

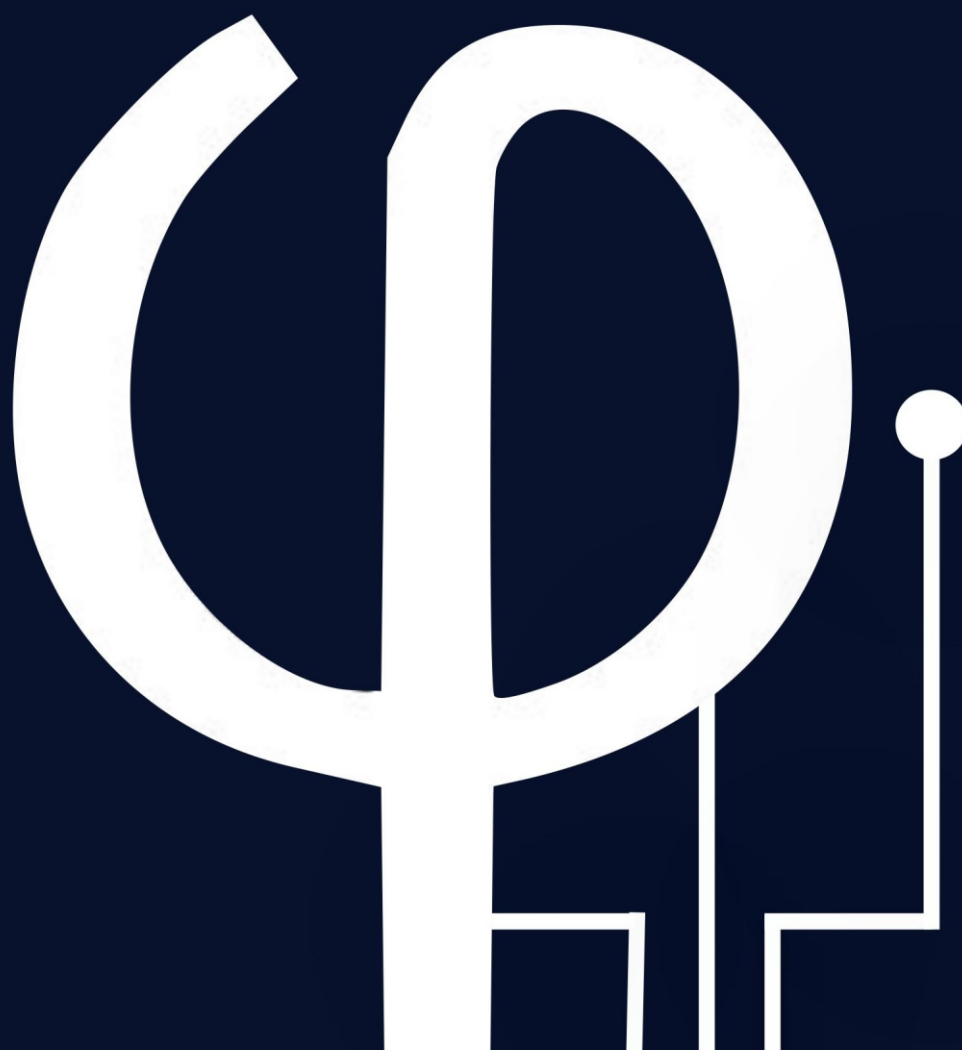
Revista
Eletrônica
ISSN 2527-1393

Eleuthería

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

Jul - 2019 | Dez 2019

Vol. *04* | n. *07*



Universidade Federal de Mato Grosso do Sul | UFMS

Reitor - Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitora - Camila Celeste Brandão Ferreira Ítalo

Faculdade de Ciências Humanas | FACH

Diretora - Viviana Dias Sol Queiroz

Mestrado Profissional em Filosofia | PROF - FILO

Coordenador - Ricardo Pereira Melo

Departamento de Filosofia | FACH

Coordenador - Ronaldo José Moraca



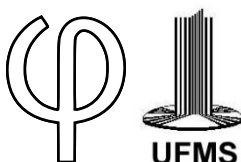
Eleutheria

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 04, N. 07 – julho de 2019 – dezembro de 2019

ISSN 2527-1393

Publicação Semestral

Editores-Chefes	Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS) Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS) Dr. Stefan Vasilev Krastanov <i>In Memoriam</i>	
Editores	Isabela Pereira da Cunha (UFMS)	Jade Oliveira Chaia (UnB)
Assistentes	Margareth Hokama Shinzato (UFMS) Paula Silva Ribeiro Fontes (UFMS)	Luciano Magalhães Alves (UFMS) Sarah Tavares de Oliveira (UFMS)
Conselho Executivo	Dr. Erickson Cristiano Santos (UFMS) Dra. Maíra de Souza Borba (UFMS) Dr. Osmar Ramão (UFMS) Dra. Thelma Lessa (UFMS)	Dr. José Carlos da Silva (UFMS) Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS) Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS) Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)
Conselho Científico Internacional	Dr. Alberto Romele (Université Catholique de Lille, França) Dr. Amós Nascimento (University of Washington, EUA) Dra. Begoña Rua (Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Espanha) Dra. Cyndie Sautereau (Université Laval, Canadá) Dr. Gonçalo Marcelo (Universidade Católica Portuguesa, Portugal) Dr. Jean Luc Amarilc (Université Montpellier III, França) Dr. Johann Michel (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França) Dra. Kamelia Zhabilova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária) Dr. Kiril Nokolov Shopov (University of Veliko Tarnovo, Bulgária) Dr. Lawrence Hamilton (University of the Witwatersrand, Africa do Sul) Dr. Luís António Umbelino (Universidade de Coimbra, Portugal) Dra. Marjolaine Deschênes (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França) Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru) Dra. Nina Dimitrova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária) Dr. Patricio Mena Malet (Universidad de La Frontera, Chile) Dr. Paulo Tunhas (Universidade do Porto, Portugal) Dra. Roberta Picardi (Università degli Studi del Molise, Itália) Dra. Tatyana Batuleva (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária) Dr. Valetin Kanawrov (University Neofit Rilski, Bulgária) Dr. Vinicio Busacchi (Università degli Studi di Cagliari, Itália)	
Conselho Científico Nacional	Dr. Adriano Machado Ribeiro (Universidade de São Paulo) Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Universidade Estadual de Campinas) Dr. Alcino Eduardo Bonella (Universidade Federal de Uberlândia) Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Universidade Federal de São Carlos)	



Dra. Ana Maria Said (Universidade Federal de Uberlândia)
 Dra. Claudia Murta (Universidade Federal do Espírito Santo)
 Dr. Cláudio Reichert do Nascimento (Universidade Federal do Oeste da Bahia)
 Dra. Cilaine Alves Cunha (Universidade de São Paulo)
 Dr. Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo)
 Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Universidade Federal do Ceará)
 Dr. Elieser Donizete Spereta (Instituto Federal de Santa Catarina)
 Dr. Elsio José Corá (Universidade Federal Fronteira Sul)
 Dr. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)
 Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco)
 Dr. Fabio Maia Sobral (Universidade Federal do Ceará)
 Dr. Fernando Frota Dillenburg (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
 Dra. Georgia Cristina Amitrano (Universidade Federal de Uberlândia)
 Dr. Gustavo Silvano Batista (Universidade Federal do Piauí)
 Dr. Horácio Lújan Martinez (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
 Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
 Dr. João Geraldo Martins da Cunha (Universidade Federal de Lavras)
 Dr. João José de Almeida (Universidade Estadual de Campinas)
 Dra. Léa Carneiro Silveira (Universidade Federal de Lavras)
 Dr. Leonardo Almada (Universidade Federal de Uberlândia)
 Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento (Universidade Federal de São Carlos)
 Dr. Luiz Roberto Monzani (Universidade Federal de São Carlos)
 Dr. Manuel Moreira da Silva (Universidade Estadual do Centro-Oeste)
 Dr. Marcus José Alves de Souza (Universidade Federal de Alagoas)
 Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Universidade Federal da Bahia)
 Dr. Noeli Dutra Rossato (Universidade Federal de Santa Maria)
 Dr. Paulo Roberto Konzen (Universidade Federal de Rondônia)
 Dr. Rafael Cordeiro Silva (Universidade Federal de Uberlândia)
 Dr. Renato dos Santos Belo (Universidade Federal de Lavras)
 Dr. Ricardo Musse (Universidade de São Paulo)
 Dr. Roberto Charles Feitosa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
 Dr. Rodney Antonio do Nascimento (Universidade Federal de São Paulo)
 Dra. Rosa Maria Dias (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
 Dr. Tristan Guillermo Torriani (Universidade Estadual de Campinas)

Endereço para correspondência

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Cidade Universitária
 Faculdade de Ciências Humanas – Curso de Filosofia
 Avenida Costa e Silva s/n – Unidade XII
 Cep: 79070-900 – Campo Grande (MS)
 Telefone: (67) 3345-7701 / 7702

Endereço Eletrônico

Website: <http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>
 E-mail: revista.eleutheria@gmail.com

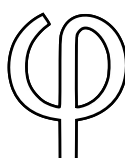
Capa

Paula Silva Ribeiro Fontes (UFMS)

Diagramação e Preparação dos Originais

Jade Oliveira Chaia (UnB)

Paula Silva Ribeiro Fontes (UFMS)



Sumário

Apresentação	05 – 06
---------------------------	----------------

Artigos

Lei de natureza, consentimento e limites da propriedade: Locke Reinterpretado	07 – 27
-------------------------------------------------------------------------------------	---------

Danilo Camara Caretta

Reinventado a república: Rousseau e Robespierre e a revolução dos conceitos	28 – 42
-----------------------------------------------------------------------------------	---------

Marta Nunes da Costa

As políticas de Rousseau e as de Robespierre: falsas pretensões e verdadeiros espelhos	43 – 67
----------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Pierre Serna

Marta Nunes da Costa (tradutora)

O “ofuscar da verdade” na política propaganda e evento totalitário segundo Hannah Arendt	68 – 78
------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

João Gabriel da Silva Pinto Filho

A impossibilidade de conciliação das teorias de Marx e Honneth: um exame a luz de dados socioeconômico	79 – 111
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------

Luís Carlos Dalmolin

Derrière la crise de la conscience européenne conflit, crise et émancipation chez Paul Ricoeur ...	112 – 128
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Vinicio Busacchi

O neofascismo como esvaziamento da tradição filosófico-política da democracia liberal	129 – 141
---------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Marcelo Martins Barreira

Traduções

Eu e Napoleão	142 – 153
---------------------	-----------

Vladimir Maiakóvski

Virgínio Gouveia (tradutor)

Para a história do primeiro capítulo de <i>O Capital</i> de Marx (1929)	154 – 172
-------------------------------------------------------------------------------	-----------

Isaak Rubin

Rafael de Almeida Padial (tradutor)

O mito da “produção simples de mercadorias”	173 – 186
---------------------------------------------------	-----------

Christopher J. Arthur

Jadir Antunes (tradutor)

APRESENTAÇÃO

Este volume contém sete artigos de pesquisa e três traduções em língua portuguesa. Os dois primeiros artigos foram apresentados no âmbito do *I Congresso Internacional sobre Direito à Rebelião? Reflexões críticas a partir do legado da história da filosofia política entre os séculos XV e XVIII*, organizado pelo Grupo de Estudos Democráticos, que ocorreu em Outubro de 2019 na UFMS.

O primeiro artigo intitulado “Lei de natureza, consentimento e limites da propriedade: Locke reinterpretado”, de autoria de Danilo Camara Caretta, consiste numa reconstrução da abordagem lockeana acerca da lei da natureza, das cláusulas que regem o direito de propriedade (no estado de natureza) e do princípio de fidelidade. Danilo Camara Caretta argumenta que existe um dever das instituições sociais assim como dos próprios seres humanos, de não se opor as condições necessárias que garantem a consecução da preservação de si e da humanidade.

No segundo artigo, “Reinventando a República: Rousseau e Robespierre e a revolução dos conceitos”, Marta Nunes da Costa procura identificar a relação e influência entre o pensamento e a proposta moral e política de Rousseau e as propostas avançadas por Robespierre. Tendo como interlocutor Pierre Serna, cujo texto de referência neste artigo se encontra também traduzido nesta edição, Marta Nunes da Costa defende que Robespierre opera uma subversão dos conceitos rousseauianos, superando, através desta, o dilema de Rousseau explícito na tarefa de criar cidadãos virtuosos ao mesmo tempo que estando condenado a trabalhar com os homens ‘tais como eles são’. A redefinição de virtude e da sua relação com a pobreza, proposta por Robespierre, constitui até hoje o nosso *a priori* histórico, sobretudo na forma como pensamos a construção de república e suas condições de sustentação.

Na sequência do debate sobre a Robespierre, Marta Nunes da Costa traduz o texto “As políticas de Rousseau e as de Robespierre: falsas pretensões e verdadeiros espelhos deformados” de Pierre Serna, inicialmente publicado em 2015 nos *Cahiers de l’Institut de la Révolution Française*.

Em “O ofuscar da verdade na política - propaganda e evento totalitário segundo Hannah Arendt” João Gabriel da Silva Pinto Filho analisa as nuances de relação entre verdade, mentira e política, associadas a questão da propaganda no contexto do totalitarismo tal como apresentado em *Origens do Totalitarismo*.

Em “A impossibilidade de conciliação das teorias de Marx e Honneth” Luis Carlos Dalmolin questiona as soluções apresentadas por Honneth em *A ideia de Socialismo* e *O Direito da Liberdade*. Através de uma vasta reconstrução de dados, Luis Carlos Dalmolin argumenta que Honneth tenta conciliar sua ideia de socialismo com os imperativos do mercado, porém que o autor o fez apartando-se deliberadamente das experiências históricas contemporâneas, começando pela própria postulação da Revolução Francesa como momento de realização dos ideais liberais e republicanos.

Vinicio Busacchi oferece, em “Derrière la crise de la conscience européenne” uma caracterização e superação deste fenômeno, considerado patológico, a partir de Paul Ricoeur. Para isso identifica, por um lado, o paradoxo do excesso de memória e o esquecimento e, por outro lado, o horizonte da espera projetado no futuro. Seguindo Ricoeur, o autor defende que as crises e conflitos são fenômenos inevitáveis, mas que sua superação depende, primeiramente, do reconhecimento da sua existência e do desafio que cada um lançará a si próprio no sentido de buscar a emancipação e atrever-se a ser moral.

Marcelo Martins Barreira em “O neofascismo como esvaziamento da tradição filosófico-política da democracia liberal” aborda o atual desafio do neofascismo à tradição do liberalismo político sobretudo a partir de uma reflexão sobre o contexto brasileiro.

Na seção de traduções, Virgínio Gouveia traduz do russo, com igual referência à tradução francesa também aqui disponibilizada, o texto “Eu e Napoleão” originalmente escrito por Vladimir Maiakóvski. Rafael de Almeida Padial oferece-nos a tradução da primeira parte do texto “Para a História do primeiro capítulo de *O Capital* de Marx” de 1929 escrita pelo economista russo Isaak Ilich Rubin. Este é um texto emblemático que explora as circunstâncias da escrita do famoso primeiro capítulo de *O Capital*, considerado por muitos um dos mais difíceis da obra. Por fim, Jadir Antunes traduz o texto de Christopher J. Arthur intitulado “O mito da produção simples de mercadorias”, publicado inicialmente em 2005 no âmbito da coletânea *Marx, Myths and Legends*.

Campo Grande, 14 de Maio de 2020

Marta Nunes da Costa
Ricardo Pereira de Melo

LEI DE NATUREZA, CONSENTIMENTO E LIMITES DA PROPRIEDADE: LOCKE REINTERPRETADO

LAW OF NATURE, CONSENT AND LIMITS OF LAND OWNERSHIP: LOCKE REINTERPRETED

Danilo Camara Caretta¹

Resumo

Neste trabalho, reconstrói-se a abordagem lockeana acerca da lei de natureza, das cláusulas que regem o direito de propriedade no estado de natureza e do princípio de fidelidade, que prescreve o cumprimento das promessas e contratos livremente estabelecidos. Uma vez que, no *Segundo Tratado*, Locke não aborda suficientemente a interrelação desses três elementos, há margem para argumentar que o consentido pode interpor-se não apenas às limitações do direito de propriedade, oriunda das cláusulas que regulamentam este direito no estado de natureza, como também às determinações próprias da lei de natureza, de preservação de cada ser humano e da humanidade em geral. Esta interposição se apresenta especialmente com o pacto social. Não apenas considera-se que isto se dá em circunstâncias mais desfavoráveis como defende-se que esta interposição não pode ocorrer, dado que afronta o estatuto moral superior da lei de natureza, derivado de sua íntima conexão com Deus, autoridade suprema e soberana. Assim, o que se argumenta, com base na teoria política de Locke, é que há um dever das instituições sociais, bem como dos seres humanos em geral, de não opor-se ao necessário à consecução da preservação de si e da humanidade como também de fomentar o que for necessário à consecução deste fim.

Palavras-chave: Direito de propriedade. Consentimento. Lei de natureza.

Abstract:

In this work, the lockean approach on the law of nature, the clauses that regulate the right of property in the state of nature, and the principle of fidelity, which demands the keeping of freely established promises and contracts, is reconstructed. Since Locke doesn't address enough the connection between these three elements in the *Second Treatise*, there is scope to argue that the consent can interpose not only to the limitations of the right to property, i.e., to the clauses that regulate this right in the state of nature, but also to the specific determinations of the law of nature, of preservation of each human being and of humanity in general. This interposition takes effect specially in the social pact. Not only is this considered to occur in more unfavorable circumstances, but it is also argued that this interposition cannot happen given that it defies the superior moral status of the law of nature, derived from its intimate connection with God, supreme and sovereign authority. Therefore, based on Locke's political theory, there seems to be a duty, for social institutions as well as human beings in general, to not oppose whatever comes necessary to achieve self-preservation and the preservation of humanity, but also to enforce whatever is necessary to achieve this end.

Keywords: Right of property. Consent. Law of nature.

¹ Graduado em filosofia pela UEL (2013) e mestre em filosofia pela UFSC (2017). Atualmente é doutorando em filosofia na área de Ética e Filosofia Política também pela Universidade Federal de Santa Catarina.

E-mail: danielocaretta@msn.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3562-8327>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2417250129652165>.

1. INTRODUÇÃO

Na obra *Dois tratados sobre o governo*, John Locke (1632 – 1704) versa sobre a ilegitimidade da monarquia absolutista, sobre a origem, organização e a finalidade de um governo político legítimo e sobre as condições que legitimam o exercício do direito de resistência. No decurso de sua argumentação, transita por três grandes questões cujo escrutínio se mostra essencial à sustentação de suas teses: o direito à *propriedade* ou, mais especificamente, as condições para que alguém possa ser considerado legítimo proprietário de algo; as incumbências próprias da *lei de natureza*, aplicáveis a todos os seres humanos enquanto seres portadores da faculdade da razão; e o *princípio da fidelidade*, que determina o dever de cumprimento de promessas e contratos livremente estabelecidos.

Neste trabalho, reapresentamos a argumentação desenvolvida por Locke sobre esses três pontos, dando ênfase ao modo como se inter-relacionam e defendendo que há circunstâncias nas quais o consentido, mais especificamente, a legislação positiva que rege o direito de propriedade na sociedade civil, não só entra em choque com o determinado pela lei de natureza através das cláusulas da propriedade como estas próprias cláusulas podem, em casos-limite, conflitar consigo mesmas. Há, pois, uma incompatibilidade entre esses três elementos que não é abordada diretamente pelo filósofo e permanece mal resolvida. Por este motivo, propomos, ao fim, uma solução a este conflito. Para isto, atravessamos a seguinte linha argumentativa: nas duas primeiras seções, reconstruímos a argumentação de Locke acerca da lei de natureza e sua teoria da aquisição originária da propriedade. Na terceira seção, abordamos o princípio de fidelidade, como ele se manifesta na teoria lockeana e como entra em conflito com as determinações da lei de natureza e com as cláusulas da propriedade. Na quarta e última seção, apontamos uma solução posicionando a lei de natureza como a norma de maior importância, cuja observância cabe tanto às leis que regerem o direito de propriedade na sociedade civil como às demais leis, aos contratos, promessas e demais ações dos seres humanos.

2. LEI DE NATUREZA E ESTADO DE NATUREZA

O principal uso que Locke faz da ideia de lei de natureza se dá na análise do poder político, de sua origem e extensão: ela serve, juntamente com o livre consentimento, como critério de legitimação da autoridade política. Suas determinações são mais latentes no estado de natureza do que na sociedade civil institucionalizada, dado que naquela não existem leis positivas e a autoridade política encontra-se dispersa.

A fim de tornar mais claro o sentido e o papel que cumpre a lei de natureza na teoria política de Locke, analisemo-la parte a parte. De início, convém notar que ela se segue de um ato de Deus, de cuja soberania e autoridade suprema a lei deriva seu caráter imperativo. Todos nós, seres humanos², somos criaturas de Deus e estaríamos, por isso, sujeitos e subordinados aos seus desígnios (§6)³. Para torná-la conhecida e manifesta, Deus dotou-nos igualmente com a faculdade da razão e, com isso, abriu as portas para o entendimento do mundo natural e da moralidade. Ao pôr a razão em exercício, somos inevitavelmente conduzidos ao conhecimento da lei de natureza.

Em segundo lugar, esta lei é a principal norma vigente no estado de natureza concebido por Locke. Tal circunstância não deve ser confundida com uma conjuntura hipotética ou pré-social, dado que é concreta e delimitável sob aspectos históricos e sociopolíticos: é o estado em que se encontravam as comunidades humanas mais primitivas, os índios da América de seu tempo, que se encontra um soberano absoluto com relação aos seus súditos e mesmo os Estados-nações entre si, “pois sempre que houver dois homens [ou duas partes] que não tenham uma regra estabelecida e um juiz comum a quem apelar na Terra para determinar as controvérsias de direito entre eles, esses homens se encontrarão no *estado de natureza* e sob todos os inconvenientes deste” (LOCKE, 2005, p.462, acréscimos nossos).

Mesmo na ausência de leis positivas e de uma autoridade política definida, as partes do estado de natureza podem consentir livremente com regras adicionais para a regulação de sua conduta e convívio – como ver-se-á na sequência, o consentimento acerca de limites de territórios ou do valor da moeda é um exemplo desta prerrogativa. Tal consentimento tem legitimidade, para Locke, pois no estado de natureza todas as pessoas possuem igualdade de poder político e de jurisdição sobre si próprias, podendo

² Embora Locke utilize-se, via de regra, do termo “homem” em referência à espécie humana e não ao gênero masculino, como bem mostra passagem do início do §81: “Mas embora essas obrigações impostas à humanidade tornem os laços conjugais mais sólidos e duradouros no homem que nas outras espécies de animais [...]” (LOCKE, 2005, pp.453-4.), demos preferência neste trabalho ao uso de termos de gênero neutro, como “seres humanos”, “indivíduos” ou “pessoas” para o mesmo desígnio.

³ Todos os parágrafos mencionados neste trabalho são do *Segundo Tratado*.

regular suas ações e o uso de sua propriedade livremente, isto é, livre da força e da autoridade alheia. Há, portanto, uma igualdade de status entre todos os seres humanos, de modo que não se pode sustentar ou pressupor qualquer tipo de hierarquia ou subordinação entre eles. Simbolicamente, é como se cada um fosse rei na mesma proporção que os demais (§123).

A igualdade no que tange ao exercício da liberdade se dá, como dito, na esfera de regulação das ações e de uso da propriedade. Não se trata, contudo, de uma liberdade irrestrita já que, como apontado, a lei de natureza restringe o leque permissível de ações. Para Locke, a finalidade da lei de natureza, como também a das leis positivas, é a de

[...] *conservar e ampliar a liberdade*, pois, em todos os estados de seres criados capazes de leis, *onde não há lei, não há liberdade*. A liberdade consiste em estar livre de restrições e de violência por parte de outros, o que não pode existir onde não existe lei. Mas não é [...] *liberdade para que cada um faça o que bem quiser* (pois quem poderia ser livre quando o capricho de qualquer outro homem pode dominá-lo?), mas uma *liberdade* para dispor e ordenar como se quiser a própria pessoa, ações, posses e toda a sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais se está submetido; e, portanto, não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguir livremente a sua própria. (LOCKE, 2005, pp. 433-4)

A lei de natureza determina que todo ser humano tem o dever de:

LF) Preservar-se e, não sendo esta uma necessidade premente, preservar o resto da humanidade, ao que se submetem várias tarefas⁴, como:
Ln1) querer⁵ a paz, isto é, repudiar e evitar o conflito injusto e desnecessário, pelo que se entende o não prejuízo da vida, saúde,

⁴ Doravante, chamaremos de Lei Fundamental de Natureza (*LF*) apenas a norma ampla que versa sobre a preservação de si e da humanidade. As determinações subsequentes da lei de natureza, que se colocam como meios à consecução de *LF*, serão retratadas por *Ln1*, *Ln2* e assim por diante. Sem dúvidas, muitas outras normas podem ser interpretadas como pertencentes à lei de natureza: não presumir subordinação dos demais, a imparcialidade no julgamento, o equilíbrio na punição das infrações e assim por diante. Mesmo o princípio da fidelidade e alguns aspectos da teoria da aquisição da propriedade podem ou não serem entendidos como derivações de *LF*. Não discorreremos sobre essas possíveis deduções pois, para nossos propósitos, a formulação da *LF* e suas ilustrações são mais que suficientes.

⁵ No início do §7, Locke afirma: “E para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei da natureza, que quer a paz e a *conservação de toda a humanidade* [...]” (Ibid., p.385). Esta estranha passagem parece indicar um erro categorial de predicação cometido pelo autor, ao atribuir à lei de natureza o ato de *querer* (do inglês arcaico, *willeth*) a paz e a conservação da humanidade. Sobre este ponto, cremos haver duas interpretações plausíveis: a de que há uma finalidade ou tendência inerente à anuência à lei de natureza, que é a garantia da paz e da conservação; e a de que aos seres humanos é imputado o dever de querer e, por este motivo, esforçar-se pela paz e pela conservação da humanidade. A reformulação aqui proposta não tem a intenção de negligenciar o aspecto teleológico da lei de natureza, mas apenas dar ênfase ao seu caráter normativo e ao ônus que incide sobre os seres humanos.

integridade, liberdade e bens de outrem, bem como a preservação dos inocentes; e
Ln2) conter os transgressores da lei de natureza. (LOCKE, 2005, pp.384-386).

Da igualdade natural e da autorização ao uso da força em casos de transgressão resulta que todos os indivíduos do estado de natureza são juízes e executores da lei natural. Não é preciso muito para perceber a inconveniência de uma conjuntura como esta. Embora o conteúdo da lei natural seja, para Locke, claro e explícito em suas determinações a todos os seres racionais, estipulando precisamente o que corresponde a cada um e o que é adequado no castigo e na reparação de uma transgressão, ela não é uma lei escrita mas inscrita por Deus, pela razão, em nossos corações⁶ (§11), o que dificulta sua aplicação. Ademais, há que se considerar que não há perfeição moral nos seres humanos, pois pautam suas ações, em grande medida, por suas inclinações e interesses pessoais.

São dois, portanto, os desvios da execução da lei natural no estado de natureza: a parcialidade e equívoco no julgamento das transgressões e o excesso na sua punição, como parece deixar clara a seguinte passagem:

[...] não duvido que se objetará que não é razoável que os homens sejam juízes em causa própria, que o amor-próprio os fará agir com parcialidade em favor de si mesmos e de seus amigos. E, por outro lado, a natureza vil, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição dos demais, da qual nada resultará além de confusão e desordem. (LOCKE, 2005, p.391)

Quando uma pessoa age injustamente em relação à outra, transgredindo a lei natural, ela rompe a igualdade e a liberdade iniciais, pois se coloca como autoridade ao subordinar a vontade do outro à sua e, ao fazê-lo, suprime a liberdade daquele. Neste ato, o transgressor coloca-se em relação ao agredido num *estado de guerra*. Apenas neste caso estão os demais indivíduos do estado de natureza legitimamente autorizados a fazer uso da força com fins de punição ou castigo do infrator (Ln2), embora apenas à parte lesada caiba a reparação ou compensação pelo mal sofrido. Cabe frisar que, no estado de natureza, não só todos têm o *poder* ou autorização para serem executores da lei de

⁶ Peter Laslett (2005, p.121ss) atenta-se para a contradição entre essa inscrição da lei natural no espírito dos homens e a doutrina lockeana da mente como *tábula rasa*, vazia de conteúdo e preenchida apenas pela experiência. “Foi ela, talvez, o solvente mais eficaz para a atitude jusnaturalista”.

natureza, como todos também têm o *dever* indireto de ser seu executor, por subordinação ao dever de esforçar-se pela preservação da humanidade (*LF*).

Sobre este ponto, percebemos que há uma peculiar correlação entre o que é devido e o que é de direito dos seres humanos: todos têm o *direito* e o *dever* de lutar pela preservação de si e da humanidade. Veja-se, por exemplo, que no §6, é dito que “Cada um está *obrigado a preservar-se, e [...] deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade*” (2005., p.385), enquanto que, algumas páginas adiante (§11), ao tratar do direito de reparação, Locke diz:

[...] a pessoa prejudicada tem o poder de apropriar-se dos bens ou serviços do transgressor, por *direito de autopreservação*, assim como todo homem tem o poder de punir o crime para evitar que este seja cometido novamente, em *virtude do direito que tem de conservar toda a humanidade* e de fazer tudo o que for razoável para atingir tal fim. (LOCKE, 2005, p.389)

Outra importante passagem que exemplifica o direito oriundo da lei de natureza é a que abre o Capítulo V do *Segundo Tratado*:

[...] a razão natural – que nos diz que os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação e, portanto, à comida, bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência [...] (LOCKE, 2005, p.405)

Por fim, o *governo civil* é, então, concebido por Locke como o único “remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza” (LOCKE, 2005, p.391), cuja condição “é repleta de temores e perigos constantes” (p.495). Sua finalidade, contudo, não é pura e simplesmente a garantia da paz e da ordem (o que se assemelharia ao contratualismo de Hobbes), mas sim a garantia do que está no cerne dos conflitos, isto é, o direito de *propriedade* dos cidadãos entendido no sentido amplo de vida, liberdade e bens, cujo usufruto, fora da sociedade civil, é “bastante incerto e inseguro” (p. 495). Através de um pacto social de livre consentimento, os indivíduos abdicam de seu poder de juízes e executores da lei de natureza e transferem-no à sociedade política. Tal ato dá origem a um *corpo político*, movido pelas decisões da maioria e autorizado a pôr em exercício o poder político e dar forma ao sistema jurídico e às demais instituições que regularão não apenas o direito de propriedade, seu uso, aquisição e transferência, mas toda a estrutura social e governamental.

Mas que regulação incide sobre a propriedade no estado de natureza e que relação mantém com as leis positivas que regulam este direito na sociedade civil?

3. AQUISIÇÃO ORIGINÁRIA, TRABALHO E LIMITES DA PROPRIEDADE

A primeira coisa a se pontuar a respeito da teoria da propriedade de Locke é que ela é crucial na crítica à tese defendida por Robert Filmer em *Patriarcha*, segundo o qual, em linhas gerais, a terra, seus frutos e todas as criaturas vivas teriam sido dadas a Adão e a seus herdeiros diretos para seu uso e domínio privado. Esse direito de propriedade teria sido suficiente para legitimar o exercício exclusivo da autoridade política. Sendo os reis herdeiros diretos de Adão e sendo toda a propriedade de seu direito, restaria justificada a monarquia absolutista.

Não nos estenderemos na crítica de Locke às posições absolutistas de Filmer, desenvolvidas no *Primeiro Tratado*. Assinalamos apenas que o ponto de partida de Locke também é teológico e também assume que Deus, enquanto criador, é autoridade suprema e soberana perante todas as criaturas, e d'Ele a autoridade legítima deriva. As semelhanças, contudo, encerram-se neste ponto, já que, para Locke, a autoridade política não está atrelada à propriedade nem deriva de um direito de herança à autoridade paterna de Adão. A terra e tudo o que nela cresce e vive são entendidas, contrariando Filmer, como concessões do criador à *toda a humanidade em comum*, “para o sustento e o conforto de sua existência” (LOCKE, 2005, p.407).

Também a razão foi dada aos homens, uma faculdade que os separa das demais criaturas e que lhes possibilita o conhecimento da lei natural. Mas um ponto relevante é que cada indivíduo tem *propriedade sobre sua própria pessoa*. Curiosamente, ao tratar deste ponto (§27 e §173 do *Segundo Tratado*), Locke não recorre à ideia de concessão divina. Entretanto, é plausível assumir, seguindo a natureza de sua argumentação, que Deus, enquanto criador de tudo, teria dado aos homens a vida e a propriedade sobre suas próprias pessoas para que, através de seu trabalho, pudessem tomar como seu o que fosse necessário a seu sustento e preservação.

