismo de Marx) critica na sociedade moderna?