A esta altura, alguém poderia indagar a necessidade desse constante apelo à divindade que perpassa a argumentação desenvolvida por Locke. Uma interpretação secular da propriedade da própria pessoa não seria de imediato implausível e poderia mesmo servir de base a uma teoria de cunho contratualista. Ocorre que, ao fazê-la,

estaríamos abdicando do estatuto moral superior da lei de natureza, de prescrição divina e válida a todos os seres humanos independente do que compactuem entre si. Quando trata da doutrina da lei natural de Locke em suas *Conferências sobre a história da filosofia política*, John Rawls atenta-se para este problema:

[...] o pensamento subjacente de Locke, do começo ao fim, é de que nós pertencemos a Deus como propriedade d'Ele; que nossos direitos e deveres derivam da posse que tem Deus sobre nós, assim como dos propósitos pelos quais fomos gerados – propósitos que, para Locke, encontram-se claros e inteligíveis na própria lei fundamental da natureza. [...] para Locke e seus contemporâneos, a religiosidade é fundamental, e negá-la seria correr o risco de séria má compreensão do pensamento desses autores. (RAWLS, 2012, pp.132-3)

Sendo proprietário de si, cada indivíduo é dono dos esforços que emprega, ou seja, é dono de seu trabalho⁷. Através deste, o sujeito infunde algo de si na coisa ou bem que está fora dele, além dos limites corpóreos de sua própria pessoa. Esta infusão inevitavelmente afeta a coisa trabalhada, transformando-a. O trabalho distingue a coisa trabalhada e, numa circunstância onde a propriedade ainda é comum, torna-a única e vincula-a ao trabalhador como sua por direito. Para Karl Olivercrona (1974, p.225), esta *mistura* ou *infusão* de algo do eu na coisa externa faz com que a coisa passe a ser, propriamente, parte de sua pessoa, e sendo o eu (*self*) o proprietário de sua pessoa, ninguém mais pode reivindicar qualquer direito àquilo que ele adquiriu.

Em outras palavras: o trabalho (no sentido de atividade ou de esforço empregado) torna privado o que antes era de propriedade comum, sendo ele o elemento que justifica a aquisição originária da propriedade. À guisa de exemplificação, Locke cita, no Capítulo V do *Segundo Tratado*, o esforço de uma pessoa ao recolher os frutos de uma árvore (§28), ao abater uma caça (§30) ou no cultivo de uma extensão de terra (§32):

Aquele que se alimenta das bolotas que apanha debaixo de um carvalho ou das maçãs que colhe nas árvores do bosque com certeza delas apropriou-se para si mesmo. Ninguém pode negar que o alimento lhe

⁷ Em “Locke on Property”, J.P. Day (1966, pp. 4ss) destaca que o termo *trabalho*, no *Segundo Tratado*, não possui uma significação precisa: por ora, é entendido como atividade (no sentido do ato do verbo ou de *labour*) e, por outra, como produto ou realização daquela atividade. Assim, para Locke, o indivíduo que tem propriedade sobre a própria pessoa tem propriedade sobre a atividade que desempenha. Disto se segue que o indivíduo tem direito àquilo que produziu ou realizou com sua atividade. Para Day, o argumento lockeano é inválido pois, em virtude desta imprecisão terminológica, é possível aceitar a verdade da proposição “Todo ser humano tem direito de propriedade sobre o trabalho de sua pessoa” sem aceitar a verdade de “Todo ser humano tem direito de propriedade sobre aquilo que ele misturou o trabalho de sua pessoa”.

pertença. Pergunto então quando passou a pertencer-lhe: Quando o digeriu? Quando o comeu? Quando o ferveu? Quando o levou para casa? Ou quando o apanhou? Fica claro que, se o fato de colher o alimento não o fez dele, nada mais o faria. Aquele *trabalho* imprimiu uma distinção entre esses frutos e o comum, acrescentando-lhes algo mais do que a natureza, mãe comum de todos, fizera. (LOCKE, 2005, pp. 409-10)

Mas, sendo agora a *principal questão da propriedade* não os frutos da terra e os animais que destes subsistem, e sim a *própria terra*, como aquilo que tem em si e carrega consigo todo o resto, creio que está claro que, também neste caso, a *propriedade* é adquirida como no caso anterior. A *extensão de terra* que um homem pode arar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos dela que é capaz de usar constituem sua *propriedade*. (LOCKE, 2005, pp.412-13)

Além de meio para a aquisição originária da propriedade, o trabalho ainda desempenha, pelo menos, outras duas funções importantes na teoria de Locke: como medida do valor de um bem ou de uma extensão de terra (§40), chegando a ser concebido pelo filósofo como a maior medida do valor de todas as coisas (§43); e a de elemento limitador da extensão de propriedade a que uma pessoa tem direito (§36).

Dito isso, é plausível indagar: afinal, de que modo alguém pode se tornar legitimamente proprietário de algo? Que restrições se aplicam ao direito de propriedade, quanto a seu uso e sua extensão? As cláusulas que regem o direito de propriedade no estado de natureza lockeano respondem a tais indagações, podendo ser apresentadas na seguinte formulação:

CL1) Sendo a propriedade comum, o trabalho de uma pessoa é condição suficiente para que ela se torne legítima proprietária da coisa trabalhada (*cláusula da aquisição originária da propriedade*).

CL2) A extensão legítima da propriedade de uma pessoa é limitada:

CL2.1) pela extensão de seu trabalho (*cláusula do trabalho*);

CL2.2) pela condição de usufruir dos bens adquiridos, sem perecimento dos mesmos (*cláusula do usufruto*);

CL2.3) pela condição de haver recursos suficientes e de igual qualidade deixados em comum para as demais pessoas (*cláusula dos recursos*).

Já que, como dito anteriormente, há uma correlação entre o que é de direito e o que é de dever dos seres humanos no que tange à lei natural, há também que se fixar a seguinte norma:

CL3) que a cada um seja garantido o que é seu por direito, segundo a razão ou lei natural, isto é, comida, bebida e tudo o mais que for

necessário à sua preservação e subsistência (*cláusula do direito à propriedade*). (cf. LOCKE, 2005, p.405)

Enquanto que *CL3* especifica que há um direito à propriedade (direito de tornar-se legitimamente proprietário de algo) como condição necessária à consecução de *LF*, *CL1* esclarece que o *trabalho* é condição suficiente a este direito no estado de natureza, embora, como se verá na sequência, nem sempre seja a única condição. *CL2.1* e *CL2.3* determinam a adequada extensão do direito de propriedade enquanto que *CL2.2* determina também o seu *uso*. *CL2.1* é enunciada separadamente pois possui um aspecto agregador (direito a tudo o que for atingido com o trabalho) e distinto das duas demais cláusulas de *CL2*. Entretanto, enquanto critério limitador do direito de propriedade, *CL2.1* acaba sendo desconsiderada devido à maior restritividade de *CL2.2* e *CL2.3*.

Percebe-se, pois, que a aquisição originária da propriedade prescinde do contrato ou do consentimento mútuo. Nas palavras do filósofo: “Fosse tal consentimento necessário, o homem teria morrido de fome, não obstante a abundância com que Deus o proveu” (Ibid., p. 410). Entretanto, o escasseamento de terras em comum, isto é, que podiam ser originariamente adquiridas, forçou os seres humanos a entrar em acordo quanto à extensão de suas terras e de sua propriedade. Já o advento da moeda, um instrumento não-perecível cujo valor não decorre da função que cumpre na ordem natural mas deriva de um consentimento mútuo, ainda que tácito, permitiu aos seres humanos se desvencilhar das cláusulas limitantes do direito de propriedade, em especial da *cláusula do usufruto*. Este é um ponto relevante para a teoria de Locke: o exagero nos limites da justa propriedade reside no perecimento inútil de qualquer parte dela e não em sua extensão (LOCKE, 2005, p.426). Isto implica que, inventado o dinheiro, a acumulação de propriedade deixou de ter restrições. É o que deixa claro a seguinte passagem:

[...] vê-se claramente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode *possuir com justiça*⁸ mais terra que aquela cujos produtos possa usar, uma vez que tais metais [ouro e prata] não se deterioram nem apodrecem nas mãos de quem os possui. Essa partilha das coisas em uma desigualdade de propriedades particulares foi propiciada pelos homens fora dos limites da sociedade e sem um pacto, apenas atribuindo-se um valor ao ouro e à prata e concordando-se tacitamente com o uso do dinheiro. (LOCKE, 2005, p.428, acréscimos e itálicos nossos).

⁸ O termo é tradução direta de *fairly possess*, expressão utilizada na língua inglesa: “[...] they having, by a tacit and voluntary consent, found out a way how a man may fairly possess more land than he himself can use the product of”. (LOCKE, 2003, p.121)

Em resumo: originariamente, a aquisição da propriedade carecia de qualquer consentimento. Quando conflitos quanto à extensão de terra passaram a emergir, acordos quanto a seus limites passaram a ser necessários. Em virtude da complexificação das relações interpessoais, mediadas em grande parte pelo valor da moeda, e do pacto social que deu origem à sociedade civil, o direito de propriedade passou a ser cada vez mais regulado pelo consentido, isto é, por acordos e pela legislação positiva, dissociando-se de suas cláusulas limitantes e afastando-se das prescrições da lei de natureza.

Mas teria Locke acertado ao colocar o consentimento como único critério para delimitar a adequada extensão da propriedade? Ela não passaria a ser, com isso, *potencialmente* ilimitada? E quanto às restrições colocadas pela *cláusula dos recursos*: são deixadas de lado na sociedade civil ou devem ainda ser observadas? Abordaremos essas questões na sequência após elucidar o sentido e o papel cumprido pelo *princípio de fidelidade*.

4. PRINCÍPIO DE FIDELIDADE E CONSENTIDO *VERSUS* PREVIAMENTE DETERMINADO

4.1 Princípio de fidelidade e suas qualificações

Embora beire o tautológico dizer que o consentido só se vincula como norma se houver um dever prévio de ser fiel e cumprir com o que se consente, Locke não oferece uma formulação precisa do princípio de fidelidade nem esclarece se ele é uma das determinações próprias da lei da natureza (*Lnx*) ou se se coloca acima dela, isto é, acima do dever de preservação de si e da humanidade. Como ficará claro no decorrer desta e da próxima sessão, a interpretação que damos aqui à sua teoria se fundamenta em grande parte no silêncio do filósofo sobre essa questão e sobre uma eventual vigência das cláusulas da propriedade na sociedade civil.

A formulação mais precisa do princípio de fidelidade tem como base o afirmado nas linhas finais do §14 do *Segundo Tratado* e é a seguinte:

PF) A todo ser humano compete o *dever moral* de ser fiel à palavra dada e de cumprir as promessas e os contratos livremente estabelecidos,

“pois a verdade e observância da palavra dada cabem aos homens como homens, e não como membros da sociedade” (LOCKE, 2005, pp.393-4).

O qualificador *livremente estabelecido* foi aqui empregado para assinalar que há condições sob as quais as promessas e contratos firmados são válidos e, noutras, nulos. É plausível admitir que o poder vinculante de uma promessa está relacionado à circunstância na qual foi proferida e que diminui ou deixa de existir à medida em que se fazem presentes algumas particularidades. Por exemplo, não se pode admitir que uma promessa feita sob tortura ou grave ameaça tenha a mesma força vinculante que uma promessa livremente estabelecida. Embora não adentremos em tais especificidades, claro está que, para Locke, o pacto social e o consentimento acerca dos limites da terra e do valor da moeda são pactos deste último tipo.

O qualificador *moral*, por sua vez, é aqui utilizado apenas no intuito de distinguir os deveres oriundos diretamente do princípio de fidelidade dos *deveres jurídicos*, de seguir o determinado pela legislação positiva. Pois as determinações do primeiro valem para todos os seres humanos enquanto tais, tanto no estado de natureza quanto na sociedade civil, enquanto que as do segundo são contingenciais e dependem das especificidades de cada legislação. Assim, mesmo que um indivíduo não concorde de imediato com as determinações de uma lei positiva – um tributo, por exemplo –, a ele cabe o dever jurídico de observância desta lei e a penalização em caso contrário. Entretanto, para Locke, mesmo os deveres jurídicos derivam sua legitimidade do princípio de fidelidade: tendo o pacto social sido livremente estabelecido, enquanto o governo político orientar-se na execução de sua finalidade, que é a garantia do direito de propriedade em sentido amplo (§94), vigorará o dever de cumprir com o que for determinado por ele. A suspensão deste dever está condicionada, por sua vez, à falha na garantia daquele direito.

4.2 Relação entre o princípio de fidelidade, as cláusulas da propriedade e a lei de natureza

Mas qual é o *estatuto moral* do princípio de fidelidade e qual a sua relação com a *lei de natureza*? Infelizmente, Locke não aborda diretamente esta questão, ao contrário do que faz no capítulo V do *Segundo Tratado* quando relaciona o direito natural à

propriedade com a lei de natureza. Rawls resume esta relação de maneira bastante acertada:

[...] (i) dada a lei fundamental da natureza – segundo a qual toda a humanidade deve ser preservada etc. –, (ii) dado que a riqueza da natureza é para nosso uso e (iii) dado ainda que é impossível obter o consentimento (expresso) do resto da humanidade, daí segue-se que Deus deve querer que possamos nos apropriar da riqueza da natureza e fazer uso dela com base nas duas condições mencionadas [cláusulas do usufruto e dos recursos]. Caso contrário, não haveria como preservar toda a humanidade e, possivelmente, cada um dos seus membros. Assim, o direito natural à propriedade (liberdade de uso), no estado de natureza, é a conclusão de um argumento derivado da lei fundamental da natureza (complementado por outras premissas). (RAWLS, 2012, p.131, acréscimos nossos)

Deste modo, fica evidente que as cláusulas que regem o direito de propriedade não apenas estão em total conformidade com a lei de natureza como são condições necessárias para a sua efetivação: enquanto o trabalho é condição suficiente da propriedade, a propriedade é condição necessária para o usufruto e, conseqüentemente, para a preservação de si mesmo e da humanidade. Por este motivo, a ideia de um indivíduo usufruir de um bem sem ser seu proprietário ou sem ter a autorização do legítimo proprietário para tal é incompatível com a teoria lockeana. É claro que isto se dá em circunstâncias específicas: no estado de natureza e, mais precisamente, numa circunstância onde os recursos deixados à humanidade em comum são abundantes. Mas como se configura, então, a relação das cláusulas de propriedade com o princípio de fidelidade?

Para entender melhor esta questão, é preciso antes entender as circunstâncias na qual ela se coloca. Rawls (2012, pp.164-5) sugere que a teoria lockeana da propriedade pode ser dividida em dois estágios: no primeiro, o estado de natureza, não existem leis positivas e a autoridade política encontra-se dispersa. Esse estágio subdivide-se em A) a época dos primórdios do mundo; B) a época da fixação das fronteiras tribais por consentimento; C) a época do surgimento da moeda e do comércio, também por consentimento. O segundo estágio, de concentração da autoridade política, subdivide-se em D) a época da monarquia patriarcal; e E) a época da formação do governo através do pacto social e da regulamentação da propriedade. Uma perspectiva bastante semelhante é oferecida por Karl Olivercrona em “Locke’s Theory of Appropriation” (1974, p.220), mas com um importante pormenor: a circunstância A) teria sido concebida por Locke como

uma circunstância de abundância de recursos, onde há mais terra e frutos do que o necessário para suprir as necessidades dos seres humanos, enquanto que B) dá início à “era da escassez” em virtude do estabelecimento das fronteiras das comunidades políticas, que se acentua em virtude do comércio e do advento do dinheiro em C).

Enquanto que em A) vigoram, como normas, a lei de natureza e as cláusulas da aquisição da propriedade, em B) o consentimento começa a operar como elemento limitador deste direito. Em C) e em E), ele é praticamente a única regra operante. D) é claramente uma exceção já que se trata de um governo ilegítimo.

Assim, retomando a questão anterior, o peso relativo das determinações das cláusulas da propriedade perde força com o avançar das eras, e o princípio de fidelidade, materializado nos acordos delimitam a extensão da terra, o valor da moeda e no pacto social, faz com que o consentimento prevaleça, ao fim, como *único critério* para delimitação da propriedade.

Sobre o consentimento conclui-se, então, que compõe uma importante regra que perpassa toda a argumentação lockeana, denominada aqui de *Lei Fundamental de Propriedade*⁹:

LP) Uma vez que todas as normas vigentes estão sob observância e que o governo político, se existente, é legítimo, apenas através do próprio consentimento alguém pode abrir mão de seu direito à propriedade de algo.

Em outras palavras, a desapropriação está sujeita ou à inobservância das normas vigentes, sejam as da lei da natureza ou as da lei positiva, ou à vontade do legítimo proprietário.

Entendidos os contextos em que se dá a relação do consentimento com as cláusulas da propriedade, é de maior importância agora indagar se a teoria lockeana oferece boas justificativas para o ganho de força de um elemento em detrimento do outro na delimitação do direito à propriedade.

O consentimento entra em cena no lugar da *cláusula do trabalho (CL1)* como condição de possibilidade de aquisição (não-originária) de um bem qualquer, já que mesmo nas primeiras eras da humanidade alguém poderia livremente abrir mão de sua propriedade doando-a, deixando-a como herança ou trocando-a por outra coisa de seu interesse. Ao tomar o lugar da *cláusula do usufruto (CL2.2)* com o advento da moeda, o

⁹ Emprestamos o termo da interpretação de Rawls (2012, p.165), embora empreguemo-lo em sentido mais amplo.

consentimento também se sobrepõe à *cláusula do trabalho* (CL2.1) em virtude da maior restritividade daquela. Não há, entretanto, nenhuma oportunidade na qual Locke avalia a sobreposição do consentimento à *cláusula dos recursos* (CL2.3).

Sobre um possível desacato à CL2.3, que se considere o seguinte: “[...] nos governos, as leis regulamentam o direito de propriedade, e a posse da terra é determinada por legislações positivas.” (LOCKE, 2005, p.405). Em outras palavras, na sociedade civil, a extensão do direito de propriedade é determinada *exclusivamente* pelo consentimento, o que indica que as *cláusulas da propriedade* não têm mais vigência. Dado o caráter restritivo destas cláusulas e de sua suspensão, a extensão do direito de propriedade *pode* aumentar consideravelmente com o transcorrer das eras. Sendo isto um *fato* e não apenas uma potencialidade e considerando o vertiginoso crescimento populacional¹⁰, segue-se que a quantidade de terras deixadas *em comum* para a humanidade *diminui*. Mesmo fixado um limite à propriedade, dado o aspecto gradativo das premissas anteriores (o crescimento populacional e a diminuição das terras deixadas em comum), conclui-se que, em algum momento, os recursos deixados em comum para os demais não mais serão *suficientes, de igual extensão ou de igual qualidade*, de modo que CL2.3 seja, a partir de então, desrespeitada.

Correndo o risco de sermos repetitivos, o que está sendo dito é o seguinte: as cláusulas que regem o direito de propriedade no estado de natureza lockeano vigoram numa circunstância bastante favorável, isto é, uma circunstância onde há recursos abundantes e mais que suficientes para a satisfação das necessidades dos seres humanos. Estas cláusulas têm, apesar desta abundância, um caráter fortemente restritivo, de modo que a extensão do direito de propriedade, sob sua vigência, é consideravelmente pequena. O consentimento acerca do valor da moeda e especialmente da legislação que regula o direito de propriedade abre margens para a extensão deste direito sob circunstâncias notavelmente mais desfavoráveis já que, em eras posteriores, há pouca (ou quase nenhuma) propriedade deixada em comum. Em dado momento, com o gradativo escasseamento dos recursos e crescimento populacional, o consentido acaba por se sobrepor também à determinação de haver recursos suficientes e de igual qualidade deixados aos demais.

¹⁰ O crescimento populacional, além de um fato histórico, também pode ser deduzido das palavras de Locke. Ver §§31, 36 do *Segundo Tratado*.

O sentido que Locke dá à expressão "haver o suficiente deixado aos demais", que compõe a *cláusula dos recursos*, é o de que a quantidade de terras que um indivíduo conseguia se apropriar, nas primeiras eras do mundo, não restringia a quantidade de terras que outro indivíduo também conseguia. "De modo que, na verdade, nunca houve menos para os outros pelo fato de ele ter delimitado parte para si, pois aquele que deixa para outro tanto quanto este possa usar faz como se não houvesse tomado absolutamente nada" (LOCKE, 2005, p.413). Por este motivo, justiça seja feita: a escassez de recursos nunca foi entendida como um problema por Locke. Para o filósofo, é evidente que, em seu tempo e sob a vigência exclusiva da lei de natureza e das cláusulas da propriedade, ninguém poderia queixar-se da falta de terras ou de recursos para prover seu próprio sustento. É o que deixa claro a seguinte passagem:

A natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do trabalho e da conveniência de vida dos homens. O trabalho de nenhum homem seria capaz de dominar ou apropriar-se de tudo nem poderia o seu desfrute consumir mais que uma pequena parte. De modo que era impossível a qualquer homem usurpar dessa forma os direitos de outro ou adquirir uma propriedade em prejuízo do vizinho, que ainda teria espaço para uma posse tão boa e tão grande (depois que o outro houvesse tomado a sua) quanto a que havia antes da apropriação. [...] E a mesma medida pode ainda ser admitida, sem o prejuízo de quem quer que seja, por mais repleto que o mundo pareça estar. Pois suponhamos um homem, ou uma família, no estado em que se encontravam quando o mundo começou a ser povoado pelos filhos de Adão ou de Noé; caso ele plantasse alguma das terras incultas do interior da América, veríamos que as posses que poderia amealhar para si mesmo segundo as medidas que apresentamos não seriam muito grandes e tampouco, mesmo nesses dias, prejudicariam o resto dos homens ou lhes dariam motivo para se queixarem ou se julgarem lesados pela usurpação desse homem, embora a raça dos homens se tenha hoje espalhado para todos os cantos do mundo e exceda infinitamente o pequeno número que havia no princípio. (LOCKE, 2005, pp.415-6)

Além do mais, o princípio da fidelidade, por si só, não diz nada sobre o conteúdo dos pactos firmados, bastando, para sua legitimidade, que tenham sido estabelecidos em condições de liberdade, como é o caso do pacto que determina a saída do estado de natureza e a entrada na sociedade civil. A rigor, os membros da sociedade podem optar tanto por uma estrutura social na qual a propriedade é distribuída de maneira profundamente desigual, quanto por desenhar o arranjo jurídico e institucional incluindo como *deveres jurídicos* a observância das cláusulas da propriedade, tanto quanto isso for cabível a uma legislação positiva.

Entretanto, como se sabe, este caráter infinito e inesgotável da terra e dos recursos mostrou-se falso, de modo que, mesmo sob a vigência exclusiva das cláusulas da propriedade no estado de natureza, CL2.3 poderia em algum momento ser descumprida apenas em virtude do crescimento populacional. Em outras palavras, o simples fato de que cada vez mais pessoas requisitam os recursos naturais, mesmo o indispensável à própria sobrevivência, faz com que, em dado momento, não haja mais recursos suficientes em comum para os demais. Obviamente, este acontecimento é bastante acelerado em virtude da propriedade potencialmente ilimitada e fundamentada apenas no consentimento.

Também é bastante estranho, para dizer o mínimo, que existam cláusulas que determinem, de antemão e de maneira bastante restritiva, a extensão legítima da propriedade numa circunstância de abundância e, numa circunstância de escassez, tais cláusulas percam a vigência e a extensão da propriedade seja *potencialmente* ilimitada, já que delimitada apenas pelo consentimento. Se as condições necessárias à efetivação da lei de natureza, nas primeiras eras do mundo, deixaram de se fazer presentes, então ou também se impõe ao que consentido a incumbência de lográ-la ou haverá um conflito real entre o consentido e o previamente determinado pela lei natural.

5. DO PREVIAMENTE DETERMINADO AO CONSENTIDO

Ainda que a teoria de Locke abdique das *cláusulas do trabalho e do usufruto* na delimitação do direito de propriedade e não investigue a relação do consentimento com a *cláusula dos recursos* (tampouco apresente razões para justificar a sobreposição do primeiro sobre a segunda), é bastante evidente que, sob nenhuma hipótese, o positivamente legislado deve prevalecer sobre o previamente determinado pela lei de natureza. Esta tese é pouco enfatizada por Locke no *Segundo Tratado*, sendo apresentada de modo evidente em apenas duas passagens: no capítulo II onde, ao acusar grande parte das leis dos países de seguir "[...] interesses contrários e ocultos formulados por meio de palavras" (LOCKE, 2005, p.390-1), é dito que "[...] só são verdadeiras se baseadas na lei da natureza, mediante a qual são reguladas e interpretadas" (Ibid., p.391), e especialmente no capítulo XI onde, ao versar sobre as incumbências do poder legislativo, Locke diz:

As obrigações da lei de natureza não cessam na sociedade mas, em muitos casos, apenas se tornam mais rigorosas e, por meio de leis humanas, a ela se acrescentam penalidades conhecidas a fim de forçar a sua observância. Assim, a lei de natureza persiste como uma eterna regra para todos os homens, sejam eles *legisladores* ou não. As *regras* que estabelecem para as ações de outros homens devem, a exemplo de suas próprias ações e as dos outros homens, estar de acordo com a lei da natureza, ou seja, com a vontade de Deus, da qual são¹¹ a manifestação, e sendo a *lei fundamental de natureza a conservação da humanidade*, nenhuma sanção pode ser válida contra ela. (LOCKE, 2005, p. 505-6)

Entendemos, pois, que a *lei de natureza* figura, na teoria política de Locke, como o único critério independente de justiça de ações e instituições sociais, cuja observância se impõe como dever a toda a legislação e a toda estruturação social, bem como a todos os seres humanos na condução de suas vidas. Disso se segue que nada do que for consentido pode ter como efeito algo que contrarie a preservação de cada indivíduo e da humanidade como um todo, e uma vez que o direito à propriedade é entendido como condição necessária para a consecução da lei de natureza, fica bastante claro que o consentido também precisa fomentar o que for necessário à sua consecução.

Mas como ficam, então, as determinações de *CL2*? Devem ser positivadas, em virtude da lei de natureza, ou podem ser desconsideradas já que sobrepostas pelo consentimento? Ao que tudo indica, na sociedade civil, devem servir apenas de orientação para a delimitação, por consentimento, do direito de propriedade, quando a extensão desproporcional deste direito ameaçar a preservação dos seres humanos.

Por outro lado, a determinação da *cláusula do direito à propriedade (CL3)*, que prescreve que cada um tem direito ao que for necessário à preservação de si, se sobrepõe ao princípio de fidelidade e, portanto, a todo objeto de consentimento. Não sendo possível preservar-se sem ser proprietário do necessário à própria preservação e sendo esta uma norma cuja observância é de maior magnitude, dada sua íntima relação com a lei de natureza e com o estatuto superior desta, dado que deriva d'O próprio Criador, então que

¹¹ Entendemos haver um erro de tradução nesta passagem em virtude da conjugação do verbo ser no plural, que dá a entender que o objeto da manifestação de Deus são as regras estabelecidas pelos homens, não a lei de natureza. No original em inglês, contudo, não há esta significação: "The rules that they make for other men's actions must, as well as their own and other men's actions be conformable to the law of nature, i. e. to the will of God, of which that is a declaration" (LOCKE, 2003, p. 160) Uma tradução mais apropriada diria "[...] estar de acordo com a lei da natureza, ou seja, com a vontade de Deus, da qual aquela é uma manifestação." A tradução espanhola de Carlos Melizzo segue o mesmo sentido pretendido por nós e é ainda mais explícita: "Las reglas que aquéllos dictan para que los demás hombres actúen de acuerdo con ellas deben estar de acuerdo – lo mismo que sus propias acciones – con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cual la ley de naturaleza es manifestación." (Locke., 2006, p. 134) Isto é relevante pois reforça que a legitimidade da lei de natureza está subordinada à autoridade suprema de Deus.

se garanta a todos os seres humanos este direito. Esta tese não só está em total conformidade com a finalidade da sociedade civil, que é a garantia da propriedade no sentido amplo de posses, liberdade e em especial da vida dos seus membros, como também com o especificado na seguinte passagem do *Primeiro Tratado*:

Sabemos, porém, que Deus não deixou um único homem à mercê de outrem de modo que este pudesse fazê-lo morrer de fome se assim o desejasse. Deus, o Senhor e o Pai de todos, a nenhum de seus filhos concedeu semelhante propriedade em sua peculiar repartição das coisas deste mundo, mas deu, a seu irmão necessitado, o direito ao excesso de seus bens, de sorte que não se pode negar-lho quando sua premente necessidade o reclama. Por conseguinte, homem algum jamais poderia dispor de um justo poder sobre a vida de outrem por direito de propriedade sobre a terra ou outros bens, dado que sempre seria um pecado, para qualquer homem de posses, deixar perecer seu irmão ao não se valer de sua abundância para aliviar a condição dele. Tal como a *justiça* confere a cada homem o direito ao produto de seu esforço honesto e as legítimas aquisições se seus ancestrais são transmitidas a ele, a *caridade* confere a cada homem o direito que possa afastá-lo da extrema necessidade quando não dispõe de outros meios para subsistir. (LOCKE, 2005, p.244)

Naturalmente, a interpretação do que é, de fato, indispensável à preservação de si próprio é bastante variada e pode abranger desde comida e água até vestimentas, abrigo, segurança etc. Fica a cargo, pois, do *poder legislativo* decidir sobre estas questões, mas não há dúvidas de que a garantia de um direito como o descrito é um dever recai sobre a sociedade civil.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se aqui oferecer uma interpretação da teoria política lockeana que resolve os conflitos entre as determinações da lei de natureza, do princípio da fidelidade e das cláusulas da propriedade, sem negligenciar a substantiva relação destas com a lei natural e avaliando o papel que podem desempenhar na sociedade civil. A lei natural é entendida, aqui, como uma *maxima lex*, isto é, como uma norma de maior importância e como critério último de justiça e moralidade. O direito de propriedade, por sua vez, é tido como condição *si ne qua non* para a execução do que é determinado por esta lei, e ainda que sua extensão possa ser ilimitada, dado que na sociedade civil é regulamentado por

consentimento, há que se considerar que não só não pode opor-se às determinações da lei de natureza como deve, de algum modo, buscar sua plena consecução.

A consequência prática desta interpretação da teoria política lockeana é que fica a encargo da sociedade civil a garantia a todos os seres humanos do direito à propriedade em sentido amplo, isto é, de todas as condições necessárias para que um indivíduo consiga, através de suas posses, cumprir com a determinação da lei de natureza e preservar a si mesmo. Esta leitura parece aproximar Locke das teorias políticas de viés *suficientarista*, que sustentam que a cada pessoa cabe ao menos o que for suficiente para seu próprio sustento e preservação (haveria, contudo, de se averiguar a diferença prática decorrente do uso dos termos *necessário*, usado por Locke, e *suficiente*, já que o primeiro parece indicar um quinhão mínimo, enquanto que o segundo, um quinhão “mais-que-mínimo”). Para um filósofo do século XVII e preocupado com os excessos oriundos do absolutismo monárquico, trata-se de um conjunto de ideias não apenas inovador, mas deveras revolucionário mesmo para nosso tempo, no qual ainda persiste a pobreza, a miséria e uma profunda desigualdade de renda e riqueza entre os seres humanos.

Por outro lado, uma resignificação do direito de propriedade, entendido não apenas como um título respaldado na legislação positiva mas também (e principalmente) no papel que cumpre na consecução da *maxima lex*, que é a preservação de si mesmo e da humanidade, tem consequências claras para a teoria que versa acerca do direito de resistência. Assim, ao que tudo indica, ou cabe ao governo civil a garantia, a cada um dos membros da sociedade, o *necessário* para preservação de si próprios, ou há uma distorção no ordenamento jurídico e social, de modo que a prática da resistência política torna-se legítima. Entretanto, investigar se isto requer uma medida radical como a sugerida por Locke, que é a deposição do governo, ou medidas mais moderadas, como a desobediência civil, bem como apurar precisamente o que a preservação de si demanda dos demais indivíduos e do ordenamento são questões que, embora de grande pertinência, fogem aos modestos propósitos interpretativos deste trabalho.

REFERÊNCIAS

DAY, J. P. Locke on Property. *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 16, No. 64, History of Philosophy Number (Jul., 1966), pp. 207-220. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2218464?seq=1>>. Acesso em 18 de janeiro de 2020.

LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Tradução de Julio Fischer. Introdução e notas de Peter Laslett. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Nova York: Yale University Press, 2003.

_____. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Tradução de Carlos Melizzo. Madri: Editora Tecnos, 2006.

OLIVERCRONA, Karl. Locke's Theory of Appropriation. *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 24, No. 96 (Jul., 1974), pp. 220-234. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2217935?seq=1>>. Acesso em 17 de janeiro de 2020.

RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

REINVENTANDO A REPÚBLICA: ROUSSEAU E ROBESPIERRE E A REVOLUÇÃO DOS CONCEITOS

REINVENTING THE REPUBLIC: ROUSSEAU AND ROBESPIERRE AND THE REVOLUTION OF CONCEPTS

Marta Nunes da Costa¹

Resumo

Rousseau foi uma influência importante da Revolução Francesa, contribuindo para redefinir o nosso *a priori* histórico, que nos constitui até hoje. Porém, de que forma essa influência foi exercida? Neste artigo, a partir de um diálogo entre Rousseau e Robespierre, buscamos identificar as diferenças entre, por um lado, o pensamento rousseauniano e, por outro lado, a recepção deste pensamento e sua subversão. Mostramos que em Robespierre se assiste a revolução de um conceito - de direito natural - que permite repensar a relação entre natureza e república sob um prisma absolutamente estranho a Rousseau. Além disso, Robespierre supera o dilema de Rousseau explícito na questão de como criar e manter cidadãos virtuosos através da total redefinição (ou até eliminação) do conceito de virtude, e do equacionamento da sua relação com a pobreza.

Palavras-chave: Direito Natural. República. Revolução. Robespierre. Rousseau.

Abstract

Rousseau was a very important influence in the French Revolution, contributing to redefine our *historical a priori*, until today. However, in what ways was this influence exercised? In this article, having as starting point a dialogue between Rousseau and Robespierre, I look at the differences between Rousseau's thought and the reception and subversion of it. I argue that in Robespierre one can identify a revolution of a concept - of natural right - which allows us to reconceptualize the relationship between nature and republic, from an entirely distinct and foreign perspective to Rousseau. Also, I argue that Robespierre overcomes Rousseau's dilemma explicit in the question of having to create and maintain virtuous citizens through the total redefinition (or even elimination) of the concept of virtue and its equation of its relationship to poverty.

Keywords: Natural Right. Republic. Revolution. Robespierre. Rousseau.

1. INTRODUÇÃO

¹ Professora Doutora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

E-mail: nunesdacosta77@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8523-314X>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0061251667497011>.

Num texto recente de Pierre Serna, intitulado “As políticas de Rousseau e as de Robespierre: falsas pretensões e verdadeiros espelhos distorcidos” (2015/2020) e traduzido nesta edição, o autor afirma que

É a Revolução que permite compreender Rousseau e Rousseau, por sua vez, torna possível a Revolução num jogo de espelhos que fazem do filósofo, como o constata Lakanal no seguimento de seu discurso, o profeta do fim do século. (2020, §5, tradução nossa)

Através de uma leitura atenta dos discursos de Lakanal e Robespierre, Serna procura identificar as origens e influências que conduziram, por um lado, e justificaram, por outro, os eventos da época revolucionária. Para Serna fica claro que a obra influente da pré-revolução, ao contrário do esperado, não havia sido *O contrato Social* mas sim *Emílio*. Porém, uma reflexão mais atenta demonstra a quase inevitabilidade de tal influência e, mais relevante ainda, o fato de que qualquer mudança política requer, como sua condição necessária, uma mudança de *natureza*, e portanto de valores e costumes. Neste sentido, *Emílio* pode ser lido como manual e ao mesmo tempo como primeiro passo para efetuar a mudança desejada, i.e., para transformar uma sociedade política baseada numa autoridade política arbitrária, e portanto ilegítima, numa sociedade republicana, assente em fundamentos sólidos que conferem legitimidade ao edifício político. Para os leitores de Rousseau é sabido que o projeto de transformação de natureza humana presente na sua obra atravessa todos os seus textos, inclusive *Confissões*, ao inventar uma outra relação consigo mesmo e por isso ao criar espaços de reconstrução da subjetividade.² Pois é exatamente a proposta de transformação de natureza humana, através da educação ou, como diria Aristóteles, do cultivo e aprendizagem dos bons hábitos³, que atrai os revolucionários.

2. IDENTIFICANDO AS SEMENTES ROUSSEAUNIANAS

A partir da análise de um discurso de Lakanal, Serna afirma:

² Ver Nunes da Costa, Marta, *Os Dilemas de Rousseau - natureza humana, política e gênero em perspectiva*, Ijuí: Edi. Unijui, 2017.

³ Ver *Ética a Nicômaco*, I, 4.

É preciso reconhecer: *O Contrato Social* produziu pouco efeito, pois quase ninguém conseguira compreendê-lo. Por outro lado, era preciso “que uma outra obra nos conduzisse à Revolução... e essa obra é *Emílio*, o único código de educação sancionado pela natureza.” Perspicaz, Lakanal mostra o impacto superior de *Emílio* na França pré-revolucionária, e refina sua análise. *Emílio*, sem furor, sem violência, libertou a infância dos laços bárbaros, da instrução servil, pregando a razão, a virtude, o *tribunal da natureza*, os princípios sábios e dignos do homem. A obra operou antes de 1789 “uma revolução imensa nas nossas instituições e nos nossos costumes”, condição *sine qua non* para realizar “a próxima regeneração”. Ao transformar o amor maternal e ao ordenar que as mães amamentem seus filhos, Lakanal sustenta que Rousseau havia transformado o fundamento social da família construído sobre o amor material e não mais sobre a única autoridade do pai, e preparara assim o meio mais eficaz de derrubar o Antigo Regime. [...]

Aí se encontra o primeiro ponto a ser bem compreendido: a contribuição autêntica de Rousseau para a Revolução não é tanto o amor da lei, a nomofilia, mas antes o dever da moral e da construção dos costumes como base do social. Metamorfosear as mulheres, inventando o amor maternal, constituía assim uma revolução tão importante e necessariamente anterior à revolução dos homens e à fraternidade masculina. Lakanal vai ainda mais longe na homenagem lúcida prestada a Rousseau, e identifica perfeitamente a problemática das *origens culturais* da Revolução francesa.[...]

Na procura da legitimidade que foi conduzida ativamente pelos revolucionários, com o objetivo de inscrever o seu gesto no movimento intelectual e prestigiado da razão, a operação de *manipulação genealógica* do passado para justificar o presente, impôs a ideia de uma realização pela Revolução, ideais da filosofia das Luzes. Na realidade, esta operação ideológica era resultado de uma pura construção política, não fundada sobre uma mistificação, mas sobre um voluntarismo necessário de forma a tornar aceitável e *inevitável* a radicalidade das mudanças impostas pelos acontecimentos revolucionários.” (2015, §§5 e 6, grifo nosso)

Rousseau foi uma influência inegável na Revolução, mas o fato de reconhecer essa influência não significa que esta o tenha sido exatamente por aquilo que o filósofo defendeu mas mais pela forma como ele foi, primeiramente, compreendido e de seguida, utilizado. Neste sentido, em primeiro lugar cabe notar que a sua maior influência se deveu, não à obra política propriamente dita, mas à proposta pedagógica. Lembremo-nos que o projeto rousseauiano buscava oferecer as condições necessárias para uma transformação da natureza humana, de acordo com o ideal republicano *antigo*, de convergência entre homem virtuoso e bom cidadão. Inclusive, uma leitura atenta *Do Contrato Social* revela como a resolução dos dilemas aparentemente insuperáveis da proposta política, encarnados na figura do legislador, dependia, sobretudo, de um resgate da virtude e dos bons costumes, inclusive de um espírito cívico de religião. Em segundo lugar, esse resgate

dependia da revitalização da instituição política mais fundamental, a saber, a família. Mais próximo dos antigos do que dos modernos, Rousseau via na família a *unidade* a partir da qual o corpo político se expandia e consolidava. Isto é extremamente relevante, já que é a família, e não o indivíduo isolado, que aparece como objeto de cuidado, preocupação e transformação em Rousseau. É neste sentido que devemos também compreender a denúncia e a crítica que Rousseau faz à sua condição presente: uma denúncia de degeneração de costumes e de política, resultado da dissolução da família (enquanto unidade) em pequenos átomos, separados pela tensão crescente entre ideologias incompatíveis: por um lado, uma ideologia republicana, a partir da qual a liberdade era pensada na relação sujeito-comunidade e por outro, ideologia liberal capitalista que reduzia o homem a constituir-se enquanto ser privado, movido por interesses egoístas e particulares. A desintegração da família em átomos dissolve, gradualmente, o sentido de identidade e pertença, quer à unidade familiar, quer à pátria. Onde a família deixa de existir, como fundamento da própria existência humana, não pode subsistir pátria nem os valores com ela relacionados.

A revitalização da família implica um reposicionamento em relação aos membros dessa família (unidade) e ao papel por cada um desempenhado. É neste contexto que devemos compreender o projeto de *Emílio*, e as caracterizações detalhadas quer de Emílio, quer de Sofia. Ambos representam o homem e a mulher do futuro, e através deles, o futuro da humanidade. Emílio é educado para *tornar-se homem* (ideal), i.e., bom cidadão, cidadão *virtuoso*. A virtude reside, por um lado, no reconhecimento da sua finalidade (enquanto cidadão), a saber, servir a pátria e, por outro lado, praticar a cidadania pautada pelo reconhecimento das prioridades corretas. É por isso que, mesmo depois de casado, Emílio deve ser capaz de sacrificar sua família e matrimônio e colocar a pátria acima de tudo.⁴ Sofia, por outro lado, representa o exemplo e futuro da mulher, das mulheres. Em Sofia, até mais do que em Emílio, reside a esperança mais radical de mudança social, política e sobretudo, do próprio imaginário coletivo. Sofia, que paradoxalmente é apresentada por Rousseau como pensando por sua própria cabeça e sendo capaz de ver, na maioria dos homens, exemplo de alienação, acolhe e abraça o destino que Rousseau traçou para ela: ser esposa e mãe. Como esposa, seu dever primordial é apoiar seu marido; como mãe, educar os filhos de acordo com os ideias

⁴ Diz Rousseau dando voz aos pensamentos de Emílio quando este é convocado para a guerra: “Ó Sofia, lê em meu coração e sê fiel; não tens um apaixonado sem virtude.” (ROUSSEAU, 1979, p.391)

republicanos de servir à pátria e lutar pela liberdade (entendida enquanto não-dominação) da república.

Os revolucionários, como Lakanal ou Robespierre, identificaram o potencial também revolucionário da obra de Rousseau. Afinal, o filósofo anunciava um novo mundo, uma nova ordem, estabelecida em princípios universais com duas características importantes: os princípios eram *naturais* (liberdade e igualdade) e, por serem da natureza expressavam uma concepção de *justiça* e de legitimidade insuperável e eterna. A diferenciação de gênero e de seus papéis era reconduzida a uma questão marginal, que em nada prejudicaria o desenrolar, agora *inevitável*, da Revolução. Se as mulheres, enquanto mulheres, singulares, estavam predestinadas à reinvenção do seu papel materno e, com isso, à refundação da república, a Mulher, enquanto ideal feminino, é tomada como referência e encarnação da Liberdade e da própria República. A representação feminina, encarnada, permite explorar a dimensão orgânica e por isso total e totalizadora da experiência revolucionária: revolução e república tornam-se partes de um todo substancial.

3. O LUGAR DE ROBESPIERRE NA REVOLUÇÃO FRANCESA

No texto intitulado “Robespierre et la formation de l’esprit politique au cours des années 1780: pour une ontologie historique du discours robespierriste”, Jacques Guilhamou (2009) reconstrói o percurso de Robespierre na década anterior à Revolução, procurando identificar as formas pelas quais este personagem histórico se define, por um lado, enquanto agente político e, por outro lado, como ele propõe um novo tipo de discurso a partir de um compromisso explícito com a primeira pessoa, i.e., com uma análise fenomenológica do seu contexto social. Diz o autor, a propósito da análise dos onze volumes de discursos recentemente publicados em nova edição que

Os anos 1770-1780 promovem, parece-nos, um novo modo de observação do homem e da sua existência com outros homens, assim, de *ordem social*, distanciado de toda a visão essencialista que dividia anteriormente a sociedade em seres de razão e seres de preconceito, elites de um lado e o povo de outro, por assim dizer. (GUILHAMOU, 2009, p. 127)

Configura-se nesta época um novo modo de olhar e compreender as relações *sociais*, o que na linguagem de Arendt poderia traduzir-se como um movimento crescente da ocupação da questão social no âmbito da política.⁵ Robespierre, de acordo com Guilhamou mas também de acordo com Pierre Serna no artigo previamente citado, foi o personagem decisivo para introduzir no espaço de visibilidade – através do discurso – as figuras tradicionalmente excluídas, a saber, os pobres e os marginais. É sobre estes pobres, pertencentes ao Terceiro Estado e condenados à aparente condição de invisibilidade política, que progressivamente se vão cristalizar constelações de conceitos que, por sua vez, irão redefinir o imaginário coletivo. Com efeito, as ideias de sofrimento humano, humanidade, pobreza, virtude, trabalho, irão ser reordenadas de forma a iluminar a realidade e impor-lhe, com esse movimento, um outro *sentido*, e por isso, obrigar ao reconhecimento de uma outra *necessidade*. Este movimento é feito em nome da ‘verdade’, diz Robespierre⁶; uma verdade que ele, indivíduo, consegue observar e reconhecer, traduzindo-se de seguida no imperativo de o transmitir, de o dizer, de o tornar público.⁷

Robespierre assume-se, desde muito cedo, como legislador-filósofo, isto é, utilizando-se de demonstrações ‘baseadas sobre princípios e definições analíticas, [seguidas de] desqualificação dos argumentos dos seus adversários [e de uma] maneira própria de fazer falar a lei.’ (GUILHAMOU, 2009, p. 129) Mas que entendimento de lei é endossado por Robespierre? A lei é entendida como *tradução* de ordem justa, refletindo o que é *natural* e *inalienável*. Somente partindo deste postulado se torna possível pronunciar juízo acerca das leis positivas, podendo considerá-las como injustas, e portanto, arbitrárias. Os pobres, agora transfigurados na categoria de ‘Povo’, ganham existência política, pelo menos do ponto de vista retórico. Robespierre está bem consciente de que é preciso subverter a linguagem e os sentidos geralmente atribuídos a ela para poder redefinir as bases do ordenamento social e político. No centro deste movimento subversivo encontra-se a ideia da reciprocidade, baseada na faculdade de sentir (compaixão pelo sofrimento do próximo), e remetendo à descrição de Rousseau no

⁵ Para desenvolvimento deste tópico ver *Sobre a Revolução* de Hannah Arendt.

⁶ *Œuvres*, t. XI, p.27, 30 e 32.

⁷ Podemos encontrar semelhanças na forma como a primeira pessoa é usada: Rousseau, em diversas obras, se define como observador imparcial, incompreendido, comprometido com a verdade, e por isso talvez privilegiado, capaz de ouvir a ‘voz da natureza’ e restabelecer a ordem.

início do *Segundo Discurso*,⁸ e através dela a ideia de humanidade. Se o pobre passa a pertencer à humanidade isso significa que não devemos fazer aos outros – incluindo aos pobres – o que não queremos que nos façam a nós. Todos são radicalmente iguais e por isso capazes de aperfeiçoarem as suas faculdades. Diz Guilhamou

A partir da ontologia social torna-se questão na maneira que Robespierre coloca com outros futuros legisladores-filósofos os fundamentos da natureza humana na sociedade e na liberdade, com o objetivo de enunciar os meios necessários à instauração da perfectibilidade no centro do estado social, e permitindo também remediar o crime social da infelicidade. Estes meios procedem de uma ligação entre as leis e os costumes definidos pela tematização definitiva seguinte: “o meio de prevenir os crimes é reformar os costumes, o meio de reformar os costumes, é reformar as leis.” (2009, p. 132-3, grifo nosso)

Em Robespierre, a questão dos costumes torna-se central para redefinir os ‘interesses da humanidade’, convergindo progressivamente para uma concepção de felicidade à qual todos, em virtude de serem humanos, passam a ter ‘direito’, já que expressam um ‘direito natural’. É esta associação que irá redefinir, de forma irremediável, a política moderna revolucionária:

Para começar uma ontologia social enunciada sobre a base da observação e da experiência da sociedade, com uma atenção particular pela “classe dos infelizes” que encontra o seu suporte, quer nas “razões fundadas sobre o interesse dos costumes”, na “força da opinião”, ou “opinião pública” simplesmente. Trata-se – aqui no caso preciso dos bastardos – de associar ‘ideias recebidas’ e ‘princípios da justiça e da humanidade’ para ver ‘se formar e se estender um certo espírito público [...]’ (GUILHAMOU, 2009, p. 134)

Robespierre busca fundamentar a transformação social, isto é, a revolução, na própria ordem natural, o que significa dizer que a revolução é, em si mesma, *necessária*. Esta ordem natural, ou conjunto de leis naturais às quais se apela para justificar os sistemas de práticas, não se confunde com a ordem do ser, do dado; pelo contrário, à

⁸ Ver ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, L&PM Pocket, 2014.

moda diderotiana, ela aponta para a potencialidade humana na sua dimensão extraordinária.⁹ Diz Robespierre¹⁰ que

A política não é outra coisa que não a moral pública. O primeiro objeto da legislação e ao mesmo tempo o mais sublime esforço da sabedoria humana é acordar-se por um justo conhecimento dos diferentes princípios que formam por assim dizer os elementos da harmonia social. O primeiro desses princípios, a verdadeira base sobre a qual repousa a felicidade pública, são *as leis eternas da justiça e as regras imutáveis do direito natural*. (GUILHAMOU, 2009, p.134, grifo nosso)

O reconhecimento das leis eternas da justiça e do direito natural manifesta-se, em primeiro lugar, no princípio da reciprocidade, associado à ideia teleológica da perfectibilidade humana, tema recorrente no pensamento rousseauiano. É sobre este postulado – da perfectibilidade – que é derivada a possibilidade de construir a auto-estima e a estima social dos outros. A possibilidade da estima – e portanto, do reconhecimento social – está no centro da prática política e suas implicações: a estima só pode nascer *depois* da superação da condição de opressão. Robespierre, indivíduo, olha para o mundo e *fala*, e ao falar ele *cria*: cria um novo mundo, constituindo novos parâmetros para pensar a verdade, agora (tornada) *social*. É sobre esta fala *constituente* que se vai edificar a legitimidade dos discursos e ações da Assembleia nacional. Com efeito

Entramos na história do saber político jacobino, inscrito no horizonte do direito natural *declarado e realizado*. [...] Para Robespierre, como para Sieyès, o primeiro dos direitos é o direito de dispor da sua pessoa e dos seus meios pelo simples fato de reconhecer que dois homens têm os mesmos direitos, pelo simples fato de serem homens. A reciprocidade social funda os direitos [...] (GUILHAMOU, 2009, p. 138, grifo nosso)

Do ponto de vista normativo assistimos a uma reconfiguração de categorias que permite repensar os fundamentos da República, agora *especificamente moderna*. A ruptura com o modelo do Antigo Regime não deve ser entendida como ruptura de forma de governo; é uma ruptura muito mais profunda, que abala todos os alicerces previamente estabelecidos, todas as referências, políticas, cívicas e morais, toda a consciência histórica – é neste sentido que se pode ler a denúncia de Burke sobre o caos instituído pela

⁹ Ver Diderot, Dennis, “Pensées sur l’interprétation de la nature”, publicado em 1753. Em <https://www.psychanalyse.com/pdf/DIDEROT%20PENSEES%20SUR%20L%20INTERPRETATION%20DE%20LA%20NATURE%20233%20KO.pdf> acesso a 21 de janeiro de 2020.

¹⁰ Robespierre em Guilhamou (20019)

Revolução francesa.¹¹ Além disso, poder-se-ia dizer que a Revolução Francesa anuncia, pela prática, dois temas recorrentes em Marx: o primeiro, a ‘crítica radical a tudo aquilo que existe’ e o segundo, a máxima que ‘não devemos interpretar o mundo mas sim transformá-lo’.¹² Robespierre rompe o *a priori* histórico e lança as bases para o novo mundo, um mundo pautado pelo compromisso explícito com o (postulado do) *direito natural*. Este postulado, porém, não é mera réplica da proposta rousseauiana. Com efeito, Rousseau estava mais preocupado em criar, a partir do dado (homens miseráveis e egoístas) uma ordem política legítima, porém, esta ordem – e autoridade – não era a mera tradução de leis naturais em leis positivas.¹³ Os seres humanos deveriam ser transformados na sua essência (entendida como liberdade e capacidade de aperfeiçoamento através da razão), no sentido de se *naturalizarem* a partir de um compromisso com valores republicanos: virtude, liberdade, igualdade e pátria. O desafio, porém, mostra-se praticamente impossível de se concretizar tendo em vista que a República ideal depende de cidadãos virtuosos. O problema não é apenas o ‘virtuoso’, i.e., não se trata só de (re)definir virtudes e implementar leis que cultivem a interiorização delas; o problema é a criação dos próprios cidadãos. Os homens não nascem cidadãos, eles se *tornam*, da mesma forma que eles não nascem *iguais*, eles se tornam iguais através das leis positivas. Aqui deparamo-nos com uma diferença entre Rousseau e Robespierre, uma diferença que é por um lado, conceptual e, por outro lado, prática.

¹¹ Diz Burke: "Seguindo essas falsas luzes, a França comprou calamidades indisfarçáveis a um preço mais elevado do que o pago por qualquer nação pelos mais inequívocos benefícios! A França comprou a miséria com o crime! A França não sacrificou sua virtude ao seu interesse, mas abandonou a seu interesse de modo a poder prostituir sua virtude. Todas as outras nações iniciaram a construção de um novo governo ou a reforma de um antigo pelo estabelecimento ou observação escrupulosa de alguns ritos religiosos. Todos os outros povos alicerçaram a liberdade civil em costumes mais severos e um sistema de moralidade mais austero e viril. Ao soltar as rédeas da autoridade régia, a França duplicou a licenciosidade de uma feroz dissolução nas maneiras e de uma insolente irreligião nas opiniões e práticas, estendendo a todas as classes da sociedade, como se transmitisse algum privilégio ou revelasse algum benefício recôndito, todas as desventuradas corrupções que costumeiramente acometiam a riqueza e o poder. Esse é um dos novos princípios da igualdade na França (BURKE, 2014, p. 59).

¹² Ver MARX, Karl, "For a Ruthless Criticism of Everything Existing" em TUCKER, Robert, *Marx-Engels Reader*, Nova Iorque: Princeton University Press, 1978.

¹³ Rousseau afirma no capítulo 4 d' *O Contrato Social* que "Se o homem não tem qualquer autoridade natural sobre os seus semelhantes, se a força não origina direito algum, restam-nos as convenções que, entre os homens, são a base de toda a legítima autoridade." (2015, p. 22)

Rousseau está mais próximo de Hobbes do que de Diderot, Pufendorf¹⁴ ou Burlamaqui¹⁵ no que diz respeito à compreensão do direito natural. Enquanto Diderot considerava que o direito natural coincidia com um instinto social por parte dos seres humanos, tal como Burlamaqui que está alinhado com Althusius e sua concepção de natureza humana como necessariamente dependente,¹⁶ e por isso social, Rousseau recusa a ideia de uma vulnerabilidade natural. A descrição detalhada da situação hipotética de um estado originário e selvagem do ser humano, no *Segundo Discurso*, revela um ser humano solitário, não reflexivo e nômada. A necessidade dos outros, e portanto, a postulada interdependência, só nasce a partir do momento em que os seres humanos se agrupam, se tornam sedentários e por isso ganham consciência de si em relação ao outro. Isto significa que Rousseau não parte da postulação de uma sociedade geral ou ate mesmo de um conceito de humanidade. Não existe humanidade nem direito natural *antes* dos seres humanos se tornarem *sociais*. Por outro lado, apesar da própria sociabilidade desenvolvida, a sociabilidade não gera automaticamente prazer. É neste sentido que afirmo que a concepção rousseauiana está mais próxima da de Hobbes. Hobbes afirma em *Leviathan* que “... os homens não tiram prazer algum da companhia dos outros (e sim, pelo contrario, um enorme desprazer) quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito.” (HOBBS, 1979, cap. XIII)

Diz Céline Spector que Rousseau apresenta um argumento original contra a ideia de uma sociedade geral do género humano. Contrapondo-se à leitura dos autores acima mencionados, assim como dos filósofos gregos,

Rousseau passa à subversão do modelo cósmico: o homem socializado no estado de natureza não vive num *cosmos* que pudesse subentender o cosmopolitismo na sua concepção estoica. As relações que aparecem com o surgimento da vida social destroem a medida, a regra e a consistência que fazem dessas relações um *mundo*. A partir deste fato, a “nova ordem das coisas” que sucede ao estado de natureza original não é um estado de sociabilidade nem sequer, em sentido estrito, de sociedade, devido ao fluxo das coisas humanas. [...] Nenhuma estabilização espontânea das relações é possível, nenhuma ordem emerge naturalmente, nenhum equilíbrio se manifesta espontaneamente

¹⁴ “L’homme [...] étant donc un animal très affectionné à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d’état de se conserver sans le secours de ses semblables, très capable de leur faire du bien, et d’en recevoir ; mais d’[un] autre côté malicieux, insolent, facile à irriter, prompt à nuire, et armé pour cet effet de forces suffisantes, il ne saurait subsister, ni jouir des biens qui conviennent à son état ici bas, s’il n’est sociable, c’est-à-dire, s’il ne veut vivre en bonne union avec ses semblables.” Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, Bâle, 1732, chap. III, parágrafo 15.

¹⁵ Ver Burlamaqui, *Principes du Droit Naturel*, Paris, Dalloz, 2007, chap 4, p. 33.

¹⁶ Ver Althusius, J. *Política*, publicado em 1603 e republicada em 1614 com tradução em ingles.

depois do desequilíbrio induzido pelo aumento das necessidades. [...] Se o direito natural pudesse existir ele não poderia aplicar-se. (SPECTOR, 2012, p. 3)

O estado de natureza em Rousseau é inconcebível para nós, o que sugere que não encontraríamos nele, *natural e espontaneamente*, os conceitos e práticas com os quais hoje nos relacionamos, como por exemplo o conceito de justiça ou humanidade. Uma vez transformados os seres humanos em seres sociais, os conceitos emergem num horizonte positivo. A harmonia social não é automática nem espontânea, daí a necessidade de construir, conscientemente, o corpo social e inventar conceitos que permitam criar laços insubstituíveis.

Robespierre parte de pressupostos radicalmente distintos, mesmo se estes cumprem apenas função retórica e persuasiva. O juízo acerca do mundo e da injustiça a ser superada é feito a partir de uma posição que toma, como sua condição de possibilidade, o conceito de humanidade na sua relação com a natureza autêntica, inalterada, do ser humano.

Por outro lado, para Rousseau o sucesso da república dependia da nivelção da distribuição de riqueza, isto é, o homem não deveria ser rico ao ponto de poder comprar outro homem, nem pobre ao ponto de ter que se vender. Diz Rousseau

[...] quanto à igualdade, não se deve entender por esta palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas que quanto ao poder ele esteja acima de toda a violência e não se exerça mais, a não ser em virtude da posição e das leis, e quanto à riqueza, que nenhum cidadão não seja tão opulento que possa comprar um outro, e nenhum tão pobre a ponto de se achar forçado a vender-se, o que supõe da parte dos grandes moderação de bens e de crédito e, da parte dos pequenos, moderação da avareza e da cupidez. (ROUSSEAU, 2015, p. 50)

Uma república bem ordenada não admite uma grande assimetria em termos de riqueza e renda. A similitude em termos de posses gera, necessariamente, uma similitude de interesses e perspectivas, abrindo espaço para uma concepção igualitarista radical. Por outro lado, Rousseau é o autor que claramente postula a relação direta entre tamanho da república e condições de manutenção da autoridade legítima.¹⁷ Como pensar o projeto de uma nova república no contexto da França revolucionária, com os seus 26 milhões de

¹⁷ Rousseau parece concordar com Diderot neste aspecto. Rousseau é considerado autor ‘antigo’ e não ‘moderno’, no sentido em que ele ainda trabalha com as referências das cidades-Estado e repúblicas de Veneza, Genebra, etc.

habitantes, sabendo que 20 milhões viviam no campo em condições absolutamente precárias e muitos ainda sob o regime de servidão?

Para responder a esta questão devemos observar a subversão feita por Robespierre. Robespierre está alinhado com Rousseau no que diz respeito aos princípios reguladores da república, porém, ele redefine-os. Vejamos como essa redefinição se dá a partir da análise do conceito de virtude e da sua relação com a dupla liberdade/ igualdade e pátria.

Para Rousseau, o desafio é duplo: criar cidadãos e torná-los virtuosos. Não só o desafio é duplo como ele é também simultâneo e mutuamente constitutivo, o que significa que a aprendizagem da cidadania é, essencialmente, uma aprendizagem da vida virtuosa. Robespierre, por sua vez, desvincula ‘cidadão’ de ‘virtude’ e isso torna-se-á um problema. Comprometido com o projeto de tornar real o ideal, isto é, afirmar a prioridade da práxis sobre a teoria, Robespierre defende a ampliação da cidadania, o que significa passar a incluir os tradicionalmente excluídos, nomeadamente os mais pobres. Porém, essa inclusão formal nada nos diz acerca da virtude dos pobres. Daí que Robespierre afirme, com todas as letras, que é preciso redefinir virtude: virtude tem que passar a significar outra coisa, o que pode ser lido como um convite explícito para a subversão do imaginário coletivo. Se a realidade não se adequa às categorias e aos ideais então devemos mudar os ideais de acordo com o real. Isto tem um custo elevadíssimo, acerca do qual falarei de seguida. Por ora, observe-se que apesar da subversão proposta e feita, Robespierre no seu último discurso constata como a regeneração moral está falhando, ou seja, ele constata a dificuldade, para não dizer impossibilidade, de mudar a natureza dos homens. (SERNA, 2019, §20) Isto conduz a uma guinada na proposta original: não se trata mais de tornar os pobres *virtuosos*, mas sim de excluir a virtude e ficar apenas com a pobreza. Neste sentido, ‘é uma ruptura com o modelo rousseauiano para refundar a república a partir do pobre, centro da sociedade, e não a partir da virtude que inspira o pobre.’ (SERNA, 2020, §21)

Esta redefinição tem um impacto na forma como é pensada a relação igualdade/liberdade. Se se abdica da virtude, como ideal regulador na construção e sustentação dos valores da nova república, a concepção quer de igualdade quer de liberdade irá certamente ser alterada. Para Rousseau, igualdade e liberdade eram faces da mesma moeda. Para Robespierre, porém, parece existir uma resignificação de ambos, na medida em que o horizonte ‘meta’ foi eliminado e substituído pela sua visão aleatória de ‘direito natural’ e ‘humanidade’. Dito por outras palavras, a partir do momento em que Robespierre relega o conceito de virtude para que este se adapte à realidade da pobreza,

a cidadania ‘virtuosa’ é substituída pela mera cidadania enquanto inclusão no espaço político.

No entanto, a ampliação da cidadania para que esta incluísse uma parcela cada vez maior da sociedade não se deu automaticamente. No discurso de abril de 1793 Robespierre afirma que “Trata-se mais de tornar a pobreza honrável do que proscrever a opulência.” (em SERNA, §26), afirmação que pode ser lida amparada pelo discurso de 1791 onde Robespierre defende a revogação do marco do dinheiro como condição de exercício de cidadania. A superação da distinção entre cidadãos ativos e passivos é feita não pela ascensão, de fato, dos mais pobres a melhores condições de vida, e portanto, de sustento e saída da miséria, mas por abdicar de qualquer exigência e assim nivelar-se pelo mínimo (de condições) e pela existência mais bruta da população. A população, plebe, ou ralé, torna-se o ponto de inflexão a partir do qual o novo imaginário social se irá construir e projetar.

Serna afirma, no §27 do seu texto que

Robespierre compreende que é preciso deslocar a questão económica e transformá-la em desafio moral, derrubando todas as representações enraizadas nos espíritos, grandemente marcados em França pelo esquema fisiocrático, sob todas as suas formas, fazendo do proprietário e da sua propriedade as bases intangíveis de toda a ordem social bem pensada. Para isso, *é preciso tornar a pobreza digna*, é preciso tornar a pobreza honrável para deixar de estigmatizá-la, para deixar de considerá-la como um vício. É preciso, mesmo contra a opinião pública, mesmo contra o pensamento dominante da vulgata fisiocrática que fazia do pobre o inimigo social por excelência, atrás de Rousseau e de sua aversão, imaginar, conceber e começar a edificar uma sociedade onde mais do que a modéstia das fortunas, a construção política começa, num primeiro tempo, a devolver, começando pelos mais frágeis socialmente, o seu lugar. De seguida, um agir comum, valores partilhados, um patriotismo e um senso de benfeitoria (isto é, a solidariedade social em atos e codificada pela lei), constituem assim, com a República e a democracia, o terceiro fundamento da política desejada por Robespierre. A República não se constrói sobre o mito do pequeno proprietário de seu bem, mas sim sobre a realidade do pobre não tendo nada além do valor do seu trabalho, podendo frutificá-lo. Não é mais o bem imobiliário, mas sim o *valor do trabalho*, que cria a escala de apreciação de cada um, *refundando a ideia de virtude*, não como consequência da poupança transformada em bem, mas como resultado de um voluntarismo repetido no labor quotidiano sem esperança de o capitalizar. (grifo nosso)

A refundação da virtude e seu vínculo com a pobreza constitui, em certa medida, o elemento transformador que irá definir a tônica dos séculos por vir. É a realidade da

pobreza que obriga, i.e., que impõe o dever nos outros e no estado republicano, de ajudar o próximo. A solidariedade social deixa de ser ato voluntário para ser ato codificado pela lei. Nas palavras de um autor contemporâneo, Jacques Rancière, poderíamos dizer que com Robespierre nasce a corrente igualitarista revolucionária que luta por dar parte aos "sem parte". Robespierre não poderia estar mais longe da ideia e projeto de Rousseau.

REFERÊNCIAS

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Tradução José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Edipro, 2014.

GUILHAUMOU, Jacques. Robespierre et la formation de l'esprit politique au cours des années 1780. Pour une ontologie historique du discours robespierriste. *Mots. Les Langages du Politique*. 2009/1 (n.89), p. 125-137.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Vozes, 1979.

NUNES DA COSTA, Marta. *Os Dilemas de Rousseau - natureza humana, política e gênero em perspectiva*. Ijuí: Unijui, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Mário Franco de Sousa. Oeiras: Editorial Presença, 2015.

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a Origem e Fundamento das Desigualdades entre os Homens*. L&PM Pocket, 2014.

ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet, São Paulo: Difel, 1979.

SERNA, Pierre. Politiques de Rousseau et politiques de Robespierre: faux semblants et vrais miroirs déformés - la question du Pauvre au cœur de la cité républicaine. *Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution Française*, 2015/9, pp.1-21. DOI: 10.4000/lrf.1413

SPECTOR, Céline, De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne. In: BACHOFEN, B., BERNARDI, B. & OLIVO, G. (Eds.) *Rousseau, Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.

**AS POLÍTICAS DE ROUSSEAU E AS DE ROBESPIERRE: FALSAS
PRETENSÕES E VERDADEIROS ESPELHOS DEFORMADOS
a questão do pobre no centro da cidade republicana¹**

**POLITIQUES DE ROUSSEAU ET POLITIQUES DE ROBESPIERRE : FAUX
SEMBLANTS ET VRAIS MIROIRS DÉFORMÉS
la question du Pauvre au coeur de la cité républicaine**

Por

Pierre Serna²

[Tradução Marta Nunes da Costa]

Marta Nunes da Costa³

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

1. INTRODUÇÃO: ROUSSEAU NO PANTEÃO DA REPÚBLICA

No dia 25 Germinal do ano II (14 de Abril de 1794), uma delegação da comuna de Franciade (anteriormente, Saint Denis), acompanhada da viúva de Jean-Jacques Rousseau, apresenta-se na barra da Convenção nacional e pede que as cinzas do célebre filósofo sejam depositadas no Panteão.⁴

A petição redigida num estilo eloquente, apresenta Rousseau como “o amigo dos costumes, grande apóstolo das virtudes sociais, célebre defensor da igualdade.” Trata-se, nesta primavera do governo revolucionário, de associar o filósofo à vasta tarefa de aculturação republicana que acompanha a política de uma parte do Comité de Saúde

¹ Publicado originalmente em 14 de novembro de 2015. La Révolution française – Cahiers de l’Institut d’histoire de la Révolution française. Dossier Citoyenneté, république, démocratie dans la France de la Révolution, 9 | 2015.

² Professeur d’histoire moderne à l’Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Courriel: pierre.serna@univ-paris1.fr.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4148-450X>.

CV: <http://www.ihmc.ens.fr/-SERNA-Pierre-.html?lang=fr>.

³ Professora Doutora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

E-mail: nunesdacosta77@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8523-314X>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0061251667497011>.

⁴ Marcel REINHARD, Marc BOULOISEAU (dir.), *Archives Parlementaires. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises* (nomeado a partir daqui como AP), Volume 88, Paris, CNRS, 1969, p. 581-582 : 25 germinal an II (14 avril 1794) para o conjunto das citações seguintes.

Pública em torno de Robespierre, tentando fundar um novo regime. O corpo de Rousseau ocupa um espaço simultaneamente concreto e imaginário, tornando-se por isso mesmo uma figura possível da Revolução republicana em marcha. Os seus restos [mortais] são guardados por um homem, Girardin, que os queria guardar para si, como no “tempo dos privilégios e dos direitos injustos”, enquanto que a delegação popular afirma explicitamente que o corpo de Rousseau que combateu toda a sua vida pela educação e felicidade do maior número, deve tornar-se “propriedade nacional.” Retomando os propósitos dos cidadãos que tiveram direito às honras da barra, o presidente confirma que as “cinzas pertencem à nação inteira” e constata que “em parte alguma poderia Jean-Jacques ser dignamente honrado, a não ser no povo que primeiro proclamou e estabeleceu a liberdade e igualdade.” De seguida, o deputado Lequinio pede que a Convenção decrete a translação das cinzas de Rousseau ao Panteão francês, requisição suportada pelo montanhês Jean Debry em favor do “autor de *Emílio* e *Do Contrato Social*” que a Convenção vem de desencorajar “uma facção que tinha por dogma terrível o ateísmo e queria nos reconduzir ao jugo do despotismo.” De modo abrupto, a realidade da repressão retorna e é Rousseau que serve de álibi à legitimidade da eliminação dos Dantonistas e dos Hébertistas. Algumas semanas antes, as duas facções eram suspeitas de querer desmoralizar o povo, defendendo, por razões diferentes, um ateísmo não cívico. A sombra inquietante da guilhotina e o jogo político de recuperação do filósofo morto já estão em marcha... O decreto que se segue afirma a vontade da Convenção de ver as cinzas transferidas depois que o comité de instrução tenha feito seu relatório.

Somente no mês de setembro, depois da crise do Thermidor e a eliminação de Robespierre e dos seus próximos é que se precipita o caso e se acelera a preparação da cerimónia. Convém dar conta do discurso notável que Lakanal fez em nome do comité de instrução, já que ele constitui uma síntese luminosa da onnipresença de Rousseau no gesto ao mesmo tempo revolucionário e republicano.

O discurso pronunciado na Convenção no 17 Vindemiário, ano III (15 de setembro de 1794) começa por reconhecer “a influência quotidiana do filósofo genebrês no progresso da moral pública”, corroborando cinco anos de ações políticas que muitas vezes viram o nome do filósofo jogar um papel de cautela, de autoridade, e constituir uma referencia partilhada e cobiçada.⁵ Esses anos são apenas a continuação de uma longa maturação. O orador não deixa de lembrar que a geração que fez a revolução cresceu e

⁵ AP, volume 97, p. 202-206, 15 setembro 1794 ; Bruno BERNARDI, « Introduction », no Catálogo da exposição da Assembleia Nacional, *Rousseau et la Révolution*, Paris, Gallimard, 2012, p. 1-12.

foi formada pelo pensamento de Rousseau “por assim dizer, educado por si.” É mais que justo, diante destas condições, que toda a República chame, àquele que foi o pai espiritual dos atores de 1789 a 1992, a entrar no seu templo. Subtil, o restante do discurso constrói um retrato oco das virtudes do filósofo solitário, opondo-o, ponto por ponto a Mirabeau, o primeiro orador da Revolução rapidamente entrando no Panteão e depois condenado ao desprezo da República. Glória, eloquência e o triunfo das palavras subjugaram um povo novato. No entanto, uma vez morto, “os vícios, os talentos aviltados e as virtudes imaginárias” do nobre revolucionário apareceram à luz do dia, apelando à justa vingança dos cidadãos. Pelo contrário, Rousseau viveu na sombra, no silêncio, na solidão, mas “ele proclamara a igualdade natural, destruíra o preconceito da nobreza [...] ensinara-nos a honrar o trabalho, a pobreza, a infelicidade, a procurar no atelier humilde ou na câmara obscura das virtudes, dos costumes, a verdadeira dignidade, assim como a verdadeira felicidade.” Lakanal acaba de apontar o legado de papel deixado por Jean-Jacques Rousseau que os deputados das diferentes assembleias depois de 1789 tentaram tornar real: virtudes, costumes, felicidades, trabalho, dignidade.

Onde foram essas qualidades aprendidas, e como? Lakanal continua a sua demonstração impecável. É em *Do Contrato Social*⁶ e em outros escritos políticos que Rousseau voltara à “essência primitiva das associações humanas.” No entanto, Lakanal não cai na hagiografia simplesmente ditirâmbica e desmonta com grande lucidez história o mecanismo que colocou Rousseau na agenda da Revolução. É preciso reconhecer: *Do Contrato Social* produzira pouco efeito, pois quase ninguém conseguira compreendê-lo. Por outro lado, era preciso “que uma outra obra nos conduzisse à Revolução... e essa obra é *Emílio*, o único código de educação sancionado pela natureza.” Perspicaz, Lakanal mostra o impacto superior de *Emílio*⁷ na França pré-revolucionária, e refina sua análise. *Emílio*, sem furor, sem violência, libertou a infância dos laços bárbaros, da instrução servil, pregando a razão, a virtude, o tribunal da natureza, os princípios sábios e dignos do homem. A obra operou antes de 1789 “uma revolução imensa nas nossas instituições e nos nossos costumes”, condição *sine qua non* para realizar “a próxima regeneração”. Ao transformar o amor maternal e ao ordenar que as mães amamentem seus filhos, Lakanal sustenta que Rousseau havia transformado o fundamento social da família construído sobre o amor material e não mais sobre a única autoridade do pai, e preparara

⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762.

⁷ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, 1762

assim o meio mais eficaz de derrubar o Antigo Regime. O *Conventionnel*⁸ é imediatamente colocado no coração da revolução rousseauiana e de sua relação com a Revolução francesa. Não se trata tanto do ponto de vista das ciências políticas, dos saberes do Estado e da reflexão acerca da lei que Rousseau marcou o teu tempo, mas mais pela transformação radical dos costumes, da moral e das instituições, verdadeira ciência do governo que em vão tentaram aperfeiçoar todas as políticas da década revolucionária, conscientes que aí estava a chave para a ordem pública, e o domínio da opinião pública sendo muito mais relevante que o voto da lei e da sua execução policiada.

Aí se encontra o primeiro ponto a ser bem compreendido: a contribuição autêntica de Rousseau para a Revolução não é tanto o amor da lei, a nomofilia, mas antes o dever da moral e da construção dos costumes como base do social.⁹ Metamorfosear as mulheres, inventando o amor maternal, constituía assim uma revolução tão importante e necessariamente anterior à revolução dos homens e à fraternidade masculina. Lakanal vai ainda mais longe na homenagem lúcida prestada a Rousseau, e identifica perfeitamente a problemática das origens culturais da Revolução francesa.¹⁰ Foi a Revolução que “inventou” as Luzes [Esclarecimento] e foi mais especificamente a política da Convenção nacional que criou Rousseau. Na procura da legitimidade que foi conduzida ativamente pelos revolucionários, com o objetivo de inscrever o seu gesto no movimento intelectual e prestigiado da razão, a operação de manipulação genealógica do passado para justificar o presente, impôs a ideia de uma realização pela Revolução, ideais da filosofia das Luzes. Na realidade, esta operação ideológica era resultado de uma pura construção política, não fundada sobre uma mistificação, mas sobre um voluntarismo necessário de forma a tornar aceitável e inevitável a radicalidade das mudanças impostas pelos acontecimentos revolucionários. Lakanal disse de modo muito pertinente: “É de algum modo a revolução que nos explicou o *Contrato Social*!”¹¹ Extraordinário atalho entre o pensamento de Rousseau e a ação republicana. Sem a Revolução que se produz no final do século XVIII, o texto de 1762 teria permanecido uma elucubração, utopia ou até mesmo quimera do viajante solitário... É a Revolução que permite compreender Rousseau e Rousseau, por sua vez, torna possível a Revolução num jogo de espelhos que fazem do filósofo, como

⁸ Ver Lynn HUNT, *L'invention des droits de l'homme – Histoire, psychologie et politique*, Prefácio de Amartya Sen, Paris, Markus Haller éd., 2013.

⁹ Géraldine LEPAN, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris Honoré Champion, 2007, « Mœurs et opinion publique », p. 139-176.

¹⁰ Roger CHARTIER, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1991, « Lumières et Révolution, Révolution et Lumières », p. 11-31.

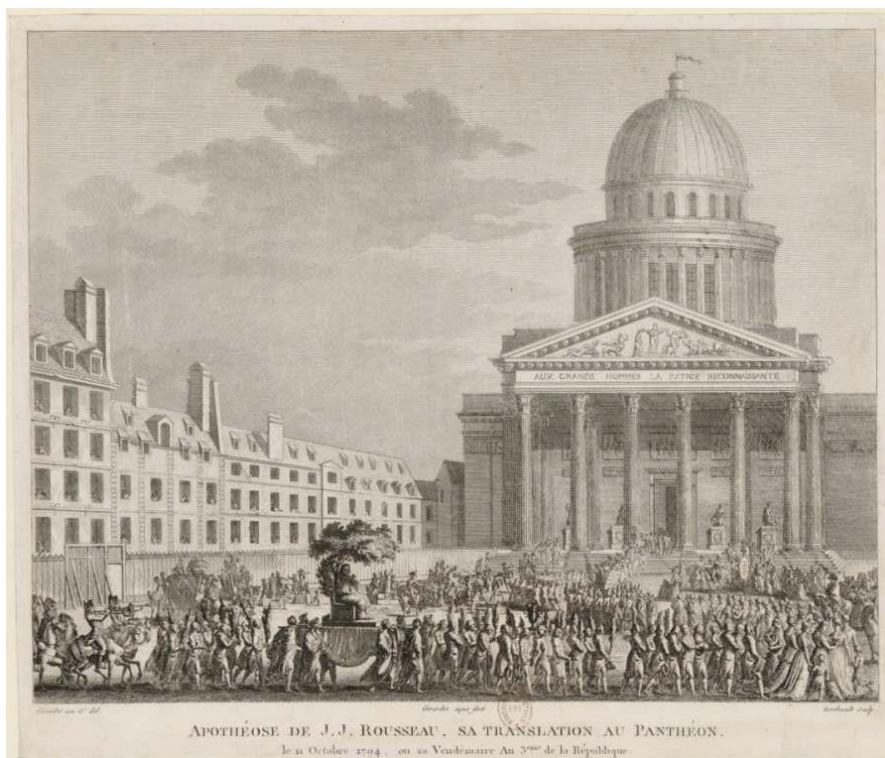
¹¹ AP, volume 97, p. 202-206, 15 setembro 1794.

o constata Lakanal no seguimento de seu discurso, o profeta do fim do século. Segue-se um jogo de citações poderosas da obra de Jean-Jacques Rousseau que devem demonstrar a sua faculdade de vidente e a sua aprovação moral ao acontecimento imenso que foi a Revolução, assim como a sua inevitabilidade. Rousseau disse, assim, que a Revolução deveria acontecer. Ele pensou-a, e por isso os homens que a alcançaram realizaram a sua vontade e são absolvidos de tudo. “Rousseau sentia fortemente a necessidade de reconstruir o edifício social e de todos os escritores que previram uma revolução geral, nenhum a explicou mais claramente que ele.” A última profecia, citada longamente por Lakanal, segue-se: “[...] tomo como impossível que as grandes monarquias da Europa perdurem por muito tempo. Todas brilharam, e todo o Estado que brilha está diante de seu declínio.” Rousseau continua iluminando o futuro, de uma república-revolução em guerra contra os despotismos e que só terminará realmente quando as monarquias europeias tiverem desaparecido.¹²

Finalmente, a descrição da procissão seguindo as cinzas do filósofo constitui por si mesma um programa político tal como o apresenta Lakanal com os nove grupos que devem seguir, por ordem, os músicos e artistas que executam as músicas do *Devin du village*, o segundo é composto por botânicos, o terceiro por artistas de toda a espécie com os instrumentos de seus ofícios, o quarto de deputados das seções de Paris, o quinto de mães vestidas à moda antiga, segurando pela mão seus filhos, o sexto de habitantes de Franciade de Grolay e de Montmorency, o sétimo de habitantes de Ermenonville, em volta da urna das cinzas, o oitavo de genebreses novamente regenerados, o nono de deputados da Convenção nacional, envoltos de um laço tricolor e precedidos do farol dos legisladores, o *Contrato Social*. Uma estátua da liberdade e uma estátua de Rousseau encontram-se entre os grupos. Esta cenografia é apenas um espectáculo: ela conta de maneira pedagógica a vida de Rousseau, desde Genebra até seu exílio, depois sua recepção na Pátria de adopção e sua última morada, o Panteão da República; mas ela é sobretudo a expressão possível de uma sociedade perfeita, por ser rousseauniana, que apenas a República conseguiu encarnar e fazer viver, entre as mães, cidadãos e os deputados, numa igualdade de posição certamente idealizada, de mulheres e homens, de eleitores e eleitos, mas que a cerimónia quer dar a ver de forma concreta. Três dias mais tarde, a gravura de Girardet torna visível o cortejo republicano e as diferentes classes, idades e sexos da República tornando de forma pública a homenagem a Rousseau, em

¹² Catherine LARRERE, « Fédération et Nation », dans *Jean-Jacques Rousseau. Politique et Nation*. Atas do IIe Colloque International de Montmorency, Paris, Honoré Champion, 2001. p, 204-221.

plena reação termidoriana, imagem marcante da onnipresença de Rousseau no espaço público desde o início da Revolução.



*Figura 1 Apoteose de J.J. Rousseau; a sua translação ao Panteão
Desenho e tinta da China. Girardet, retomado por Berthault
BnF Estampes Qb1 11, 11 octobre 1794*

Esta popularidade excepcional de Rousseau constitui em si mesma uma constatação de que o historiador deve apreciar com prudência e contextualizar. Raymond Trousson e Roger Barney avisaram-nos explicando a polissemia dos usos de Rousseau na Revolução¹³. Isso serve para todos os partidos, dos mais radicais à esquerda aos mais conservadores à direita que selecionam, citam à vontade o que os interessa na obra polimorfa do genebrês. Georges Benrekassa ainda insistiu sobre um outro ponto extremamente importante para compreender a política da Revolução, facilitando a presença de Rousseau: a invenção da subjetividade do eu pela publicação e o choque da recepção das *Confissões* de 1782. Esta publicação preparou a ascensão do indivíduo, da individualidade e do individualismo, apreendendo uma geração, que antes de compreender os direitos do homem como potencial de uma coletividade, os viu como uma libertação para cada um, uma emancipação pessoal para todos, e um convite para

¹³ Ver Roger BARNY *Rousseau dans la Révolution. Le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire* (1791-1791), Oxford, The Voltaire Foundation, 1986 ; Jean ROY (dir.), *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution*. Actes du Colloque de Montréal, (25-28 mai 1989), Ottawa, Pensée libre, n° 3, 1991 ; Raymond TROUSSON, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions Tallandier, 2003.

viver livremente segundo sua boa vontade para que cada um desfrutasse de sua liberdade conquistada¹⁴.

2. AS ORIGENS CULTURAIS DO REUSSEAUNISMO NA REVOLUÇÃO OU ALGUMAS PRUDÊNCIAS METODOLÓGICAS

Figura emblemática e, ao mesmo tempo, complexa, Rousseau apresenta diferentes facetas que facilitam as projeções de todos aqueles que, em graus distintos, sofrem, se consideram inferiores, neste fim de século onde a victimologia está bem posicionada diante de toda essa imensa frustração que os bloqueios da sociedade do Antigo Regime tornam insuportáveis, e mais especificamente para os jovens homens cheios de talentos mas sem os poderem exprimir¹⁵. Este é o caso de um jovem advogado de Arras que manifestamente, no início do ano de 1789, vai escrever um texto dedicado aos Manes de Rousseau¹⁶. O homem das leis agradece a Rousseau por este o ter feito refletir sobre os “grandes princípios da ordem social”, ao mesmo tempo que o velho edifício desmorona. “O pórtico de um edifício novo se ergueu sobre esses escombros, e graças a ti, trouxe minha pedra.” Desejar o bem de seus semelhantes, ser um homem virtuoso, levar uma vida laboriosa, obter de seguida reconhecimento dos povos, tudo isso é desejado ardentemente “ao custo mesmo de uma morte prematura.¹⁷” O autor desta dedicatória inventa um destino rousseauniano, escreve uma existência de um Rousseau novo, “desinteressado, simples, austero, virtuoso, perseguido¹⁸”, até mesmo vítima, pouco importa se ele atinge seu modelo, um prodígio das virtudes, descoberto nas *Confissões* (o único título citado nestas duas páginas). O jovem advogado se projeta na figura tutelar como se fosse para lhe dar continuidade, “feliz se na carreira perigosa que uma revolução

¹⁴ Georges BENREKASSA, *Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité*, Paris, PUF, 1985, p. 137 ; Babacar NDIAYE, « La re-naissance de Jean-Jacques Rousseau ou les débuts de sa vie post-mortem : des confessions (1782) à la panthéonisation (1794) », *ethiopiques*, n° 68, 1 semestre 2002, [http://ethiopiques.refer.sn/spip.php ?](http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?art=297), artigo 297, consultado a 20 outubro 2015.

¹⁵ Robert DARNTON, *Bohème littéraire et révolution*, Paris, Hautes Etudes / Gallimard / Le Seuil, 1983, « Dans la France pré-révolutionnaire : des philosophes des Lumières aux « Rousseaux des ruisseaux », p. 7-42.

¹⁶ Maximilien ROBESPIERRE, *Œuvres Complètes de Maximilien ROBESPIERRE*, (désormais, *Robespierre OC*), volume I, Paris, Société des Etudes Robespierristes, 1968, *Œuvres Littéraires*, « Dédicace à Jean- Jacques Rousseau », p 211-212.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

sem precedentes vem de abrir diante de nós, permaneço constantemente fiel às inspirações que retirei de teus escritos¹⁹.”

Os dois discursos de Lakanal em setembro de 1794, e de Robespierre no início do ano de 1789, chamam a atenção do historiador, que trabalha sobre a influência de Rousseau na Revolução, para duas armadilhas a evitar: a ilusão biográfica e a ilusão histórica. Esta última consistiria em pensar que a Revolução traduz o pensamento de Rousseau e que a filiação reivindicada, assumida, desejada pelos revolucionários é evidente e constrói um caminho onde os factos da sequência estudados demonstram a influência de Rousseau, porque os atores o dizem, porque a retórica parece recorrer aos textos de Rousseau²⁰. É preciso aqui guardar distância desta concepção de história (talvez visível nos escritos do final do século XIX, a favor ou contra Rousseau) e reconhecer a importância das contingências ou, pelo menos, conceber a indeterminação de uma obra, neste momento prolífica já que pode inspirar políticas diferentes. O segundo perigo, a ilusão biográfica é aquela que encarna o Robespierre melhor²¹. Não apenas ele exalta o seu modelo e a partir de um texto que não é o mais político, a saber, *Confissões*, mas ele se imagina a si mesmo como o continuador, até mesmo o realizador de uma obra a traduzir-se no real, e a morrer por ela²². Desmontar a dupla ilusão de uma Revolução, inicialmente inventada por Rousseau, depois daquela de um Robespierre traduzindo a obra de Rousseau no domínio político, pela edificação de uma República de virtude figurada pela religião civil, não deixa de negar a influência real de Rousseau sobre a Revolução. Convém sobretudo pensar como as contingências dos fenómenos imprevisíveis a partir de 1789 foram associadas pelos próprios contemporâneos às intuições políticas de Rousseau, no que diz respeito à igualdade e liberdade, de forma a dar sentido a uma realidade que os ultrapassava. Isto implica compreender como a voz do filósofo, retirada do passado, tranquilizava os atores tomados pela tormenta e talvez

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003. « Patrimoine et présent », p. 163-206.

²¹ Não é assim também a postura de Norman Hampson que repreende as palavras de Robespierre a propósito de Rousseau para deificá-las no próprio título de seu artigo? Norman HAMPSON, « "Je veux suivre ta trace vénérée", Robespierre as a reincarnation of Rousseau », em Annie JOURDAN (dir.), *Robespierre-Figure-Réputation*, Yearbook of European studies, 9 (1996), p. 19-36.

²² Sobre as estratégias de encenação durante e depois da Revolução ver de Sergio LUZZATTO, *Mémoire de la Terreur : vieux montagnards et jeunes républicains au XIX siècle*, Lyon, PUL, 1991 ; Pierre SERNA, *La république des Girouettes, 1789-1815 une anomalie politique : la France de l'extrême centre*, Seyssel, Champ-Vallon, 2005, « L'empire du milieu » p. 467-530.

sem nenhuma referencia no momento das escolhas políticas dramáticas, impostas pelas circunstâncias²³.

Assim, não aparecia lógica de continuidade, reduzida a um sistema empobrecedor de causalidade, entre aquele que morreu em 1778 e a sequência que se abre em 1789. Joga-se, em vez disso, uma sobreposição em distorção, entre uma obra disponível, num mundo radicalmente novo, e uma realidade que, oferecendo uma imagem deformada dessa obra, se refere a ela mas de maneira enviesada, no jogo da interpretação e da apropriação da palavra de Rousseau. Robespierre não repete Rousseau, ele re-produ-lo, ou pelo menos tenta impô-lo, tenta enquadrá-lo num mundo desconhecido para Rousseau e radicalmente diferente daquilo que o filósofo pudera conhecer e imaginar. Convém, por isso, partir da política de Rousseau para identificar os seus aspectos principais, depois confrontar o texto à política dos homens na Revolução e mais especificamente à trajetória de Robespierre que quis encarnar a virtude abençoada de Rousseau, tanto do ponto de vista da política, como do ponto de vista do pensamento social e económico, até ao acontecimento fatal do 10 de Thermidor²⁴.

3. POLÍTICAS NO PLURAL DE ROUSSEAU E ROBESPIERRE

Os dois homens têm um pensamento político de tal riqueza que não se conseguiria simplesmente adotar como método a identificação das citações do mais jovem para se limitar a medir a influência de seu mestre “venerado”. Seria melhor evocar os Rousseaus, no plural, segundo a época de sua vida, as múltiplas facetas de sua obra, mas também os Robespierres devido a evolução do seu pensamento, sensível à conjuntura, poderoso nas diferentes fontes da obra de Rousseau e construindo uma relação complexa com a obra de referência e matriz de sua inspiração, porém sem jamais a seguir servilmente²⁵. Tal como Rousseau que reclamava na posteridade não ter separado a sua obra entre ficção e teoria, ciências e literatura, o todo participando de uma verdade conjunta, é preciso compreender os dois sistemas como estando ligados pela vontade do deputado

²³ Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990.

²⁴ Para uma leitura recente da biografia de Robespierre, ver Hervé LEUWERS, *Robespierre*, Paris Fayard, 2014.

²⁵ Sobre as duas faces do personagem de Robespierre, idealista e pragmático, pensador do político e homem de Estado, ver Pierre SERNA, « Robespierre fait la polis, janvier 1793- avril 1794 », dans Michel Biard, Philippe Bourdin (dir.), *Robespierre Portraits Croisés*, Paris, Armand Colin, p. 161-176.

montanhês, no qual as citações explícitas marcam os pontos de convergência formais, sem definir os limites da contribuição do primeiro. Robespierre não sabia se contentar de tentar transpor o pensamento que irriga o seu *ethos* e, no entanto, a influência de Rousseau vai muito além da identificação do apelido genebrês na obra, ela constitui um sistema para o conjunto da política de Robespierre. Os fragmentos que os historiadores procuram, perseguindo os índices da intertextualidade, as citações explícitas ou as homenagens implícitas, vendo as reapropriações sob a forma de re-escritura das ideias potentes nas páginas de Rousseau, na prova, os discursos e os artigos do homem político, não podem limitar a influência do cidadão de Genebra às únicas menções explícitas de seu nome. Rousseau fora mais que isso para todos os homens jovens da geração que fizera a revolução²⁶.

O ponto de ligação mais intenso, irredutível e iniludível é a República como totalidade. A necessidade absoluta de um elo orgânico, constitutivo entre a sociedade e as instituições políticas, de tal maneira que essas duas entidades permanecem numa relação de co-substancialidade, de uma face à outra, constitui a fundação da sua comunhão intelectual. Rousseau dá-se bem conta que o seu sistema filosófico necessita de mudar “a natureza dos homens²⁷.” O segundo, Robespierre, compreende que o seu imperativo político implica praticamente mudar a natureza das relações de produção e o sentido do parlamentarismo, não podendo aceitar a pluralidade, para não romper a ideia de uma representação direta da soberania popular²⁸. Este [elemento] preliminar na entrada do espaço mental rousseauiano no pensamento de Robespierre é essencial, pois ele permite identificar melhor toda a particularidade da experiência republicana francesa, que rompe com as repúblicas clássicas tais como aquelas que existem na Europa no final do século XVIII, mas sobretudo rompe com toda a filiação com o modelo emergente da República americana, contemporânea da Revolução francesa²⁹. Os americanos construíram um modelo republicano que separa de modo hermético a sociedade das

²⁶ Claude MAZAURIC, *Rousseau à 20 ans, un impétueux désir de liberté*, Vauvert, ed. Au Diable Vauvert, 2011.

²⁷ Em Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1753 réed. Idées/Gallimard, 1965, p. 46-60, o filósofo desenvolve desde o início da primeira parte da obra uma visão pessimista e oportunista acerca do homem apresentado como animal mais fraco e ao mesmo tempo sendo o único livre, e portanto capaz de copiar todos os outros animais e assim dominá-los.

²⁸ Maximilien ROBESPIERRE, Robespierre OC, « Rapport sur les principes du gouvernement révolutionnaire fait au nom du Comité de Salut Public », le 5 nivôse an II (25 décembre 1793), tome X, p. 273-281.

²⁹ Gordon WOOD, *La création de la république américaine*, Paris, Belin, 1969 (réed. 1989) ; Bruce ACKERMAN, *Au nom du peuple, les fondements de la démocratie américaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, traduzido por Jean-Fabien Spitz.

instituições políticas, as duas esferas devendo se proteger uma da outra e não funcionando segundo os mesmos imperativos. A sociedade deve se defender da tendência do Estado de invadir as suas liberdades, e o poder deve se defender da corrupção constitutiva das relações de forças no mundo económico. Pelo contrário, Robespierre pensa com Rousseau a unidade rígida, indivisível, do facto republicano como tradução social e institucional da construção fundida entre a sociedade dos cidadãos republicanos e o mundo da representação e do funcionamento dos poderes soberanos. Perante a ideia de unidade indivisível da república partilhada, Robespierre reconstrói uma figura do cidadão que reinventa um Jean-Jacques ideal ou que o vê, ele mesmo, figurar um novo Rousseau.

4. AS CINCO FIGURAS DE ROUSSEAU CONVOCADAS POR ROBESPIERRE

Pelo menos cinco figuras são convocadas por Robespierre, em intervalo regular, quer ele as mostrando como exemplos a seguir, quer ele as projetando e identificando com isso que o inspira.

Para começar, o homem sensível e perseguido, prestes a sofrer mil mortes em nome da vida de todos. Esta figura aparece desde a redação dos *Mânes* e será repetida até à véspera da sua morte no discurso do 8 Thermidor diante da Convenção decidida a acabar com ele³⁰. A projeção realiza-se não apenas sobre os temas políticos, mas também sobre a existência mesma dos dois homens sacrificando-se à causa do povo. Assim, a 11 de maio de 1791, no seu discurso à sociedade dos amigos da Constituição, sobre a liberdade de imprensa, ele evoca as perseguições que teve que suportar “o eloquente e virtuoso filósofo de Genebra [...] Ele está morto; uma grande revolução deixava, para pelo menos por alguns momentos respirar a verdade, vós concedestes-lhes uma estátua; vós havíeis honrado e socorrido a sua viúva em nome da pátria³¹.” Robespierre lembra que a morosidade e a exageração lhe foram prestadas de acordo com as circunstâncias, e que mesmo ele não poderia fazer de outra forma³².

³⁰ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC*, op. cit., volume I, *Mânes*, p. ? ? ? ? ; Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC*, volume X, « Séance du 8 thermidor an II », p. 542-576 ; sobre este tema ver Peter MCPHE, *Robespierre, a revolutionary life*, Yale, Yale University Press, 2013.

³¹ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC*, op. cit., volume VII, « Discours sur la liberté de la presse, prononcé à la Société des Amis de la Constitution », p. 320-334.

³² *Ibid.*, p. 324

A segunda figura, aquela do patriota moderno resistindo à opressão do despotismo no tempo do Antigo Regime. A cidadania cria um círculo no qual é preciso defender a integridade, sem procurar agredir quem quer que estivesse no exterior. A oposição à guerra (como Robespierre desenvolve em 1791) traduz-se por uma severidade real para quem quer que coloque em perigo o equilíbrio interno da cidade. Tal como Rousseau no livro II *Do Contrato Social*, capítulo V, que desenvolve a ideia de que todo malfeitor atacando o direito social torna-se rebelde contra a pátria, deixa de ser membro dela, faz-lhe a guerra e, por isso, pode ser punido com a morte, Robespierre explica a 19 de Abril de 1793, no momento em que as primeiras medidas de saúde pública haviam sido tomadas, que a pena de morte que ele havia combatido na primavera de 1791 poderia ser aplicada, caso o Estado (e não a ordem civil protegida pelo direito penal) fosse ameaçado. A pena de morte é, nos dois casos, uma resposta política a um ataque político, e de modo algum um instrumento do direito penal. Ela supõe claramente, quer para Rousseau, quer para Robespierre, um estado de exceção temporário³³.

Há de seguida uma terceira faceta do personagem que aparece com o processo revolucionário em curso: o simples cidadão virtuoso, preocupado em defender as suas liberdades. Robespierre pede como prova de cidadania de cada um nada mais do que o poder participar nas assembleias primárias, jogada política crucial já que no verão de 1791 se dá a nova discussão sobre o famoso marco de dinheiro necessário para tornar-se deputado. Preocupado em justificar o seu discurso de 11 de Agosto, discurso sobre a abolição da cidadania passiva através de um exemplo forte, Robespierre declara: “Qual seria a garantia de Rousseau? Não lhe fora possível ter acesso numa assembleia eleitoral. No entanto, ele esclareceu a humanidade e a sua genialidade poderosa e virtuosa prepararam os vossos trabalhos. De acordo com os princípios do Comité, deveríamos corar por ter elevado os estatutos a um homem que não pagava um marco de dinheiro³⁴.”

Em quarta posição, a figura do legislador, respeitoso da nação e a crença no seu poder demiúrgico, liga os dois homens. O homem da lei, que propõe, discute, redige e vota o texto que funda a legalidade é o inventor de uma república moderna, obreiro da constituição. Este acordo profundo é apresentado durante a primavera de 1793, enquanto se dá a batalha política entre girondinos e montanheses, em torno da redação do texto

³³ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume IX, *Le Logotachigraphe*, nº 111, « Sur la liberté de la presse », 19 avril 1793, p. 452.

³⁴ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume VII, Discours du 11 aout 1791, « Discussion sur le projet de constitution. Sur le Marc d'argent et sur le cens électoral », Compte- rendu du *Journal des Etats Généraux*, t. XXXI, p. 621.

fundador da Primeira República. Robespierre, num longo discurso à Convenção, a 10 de Maio de 1793, de maneira habilidosa, relembra a necessidade de construir um poder político, livre de deputados longe do povo, mas preocupados em promover representantes próximos de seus comitentes, aproximando-se o mais possível dos princípios d' *o Contrato Social*³⁵.

Uma quinta figura da cidadania os aproxima. Para ambos, o legislador deve fundar uma religião civil, um novo culto cívico, fundado na virtude, na fraternidade e na crença da imortalidade da alma e no Ser Supremo, o que tenta desesperadamente Robespierre durante a primavera de 1794. Ainda no 8 de Thermidor, no seu último discurso, Robespierre volta ao tema do culto cívico como uma longa lembrança da quarta parte do Contrato social, lembrando o estabelecimento de um culto cívico fundado sobre a imortalidade da alma e a crença no Ser supremo, exemplificando a festa como auge da sua experiência republicana³⁶.

Por fim, [Robespierre] não seria totalmente imitador de Rousseau se não reconhecesse as dificuldades, porventura até o trabalho impossível de que ele se propusera realizar, dirigindo-se desta vez diretamente ao povo, pensando na virtude, na liberdade, na igualdade e na pátria, os quatro cumes da figura geométrica da República. As últimas semanas de existência de Robespierre constituem, não uma tomada de distância em relação ao real, mas uma análise enganosa do esforço de fundar uma nova República³⁷. Três pontos tipicamente rousseauianos são postos em destaque numa última confissão, a propósito do seu último discurso, antes de ser colocado fora da lei: 1) a regeneração moral está, apesar de tudo, falhando, e ele vem a duvidar acerca da possibilidade de construir uma república virtuosa, deparando-se em última análise com a mesma dificuldade que Rousseau, convencido da quase impossibilidade de mudar a natureza dos homens³⁸; 2) De seguida, [e este] é um elemento pouco notado dos exegetas

³⁵ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC*, op. cit., volume IX, p. 495-510. Discurso de 10 de maio 1793, « Sur la Constitution », distribuído por *Le Journal Universel* entre os dias 13 e 22 de maio, p. 4 713 et 4 791, com ideias de Robespierre sendo desenvolvidas no capítulo XV *Do contrato social* : « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée, elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point » ; Cap. XV « Des députés ou représentants », p. 133-136. Agradeço a Thomas Lucas, estudante do IHRF, de me ter chamado a atenção para esta ocorrência.

³⁶ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC*, op. cit., volume X, sessão do 8 thermidor ano II (26 julho 1794), « Contre les factions nouvelles et les députés corrompus » p. 542-593 et plus particulièrement l'évocation du souvenir ému de la fête de l'Etre Suprême comme moment le plus fort de la courte existence de la république Française, p. 561-566.

³⁷ Jean-Philippe DOMEQ, *Robespierre, derniers temps*, Paris Seuil, 1984.

³⁸ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC*, op. cit., volume X, op. cit., p. 566.

dos dois homens, ele constata subitamente a dificuldade de realizar uma “imensa república”, indivisível, unindo sem dizê-lo, a convicção de Rousseau de que o tamanho geográfico tem consequências diretas sobre a essência do regime a instaurar; 3) enfim, o último traço de lucidez, ele aponta como principal perigo para a república a vir, mais do que a corrupção inerente das elites, o risco do “despotismo militar”, ameaçando a República, exatamente porque ele é vitoriosa sobre os seus inimigos³⁹.

Poderíamos terminar aqui e concluir dizendo que o robespierrismo resumido desta forma nada mais é do que a tradução em ato de um rousseaunismo deixado na condição de projeto. As inúmeras referências a Rousseau, o respeito, a admiração, a devoção e a confiança nos seus escritos, reivindicados e apresentados pelo “incorrupível” fazem com que, apesar da presença de Rousseau no debate político geral, seja Robespierre quem melhor soube construir uma filiação política entre o seu projeto republicano e o pensamento filosófico do genebrês⁴⁰. No entanto, não podemos reduzir Robespierre a uma fascinação sem retrospectiva, a um acompanhamento sem uma tomada de distância em relação ao seu mentor. Robespierre, em alguns pontos cruciais, rompe com o rousseaunismo livresco, começando pela definição estrita da soberania democrática, depois sobre a economia política, que coloca na frente da cena social o pobre. Olhando de modo superficial, poder-se-ia sonhar com uma radicalização do pensamento rousseauniano sempre sensível ao sofrimento do próximo e à compaixão do fraco. Mas é mais do que isso: é uma ruptura com o modelo rousseaunista para refundar a república a partir do pobre, centro da sociedade, e não a partir da virtude que inspira o pobre.

5. ROBESPIERRE, OU A RADICALIDADE REPUBLICANA DE UMA LEITURA ULTRAPASSADA DE ROUSSEAU

Robespierre é uma personagem complexa que não poderia reduzir-se ao modo que os seus advogados o propõem; um homem habituado a um ideal de uma república austera e virtuosa, tomado pela tormenta onde os cínicos o marginalizam, ou então à maneira como os seus detratores o retratam, sob os traços de um homem habitado pela rigidez de

³⁹ *Ibid.*, p. 566-572.

⁴⁰ Ele não foi o único, longe disso, e a leitura dos princípios republicanos de Billaud-Varenne abre novas perspectivas de pesquisa sobre as ramificações do republicanismo de Rousseau. Ver Jacques-Nicolas BILLAUD-VARENNE (Prefácio de Michel Vovelle), *Principes régénérateurs du système social*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, Introdução e notas por Françoise Brunel.

seus princípios, fazendo-o assumir violências homicidas. Mais do que isso o homem é como um Maquiavel moderno e republicano, constituído de dois hábitos, o primeiro, do homem do Estado, compreendendo os imperativos da governança, e o outro, de um pensador do político, tendo uma concepção precisa da República que ele quer propor. Entre os dois polos situa-se a ação do político e a urgência de um país em guerra e em revolta aberta contra o poder, um país abandonado a uma guerra civil feroz. Robespierre está perfeitamente consciente deste aspecto binário que, arriscando impor sobre a sua obra uma visão bipolar, a fragiliza no momento de prestar conta de seus desvios, entre um ideal utópico e a realidade do terror⁴¹. A 17 Pluviôse, ano II (5 de fevereiro de 1794), Robespierre pronuncia um dos seus mais belos discursos “sobre os princípios da moral política que devem guiar a Convenção nacional na administração interior da República”, e afirma com lucidez: “é preciso convir que nós fomos guiados, em circunstâncias turbulentas, pelo amor do bem e pelos sentimentos das necessidades da Pátria, mais do que por uma teoria exata e regras precisas de conduta, que nós mesmos não tivemos o tempo de traçar⁴².” No entanto, alguns minutos mais tarde, ele sublinha de seguida essa plasticidade face às circunstâncias para dar um sentido a toda a sua política: depois de ter declamado o programa de todas as virtudes que o republicano deve apreciar, a probidade, os princípios, os deveres, a razão, o desprezo pelo vício, a grandeza da alma, o amor da glória, o génio, a verdade, o charme da felicidade, a grandeza do homem, o povo magnânime, as distinções que nascem apenas da igualdade, Robespierre concluir “nós desejamos, numa palavra, preencher os votos da natureza, realizar os destinos da humanidade, *concretizar as promessas da filosofia*.⁴³”

Com efeito, no momento de ilustrar o que são as promessas da filosofia, Robespierre explica que se trata de construir o:

[...] único governo democrático ou republicano: estas duas palavras são sinónimas, apesar dos abusos da linguagem vulgar; pois a aristocracia não é mais república que a monarquia. A democracia não é um estado onde um povo, continuamente reunido, governa por si mesmo todos os assuntos públicos... A democracia é um estado onde o povo soberano,

⁴¹ Desvio que fez, faz e fará as delícias de todos os historiados críticos, apontando encontrando na política de sobrevivência da República agredida por todos os lados, em 1793 e 1794, as origens dos totalitarismos contemporâneos. Esta literatura é quase tao abundante como aquela dos adutores de Rousseau e Robespierre. Citamos

Jean ARTARIT, *Robespierre ou l'impossible filiation*, Paris, La Table ronde, 2003 ; Laurent DINGLI, *Robespierre*, Paris, Flammarion, 2004, Col. « Grandes biographies ».

⁴² Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume X, 17 pluviôse ano II, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale », p. 351.

⁴³ *Ibid.* p. 352, nosso destaque.

guiado pelas leis que são sua própria obra, faz por si mesmo tudo o que ele pode bem fazer e [faz] por delegados tudo o que ele não pode fazer ele mesmo.⁴⁴

Robespierre acaba de fazer uma dupla transgressão em relação ao texto *Do Contrato Social*, ao mesmo tempo realizando o objetivo final do texto de 1762 como nenhum outro Convencional teria sido capaz de o fazer antes. Primeiro, Robespierre força as categorias políticas até então estabelecidas, criando de facto a sinonímia entre “República” e “democracia” (debate que dividia os deputados desde o início da Revolução entre os herdeiros de Rousseau, utilizando a metáfora da democracia pura, e os partidários de Sieyès lutando pelas prerrogativas da sacralidade da representação, liberada de qualquer mandato imperativo). Robespierre vem propor a saída do dilema que paralisava a República ou a democracia, inventando, apesar de não o formular exatamente, o paradigma funcional da modernidade política, a saber, a democracia representativa. Não é ele que inventa o termo que será muito mais utilizado no período pós-termidoriano⁴⁵. Mas é Robespierre que permite sair do impasse rousseauiano, tornando impossível o contrato social para qualquer entidade maior que a de Genebra. Robespierre está bem consciente da fragilidade da proposição teórica de Rousseau, num mundo de repúblicas modernas que começam a construir-se, não o esqueçamos, na escala de países-continentes, como os Estados Unidos ou mesmo neste gigante demográfico que é a França do final do século XVIII⁴⁶ (negligencia-se muitas vezes este dado geopolítico, essencial para testar o texto de Rousseau à luz do real). Somente a ligação fusional da República como sistema de valores e de virtudes, lembrados e saciados, com a democracia enquanto dimensão técnica do funcionamento institucional (o que não é estritamente evidente nesta época, ainda mais esta sendo marcada pelo pensamento de um Montesquieu, por exemplo) permite garantir um conjunto de liberdades políticas defendidas no Contrato social, construindo uma igualdade civil e política de facto.⁴⁷ O

⁴⁴ *Ibid.*, p. 353.

⁴⁵ Ver Pierre SERNA, *Antonelle Aristocrate révolutionnaire, 1747-1817*, Paris, Le Félin, 1997, « la démocratie comme opposition entre espace secret et espace public » p. 241-264.

⁴⁶ Certamente Quentin Skinner e Philip Petit contribuíram grandemente para uma melhor compreensão do que é a guinada hermenêutica que permite compreender a ruptura do fim do século XVIII e a invenção das repúblicas modernas superando as repúblicas antigas, colocando as bases do novo conflito nascido do modelo econômico do liberalismo em competição com a república social, enquanto traço da conflituosidade da era contemporânea: Quentin SKINNER (trad. Muriel Zagha), *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000; Philip PETIT, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.

⁴⁷ Aqui se encontra o trabalho do historiador de Rousseau e Robespierre, na desconstrução daquilo que tomamos por evidente hoje, a ligação entre República e democracia que é a sustentação política da Convenção montanhesa. Ver Pierre SERNA, « Est-ce ainsi que naît une république ? », dans Claudia

que Rousseau não podia imaginar, a saber, as condições dramáticas do nascimento da República se impõem a Robespierre.

O segundo ponto da demonstração que visa mostrar a cumplicidade de Robespierre com Rousseau na própria transgressão dos princípios deste último e de sua radicalização pelo “incorrutível”, à prova de fogo, diz respeito à dimensão social da edificação desta república democrática. Aqui devemos nos referir ao artigo importante que Jean-Fabien Spitz⁴⁸ redigiu sobre “Rousseau e a tradução revolucionária francesa: um enigma para os republicanos.” A ideia principal do artigo repousa sobre os imperativos sociais que determinam a possibilidade de expressão política da soberania nacional. Para que a igualdade funcione com a liberdade, não pode haver disjunção total entre os dois polos que são os direitos civis e a sociedade, enquanto espaço de relações de forças no que diz respeito aos meios e à propriedade de produção, disjunção completamente realizada na sociedade americana, por exemplo, contemporânea dos eventos revolucionários⁴⁹. Somente uma relação razoável entre desigualdades de riquezas torna possível o funcionamento do contrato social, para além da qual a liberdade nada mais é do que o engodo de um liberalismo selvagem fundado sobre a exploração do trabalho, e a submissão dos mais despossuídos no momento. Jean-Fabien Spitz cita então esta parte do *Contrato Social*:

No que diz respeito à igualdade, não se deve entender por esta palavra que os graus de poder e riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas que quanto ao poder ele esteja abaixo de toda a violência e não se exerça mais, a não ser em virtude da posição e das leis, e quanto à riqueza, que nenhum cidadão não seja tão opulento que possa comprar um outro, e nenhum tão pobre que tenha que se vender.⁵⁰

A ideia rousseauiana exprime-se, assim, através de uma sociedade onde as desigualdades sociais reduzidas acabam por construir uma comunidade entre pessoas que possuem, todas elas, fortunas relativamente medíocres, já que a repartição das riquezas promoveu este igualitarismo e criou uma identidade partilhada e de aspirações sociais comuns. Rousseau nada mais tem a não ser desprezo pela ostentação da riqueza, mas

MOATTI, Michèle RIOT-SARCEY, *La république dans tous ces Etats, pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*, Paris, Payot, 2009, p. 23-56. Sobre a aprendizagem democrática progressiva da igualdade ver Melvin EDELSTEIN, *La Révolution française et la naissance de la démocratie électorale*, Rennes, Pur, 2014.

⁴⁸ Jean-Fabien SPITZ, « Rousseau et la tradition révolutionnaire française : une énigme pour les républicains », *Les études philosophiques*, n° 83, 2007, p. 445-461.

⁴⁹ Ver Pierre SERNA, « La société des égaux : d'accord mais laquelle ? Lecture de l'ouvrage de Pierre Rosanvallon *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011 », *AHRF*, n° 368, 2012, p. 137-153.

⁵⁰ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Do contrato social...*, *op. cit.*, I, 9, p. 62, ver também II, 11, p. 91

desconfia intrinsecamente dos pobres, já que observa como a miséria os corrompe e os torna inaptos para a integração dos deveres morais do *Contrato Social*⁵¹. Sobre este aspecto, Robespierre rompe, sem o formalizar, com Rousseau e com uma parte dos montanheses, tornando mais complexa a leitura social do programa de Robespierre, rapidamente caricaturada pelos historiadores ortodoxos da Revolução francesa, sob a figura do pequeno burguês montanhês defendendo a sacralidade da pequena propriedade, não tendo, no fundo, jamais rompido com os fundamentos liberais da sociedade engendrada pela revolução, dita burguesa⁵². Certamente é preciso reexaminar este juízo, não para contradizer os propósitos do “incorrupível”, preocupado com a sacralização da propriedade dos artesãos modestos e lutando contra toda a forma de lei agrária ou de pré-comunismo. Isto é um dado adquirido. Desde que seja permitido mover o cursor e não mais considerar a posição de Robespierre segundo um debate abstrato e conceptual acerca da boa medida de desigualdade entre a renda do pobre e a do rico, na raiz de uma cidade utópica e republicana, harmoniosamente reconciliada em torno de interesses superiores da pátria, apelando a que os ricos se contenham e os pobres aceitem sua condição. Cada um tem o direito de sonhar, mas Robespierre não é um sonhador. Que lhe seja permitido também, para não cair na armadilha da invenção de um Robespierre comunista sem o saber, de deslocar paralelamente o cursor do campo económico para o campo da economia política e de sua aplicação cívica. Já não é impossível, nas condições históricas nas quais Robespierre se encontra, compreender que um dos objetivos que o inspira se encontra numa política moral que reconstrói a república a partir do ser social do pobre, e não a partir da consciência de uma desigualdade a ser reduzida entre as fortunas, como condições de aceitação do campo social e da sua violência. É preciso por isso prestar homenagem a Robespierre, de forma a mostrar a sua audácia autêntica relativamente ao filósofo que o inspira, e valorizar a proposição iconoclasta que ele propõe no contexto histórico e bem real da pobreza, como flagelo social gerador e estigmatizante, que ataca mais de 15% da população total do país, e deixa à margem da miséria aproximadamente

⁵¹ Sobre o pobre que esteja em situação de escravo, ou do mercenário, nos dois casos servis ou comprados, ver *Do Contrato Social*, IV, 4, « Des Comices romains », p. 155. Em compensação, sobre a ideia de que ser livre significa não depender de ninguém e por isso encontrar-se imune a corrupção ver IV, 2 « Des suffrages », p. 147.

⁵² Ver Albert SOBOUL, « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme », em Albert Soboul, *Paysans, Sans-Culottes et jacobins*, Paris, Librairie Clayreuil, 1966. A ideia de Albert Soboul é que nem Rousseau nem os jacobinos souberam realizar uma “análise eficaz das realidades sociais do tempo”, p. 271. Robespierre estaria mais próximo de uma visão privilegiando a pequena propriedade, como fundamento da sociedade. Não partilhamos desta opinião: Robespierre afasta-se de Rousseau colocando o problema da pobreza no centro da reconstrução social, e afirma a sua postura revolucionária na ideia de que a política deve agir sobre as próprias condições de recomposição da organização económica.

metade dos parisienses⁵³. Robespierre não pode reverter o equilíbrio frágil [existente] no seio da Convenção entre os deputados da Planície e daqueles da Montanha, sob o risco de prolongar consideravelmente guerra civil e abrir uma nova frente. É preciso tentar decifrar a sua audácia e tentar apreender o seu pensamento profundo. Assim, permanecer no nível da denúncia do rico, entendido como corruptor do social e figura perigosa para a república, é aceitar a ilusão da retórica política e do argumento político para que o real mude. No inverno de 1793-1794 os ricos tornam-se mais discretos (claro que eles existem) e sabem bem que os comités de vigilância se encontram em estado de vigilância permanente contra os acumuladores de todos os tipos. A desconfiança é a ordem do dia nas secções populares. O problema real não se encontra apenas (na relação) entre os ricos e os menos ricos, mas sim entre os modestos e os muito pobres, e Robespierre sabe-lo bem. O verdadeiro perigo que ameaça a república democrática não é tanto o inimigo designado e facilmente reconhecível, o plutocrata, mas sim o desafortunado infeliz que, apesar de tudo, corre o risco de cair no outro campo, a saber, no campo da contra-revolução⁵⁴. Este miserável ameaça frear toda a reforma política devido à sua incapacidade de se integrar no jogo político, devido à falta dos bens mais necessários à sua sobrevivência. Uma parte dos deputados que segue Robespierre (longe de constituir a maioria dos montanheseiros) compreende a situação social da França de 1793, diante da crise endémica gravíssima desde o início dos anos 1780, sem que as medidas tomadas pelas Assembleias revolucionárias consigam restabelecer a confiança. A França permanece numa situação de fragilidade económica que a guerra, arrastando-se desde 1792 e reivindicando todos os sacrifícios, não cessa de agravar de modo dramático. Esta massa de pobres torna momentaneamente impossível a construção de uma sociedade onde as fortunas médias seriam o apanágio da quase totalidade do corpo social. É preciso romper com este imperativo rousseauiano e ir ainda mais longe, contornando o problema real colocado pelo destaque dos mais desprovidos, sob o risco de inquietar as massas de artesãos e de trabalhadores modestos que podem se sentir ameaçados por aqueles ainda mais modestos que eles. Robespierre coloca diante de todos os cidadãos, a 11 de Agosto de 1791, o seu discurso sobre a necessidade de revogar o decreto do marco do dinheiro. Ele volta ainda a este tema em abril de 1793 quando se discutem os grandes princípios da

⁵³ Ferdinand DREYFUS, *L'assistance sous la Législative et la Convention (1791-1795)*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905.

⁵⁴ Num outro cenário, podemos pensar nas revoltas contra a Revolução de populações modestas. Ver Roger DUPUIS, *La Politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïté du populisme*, Paris, Albin Michel, 2002

Constituição. “Trata-se mais de tornar a pobreza honrável do que proscrever a opulência⁵⁵.” É preciso ler esta frase de modo literal e não na perspectiva teleológica de Albert Soboul e da sua grelha conceptual de análise. Robespierre é um homem como todos os seus contemporâneos que sabe o peso da honra e da distinção no sistema de valores do Antigo Regime que se busca de destruir. Como fim político, ele utiliza esse termo de honra de forma ampla, noção chave e muito pouco estudada por historiadores do fato republicano em nome do igualitarismo da democracia em marcha. Ao colocar a honra na pobreza do maior número, Robespierre posiciona-se no extremo da ideia revolucionária da transformação social e política⁵⁶.

Robespierre compreende que é preciso deslocar a questão económica e transformá-la em desafio moral, derrubando todas as representações enraizadas nos espíritos, grandemente marcados em França pelo esquema fisiocrático, sob todas as suas formas, fazendo do proprietário e da sua propriedade as bases intangíveis de toda a ordem social bem pensada. Para isso, é preciso tornar a pobreza digna, é preciso tornar a pobreza honrável para deixar de estigmatizá-la, para deixar de considerá-la como um vício. É preciso, mesmo contra a opinião pública, mesmo contra o pensamento dominante da vulgata fisiocrática que fazia do pobre o inimigo social por excelência, atrás de Rousseau e de sua aversão, (é preciso) imaginar, conceber e começar a edificar uma sociedade onde mais do que a modéstia das fortunas, a construção política começa, num primeiro momento, por devolver o lugar de cada um, começando pelos mais frágeis socialmente. De seguida, um agir comum, valores partilhados, um patriotismo e um senso de benfeitoria (isto é, a solidariedade social em atos e codificada pela lei), constituem assim, com a República e a democracia, o terceiro fundamento da política desejada por Robespierre. A República não se constrói sobre o mito do pequeno proprietário de seu bem, mas sim sobre a realidade do pobre que nada tem a não ser o valor do seu trabalho, podendo frutificá-lo. Não é mais o bem imobiliário, mas sim o valor do trabalho, que cria a escala de apreciação de cada um, refundando a ideia de virtude, não como consequência da poupança transformada em bem, mas como resultado de um voluntarismo repetido no labor quotidiano sem esperança de o capitalizar⁵⁷.

⁵⁵ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume IX, « Discours sur la nouvelle déclaration des droits », 24 abril 1793, p. 459.

⁵⁶ Hervé DRÉVILLON, Diego VENTURINO (dir.), *Penser et Vivre l'honneur à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2011.

⁵⁷ Ver Blaise BACHOFEN, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002, coleção Crítica da Política.

De fato, Rousseau não estava tao distante de partilhar com a maioria de seus contemporâneos e mais especificamente, os fisiocratas muito influentes e difundidos, a ideia de que a autonomia política da pessoa estava explicitamente ligada ao nível de independência econômica, e que uma pessoa independente era mais capaz de expressar um juízo livre.⁵⁸ A aceitação deste axioma pela esmagadora maioria dos atores da Revolução explica, entre outras coisas, o censo e a política de sacralização da propriedade de todas as assembleias... E que parece partilhar Robespierre fulminando contra a lei agrária e os “ultra-revolucionários”⁵⁹. No entanto, o “incorrutível” afasta-se desta ideia, ele que conhece bem a realidade social da França no momento em que fala. Pelo menos entre 15 a 20% dos franceses vivem na indigência, numa privação extrema, sendo socorridos diariamente pela generosidade dos municípios onde as finanças são mais abonadas ao longo do tempo. O problema de Robespierre, homem de Estado, reside na construção da cidade republicana e democrática dando lugar a pobreza como fenômeno sociológico pesado, impossível de resolver no imediato, sendo preocupação permanente do governo⁶⁰.

Esta pobreza deve ser colocada, com toda a consciência, no coração dos valores da cidade. É um marcador político assumido por Robespierre na descrição das qualidades cidadãs que todos devem integrar e partilhar, compreender, ver celebrar, como por exemplo bem mostra a festa da infelicidade (*la fête du Malheur*), decretada a 18 Flóreal⁶¹. Robespierre não pode inverter a ordem social e ele sabe-o. Ele pode, no entanto, tentar transformar os objetos da distinção cidadã, colocando a pobreza no primeiro lugar dos valores ativos. Sendo passivo, o desnudamento torna-se o primeiro estado de ação cidadã. Em varias ocasiões Robespierre volta a questão da “pobreza honrável”, devendo esta ser compreendida de forma literal. No cume da crise que ameaça a República a 5 Nivose ano II (25 dezembro de 1793) a beira do abismo, Robespierre lê na tribuna o seu grande discurso “Sobre os princípios do governo revolucionário”⁶². Aí ele afirma que a República só tem virtudes. “As virtudes são simples, modestas, pobres, muitas vezes

⁵⁸ *Des administrations provinciales, Mémoires présenté au Roi par feu M Turgot*, Paris Volland, 1789.

⁵⁹ Robespierre partilha a opinião da Convenção votando a 18 de março de 1793 a pena de morte contra todos os defensores da lei agrária, e repete a 24 de abril seguinte que a igualdade dos bens é uma quimera, denunciando os “ultra-revolucionários” como irresponsáveis que arriscam conduzir ao fracasso a revolução, em dois grandes discursos de 25 de dezembro de 1793 e 8 de janeiro de 1794.

⁶⁰ Jean IMBERT, *La protection sociale sous la Révolution française*, Paris, 1990.

⁶¹ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC*, op. cit., « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains », volume X, 18 floréal ano II, (7 maio 1794). p. 459-464.

⁶² Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC*, op. cit., volume X, « Rapport sur les principes du gouvernement révolutionnaire, fait au nom du comité de Salut Public », p. 273.

ignorantes, por vezes grosseiras; elas são o apanágio dos infelizes e o patrimônio do povo⁶³.” Esta mesma constatação havia feito a 11 de Agosto de 1791 enquanto, defendendo o sufrágio universal masculino, pedia que “todo o cidadão francês seja admissível a todos os empregos, sem distinção a não ser aquela das virtudes e dos talentos⁶⁴.” Insistimos em várias ocasiões na defesa feita por Robespierre dos proprietários mediantemente afortunados, tomando por exemplo o seu carpinteiro, o famoso Duplay, figura emblemática da *sans-culotterie* parisiense, tendo Albert Soboul mostrado a que ponto ele não poderia ser considerado como simples artesão mas sim como mestre-artesão vivendo de rendas, juntando-as as rendas de seu atelier⁶⁵. Uma outra leitura atenta do “inocorrível” mostra uma outra preocupação de democratização ainda maior do círculo cidadão pela integração dos mais despossuídos sem esquecer nenhum. Desde o dia 23 de junho de 1790, sobre a questão importante da caridade pública ligada as missões do clero, agora devolvidas ao Estado, Robespierre desvela seu pensamento. “Qual é a generosidade que convém a uma nação, grande ou pequena, e a seus representantes? Ela abarca sem duvida a universalidade dos cidadãos; ela tem por objeto a porção mais numerosa e mais desafortunada da sociedade... para mim, reivindico, a favor desta multidão inumerável de nossos co-cidadãos que gemem na indigência⁶⁶.” Em 1792, enquanto as tensões sociais se exacerbavam por causa da crise que se abatia sobre os meios de subsistência, Robespierre defende os mais desprovidos, e volta a esta dimensão essencial para os integrar no povo “sem excluir a porção mais numerosa, a mais desafortunada, e a mais pura da sociedade⁶⁷.” Robespierre conhece os trabalhos do comité da mendicidade e a organização do socorro público para tentar vir em auxílio dos pobres na capital e na República⁶⁸. A 23 de janeiro de 1793 Robespierre retorna e defende “a causa da igualdade e da indigência honorável” evocando a memória de Lepeletier, ao

⁶³ *Ibid.* p. 278.

⁶⁴ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume VII *journal des Etats généraux ou journal logographique* » volume XXXI, sessão do 11 agosto 1791. « Discussion sur le marc d’argent et sur le cens électoral », *op. cit.*, p. 619.

⁶⁵ Albert SOBOUL, *Les Sans Culottes*, Paris, Seuil, 1968, « De l’égalité des jouissances » à la limitation du droit de propriété », p. 64-74.

⁶⁶ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume VI, sessão do 23 junho 1790 « Discours sur le traitement des évêques », p. 419 ; Maximilien ROBESPIERRE, *Mercure National*, volume II, n° 12, p. 805.

⁶⁷ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume IX, p. 116 ; Maximilien ROBESPIERRE, *Le Moniteur*, tome XIV, sessão do 2 dezembro 1792, « Opinion sur les subsistances » ; Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume IX, *Lettre à ses commettants*, n° 12 p. 553-571 ; Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume IX, sessão do 28 dezembro 1792 « Sur l’appel au peuple dans le jugement de Louis XVI », p. 193.

⁶⁸ Camille BLOCH, *Procès-verbaux et rapports du Comité de mendicité de la Constituante*, Paris, Imprimerie Nationale 1911, (4 Volumes).

serviço da humanidade sofredora, dos indigentes e dos infelizes⁶⁹. Aceitar a pobreza, agora não mais como flagelo mas como uma situação social que é preciso remediar, não erradicando-a mas polindo os marcadores mais cruéis, dobrando-se aos imperativos de uma simplicidade republicana, constitui uma audácia de primeira ordem por parte de Robespierre. No discurso de 17 Pluviose ano II (5 de fevereiro de 1794) Robespierre diz claramente: “O rigor dos tiranos só tem por principio o rigor, aquele do governo parte da benfeitoria⁷⁰.” A palavra é de grande importância já que o Estado republicano se vê endossado de uma missão soberana essencial, construir uma política de proteção social que, através das ajudas a todas as categorias desfavorecidas da população e bem identificadas graças aos inquéritos conduzidos no comitê de socorro público, devem entregar, aos mais frágeis do público estigmatizado, apoios pelas administrações e reconduzidos progressivamente ao trabalho. Esta política não é apenas discurso. Através da grande lei de benfeitoria discutida e voltada a 28 de junho de 1793, a Convenção inventou as alocações familiares, a política das pensoes, as casas maternais onde as jovens mulheres grávidas e miseráveis podem dar a luz, amamentar e começar a trabalhar, codificou a ajuda a domicilio dando por missão tornar os pobres honráveis⁷¹. Robespierre não se distancia mais desta ideia: uma república honrável não é tanto aquela que favorece as fortunas medíocres, evitando grandes desigualdades, fato com o qual Robespierre concorda, mas uma república democrática integra sobretudo os cidadãos mais pobres, sem condição, colocando-os no mesmo nível que todos os outros. É neste sentido que se deve ler os decretos de 8 e 13 ventose ano II (26 de fevereiro e 3 de março de 1794) propostos por Saint-Just, prevendo a partilha de bens dos emigrados, exclusivamente reservados aos pais de família desprovidos de qualquer propriedade⁷². A medida de apreensão dos bens dos emigrados e de sua redistribuição apenas aos indigentes foi, neste ponto, revolucionária, muitas vezes incompreendida, de tal forma que ela foi mal aplicada e, na maioria dos casos, desviada pelos *sans-culottes* afortunados mediocrementemente que, localmente, não compreendiam porque eles deveriam passar depois dos menos

⁶⁹ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume IX, Société des Amis de la Liberté et de l’Egalité, sessão do 23 janeiro 1793, Elogio fúnebre de Michel Lepeletier, p. 257.

⁷⁰ Maximilien ROBESPIERRE, *Robespierre OC, op. cit.*, volume X, 17 pluviôse ano II (5 fevereiro 1794) « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l’administration intérieure de la République », p. 359.

⁷¹ AP, volume 67, (26 junho 1793), p. 476-497, « Discours de Maignet au nom du Comité des secours publics et projet de décret pour fonder la bienfaisance de la République comme monde de fonctionnement de la solidarité nationale. »

⁷² SAINT-JUST, *Œuvres complètes*, apresentadas e anotadas por Miguel Abensour, Anne Kupiec, Paris Gallimard, 2004, Introdução « Lire Saint-Just », p. 9-100.

afortunados do que eles mesmos, mostrando bem as linhas divisórias que atravessam a própria classe trabalhadora. Através desta atenção específica a classe menos afortunada e explicitamente aos pobres, como fator sociológico constitutivo da realidade francesa, Robespierre tenta reverter a dimensão conceptual do descrédito ligado a grande pobreza, tomando a defesa dos mais desprovidos, colocando-os no centro da reconstrução política da cidade republicana e afastando-se do pensamento de Rousseau, que pouco discute acerca das condições reais de integração dos mais pobres na vida da cidade⁷³.

6. CONCLUSÃO

A paixão pelo "povo" marcou os dois espíritos fortes que foram Rousseau e Robespierre. Este último construiu um diálogo com o mais velho, sobre os temas essenciais da regeneração da cidade e da fundação da República; amorosos pela pátria, desinteressadamente virtuosos, obedientes a soberana nação, nomofilia, direitos do homem e do cidadão, respeito pela pobreza inocente, colocação em prioridade dos princípios dos talentos dos trabalhadores humildes. Ambos os autores desejaram dar-se os meios para pensar uma forma de antropologia de ruptura, o conhecimento do homem devendo permitir melhor pensar a ciência do governo. Não é tanto esta ambição desmesurada que assinala o fracasso e a amargura de Rousseau cada vez mais cético, ou de Robespierre quem, pouco tempo depois da festa do Ser supremo realizada a 20 prairial (8 junho de 1794) vota o decreto de 22 prairial (10 de junho) instituindo “O Grande Terror”, afasta-se do Comité de Saúde Pública e da Convenção, como é a consciência histórica dolorosa da impossibilidade de redigir uma lei republicana sem um povo republicano e a impossibilidade de fundar um povo republicano sem leis republicanas. Desde o final do ano de 1792 Robespierre havia exprimido o seu desespero apontando: “a depravação de nossos espíritos e a energia do carácter implícita pelo governo livre, que nós ousamos reivindicar para formar as nossas instituições políticas, deveríamos ter os costumes que elas nos devem dar.” Não era isso que constatava Rousseau: “seria preciso que os homens fossem diante das leis o que eles devem tornar-se através delas⁷⁴.”

⁷³ Entre as causas da obstinação termidoriana contra a população mais desfavorecida da República demos pouca atenção ao fato de que Robespierre colocou os pobres na frente da sua defesa, sendo considerado como uma aberração social por aqueles que designaríamos como “os homens honestos” no ano III.

⁷⁴ Citados por Henri GUILLEMIN, *Robespierre politique et mystique*, Paris, Seuil, 1987, p. 406.

É preciso ver o indício de um fracasso e de uma espécie de fuga, como assim pretende uma história crítica e que se traduz na incapacidade de melhorar o real, pela invenção de uns povos virtuosos, que os guaches de Lesueur colocam em cena, entre o realismo, visão ilénica ou crítica mascarada⁷⁵? Ou é preciso ver o próprio fundamento de toda a veia filantrópica republicana, que longe das imagens e representações exageradas e falsificadas, afrontaria a miséria deixada como legado, no aprofundamento do mutualismo, dos bancos de poupança populares, subsídios de emprego como ferramentas tangíveis do desejo de dar sentido a política republicana de ajuda aos cidadãos mais pobres, como uma herança longínqua e mal conhecida do pensamento de Robespierre andando na realidade, mais longe do que Rousseau nos seus livros⁷⁶.

⁷⁵ Philippe DE CARBONNIÈRES, *Lesueur. Gouaches révolutionnaires. Collections du Musée Carnavalet*, Paris, Paris-Musées e edições Nicolas Chaudun, 2005

⁷⁶ Bernard GAINOT, « La république comme association de citoyens solidaires. Pour retrouver l'économie politique républicaine (1792-1799) », em Jean-Luc Chappey, Bernard Gainot, Guillaume Mazeau, Frédéric Regent e Pierre Serna, *Pour Quoi faire la Révolution*, Marseille, Agone, 2012, pp. 149-180.

O “OFUSCAR DA VERDADE” NA POLÍTICA

propaganda e evento totalitário segundo Hannah Arendt

THE “OBFUSCATE OF THE TRUTH” IN POLITICS

propaganda and totalitarian event according to Hannan Arendt

João Gabriel da Silva Pinto Filho¹

“Die Propaganda versucht eine Lehre dem ganzen Volke aufzuzwingen, die Organisation erfaßt in ihrem Rahmen nur diejenigen, die nicht aus psychologischen Gründen zum Hemmschuh für eine weitere Verbreitung der Idee zu werden drohen. Die Propaganda bearbeitet die Gesamtheit im Sinne einer Idee und macht sie reif für die Zeit des Sieges dieser Idee, während die Organisation den Sieg erficht durch den dauernden, organischen und kampffähigen Zusammenschluß derjenigen Anhänger, die fähig und gewillt erscheinen, den Kampf für den Sieg zu führen. Der Sieg einer Idee wird um so eher möglich sein, je umfassender die Propaganda die Menschen in ihrer Gesamtheit bearbeitet hat und je ausschließlicher, straffer und fester die Organisation ist, die den Kampf praktisch durchführt“. Adolf Hitler².

RESUMO

Neste artigo analisamos algumas nuances da relação entre verdade e política apresentadas pela filósofa judaico-alemã Hannah Arendt em sua obra *Origens do Totalitarismo*. Nosso enfoque prioriza determinados aspectos do exame realizado pela autora sobre a importância da propaganda política para o advento e manutenção dos regimes totalitários durante a primeira metade do século XX.

Palavra-chaves: Propaganda, Totalitarismo, Verdade, Nazismo, Política.

ABSTRACT

In this article we analyze some nuances of the relationship between truth and politics presented by the German-Jewish philosopher Hannah Arendt in her work *Origins of Totalitarianism*. Our focus prioritizes determining aspects of the examination carried out by the author on the importance of political propaganda for the advent and maintenance of totalitarian regimes during the first half of the 20th century.

Keywords: Propaganda, Totalitarianism, Truth, Nazism, Politics.

¹ Doutorando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais.

E-mail: joaogabrielfilosofia@hotmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2337-457X>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9263267210654236>.

² “A propaganda trata de impor uma doutrina a todo o povo; a organização aceita no seu quadro unicamente aqueles que não ameaçam se transformar em obstáculos a uma maior divulgação da ideia. A propaganda estimula a criatividade no sentido de uma ideia, preparando para sua vitória; a organização tem que obter a vitória mediante concentração de adeptos corajosos, capazes de combater pelo triunfo comum. A vitória de uma ideia será mais fácil quanto mais intensa for a propaganda e quanto mais exclusiva, rígida e sólida for a organização que praticamente toma para si a realização do combate. Daí resulta que nunca é exagerado o número de adeptos, enquanto, no que diz respeito aos combatentes não se deve preferir o número, mas sim a qualidade.” HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Kapitel 11: *Propaganda und Organisation*.

1. PREÂMBULO

A problemática da relação entre verdade e política, advinda desde a antiguidade clássica, perpassa toda a história da filosofia. Vez ou outra ela retorna de forma mais veemente, devido a circunstâncias específicas. Este foi o caso na primeira metade do século XX, quando veio à tona um dos principais desafios explicativos apresentados à filosofia política: as “trevas” do totalitarismo. Durante esse período, a luta pela verdade e o mascaramento da mentira ganharam contornos totalmente novos, incidindo diretamente na questão da propaganda, que se tornou um elemento fundamental para a difusão e manutenção dos regimes totalitaristas.

2. REGIME TOTALITÁRIO E PROPAGANDA

O advento dos regimes totalitários foi, sobretudo, complexo, que não há consenso se eles podem realmente ser caracterizados como um novo tipo de regime. Para autores como Leo Strauss, todas as formas de governo possíveis já foram contempladas desde a antiguidade clássica, e o totalitarismo seria apenas uma forma de tirania moderna (STRAUSS, L. 2017). Hannah Arendt não concorda com tal afirmação. Ela defende que o regime totalitário possui determinados elementos em sua estrutura política no tratamento das coisas públicas que o caracteriza como algo inédito, não redutível ao despotismo, à tirania, ou à ditadura. Dentre eles estão formas usadas para obscurecer a distinção entre o verdadeiro e o falso. Três delas são fundamentais: o *terror*, que permite a mudança do passado, a *ideologia*, que desconstrói a diferença objetiva verdade/mentira, e a *propaganda*, que organiza as massas em torno de mentiras através do que denominamos “ofuscar da verdade”. Aqui nos deteremos na análise desta última forma.

Segundo Arendt, os ímpetus do totalitarismo só conseguiram inicialmente adeptos entre a rale e parte da elite intelectual. A conquista das massas só foi possível devido ao advento da propaganda. Desde suas origens na sociedade de massas, a publicidade visou influenciar comportamentos e ações em geral, no intuito de fomentar o consumo. Para tanto, mobilizou recursos como estatísticas, padrões comportamentais científicos, uso exemplar de reputações, e padrões estéticos, visando à produção de necessidades. Após os sucessos de sua atuação na área econômica, sua utilização na

política não tardou. A percepção, o tratamento, e a expansão da ‘sociedade de massa’³ advinda dos USA foi crucial para o desabroche dos regimes totalitários. Os nazistas aprenderam muito com a propaganda comercial da sociedade norte-americana, e os russos, os observando, assimilaram rápido.

A sociedade de massa foi o solo fértil sob o qual germinaram tanto as sementes do consumo quanto as dos regimes totalitários. O sentimento de desenraizamento, de não pertencimento, e de dispensabilidade (*selflessness*) que compuseram a psicologia do homem de massa fomentou o desejo de escape da realidade, o desprezo a padrões morais e ao espaço público, e propiciou a possibilidade de organização das massas através da adesão à propaganda redentora deste abandono da exterioridade. Aquilo que se propagandeou proporcionou a ilusão do reencontro com o mundo, seja através do produto pertencente por direito, seja através da indubitável “cientificidade”. Isto só se tornou viável através da produção de um mundo publicitado pela propaganda, e validado pela ideologia, um mundo onde tudo é possível ⁴.

O uso inicial da propaganda pelos regimes totalitários, durante o período de seu estabelecimento, foi dedicado ao “público de fora”, ou seja, aos outros países não totalitários, enquanto o “público interno” seguia submetido à forte doutrinação. Contudo, rapidamente foi percebida a importância do direcionamento da propaganda também para o “público interno”. Segundo Arendt “depois da tomada do poder, a propaganda totalitária pode ainda dirigir-se àqueles segmentos da própria população cuja coordenação não foi seguida de doutrinação suficiente” (ARENDT, H. 2012. p. 475). A publicidade totalitarista interna foi então uma maneira de incluir os ainda não adeptos à doutrinação ideológica, e também uma forma de perpetrar a manutenção da coesão ideológica. Ela preparou as massas para o mundo ficcional construído pela ideologia, pela lógica de uma ideia, e as mantiveram nele⁵.

³ O funcionamento da “Sociedade de massa” recebeu importantíssimas análises de alguns integrantes da Escola de Frankfurt, de onde surgiram as noções de “cultura de massa” e “indústria cultural”. Vide: HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. *Dialektik der Aufklärung*.

⁴ “Arendt é clara ao afirmar que o tipo de verdade que lhe interessa, no campo da política, é aquela cujo oposto é a mentira. Portanto, o tudo é possível ou permitido parece dar o tom também de como a mentira na política pode figurar como uma das experiências modernas dessa eliminação de todos os limites.” (PEREIRA, G. 2019. p. 60).

⁵ “Mas o sucesso da propaganda totalitária não se deve tanto à sua demagogia quanto ao conhecimento de que o interesse, como força coletiva, só se faz sentir onde um corpo social estável proporciona a necessária conexão motora entre o indivíduo e o grupo; nenhuma propaganda baseada no mero interesse pode ser eficaz entre as massas, já que a sua característica principais não pertencerem a nenhum corpo social ou político e constituírem, por; tanto, um verdadeiro caos de interesses individuais. O fanatismo dos membros dos movimentos totalitários, cuja intensidade difere tão claramente da lealdade dos membros dos partidos comuns, resulta exatamente da falta de egoísmo interesseiro dos indivíduos que

A utilização propagandística nos moldes totalitaristas atingiu preponderantemente a constituição do espaço público, e afetou, sobremaneira, a capacidade dos componentes da massa de distinguir o verdadeiro do falso. Isto porque a qualidade do espaço público e da prática política que nele se desenvolve influi diretamente na compreensão de mundo e na formação das identidades da comunidade. Através do embotamento da livre opinião e das informações verdadeiras circulantes “a presença da propaganda alterou e minou as bases desses institutos constituidores da política” (AGUIAR, O. 2007. p. 8).

O isolamento foi uma condição primordial para a consolidação da organização totalitária. A propaganda, que inicialmente teve sua penetração diretamente proporcional ao nível de isolamento dos indivíduos, depois da consolidação do regime, serviu para manter as condições de isolamento dentre a massa. A veiculação da propagandística totalitária por ‘aparelhos ideológicos’⁶ como rádio e cinema⁷ ocasionou tamanha propagação e penetração que afetou, sobretudo, o espaço público, a ponto de embaralhar a distinção verdadeiro/falso e promover o ofuscar da verdade compondo *ficção* consonante com o discurso do líder.

3. A CRIAÇÃO FICCIONAL

O cerne da propaganda totalitária é a criação ficcional. Ela só funciona porque ancorada em fundamentos ideológicos e amparada por determinados elementos de realidade. Como afirma Arendt:

formam as massas e que estão perfeitamente dispostos a se sacrificarem pela ideia”. (ARENDDT, H. 2012. p. 481).

⁶ O conceito de aparelho ideológico não é de Hannah Arent. Ele ganha destaque nas análises de Louis Althusser. Vide. ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*.

⁷ “A partir da criação do Ministério do Reich para Esclarecimento Popular e Propaganda (*Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda*), em 13 de março de 1933, ocorreu o processo de “nazificação” das atividades artísticas e culturais alemãs, que representou uma suposta “depuração” da arte e a conseqüente destruição das instituições culturais da República de Weimar. Como exemplo do enorme interesse de Hitler e Goebbels pelo cinema, cabe destacar que a *Reichsfilmkammer* (Câmara do Cinema do Reich) foi fundada no dia 14 de julho de 1933, antes de todos os outros departamentos da *Reichskulturkammer* (Câmara de Cultura do Reich). Logo nos primeiros anos do governo de Hitler, o Ministério da Propaganda iniciou um processo de absorção das companhias e estúdios cinematográficos, chegando, no ano de 1942, a assumir o controle total da produção cinematográfica na Alemanha. Durante os 12 anos de regime nazista, estima-se que foram produzidos mais de 1.350 longas-metragens, que buscaram de várias formas enaltecer o nazismo, estimulando a grande maioria da população alemã a participar da experiência nazista, além de colocar a Alemanha em segundo lugar na produção cinematográfica mundial, atrás apenas dos Estados Unidos da América.” (PEREIRA, W, 2003. p. 110 e 111).

(...) não foi por acaso que os dois movimentos totalitários do nosso tempo, tão assustadoramente ‘novos’ em seus métodos de domínio e engenhosos em suas formas de organização, nunca prepararam uma doutrina nova, nunca inventaram uma ideologia que já não fosse popular (ARENT, H. 2012. p. 496).

A produção da crença do algo a realizar, como a marcha da história encarnada nos proletários soviéticos, ou a evolução natural dos nazistas de raça pura não seria possível sem o ódio e o ressentimento aos ricos burgueses mantenedores da corte czarista, ou à grande prosperidade material de vários judeus pela Europa. Não por acaso, “a mais eficaz ficção da propaganda nazista foi a história de uma conspiração mundial judaica” (ARENT, H. 2012. p. 489).

A propaganda só cria um mundo de ilusões se estas se apoiam em elementos existentes no mundo real. Tais elementos são sempre transcendidos de forma genérica, demonstráveis pela ficção escolhida de maneira a estar sempre fora dos controles individuais. A ficção criada é capaz de competir e se impor diante do mundo real porque, ao se afastar da contingência, ela é sempre mais lógica e coerente. O que convence as massas não são fatos. Estes podem ser inventados. O mais importante é a coerência lógica das ideias do arcabouço ficcional que contêm os fatos.

Tais ficções não forma ‘digeridas’ de forma totalmente inocente pelas elites intelectuais russas e alemãs. Todavia, a elas fascinava o poder de organizar as massas, algo que lhes podia ser extremamente proveitoso. Este era um dos principais motivos que levavam as elites à adesão ideológica ao regime. Segundo Arendt:

O que os fascinava não era a habilidade com que Hitler e Stálin mentiam, mas o fato de que pudessem organizar as massas numa unidade coletiva para dar às suas mentiras uma pompa impressionante. O que era simples fraude do ponto de vista factual e intelectual parecia receber a bênção da própria história quando toda a realidade dinâmica dos movimentos passou a sustentar a mentira fingindo tirar dela o entusiasmo necessário para a ação (ARENT, H. 2012. p. 466).

A unidade através de ‘mentiras transfiguradas’ não foi viabilizada simplesmente pelo vínculo com o regime ou culto à figura do líder. A adesão ao rigor da organização se configurou como ponto central neste aspecto, que se tornou um dos principais focos propagandísticos. A organização se consolidou na junção metódica de membros. É ela a força do regime. Como afirma Arendt, “o verdadeiro objetivo da propaganda totalitária

não é a persuasão, mas a organização, o acúmulo da força sem a posse dos meios de violência” (ARENT, H. 2012. p. 496).

A força organizacional desvela o vínculo existente entre propaganda e uma coerção que não pode ser reduzida à ameaça física. Tal relação não é novidade restrita aos regimes totalitaristas. Ela existe desde a propaganda de viés estritamente econômico, onde há um recorte do real direcionado que coage ao consumo de produtos. Como destaca Odílio Aguiar:

A coerção aqui abordada não é necessariamente física, mas seguindo o princípio da manipulabilidade dos homens, utiliza-se de qualquer instância capaz de induzir o comportamento, como, por exemplo, os argumentos religiosos, científicos, os preconceitos e, muito frequentemente, a mentira (AGUIAR, O. 2008. p. 80).

Tal coerção pode ser compreendida como indução comportamental às exigências da organização. A força organizacional dispensa demonstrações, e faz com que tudo aquilo que a propaganda diz se realize imediatamente. Qualquer propaganda adversária é descreditada ao não coadunar com um mundo ficcional que as massas querem crer como verdadeiro. A mentira se impõe como o mundo a realizar e a proteger. Um mundo mantido na interioridade do regime quando os mecanismos de propaganda são bem empregados para a “transfiguração da mentira em verdade ofuscada”⁸.

4. DOIS EXPEDIENTES TÉCNICOS DA PROPAGANDA

A conquista, domínio, e condução das massas demanda que o âmbito das ações e omissões exigidas seja claramente determinado e propagado pelo corpo político unitário do regime totalitário, em consonância com o desejo do líder que deve se efetivar como lei⁹. A emissão de tal desejo está diretamente relacionada ao aperfeiçoamento de dois expedientes técnicos da propaganda: a *profecia* e o *mistério*.

O uso da “profecia científica” marcou uma diferença acentuada entre a propaganda de massa e publicidade para consumo. Esta última possui avaliações e reavaliações diretamente ligadas à verificação do presente. Já a profecia científica, de

⁸ Tal terminologia não fazer parte da obra arentiana, como destacamos adiante em nossa conclusão.

⁹ “O nazismo se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões e frases impostas pela repetição, milhares de vezes, e aceitas inconsciente e mecanicamente” (KLEMPERER, V. 2009. p. 55).

forma demagógica, tem seus méritos revelados pelo futuro realizável. Segundo Arendt, “o efeito propagandístico da infalibilidade, o extraordinário sucesso que decorre da humilde posse de agente interpretador de forças previsíveis, estimulou nos ditadores totalitários o hábito de anunciar as suas intenções políticas sob a forma de profecias” (ARENT, H. 2012. p. 482). O líder, através de profecias, incute nas massas o futuro que ele já sabe conquistável, legitimando não só sua autoridade diante de suas próximas projeções, mas a necessidade de ser seguido de forma inquestionável, como exímio prenunciador das leis da evolução natural ou da marcha da história.

A infalibilidade da profecia propagandística só pode ser garantida pelo líder de um regime totalitário consolidado. Antes de tomar o poder, ele propagandeia enorme desprezo pelos fatos em si, pois os afirma como dependentes do poder daqueles que os concretizam. Depois de se efetivar como líder, ele passa a prever de forma científica e indubitável os fatos que sabe que realizará e/ou que serão realizados pelo aparato totalitário. A partir de então, apenas ele tem as condições necessárias materiais e ideológicas para distinguir o verdadeiro do falso a ser propagado como profecia inquestionável.

Porém, enquanto seu regime totalitário for circundado por outras nações de formas de governo dispares diversos, tais profecias nunca se configurarão indubitavelmente como profecias verdadeiras porque nunca falhas. Existe, portanto, uma necessidade profética de expansão totalitária. A esse respeito, afirma Arendt

(...) o método da predição infalível, mais que qualquer outro expediente da propaganda totalitária, revela o seu objetivo último de conquista mundial, pois somente num mundo inteiramente sob o seu controle pode o governante totalitário dar realidade prática às suas mentiras e tornar verdadeiras todas as suas profecias (ARENT, H. 2012. p. 483).

Se o poder do líder de tornar sua profecia verdadeira é que configura o futuro que se tornará a imprescindível verdade presente, é preciso que não existam poderes concorrentes capazes de transformar sua projeção em mentira para que a profecia seja indubitavelmente científica e infalível. Isto só é possível em um mundo totalmente dominado por apenas um regime totalitário, onde todas as mentiras da propaganda totalitária se tornarão o que foi profetizado.

Como já dissemos anteriormente, a sociedade de massas formou interioridades extremamente propícias ao advento do totalitarismo. O desencanto com o mundo

exterior gerador de atitudes como o niilismo no fim do século XIX e início do XX se adequou facilmente as promessas do mundo publicitada pela propaganda dos regimes totalitários. O cientificismo profético era a maior expressão dessas promessas. Como afirma Arendt:

A linguagem do cientificismo profético correspondia às necessidades das massas que haviam perdido o seu lugar no mundo e, agora, estavam preparadas para se reintegrar nas forças eternas e todo-poderosas que, por si, impeliriam o homem, nadador no mar da adversidade, para a praia segura (ARENT, H. 2012. p. 483).

A grande mentira do desencontro entre os indivíduos e o mundo externo, proporcionada pela aniquilação do pertencimento à gigantesca massa, enfim seria substituída pela “verdade” do totalitarismo. Haveria então uma reconciliação com o mundo produzido, onde interioridade e exterioridade se tornariam um mundo pleno, um legítimo ‘Mundo Uno’ onde a mentira dos inconvenientes mundanos seria extirpada pela imposição das ações humanas cumpridoras das profecias propagandeadas da marcha da história ou da evolução da natureza.

Um segundo expediente técnico aperfeiçoado pela propaganda foi o *mistério*. Para Arendt, além do desamparo e da tendência ao isolamento frente ao mundo, as massas modernas também se caracterizam por desvalorizarem a experiência, e por descreditar seus sentidos em detrimento de sua imaginação. Isto propiciou que pudessem ser seduzidas por propagandas focadas no mistério. O encontro com a realidade do mundo se daria então pelo desvelamento das incógnitas misteriosas produzidas pela propaganda.

A perda do espaço público foi condição fundamental para a propagação ficcional de mistérios. Isto porque as imaginações individuais se viram livres da concorrência das opiniões e do bom senso característicos dos espaços políticos. Como afirma Arendt

A revolta das massas contra o "realismo", o bom senso e todas "as plausibilidades do mundo" (Burke) resultou da sua atomização, da perda de seu *status* social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido. Em sua condição de deslocados espirituais e sociais, um conhecimento medido da interdependência entre o arbitrário e o planejado, entre o acidental e o necessário, já não produz efeito. A propaganda totalitária pode insultar o bom senso somente quando o bom senso perde a sua validade. (ARENT, H. 2012. p. 486 e 487).

A atomização dos deslocados espirituais e sociais é o solo fértil onde proliferam interesses da massa pelos mistérios. Estes se proliferam e se retroalimentam sem ofender a qualquer verdade ou bom senso, pois estes não mais inexistem no misterioso mundo ficcional propagandeado, um mundo onde tudo passa a ser possível ¹⁰.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo nossa interpretação do texto de Arendt, a propagação dos regimes totalitários foi possibilitada graças ao desenraizamento e isolamento dos indivíduos. Distanciados do espaço público, integrantes da sociedade de massas se afastaram da comunidade política e aderiram a promessas de um mundo ficcional publicitado através da propaganda, onde suas angústias forma reconfortadas. A propaganda do totalitarismo só conseguiu burlar o abismo entre verdade e mentira, e consequentemente entre realidade e a ficção, devido às brechas existenciais desses indivíduos que, ao abrirem mão das relações políticas, acabaram por perderer conexão com a verdade.

Esse processo proporcionou à grande massa de indivíduos a restituição da dignidade em um mundo ficcional sustentado pela lógica de uma ideia, apoiado no terror, e produzido pela propaganda. O conteúdo propagandístico foi de tal forma absorvido e integrado proporcionando uma sociedade extremamente estável. A vida real se diluiu em um mundo ficcional extremamente conveniente rumo ao concretização da promessa da realização humana através da marcha da história ou da evolução da natureza proporcionado através da “transfiguração da mentira em verdade ofuscada”.

Certamente a terminologia apresentada estrapola a contida na obra de Arendt. Todavia, acreditamos que ela nos ajuda a compreender o que a autora nos apresenta, pois em alguns momentos de suas análises, os termos verdade e mentira acabam perdendo ancoragem. Isto porque as mentiras ofertadas pela propaganda totalitária não são absorvidas como conteúdo falso por quem lhes presta adesão. Do ponto de vista

¹⁰ “Não é difícil entender que essa estratégia está condenada ao fracasso: [...] nenhum ser humano pode isolar-se tanto que não seja sempre atirado de volta para o mundo se tem esperanças pelas coisas que apenas o mundo pode dar – coisas comuns.” (ARENDT, 1994a, p. 23). Mais ainda, “no final o mundo sempre tem a última palavra porque uma pessoa pode refletir-se apenas em seu próprio eu, mas não para fora.” (ARENDT, 1994a, p. 23). “O mundo é, para o indivíduo isolado, um obstáculo intransponível, algo que ele simplesmente não pode desafiar, assim como não pode desafiar ou revogar a natureza. É possível negar um fato isolado, mas não à totalidade dos fatos que chamamos mundo (ARENDT, 1994a, p. 24)”. (ADVERSE, H. 2013. p. 85).

daquele que se integra ao totalitarismo ocorre um efetivo encontro com a “verdade verdadeira” antes oculta, que se realiza como profecia na história. Isto que Arendt denuncia em vários momentos como mentira ou verdade ficcional convenientemente aceita pelo indivíduo de massa como amparo existencial se dá por um processo analisado pela autora que acreditamos poder ser definido como “transfiguração da mentira em verdade ofuscada”. Já haveria Arendt identificado em suas análises de meados do século XX elemento(s) daquilo que posteriormente se estabeleceu como “pós verdade”?

Independente da refutação ou acatamento a tal provocação, em *Origens do Totalitarismo* a filósofa nos chama atenção para um ponto crucial que foi desenvolvido em seus escritos posteriores: a importância da relação política no espaço público para o estabelecimento da verdade não ficcional. Esta, mesmo que sua natureza não se confunda e nem se restrinja à política, se configura como presença crucial nas relações efetivas do mundo, como memória construída pela coletividade, e como um dado primordial da compreensão da condição humana. O que nos permite concluir que um dos grandes dificultadores da efetivação da possibilidade que nos assombra, de um retorno ao ‘tudo é possível’ totalitário cuja propaganda é elemento fundamental, é o encontro cotidiano com os outros no mundo, na relação política pública factual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADVERSE, Helton. *Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rachel Varnhagen*. Argumentos, Ano 5, nº 9. Fortaleza. Jan/Jun. 2013 (pp.79-96).
- AGUIAR, Odílio. *A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt*. doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, 2008. (pp.73-88).
- _____. *Veracidade e propaganda em Hannah Arendt*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 10, 1/2007 (pp 7- 17).
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*. (Tradução: Walter José Evangelista). São Paulo: Edições Graal. 2003
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. (Trad. Roberto Raposo) São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- FRY, Karin. *Compreender Hannah Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LAFER, Celso. *A mentira: um capítulo das relações entre a ética e a política*. In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. (pp. 225-237).
- _____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- KLEMPERER, V. *LTI – a linguagem do Terceiro Reich* (Tradução, apresentação e notas de Miriam Bettina Paulina Oelsner). Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- KITCHEN, Martin. *O Terceiro Reich: carisma e comunidade*. São Paulo: Madras, 2009.
- KOHN, Jerome. *Arendt's Concept and description of Totalitarianism*. Social Research, vol.69, nº 2. 2002. (pp. 621-656).
- LOBATO, Anderson. & PEIXOTO, Cláudia. *O problema da publicidade e a perversão da linguagem como problema político em Hannah Arendt e Günther Anders*. Dissertatio [43]. 2016. (pp.169 – 178).
- PEREIRA, Geraldo A. Emery. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. Curitiba: Editora Appris, 2019.
- PEREIRA, Wagner. *Cinema e propaganda política no fascismo, nazismo, salazarismo e franquismo*. História: Questões & Debates, n. 38. Curitiba: Editora UFPR, 2003 (pp. 101-131)

A IMPOSSIBILIDADE DE CONCILIAÇÃO DAS TEORIAS DE MARX E HONNETH

um exame a luz de dados socioeconômicos

THE IMPOSSIBILITY OF RECONCILING THE THEORIES OF MARX AND HONNETH

an examination in the light of socioeconomic data

Luís Carlos Dalmolin¹

Resumo

O presente estudo questiona as soluções reformistas tecidas por Honneth, por meio de suas obras *A Ideia de Socialismo e O Direito da Liberdade*, e suas acusações à teoria do “velho” Marx, principalmente quando elege a obra desse como um dos motivos para a suposta decadência do socialismo. A pesquisa apresenta dados reais-materiais, sociopolíticos e socioeconômicos, oriundos de uma série de investigações reveladoras do funcionamento atual e concreto da “sociedade civil” e do Estado capitalista, que subsidiaram o estudo na alegada impossibilidade de conciliação entre as teorias marxista, de superação do capitalismo, e honnethiana, da economia de mercado capitalista.

Palavras-chave: Honneth. Sociedade Civil. Estado. Marx.

Abstract

The present study questions the reformist solutions woven by Honneth, through his works *The Idea of Socialism* and *The Right to Freedom*, and his accusations against the theory of the “old” Marx, especially when he chose his work as one of the reasons for the supposed decay of socialism. The research presents real-material, socio-political and socio-economic data, derived from a series of investigations that reveal the current and concrete functioning of “civil society” and the capitalist state, which supported the study in the alleged impossibility of reconciling the Marxist theories, of overcoming of capitalism, and Honnethian, of the capitalist market economy.

Keywords: Honneth. Civil Society. State. Marx.

1. INTRODUÇÃO

Honneth (2017a), em sua obra *A Ideia de Socialismo* nomeada, concomitantemente, como sendo uma *Tentativa de Atualização*, inicialmente, mostra-se

¹ Mestre em Políticas Sociais e Serviço Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
E-mail: lcdalmolin@outlook.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7251-8069>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4308711591501308>.

preocupado em resgatar o socialismo dos efeitos deletérios causados pela própria teoria socialista clássica, em especial a de Karl Marx. Segundo ele, a condição de decadência do socialismo não pode ser explicada apenas pela queda do muro de Berlin, pelo pós-modernismo ou pelo fetichismo atual inerente às relações sociais. A partir de então (capítulo 1), o autor intenta explicar como ocorreram tais acontecimentos, retomando as orientações dos primeiros socialistas e do Jovem Marx, todos com virtudes louváveis, segundo o autor, tais como as noções de que, para alcançarmos uma sociedade livre e fraterna (objetivos da Revolução Francesa), precisaríamos de solidariedade ou de reconhecimento recíproco. No entanto, do capítulo 02 em diante, o autor constrói um arsenal de ataques conceituais dedicados ao seu contrerrâneo, o “velho” Marx, imputando, especialmente a este, a decadência do (seu tipo de) socialismo.

Efetuamos uma análise cuidadosa dos principais pontos teóricos dos quais o filósofo alemão se vale para combater a intensa e extensa obra de Marx e para construir sua *Ideia do Socialismo*. Utilizamos referenciais teóricos marxistas e valemo-nos amplamente de dados empíricos acerca do Estado e da “bürgerliche Gesellschaft” para verificar as afirmações de Honneth.

Debruçamo-nos sobre a principal base que Honneth (2017a) utiliza para combater a teoria de Marx em sua *Ideia de Socialismo*, a qual é centrada na acusação de que a obra de Marx é voltada estritamente à esfera econômica, visto que essa teria sido profundamente alterada e cuja imprevisibilidade tornou tal obra (de Marx) superada e maléfica à atualização da ideia de socialismo oferecida por Honneth. Nesse ponto, Honneth evoca elementos atuais, tais como a soberania popular, a democracia, as leis e o fortalecimento das instituições, as reformas, que não teriam sido previstos pelo seu contrerrâneo.

Destarte, no item 1, apresentamos algumas das principais abordagens encontradas na obra de Honneth (2017a), que tentam comprovar a inutilidade e a maleficência da teoria de Marx ao próprio socialismo. Por meio do item 2, pesquisamos o funcionamento da sociedade civil, à qual Honneth (2017a) atribui características não previstas por Marx e nem mesmo por Hegel (uma de suas principais influências). No item 3, dedicamo-nos a investigar a dinâmica do Estado (universalizador?). Para isso, o dividimos em dois subitens. O primeiro aprofunda-se no universo do fundo público, ou seja, os gastos orçamentários. O segundo investiga como ocorre o financiamento do Estado; logo, as receitas. De posse desses elementos que julgamos como adequados para verificar as

principais denúncias de Honneth (2017a) em relação à obra de Marx, tecemos nossas considerações finais.

2. O REINO DA SOLIDARIEDADE E DA MORALIDADE DE AXEL HONNETH

Antes de entrarmos diretamente nessa discussão, acreditamos ser interessante realçar que, para Honneth, uma coisa é dada: a Revolução Francesa, ao estabelecer suas premissas (liberdade, igualdade e fraternidade), falhou drasticamente em relação ao princípio da igualdade. E boa parte do fracasso da Revolução Francesa no tocante a esse princípio, segundo Honneth (2017a, p. 28), adveio dos teóricos socialistas² pretéritos, os quais demasiadamente preocupados com a esfera econômica, de maneira equivocada teriam relegado a um plano inferior ou inexistente os “princípios morais” que poderiam ter extraído (do exitoso princípio da liberdade) os anseios egoístas e essencialmente privados. Como consequência foram esvaziadas as chances do princípio da igualdade em estabelecer-se na forma de “cooperação voluntária”, o que ocorreria aparentemente de forma natural se os princípios meramente econômicos não se elevassem frente aos morais, conforme o autor.

Para o filósofo da Escola de Frankfurt, em termos gerais, faltou aos pais fundadores do socialismo (incluindo Marx) compreender o conceito de “Liberdade Social”, o qual

[...]significa participar da prática social de uma comunidade na qual os membros têm tanta simpatia uns pelos outros que, para o bem dos outros, se ajudam reciprocamente na satisfação das suas necessidades justificadas. (HONNETH, 2017a, p. 41).

Se a solidariedade foi um conceito chave em Durkheim e Hegel, para Honneth³ não foi diferente. Por vezes, em lugar da palavra solidariedade, Honneth fez uso do termo “simpatia recíproca”. No entanto, como mediação central para alcance de tal liberdade,

² O autor critica parcialmente o grupo que denominou de “primeiros socialistas”, constituído por Robert Owen, Saint-Simon, Fourier e Proudhon (HONNETH, 2017a, p. 30). O propósito de nossa pesquisa é verificar a legitimidade das críticas deslocadas contra Marx, assim, não nos deteremos em verificar, nem minimamente, as reflexões que o autor teceu contra os “primeiros socialistas”.

³ É possível verificar com mais aprofundamento em sua obra: O direito da liberdade (HONNETH, 2017b).

os entraves à comunicação deveriam ser removidos, ideias embasadas por Hegel e Dewey, segundo o autor.

Honneth (2017a, p. 37), antes de se dedicar ao ataque à teoria do “velho Marx”, tenta estabelecer uma ligação com o “Jovem Marx”, alegando que este tinha por meta “alargar ou reformular o conceito de liberdade individual, o princípio de legitimação da ordem social existente a partir do seu interior”, tendo em vista uma sociedade solidária. Esse ponto em que autor tentou ligar-se a Marx remete-nos ao ainda estudante de filosofia, que elaborou sua monografia acerca das diferenças das filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro. Aquele Marx que ambicionava ser professor de filosofia, mas que, devido à nomeação de Schelling⁴, pelo rei prussiano Frederico-Guilherme IV, ao cargo de reitor da Universidade de Berlim, foi impossibilitado de seguir nesta busca.

Talvez seja relevante resgatar rapidamente um pouco da história do próprio Marx — até para podermos verificar possíveis incongruências na sua obra ou para entendermos algumas alterações que ocorreram no decorrer de sua vida —, o qual, tendo em vista as suas necessidades materiais humanas, acabou por se tornar redator e posteriormente editor-chefe da Gazeta Renana. Esse Marx, no início de sua formação intelectual, chegou a crer na liberdade de imprensa e se pôs, influenciado pelos financiadores da Gazeta, a contrariar o autoritário rei da Prússia, Frederico-Guilherme IV, até o momento em que a burguesia da época fechou um acordo com o monarca e passou a desidratar suas publicações. Aliás, provavelmente por intermédio dessa experiência, Marx passou a rechaçar categoricamente qualquer acordo com os burgueses. No entanto, nesse período, percebemos um Marx radicalmente favorável à democracia. Em 1842, quando os camponeses foram impedidos legalmente de coletar lenhas para aquecerem-se e alimentarem-se, Marx, por questões estritamente éticas, passou a defendê-los. Entretanto, já nesse período Marx percebeu que se tratava de uma ilusão pedir ética ou se valer de sentimentos morais para pleitear junto à burguesia alguma espécie de “solidariedade” com “o povo” (NETTO, 2011).

Sem nomear expressamente o “velho Marx”, Honneth (2017a) parte em direção a um caminho em que as acusações sobre a teoria daquele serão sua principal companhia e, ao mesmo tempo, servirão de base ao seu constructo. Isso não seria assim, “teria sido

⁴ Schelling foi nomeado reitor da Universidade de Berlim no ano de 1841, em exposta oposição à influência de Hegel, o qual permaneceu no cargo até seu falecimento em 1831. Sob o comando de Schelling, os professores mais próximos de Marx foram demitidos ou censurados, culminando na impossibilidade deste se tornar professor (NETTO, 2011).

completamente diferente se, neste ponto sensível, a ideia de socialismo, afastando-se dos pais fundadores, houvesse sido desenvolvida retomando a teoria da liberdade de Hegel” (HONNETH, 2017a, p. 57). A expressão “pais fundadores⁵” anuncia a vinda de uma série de ataques à teoria de Marx, que, pela própria menção, prenuncia elementos fundantes de uma possível hipóstase.

No âmago de sua tentativa de desconstruir o socialismo de Marx, Honneth evoca com frequência os seguintes dados empíricos que teriam tornado a teoria de Marx obsoleta e deletéria. Para ele, a grande debilidade da obra de Marx residiu na não previsibilidade de que as condições materiais econômicas se transformariam.

[...] as condições sociais se alteraram radicalmente, em consequência de inovações tecnológicas, das mudanças estruturais da sociedade e das reformas políticas, portanto, nos anos sessenta e setenta do século XX, as ideias dos pais fundadores perderam inevitavelmente a sua força de atração original, porque o conteúdo da sua teoria social estava profundamente enraizado nos inícios do século XVIII. (HONNETH, 2017a, pp. 73-74)

As descrenças de Marx nas instituições, na democracia e na solidariedade, teriam transformado sua teoria em um literal atraso para o socialismo. Em um único espaço da obra o autor relata o forte desemprego, as perdas de proteção social e as altas taxas de rendimento do capital observadas na contemporaneidade, que, segundo Honneth, são contornáveis pela via reformista. Talvez o remédio acima prescrito esteja diretamente ligado à concepção da origem (moral) de tais fenômenos.

Em dois momentos singulares de sua obra, o autor não se furta de alertar duas condições de sua teoria: a primeira adverte que o socialismo ao qual ele se refere poderá não conduzir a uma economia socialista; a segunda, que seu “socialismo é radicalmente alterado” (HONNETH, 2017a, p. 106).

Ora, cumpre-nos, de agora em diante, verificar alguns elementos, sejam eles favoráveis ou contrários à teoria marxista: as condições sociais descritas por Marx alteraram-se significativa e definitivamente como descreveu Honneth? Inexistem na sociedade atual? As reformas políticas e as instituições representam a segurança

⁵ Sobre a história crítica dos Pais Fundadores, os ferrenhos e históricos antidemocráticos que instituíram a Constituição “democrática” norte-americana, a qual é referência para boa parte dos Estados capitalistas, indicamos a leitura da obra de Mészáros (2016) combinada com a inflexão da concepção hegemônica acerca da democracia contemporânea esmiuçada na obra de Wood (2011).

necessária para soterrarmos a teoria de Marx ou para caracterizá-la como obsoleta, ultrapassada e deletéria?

Notadamente, para respondermos essas questões, tivemos de adentrar na atual realidade da sociedade civil e do Estado, pois é somente por meio dessas categorias que pudemos examinar a atribuída (por Honneth) precariedade da teoria marxista. Antes, porém, cabe realçar uma contradição de Honneth junto a uma das suas maiores influências: Hegel. Ao mesmo tempo em que (conforme transcrito acima) lastima o fato do socialismo não ter seguido pela linha hegeliana, Honneth (2017a) observa de modo radicalmente diferente a *Bürgerliche Gesellschaft*. Para ele, embora admita que a partir da década de 90 o capitalismo tenha passado a se desenvolver de modo antiético, é possível reformá-lo tornando a sociedade civil solidária e recíproca, cujos ajustes comunicacionais e morais são proficientes para o alcance do socialismo ou ao menos de sua concepção de socialismo. Talvez, em função disso que Honneth, estranha e arbitrariamente, furte-se de trazer qualquer dado real do Estado e da sociedade civil, exceto a noção (e apenas uma noção) de que o tempo mudou e com ele essas duas categorias foram progressivamente incorporando as classes sociais (proletariado e burguesia), culminando, dessa maneira, no fim da polarização social entre ambas (as classes) e reduzindo-as em meros “agentes econômicos” que passaram a se ajudar reciprocamente na satisfação de seus interesses.

A obra de Marx (1983; 1984) refutada por Honneth (2017a; 2017b) no decorrer de suas explanações, foi sua obra madura: *O Capital*. Em linhas gerais, Marx (1983; 1984) revelou, por meio dessa obra, o fetichismo da mercadoria, como se dava o processo de exploração dos proletários por meio da extração de mais-valia — baseada na teoria de valor-trabalho desenvolvida por Smith (1996) e Ricardo (1996) — e por intermédio da acumulação (violenta) primitiva⁶. Marx denunciou a pauperização observada em seu tempo, a concentração e a centralização do capital, apontadas como uma tendência. Marx voltou sua teoria e também sua vida a alertar sobre as formas cruéis de exploração capitalista. Segundo ele,

Nem poderia ser diferente num modo de produção em que o trabalhador existe para as necessidades de valorização de valores existentes, ao invés de a riqueza objetiva existir para as necessidades de desenvolvimento do trabalhador. Assim como na religião o ser humano

⁶ Harvey (2015, p. 303) fundamenta em seus estudos o que chama de “acumulação por desapossamento”. Segundo ele, a acumulação baseada na violência ocorre constantemente ainda hoje.

é dominado pela obra de sua própria cabeça, assim, na produção capitalista, ele o é pela obra de sua própria mão (MARX, 1984, p. 253).

Marx (1983; 1984) também denunciou a exploração desavergonhada das crianças, dos trabalhadores e o descarte das pessoas não produtivas ao capital. Disse ele: “Muito capital que aparece hoje nos Estados Unidos, sem certidão de nascimento, é sangue infantil ainda ontem capitalizado na Inglaterra (MARX, 1984, p. 375). Para Marx (1983; 1984) a questão central do sistema capitalista se dá na esfera da produção, onde os trabalhadores são constantemente explorados, uma vez que somente parte do valor do tempo dispendido aos capitalistas é remunerado. Destarte, para Marx (1983; 1984) nenhuma reforma transformaria o sistema capitalista, principalmente por elas ocorrem (e serem indicadas) na esfera da circulação/distribuição, deixando intacta a característica central e particular do capitalismo: a extração da mais-valia.

No entanto, tudo isso mudou, segundo Honnet (2017a). A democracia, a soberania popular, as instituições, reduziram a exploração dos trabalhadores a algo que sequer merece ser descrito pela *Ideia de Socialismo*. Marx, além de errar, teria condenado o socialismo a sua própria morte, exceto se o novo socialismo baseado na solidariedade, reciprocidade e moralidade, pudesse emergir.

Não é que Honneth (2017a; 2017b) diferentemente de Marx (1983; 1984) tenha sido incapaz de perceber os efeitos deletérios do capitalismo, mas, sim, a radical oposição à teoria de Marx (1983; 1984) se deu quando Honneth viu nos aspectos morais (principalmente na falta de reconhecimento) a causa das problemáticas sociais capitalista, e nas reformas a fundamental solução para tais problemas.

Nesse contexto (Honneth *versus* Marx), achamos essencial coletar dados acerca da distribuição de renda, concentração de capital, fome, condições de trabalho e pauperização, bem como sobre o funcionamento do Estado, a principal instituição capitalista, para podemos cotejar as afirmações acerca dessa nova sociedade e desse novo socialismo descritos por Honneth (2017a).

3. O REINO DO EXCESSO, DA MISÉRIA E DA CORRUPÇÃO FÍSICA E ÉTICA

Nos auxilia em tal verificação o estudo divulgado no ano de 2014, pelo francês Thomas Piketty⁷ em conjunto com outros pesquisadores, os quais, após 15 anos de pesquisas sobre a dinâmica histórica do capital e da renda, aglutinando dados de aproximadamente 20 países, de um período de 200 anos, descobriram que a relação capital *versus* renda vem se comportando da seguinte maneira:

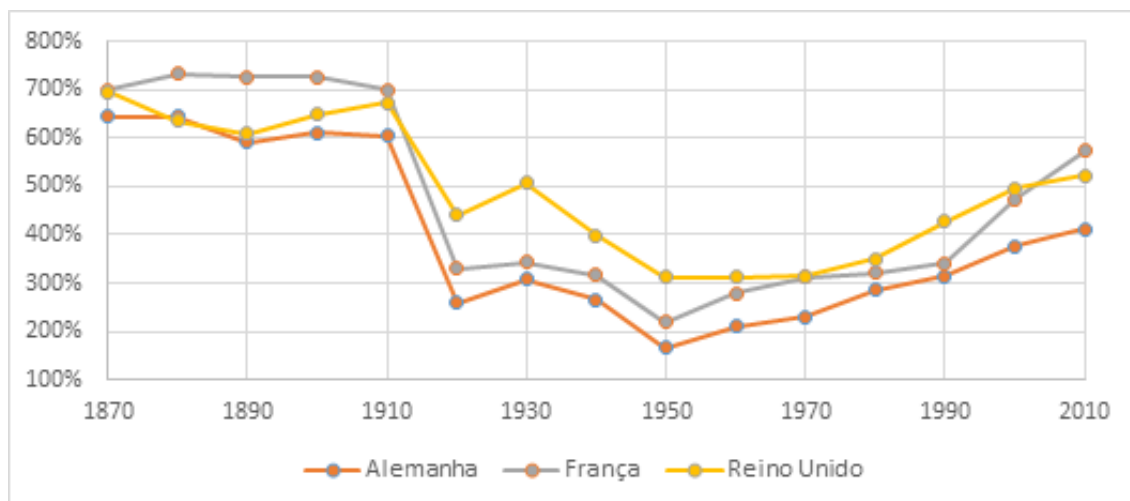


Figura 1 A relação capital / renda na Europa 1870-2010

Fonte: Piketty (2014, p. 32)

Ou seja; o gráfico 1, que felizmente contempla os anos finais da vida de Marx, demonstra um crescimento vertiginoso do capital em relação à renda⁸. Se, na época de Marx, o capital representava 07 anos de toda a renda nacional, os países da amostragem estão caminhando ligeiramente para o mesmo lugar. Aliás, as desigualdades do continente europeu tornam o décimo superior do topo da distribuição de renda apropriador de cerca de 35% das rendas nacionais da região. Uma segunda observação realçada pelo próprio autor, que achamos relevante, postula que foi no período das guerras que essa relação declinou, porém a tendência é que, em poucos anos, passaremos a conviver com as mesmas contradições da época em que viveu Marx (PIKETTY, 2014).

Confirmando a elevação da concentração de renda e capital, um estudo da Oxfam (2017a) proporcionou-nos conhecer que apenas 8 homens, os mais ricos do mundo, possuem mais capital do que a metade mais pobre da população mundial.

⁷ Aachamos prudente esclarecer que não se trata de um autor marxista, apesar das infundadas acusações. Em sua obra de maior impacto, Piketty (2014) expõe explicitamente sua posição em defesa do capitalismo, o qual, segundo ele, corre sérios riscos se as taxas de concentração de renda e capital não forem freadas. Daí surge sua proposição de resguardar o capitalismo, por meio da tributação sobre o capital em âmbito global.

⁸ Os dados atualizados das permanentes pesquisas comandadas por Piketty podem ser verificadas pelo site <<https://wid.world/>>. Nesse endereço constam as séries histórica-comparativas da desigualdade de rendimentos e capital dos 1% ou 10% mais ricos, bem como dos 40% médios ou dos 50% mais pobres.

A “nação” referência do capitalismo mundial possui, de fato, um peculiar “estilo americano”. O estudo⁹ observou que a desigualdade norte-americana faz com que o décimo superior comporte aproximadamente 45-50% do total da renda nacional, enquanto o centésimo superior viu sua renda aumentar aproximadamente 300% nos últimos 30 anos. Do outro lado, a renda dos 50% menos favorecidos — ou menos merecedores, em uma visão meritocrática — manteve-se praticamente imóvel (PIKETTY, 2014).

Entretanto, se a concentração de renda é assustadora na Europa e nos EUA, a América Latina é agraciada com o título de região mais desigual do planeta.

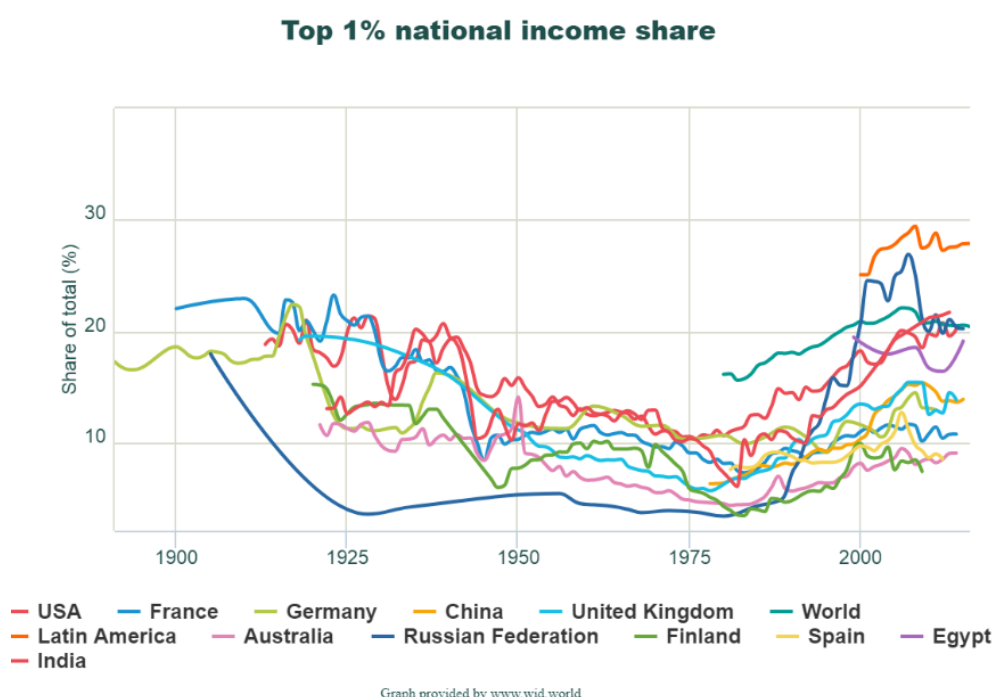


Figura 2 Participação do 1% mais rico da renda nacional
Fonte: Base de dados da plataforma World Top Incomes Database (2019)

O gráfico 2, além de demonstrar claramente que o nível de desigualdade de renda (em praticamente todo o mundo) está alcançando o mesmo percentual dos anos 1870-1900 (em constante active), permite-nos saber que o 1% mais rico da América Latina (AL) comportou 27,9% de todas as rendas nacionais no ano de 2016. A taxa de apropriação de renda no *decil* superior da mesma, para esse período, foi de 55,4%. Do ano de 2000 ao ano de 2016, a concentração de renda do centésimo mais rico da AL

⁹ Para verificar um com junto expressivo de pesquisas que investigaram a concentração e desigualdade de renda e capital, no Mundo, América Latina e Brasil, sugerimos a leitura do Capítulo 2, do estudo que outrora elaboramos. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/135064>>. Acesso em: 28. Mar. 2019.

aumentou 11,16%, dado que não deixa de ser preocupante, ao menos à parte dos outros 99% da “população”.

Como nossa pesquisa se dá no Brasil, achamos interessante escrever sobre o país mais desigual do planeta, conforme as últimas pesquisas. Para isso, contaremos com o auxílio da seguinte tabela:

Grupo de Renda	No. de Adultos	Limite de Renda	Renda Média	Participação de Renda
População Total	142.540.336	R\$ 0,00	26,242	100%
Inferior 50%	71.270.168	R\$ 0,00	6,549	12,5%
Interm. 40%	57.016.134	R\$ 12,961	22,376	34,1%
Topo 10%	14.254.034	R\$ 43,803	140,174	53,4%
Topo 1%	1.425.403	R\$ 216,849	622,239	23,7%
Topo 0,1%	142.540	R\$ 797,290	2.881,959	11%
Topo 0,01%	14.254	R\$ 3.525,915	14.184,637	5,4%
Topo 0,001%	1.425	R\$ 31.189,964	65.015,386	2,5%

*Tabela 1 – Limites de renda e participações nos rendimentos no Brasil (2015)
Fonte: Morgan (2017, p. 239)*

A tabela 1 revela que o 0,1% da “população” brasileira (142 mil pessoas), se apropriaram de 11% de toda a renda nacional no ano de 2015, enquanto aos 50% mais pobres, restaram 12,5%. A questão é que esses 12 pontos percentuais tiveram de ser disputados por 71 milhões de pessoas. No Brasil, 1425 pessoas apropriam-se, em média, de 2,5% da renda. Para entrar nesse seleto grupo do nosso “povo”, teremos de partir de uma renda mensal mínima de 31 milhões de reais. A Oxfam (2017b), em uma de suas pesquisas, descobriu que, no Brasil, apenas 6 pessoas possuem o mesmo patrimônio que 100 milhões de brasileiros.

Souza (2016) verificou¹⁰ que a concentração do 1% do topo da renda brasileira é constante desde o primeiro ano estudado pelo autor, o ano de 1926. Ademais, houve aumento dessa concentração no período militarizado, achado ratificado pelo estudo da Oxfam (2017a).

¹⁰ Disponível em:
<http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/22005/1/2016_PedroHerculanoGuimar%C3%A3esFerreiradeSouza.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2019.

Diariamente no ano de 2017, aproximadamente 262 milhões de crianças e adolescentes não puderam frequentar a escola. A maioria delas tiveram de abandonar o ambiente escolar (e por que não a infância?) para ajudar os pais em algum tipo de trabalho. Segundo a Unesco (2017), a ausência de um mínimo de educação escolar na vida das mulheres as tornam mais vulneráveis a conceberem seus filhos ainda muito jovens, e com pouca ou sem nenhuma instrução de como se prevenir e/ou cuidar de sua prole, ocorrem os mais diversos tipos de patologias maternas. Ainda, conforme a Unesco (2017), caso as meninas tivessem acesso ao ensino fundamental, poderiam ter sido evitadas 189 mil mortes maternas (UNESCO, 2017).

A média diária de mortes por falta de acesso à saúde, no ano de 2018, foi de aproximadamente 10 mil pessoas. Ou seja, 3,6 milhões de pessoas mortas por falta (apenas) desses recursos, somente em um ano (KRUK et al, 2018).

Ainda no ano de 2018, 16,4 bilhões de horas de trabalho não foram sequer remuneradas, sendo que esse número está subestimado, pois a pesquisa foi realizada em apenas 64 países, que conformam 66,9% da população mundial. As mulheres, conforme o estudo, são as mais propensas à extrema pobreza, uma vez que a maioria das horas de trabalho não remunerado são delas (ADDATI et al, 2018). Esse trabalho não remunerado, se empregado em uma empresa qualquer, traria em média a essa hipotética empresa um faturamento de 10 trilhões de reais (OXFAM, 2019).

No relatório prudentemente intitulado *Bem público ou riqueza privada?*, a Oxfam (2019) apurou que 3.4 bilhões de pessoas — ou seja, a metade da população mundial — vivem com menos de 5,5 dólares por dia. Do outro lado desse imenso abismo, temos 6 pessoas, que juntas têm mais recursos do que esses miseráveis e/ou ascendentes a tal condição juntos.

O homem considerado o mais rico do mundo, Jeff Bezos, dono da Amazon, que, por coincidência, dentre as centenas de milhares de produtos que vende alguns são os livros de Honneth, só no ano de 2018 aumentou em 112 bilhões de dólares sua fortuna, recursos que são maiores que todo o orçamento público destinado à saúde pública na Etiópia, por exemplo (OXFAM, 2019).

Antes mesmo que, influenciados pelo pensamento marginalista, utilitarista, liberalista e inclusive comunitarista ou etc., possamos imaginar que Jeff Bezos tenha tal

fortuna porque sabe negociar no “mercado”, apresentaremos um relato¹¹, que nos lembrará, sem dúvidas, muito mais Marx do que Honneth (2017a):

Zay trabalha no processamento de camarão na Tailândia. Os camarões que ele descasca são fornecidos a grandes varejistas, como os supermercados Whole Foods, cujo controle agora é da Amazon. No final de um turno de trabalho, a exaustão que ele sente depois de descascar camarão por 12 ou 13 horas pode deixá-lo quase imóvel. “Eles estão usando os trabalhadores,” diz Zay (OXFAM, 2019, p. 10).

4. O ESTADO CAPITALISTA?

Bem, mas tendo ciência da influência que Hegel exerce em Honneth — apesar deste se distinguir daquele justamente em relação à concepção de Estado —, cabe-nos verificar (ainda que limitadamente devido ao espaço que temos) como funciona o Estado no capitalismo. Tomaremos de exemplo o Estado brasileiro. No entanto, podemos afirmar que todos os países do mundo capitalista mantêm as mesmas dinâmicas. Os meios podem ser um pouco diferentes, mas as finalidades (acumulação, coerção e legitimação) dos Estados capitalistas são bem próximas¹².

4.1 Fundo Público?

No Brasil, no ano de 2018, o total de gastos federais foi na ordem de 2,2 trilhões de reais. Desse montante, 1,065 trilhão¹³ foi destinado ao pagamento da dívida (juros e amortização), representando 40,66% do orçamento anual. Ressaltamos que não há o mínimo de transparência sobre a composição dessa dívida, e a principal alegação dos sucessivos governos para tal medida é a manutenção do sigilo bancário (A.C.D, 2019b¹⁴).

¹¹ Teríamos diversos outros dados a apresentar. Esses dados não são apenas sobre a desigualdade, mas sim sobre a miséria, a fome, a exclusão de qualquer perspectiva de vida digna. No entanto, não temos o espaço suficiente para tal. Por ora, o que podemos fazer é indicar leituras mais aprofundadas das fontes mencionadas. Porém, na última década tais estudos vêm sendo multiplicados por todo o planeta, o que nos parece ser um reflexo do comprovado aumento da miséria, pobreza, escassez de bens elementares e outros, que se projetam para conformar ainda mais pessoas nesse reino do privatismo.

¹² Para verificar as finalidades do Estado norte-americano e como funciona a tributação (receitas) e a destinação do fundo público (gastos), recomendamos observar a seguinte obra de O'Connor (1977).

¹³ Nos últimos 21 anos, o país pagou o equivalente a 11 trilhões de reais para os credores (BRETTAS, 2017)

¹⁴ Disponível em: <<https://auditoriacidada.org.br/mentiras-e-verdades-sobre-a-divida/>>. Acesso em: 28 mar. 2019.

Para facilitar a compreensão do orçamento brasileiro, inseriremos o gráfico 3. Antes, porém, alertamos: há uma parte significativa deste orçamento, veremos, que não é do “povo”, no entanto, passou pelas “negociações democráticas” e é pago e controlado por “instituições” do tipo que Honneth (2017a; 2017b) exalta, como por exemplo o Estado e suas derivações institucionais, e que Marx teria deixado de prever.

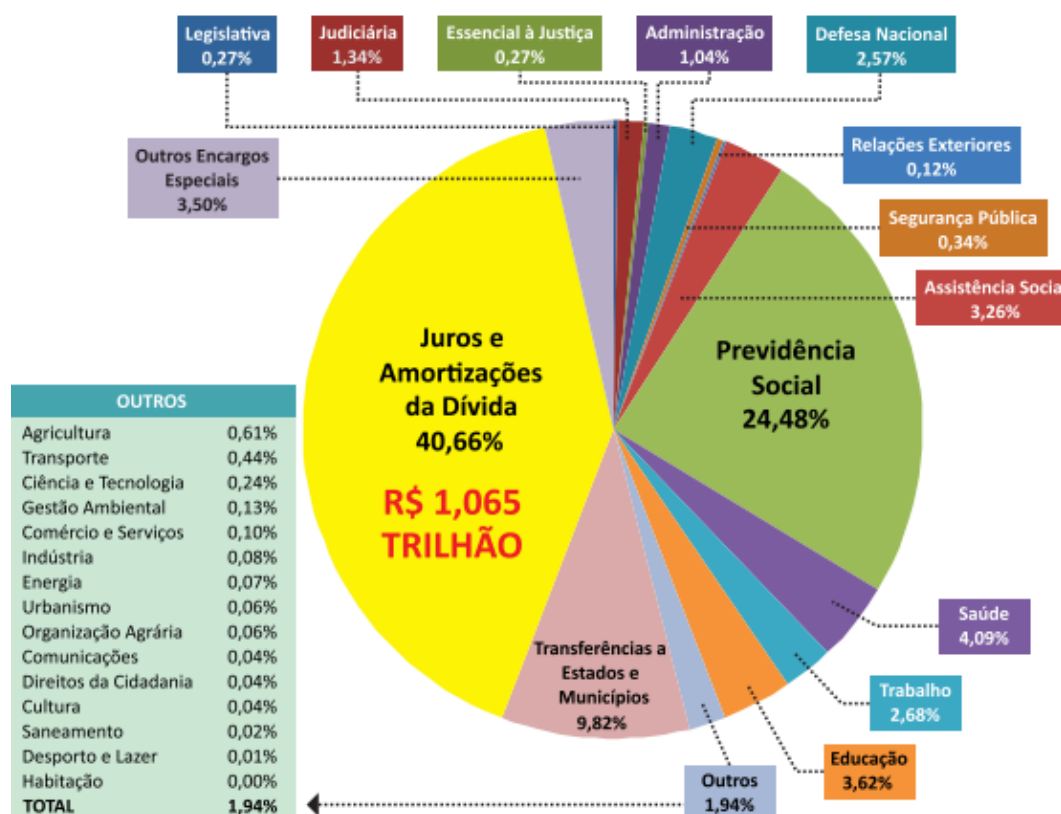


Figura 3 Orçamento Federal Executado no ano de 2018
Fonte: A.C.D (2019a)

Conforme a Auditoria Cidadã da Dívida, o governo vem sistematicamente contabilizando em amortizações o pagamento de juros da dívida, distorcendo significativamente os dados. Entretanto, tal mecanismo revela uma das explicações do motivo pelo qual a dívida não para de crescer. O Brasil vem pagando um percentual de juros de quase 50% dos pagamentos anuais relativos à dívida. Isso significa que estamos sustentando, no mundo obscuro dessa dívida, os detentores de tais títulos. Além disso, os governos “democráticos” estão perpetuando tal dívida (A.C.D, 2019b).

Para não imaginarmos que o endividamento público é algo peculiar da “nação” brasileira, inseriremos um novo gráfico.

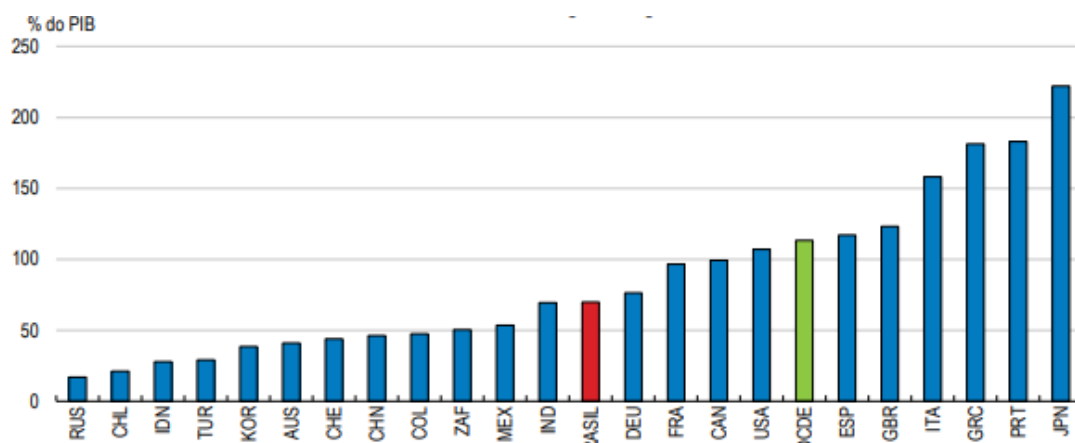


Figura 4 Dívida Pública no ano de 2016

Fonte: OCDE, 2018

Podemos perceber que, em maior ou menor nível, o endividamento público é uma regra no capitalismo. No Brasil, assim como na maioria dos países superendividados, existem reservas no tesouro nacional. Contudo, essas reservas são mantidas com duas finalidades. A primeira é resguardar os “investidores”, provando capacidade de pagamento do Estado. A segunda é que não é de interesse das “nações” terminar com uma fonte tão pujante de exploração privada.

Para manter a segurança dos nossos “investidores” e um mercado¹⁵ otimista, a dívida pública brasileira é protegida por três excrescentes mecanismos. Ambos foram implementados por uma bondosa orientação das organizações transnacionais (FMI e BID) criadas por meio do acordo de *Bretton Woods*, curiosamente no pós-guerras, período que Honneth (2017a) tem como divisor de águas.

Assim, surgiu a figura do *Superávit Primário*, que se investe como uma garantia dada aos credores da dívida. Complementarmente, concebeu-se a Lei de Responsabilidade Fiscal (LRF), a qual, na retórica hegemônica, representaria que o governo teria de gastar de forma responsável, mas que tem como pano de fundo diminuir o orçamento das políticas sociais e garantir o integral cumprimento as “obrigações” com os credores da dívida pública¹⁶. Para termos uma ideia, no art. 9º da LRF, onde está expresso que, se o governo verificar que não conseguirá cumprir as metas orçamentárias, independentemente de o recurso fazer falta aos hospitais, creches, escolas, asilos etc., o mesmo deverá resguardar o recurso em defesa da viabilidade das metas. No entanto, tal

¹⁵ “[...] esse ser inanimado que a rigor deveria ser chamado de ‘capital’” (DILLENBURG, 2011, p. 226).

¹⁶ Para entender as dinâmicas do funcionamento do fundo público brasileiro, sugerimos duas obras fundamentais: *Dossiê: dívida pública* (2017) e *Fundo Público e o financiamento das Políticas Sociais no Brasil*. Esclarecemos que, por conta do espaço, estamos abordando temas de forma muito aquém do que seria o ideal. No entanto, para os fins de nosso estudo, tal medida não os prejudica.

limitação não incide sobre o pagamento de juros da dívida. Ou seja; as leis, as instituições, precisam ser “solidárias” (tema caro a Honneth) para preservar cuidadosamente a dívida. Um terceiro mecanismo, interconectado aos anteriores, diz respeito à DRU. Ela retira 30% das receitas tributárias que eram vinculadas constitucionalmente à Seguridade Social (que conforma a Previdência Social) e transfere tais receitas para serem utilizadas em políticas fiscais, preponderantemente com pagamentos dos juros da dívida (DOSSIÊ: DÍVIDA PÚBLICA, 2017).

Se vimos que a maior parte do orçamento é destinada a pagar a dívida, e sabemos que esta dívida além de altamente duvidosa é perpetuada e protegida por uma série de mecanismos, julgamos ser relevante saber quem são os donos dessa dívida. Claro, seus nomes estão devida e legalmente protegidos pelas leis do “povo”. Conforme o estudo da A.C.D (2019b), a composição percentual dos detentores dos títulos da dívida pública é assim composta: bancos, 41%; fundos de investimentos, 21%; previdência, 19%; estrangeiros, 9%; outros, 4%; e governo com 3%.

Destarte, podemos verificar que a dívida é devida quase na totalidade para instituições financeiras, conglomerados econômicos e fundos. Não podemos esquecer que a maioria das grandes empresas possuem instituições financeiras próprias, para não sermos levados a achar que os banqueiros são os únicos donos dos títulos da dívida. Aliás, sobre os bancos, o Estado (universal?) brasileiro tem se mostrado muito preocupado com aqueles. As sobras de caixa dos bancos, ou seja, seus ganhos de caixa, são remunerados pelo Estado, que, dos anos de 2014 a 2017, agraciou-os com 1 trilhão de reais — 1 trilhão que o mesmo Estado pretende economizar com a reforma da previdência, a qual será nosso próximo assunto — (A.C.D, 2019c¹⁷).

Se Honneth (2017a), o qual vive na atualidade a problemática dos orçamentos públicos atuais, não tem nem uma só palavra a nos dizer acerca do tema, Marx faz uma leitura singular:

A dívida do Estado, isto é, a alienação do Estado — se despótico, constitucional ou republicano — imprime sua marca sobre a era capitalista. A única parte da assim chamada riqueza nacional que realmente entra na posse coletiva dos povos modernos é — sua dívida de Estado. Daí ser totalmente consequente a doutrina moderna de que um povo torna-se tanto mais rico quanto mais se endivida. O crédito

¹⁷ Disponível em:

<https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://auditoriacidada.org.br/wp-content/uploads/2019/02/folheto-2019-o-rombo-das-contas-pu%cc%81blicas.pdf> & hl = pt br.
Acesso em: 28 mar. 2019.

público torna-se o credo do capital. E com o surgimento do endividamento do Estado, o lugar do pecado contra o Espírito Santo, para o qual não há perdão, é ocupado pela falta de fé na dívida do Estado. (MARX, 1984, p. 373)

Como pudemos observar por meio do gráfico 3, o segundo maior gasto do Estado brasileiro é com a Previdência Social. A afirmação de que previdência é deficitária é a ideia hegemônica¹⁸. Sendo assim, coube-nos mais uma vez contraditar quando descobrimos que a Previdência Social está conformada pelo orçamento destinado constitucionalmente à Seguridade Social, a qual é composta pela Assistência Social, Saúde e Previdência Social. O artigo 195 da CF-88 elencou uma série de tributos (contribuições sociais e previdenciárias) para financiar a Seguridade Social. Dentre os principais estão: Contribuição para o Financiamento da Seguridade Social (COFINS), Contribuição Social sobre o Lucro Líquido (CSLL), Contribuições Previdenciárias e parte do PIS/PASEP (além de outros tributos menos significativos em relação à arrecadação). No entanto, a exemplo das distorções contábeis observadas na contabilização dos pagamentos da dívida pública federal, o governo faz o cálculo desconsiderando tais receitas, as quais o legislador constituinte teve o cuidado de vincular. Dessa maneira, o orçamento da Seguridade Social (que conforma a previdência) é superavitário, e não deficitário¹⁹ (GENTIL, 2006). Esse *superávit* vem diminuindo, mas não chegou a se tornar *déficit*, conforme A.C.D (2019b). Nos cálculos dos sucessivos governos, o único tributo que está sendo levado em consideração são as contribuições previdenciárias.

Bem, mas, supondo que a previdência fosse deficitária como querem o “mercado” e o governo ensinar-nos, por qual motivo a DRU (constituída por Emenda Constitucional), que retira 30% do valor das contribuições financiadoras da Seguridade Social e desloca predominantemente ao pagamento de juros da dívida, não é imediatamente desfeita?

Esses dados remontam com clareza à socialização da dívida e à privatização do fundo público. Como escreveu Marx (2003), a história tende a se repetir, uma vez como tragédia, outra como farsa.

Até aqui, falamos sobre os gastos, porém achamos relevante investigar como ocorre o financiamento do Estado. As receitas tributárias são ainda muito pouco

¹⁸ Hegemonia no sentido descrito por Gramsci (2000).

¹⁹ Tese disponível em:

<http://www.ie.ufrj.br/images/pesquisa/publicacoes/teses/2006/a_politica_fiscal_e_a_falsa_crise_da_seguridade_social_brasileira_analise_financeira_do_periodo_1990_2005.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2019.

compreendidas pelo nosso “povo”. As leis tributárias são, de fato, isonômicas? Após a segunda guerra mundial, teriam se tornado um mecanismo tão remediador como tenta nos ensinar Honneth (2017a)? Se as leis e as instituições que cuidam do fundo público servem de sustentáculo à nossa exploração, no tocante às receitas do Estado (universalizador?), elas seriam diferentes?

4.2 A exploração tributária intermediada pelo Estado

A forma mais comum de financiamento dos Estados modernos é a tributação. Piketty (2014), preocupado com a elevação da taxa de concentração de capital, percebeu que, em boa parte do mundo, a tributação está sendo uma das bases para piorar essa tendência. A tributação, exceto em um ou outro país, está prioritariamente incidindo sobre a base econômica do consumo, com taxas relativamente baixas ou neutras sobre a renda e quase invisível sobre a base econômica do capital. Isso significa que a população mais pobre (a qual vive da renda do trabalho) está sendo a mais tributada, uma vez que, proporcionalmente, o consumo de uma pessoa super-rica é ínfimo perto de “sua” renda e do “seu” capital. Piketty (2014), assim como Ricardo (1996), viu na tributação uma maneira de tentar amenizar²⁰ essa tendência do capital²¹, dessa forma, o autor francês passou a indicar a busca pela progressividade²² dos tributos, que deveria ser acompanhada por um imposto global sobre a base econômica do capital. Piketty percebeu que o período em que a tributação foi mais progressiva, conseqüentemente ocasionadora de maior equidade, foi justamente no ligeiro ínterim pós-guerras.

Contudo, para que essa política tributária pudesse ser implementada, precisou contar com o apoio dos grandes capitalistas, que aceitaram a tributação progressiva para evitar o colapso prenunciado do sistema. Aliás, a forçada aceitabilidade das políticas econômicas keynesianas²³ pela elite capitalista, bem como a implementação dos planos

²⁰ A OCDE, uma das organizações transnacionais criadas para auxiliar no controle e manutenção do capitalismo, preocupada com a alta taxa de concentração de renda e capital, criou um programa tributário denominado Erosão da Base Fiscal e Transferência de Lucros (BEPS). Originariamente, o projeto visa ao combate da sonegação fiscal e o incremento da arrecadação, no entanto não vem logrando êxito.

²¹ O imposto sobre o capital fornece uma resposta mais pacífica e eficaz para esse eterno problema colocado pelo capital privado e por seu rendimento. O imposto progressivo sobre a riqueza individual é uma instituição que permite ao interesse comum retomar o controle do capitalismo ao se apoiar nas forças da propriedade privada e da concorrência (PIKETTY, 2014, p. 518).

²² Um imposto é progressivo quando sua taxa é mais alta para os mais ricos (aqueles que possuem uma renda, um capital ou um consumo mais elevados terão um imposto progressivo para a renda, o capital ou o consumo) e mais baixa para os mais humildes (PIKETTY, 2014, p. 482).

²³ Uma das frases mais conhecida de Keynes desvela os ingredientes que alicerçaram sua teoria. Disse ele:

New Deal, nos EUA, e *Marshall*, na Europa, somadas às respectivas destruições e reconstruções oportunizadas pelas guerras foram vitais para reerguer o capitalismo de sua penúltima maior crise estrutural. As bases fundamentais do chamado *Welfare State* foram centralmente as destruições e concessões oportunas ao capital. A sensação de um capital socializante, humano, muito diferente do que Marx pôde prever no Livro I d’*O Capital* — no Livro II ele descreveu detalhadamente os mecanismos que poderiam ser lançados pelo capital —, não passou de uma concessão promovida à base de duas guerras e milhões de mortos, sem contar as vidas destroçadas que tentavam de um jeito ou outro se reestabelecer (O’CONNOR, 1977; MÉZSÁROS, 2016; MONTAÑOS E DURIGUETTO, 2011; WOOD 2011; HARVEY, 2008).

Assim, os capitalistas e seus teóricos encontraram os meios efêmeros para superar a crise que imputaram ao subconsumo. Aumentaram a renda dos trabalhadores, (re)construíram pontes, hospitais, permitiram leis trabalhistas com alguns benefícios aos trabalhadores etc., sempre com a contrapartida²⁴ objetiva e clara: o aumento da acumulação e a manutenção do capitalismo.

Trinta anos de “Estado de bem-estar social” foram suficientes para promover uma inversão teórica épica: os chamados socialistas, que não tinham fé alguma no capitalismo, passaram a evocá-lo aos quatro ventos — e boa parte continua insistentemente tentando encontrar saídas, como as soluções reformistas descritas por Honneth. No outro lado, os capitalistas e seus “intelectuais orgânicos”, que, antes das guerras tinham que defender teoricamente o capital, passaram ao lado oposto, alertando-nos diariamente dos limites estruturais desse capital. Alertam ao mundo todo sobre as reformas necessárias ao sistema. E, de fato, eles não estão enganados. O *Welfare State* gerou problemas que colocaram em risco o capitalismo: talvez, o principal tenha sido o aumento excessivo das dívidas públicas, as quais poderiam se tornar impagáveis (risco de mercado e crédito) aos empresários/rentistas, colocando em xeque suas fortunas devido ao iminente risco do capital investido se tornar pó. Isso sem falar no aumento exponencial nos índices que medem a inflação. As dívidas nacionais tornaram-se centrais a contar dos choques do século XX. Desde intelectuais como Hayek (1944), podemos perceber essa inversão. Se Smith (1996) usava da mão invisível para traçar um capitalismo promissor a muitos,

“Posso ser influenciado pelo que me parece ser justiça e bom senso – mas a guerra de classes me encontrará do lado da burguesia educada” (apud MÉZSÁROS, 2016, p.6)

²⁴ Para entender as efêmeras políticas dualistas (flexibilizar ganhos aos trabalhadores para aumentar a acumulação) de saída da crise do capital, sugerimos as seguintes obras: O’Connor (1977), que escreveu como isso ocorreu nos EUA; Montañós e Duriguetto (2011), que descreveram tais políticas na Europa.

Hayek (1944), em oposição frontal as políticas keynesianas, descreveu *O Caminho da Servidão* aos capitalistas caso as “negociações democráticas” prescritas por Keynes continuassem. Porém, atualmente o capitalismo não pode mais apostar em guerras mundiais para reestabelecer sua face generosa (a exemplo do Estado de bem-estar social, ocorrido após as duas guerras mundiais, cujos propósitos centrais eram manter a acumulação capitalista por meio da reconstrução dos capitais aniquilados pelos choques; promover a seguridade social, a qual contemplou alguns anseios da classe trabalhadora ao tempo que elevou o lucro dos empresários; e, concomitantemente, servir de argumento contra a ameaça socialista), pois seria o fim das próprias personificações do capital. Logo, é preciso “cortar na própria carne”, ouvimos seguidamente.

As dívidas nacionais, como vimos, têm um tratamento todo especial no Estado burguês. E são os tributos que devem pagá-la. Vamos, rapidamente, descrever a dinâmica da tributação²⁵ brasileira, a qual tem suas peculiaridades, todavia, alertamos: um mecanismo tributário existe em qualquer “nação”, pois é imanente ao capitalismo.

No Brasil, em torno de 60% de toda a arrecadação tributária é oriunda da base econômica do consumo (OCDE et al 2018). Ou seja, os 16 milhões de pessoas vivem com menos de 1,9 dólares por dia. Considerados abaixo da linha da pobreza, pagam, proporcionalmente, muitíssimo mais tributos do que o seleto grupo de 1425 pessoas que recebem mais de 31 milhões ao mês.

Achamos fazer um aparte para tentar desmistificar algo encoberto sob a esfera do consumo: os consumidores. Fruto de uma inflexão conceitual histórica, a ciência política transladou conceitualmente os trabalhadores assalariados para o *status* de consumidores. Ademais, a ciência econômica com todo amparo das forças hegemônicas fez uma inversão considerável: transformou-nos em consumidores, quando, no mesmo tempo, transformou os capitalistas em produtores. Assim, de classe trabalhadora passamos ao *status* de consumidores, concepção bem aceita por Honneth (o qual atribui à esfera do mercado não apenas os consumidores, mas, também, os produtores), que já não vê classes sociais em lugar algum.

²⁵ Considerando o espaço que temos, não poderemos nos aprofundar acerca da tributação, no entanto, para alcançar nossos objetivos, acreditamos que as exposições deste item bastem. Para entender sobre a problemática da tributação brasileira, sugerimos as seguintes leituras: Dalmolin (2018), Lettieri (2017), Salvador (2014; 2016), Gobetti e Orair (2015; 2017), Introñi e Moretto (2017), Gobetti e Orair (2015), Morgan (2017), Fagnani et al (2018), Pintos-Payeras (2008; 2010), Godoi (2017), Silveira (2008), Zockun (2007), Medeiros e Souza (2015) e Souza (2016).

[...] nem mesmo explorando ideologicamente a oposição fictícia entre trabalhador e consumidor, de modo submeter o trabalhador em nome da mítica do “Consumidor”, com maiúscula. Pois, em última análise (e apesar de todos os clichês apologéticos produzidos pela chamada “ciência econômica” sobre a proclamada “maximização das utilidades marginais” em base estritamente individualista), ambos são basicamente o mesmo (MÉSZÁROS, 2016, p. 672)

Algo semelhante está sendo realizado com o conceito de empresário. Por meio da pejetização²⁶, milhões de trabalhadores estão sendo incentivados a empreender, instituindo mera e formalmente um CNPJ, cujas inscrições são emitidas instantaneamente pelo *site* da RFB. Desse modo, não é difícil de um trabalhador antes assalariado²⁷ crer que seus problemas são iguais aos dos donos da Vale do Rio Doce. A propósito, Marx descreveu por diversas vezes a real situação dos trabalhadores. A leitura de Marx nos auxilia a entender (jamais a aceitar) o tipo de crime cometido pela mineradora, fato imprevisível na obra do socialismo hipostasiado de Honneth. Aliás, o filósofo da Escola de Frankfurt parece desconhecer o universo de intimidação e subjugação que os trabalhadores passam ao adentrar às propriedades privadas, pelas quais são obrigados a vender sua força de trabalho.

Feitas as observações nos dois parágrafos acima, retomaremos os dados socioeconômicos os quais estávamos descrevendo. Destarte, segundo um estudo elaborado pela *Tax Justice Network*, divulgado pela BBC Brasil em Londres, só no ano de 2010 a sonegação das empresas brasileiras alcançou 490 bilhões de reais.

As 394 empresas listadas na bolsa de valores de São Paulo registraram passivos tributários²⁸ contingentes na ordem de 837 bilhões de reais, apenas no ano de 2013, ou seja, aproximadamente a metade do total arrecadado no país (REZENDE, 2015).

Recentemente divulgada, uma pesquisa levantou os dados de contingências e provisões tributárias administrativas e judiciais de 114 empresas de capital aberto, entre os anos 2008 e 2015. Mattos (2017) descobriu²⁹ que a evasão tributária é vantajosa para

²⁶ Para entender como funciona o fenômeno da pejetização e da terceirização, combinados com a reforma trabalhista, verificar o dossiê *Contribuição Crítica À Reforma Trabalhista*, elaborado pelo CESIT/IE/Unicamp, disponível em <<http://www.cesit.net.br/wp-content/uploads/2017/06/Dossie-14set2017.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 19.

²⁷ Para se aprofundar no tema, sugerimos a obra de Antunes (2018): *O privilégio da servidão: O novo proletariado de serviço na era digital*.

²⁸ Passivos contingentes significam [...] uma obrigação possível que resulta de eventos passados e cuja existência será confirmada apenas pela ocorrência ou não de um ou mais eventos futuros incertos não totalmente sob controle da entidade” (CPC 25, 2009, p. 4).

²⁹ Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/96/96133/tde-10082017-144501/pt-br.php>>. Acesso em: 03 abr. 2019.

as empresas, embora elas venham a ser multadas e tenham que pagar as custas processuais. O “planejamento tributário” compensa “principalmente quando se tratam de grandes empresas com gestores especializados e oportunidades diversificadas de planejamento tributário” (p. 98).

Só no estado do Rio Grande do Sul, o mesmo que atrasa salários prejudicando os serviços mais elementares às pessoas que vivem da renda do trabalho (trabalhadores e aposentados). Por exemplo, o programa Fundopem representa um custo de 700.000,00 por empregado ao “Estado”, sendo a empresa transnacional Gerdau a maior beneficiária³⁰ (MENEGETTI, 2017).

No entender de Honneth (2017a; 2017b), no qual a luta de classes deixou de existir, a tabela 2 teria soluções meramente moralistas, onde, se os empresários fossem mais solidários tais excrescências não existiriam ou seriam menores.

	Patrimônio do trabalhador assalariado	Patrimônio integralizado no estoque de imóveis – Holding patrimonial
Tributação na venda (%)	De 15% a 22,5%	Máximo de 6,73%
Tributação da renda (alugueis) (%)	Até 27,5%	Máximo de 14,53%

*Tabela 2 – Diferença na tributação sobre a renda do capital
Fonte: Dalmolin (2019)*

Essa tabela demonstra (mais) uma clara diferenciação entre a tributação dos empresários frente aos trabalhadores assalariados. Ao vender um imóvel, sem se enquadrar nas situações de isenção, o custo tributário imputado aos trabalhadores em relação aos empresários é de aproximadamente 279,43% a mais do que se a venda fosse feita por estes.

À disposição dos empresários, prevalentemente dos megaempresários e banqueiros, existe, na legislação tributária brasileira, uma série de mecanismos³¹ (isenções, não incidências, bases de cálculo e/ou alíquotas reduzidas, alíquotas zero, créditos presumidos e assim por diante) que lhes possibilitam desonerações inimagináveis e inconcebíveis a maior parte dos trabalhadores assalariados, os quais são levados a crer,

³⁰ Disponível em: <http://cdn.fee.tche.br/eeg/8/4_ALFREDO-MENEGETTI-NETO.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2019.

³¹ Para entender o funcionamento desses mecanismos, sugerimos a leitura de A Exploração Tributária Intermediada pelo Estado. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/135064>>. Acesso em: 28. Mar. 2019.

por exemplo, que é preciso “cortar na carne”, aceitando sem muitos protestos as reformas³² trabalhistas e previdenciárias. São ensinados que o Estado é como uma família: “só se pode gastar o que se arrecada”, embora não se tenha visto nenhuma família emitindo moeda e/ou obtendo retorno nos seus gastos — pela tributação — muito menos tirando de muitos filhos para dar a um ou dois.

Enquanto isso, do outro lado do abismo despercebido por Honneth (2017a), as leis, nas quais ele demonstra extrema confiança, asseguram que cada vez mais trabalhadores assalariados de baixa renda paguem o imposto que é retido na fonte. Segundo o Sindifisco (2018), a tabela do imposto de renda estava defasada em 88,4%, até o ano de 2017³³. O salário mínimo brasileiro no ano de 2019 é de R\$: 998,00. Segundo o Dieese (2019), cada trabalhador teria de receber, apenas para suprir suas necessidades mais básicas, a quantia (que de forma alguma significaria o fim da extração da mais-valia) de R\$: 3.928,73 (três mil e novecentos e vinte e oito reais e setenta e três centavos).

No entanto, o mecanismo tributário mais potente e intimamente ligado ao sistema capitalista, o qual nenhuma reforma tributária que visa à equidade no sistema capitalista pode atingir — por isso não se observam tais reformas debruçando-se sobre a esfera da produção, mas sim apenas sobre esfera da (re)distribuição — fundamenta-se na dinâmica do próprio sistema e perfaz o caminho da extração da mais-valia. Estamos falando da translação do ônus tributário, uma vez que os empresários,

[...] (principalmente os empresários do topo da distribuição de renda, proprietários das empresas monopolistas, cujos níveis de concentração dos meios de produção e centralização do capital foram detalhados anteriormente), possuem todas as condições de repassar o ônus tributário aos salários dos trabalhadores, inclusive de forma invisível

³² Observamos a flexibilização (ou a tentativa de flexibilização) das legislações de proteção social no mundo todo como uma consequência da crise estrutural do capital. Por certo, não demorariam a surgir comparações com países como Noruega, Finlândia, Dinamarca, Suécia etc., os quais tributam os lucros a taxas bem mais expressivas do que as taxas brasileiras e, no entanto, apresentam concentração e desigualdade de renda e capital bem menores. Porém, é primordial verificar em que posição na hierarquia do sistema essas nações encontram-se. Para que esse tema não passe despercebido, cita-se, apenas como mero exemplo, a recente aprovação da chamada “MP do Trilhão, Medida Provisória (MP) 795/2017, a qual desonerou de vários tributos as empresas estrangeiras, em especial, uma empresa norueguesa, atuante na extração do petróleo “brasileiro”, cuja renúncia total de receitas tributárias, segundo o estudo técnico de Lima (2017), chegarão a 1 trilhão de reais de forma direta. Talvez o país mais “democrático” do mundo e um dos mais igualitários mantenha tal distinção á custa da exploração de países menos desenvolvidos, sem prejuízo da série de denúncias sobre esses e outros países centrais, na exploração de outras nações subdesenvolvidas (DALMOLIN, 2018, p. 161).

³³ Disponível em:

<https://www.sindifisconacional.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=34041:defasagem-da-tabela-do-ir-e-de-88-4-e-achata-renda&catid=248&Itemid=522>. Acesso em: 03 abr. 2019.

aos últimos. Ou seja, por meio de salários rebaixados que se encontram em determinado nível por estarem, de fato, arcando com o ônus tributário em benefício da manutenção inexorável da taxa de lucro líquido.

[...] A translação do ônus tributário tende a ser concomitante ao preço dos produtos, a base (consumo) mais tributada no país e a qual conforma (praticamente) a totalidade dos rendimentos dos trabalhadores que pouco fazem de sua renda além de consumir bens de necessidades básicas. (DALMOLIN, 2018, p. 177-178).

Por intermédio dessas verificações e de uma série de outras, pudemos compreender que

Se de um lado o contrato — instrumento jurídico administrado pelo Estado —, que rege (formal e legalmente) a relação capital-trabalho, faz parecer que são os empresários que arcam com o ônus do pagamento dos salários dos trabalhadores, ofuscando a essência (*Fictio Juris*³⁴), segundo a qual todo valor³⁵ é oriundo do trabalho dos próprios trabalhadores, do outro, o sistema de normas jurídicas tributárias, no caso desta pesquisa, o STB³⁶ — também regido pelo Estado —, de forma semelhante ao contrato de trabalho, ordena que as guias dos tributos sejam pagas pelos empresários, fazendo parecer que o ônus tributário recai quase integralmente à classe empresarial (*Bis Fictio Juris*), quando, de fato, esse ônus pouco ou nada (a depender da monopolização e ologopolização dos setores da economia) lhes foi incumbido (DALMOLIN, 2018, p. 188-189).

Enquanto isso, *a ideia de socialismo* de Honneth (2017a, p. 81; pp. 104-105), apologeticamente aponta o Estado reformador como o mais puro sinônimo de avanços, os quais Marx equivocou-se em não prever.

O que garante a viabilidade do socialismo deixa de ser a existência de um movimento social e dos seus objetivos, mas sim a sua capacidade e poder normativos para conseguir reformas institucionais nas circunstâncias já existentes [...] (HONNETH, 2017a, p. 105).

Acentuada a crise atual do capital, está muito mais claro o sentido das reformas no Estado burguês e quem as delibera. Na maioria dos países do planeta, a palavra de ordem é “ajuste”. Ajuste³⁷ como sinônimo de austeridade, sempre com receituários

³⁴ *Fictio Juris*, expressão cunhada por Marx (1996, p. 206), a qual significa Ficção Jurídica. *Bis* representa sua ocorrência nas duas instâncias contratuais fictas, que escondem a essência; o pagamento dos salários e dos tributos.

³⁵ “o *quantum* de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para produção de um valor de uso o que determina a grandeza de seu valor” (MARX, 1996, p. 169).

³⁶ Sistema Tributário Brasileiro.

³⁷ No Brasil, apenas recentemente, poderíamos citar inerente aos “ajustes”, as Leis nº 13.429, de 31 de

prescritos e convalidados pelas instituições gerenciais-transnacionais³⁸, alinhados a extensos conteúdos ideológicos promovidos por *think tanks*³⁹ especializadas e altamente financiadas. A crise do capital “precisa” ser incorporada pelos trabalhadores, de tal maneira que, em nome dela, as reformas precisam acontecer por conta da tecnologia, da inovação, da globalização, do novo tempo, mas jamais por causa de um sistema nefasto que se mantém à custa de muitas mortes, sacrifícios, humilhações, coações. Um sistema que se fundamenta na exploração e é incapaz de viver um só dia sem ela.

Isso pode parecer meio desanimador, mas, segundo Honneth (2017a), se reunirmos os elementos da negociação democrática, da moralidade e da solidariedade, construiremos um “socialismo radicalmente diferente”: um socialismo de mercado. E não é que não precisaríamos convencer muitas pessoas a serem solidárias (vista a alta concentração de capital em propriedade de pouquíssimos capitalistas)!

Destarte, evitando de abordar, em sua obra “A ideia de socialismo”, sobre a atual situação socioeconômica da sociedade capitalista, em partes demonstrada acima (ainda que conheça e seja crítico a tais efeitos), Honneth (2017a) parece ter encontrado nessa não abordagem um dos pontos centrais de seu constructo teórico que possibilitou-o advogar em favor de remédios reformistas, combinando mercado e socialismo, deixando intacta a relação (para ele já não mais existente) entre burgueses e proletários, e apelando para aspectos morais ao tempo que alçou a teoria de Marx a um dos fatores que contribuíram para que o princípio da igualdade idealizado pela Revolução Francesa não prosperasse. No entanto, se, como admitido pelo próprio Honneth (2017a; 2017b) a concentração e centralização de capital estão chegando, ainda que retardatariamente (em seguida falaremos sobre esse fato histórico), a níveis extremos e ratificadores da tendência exposta por Marx (1984), precisamos analisar com cuidado as condições das vidas das pessoas que vivem da renda do trabalho, seja ele formal ou não, pois, segundo Honneth (2017a), tais condições alteraram-se e tornaram-nos um só povo, sem oposição de classes sociais, fato que levou Marx, por não prevê-lo, a relegar o socialismo a um lugar obscuro.

março de 2017 (Lei da terceirização) e Lei nº 13.467, de 13 de julho de 2017 (reforma trabalhista), e o projeto de reforma da previdência, sem prejuízo de uma série de outras reformas, as quais, segundo Honneth (2017), Marx não previu.

³⁸ Indicamos a leitura de Clarke e Newman (2012) sobre o “Estado Gerencial”. Referente às organizações transnacionais, sugerimos as obras de Ball (2014), Moraes (2001) e Wood (2014). Acerca da fronteira público-privado, recomendamos a leitura de Peroni (2015). Sobre os empreendedores de políticas e redes de promoção transnacionais, achamos relevante a obra de Ball e Olmedo (2015).

³⁹ No tocante ao funcionamento das *think tanks* orientamos a leitura do livro de Moraes (2015).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pudemos verificar ao cotejarmos os dados concretos oriundos de extensas pesquisas (nacionais e internacionais) iminentes à “sociedade civil” e ao Estado, Honneth (2017a) fundamentou sua *ideia de socialismo* tentando conciliá-la com o mercado, inobservado os limites de quaisquer reformas e recorrendo constantemente a aspectos morais. Seu constructo teórico foi deliberadamente apartado das experiências históricas que vivemos. As reformas foram e são utilizadas constantemente pelos capitalistas, seguindo a busca inexorável da mais-valia, mesmo no período do Welfare State, que como vimos, foi oportuno à manutenção do sistema. O idealismo, segundo Marx (2010), não é algo falso ou oriundo de sujeitos enganosos, mas é algo construído inteiramente separado das condições concretas e fundantes do real, argumento que parece cabido a boa parte da teoria de Honneth (2017a, 2017b).

Mais especificamente, para construir a sua teoria, o autor optou por partir de maneira axiomática, pressupondo que a Revolução Francesa correspondeu ao momento de realização ou inexorável busca dos princípios de liberdade, igualdade e etc. A Comuna de Paris e outras revoltas dos trabalhadores, que não reformistas, sequer foram mencionadas na obra de Honneth (2017a). Os únicos ideais (em sentido estrito) que foram levados em conta, quando observamos a obra do autor, são, como foram no período do Estado de bem-estar social, aceitos pelos capitalistas, uma vez que as proposições reformistas/moralistas mantêm intacta o fundamento do capital: a extração da mais-valia na esfera da produção. O autor desconsidera integralmente o contexto histórico que culminou na Revolução Francesa. A expropriação extremamente violenta dos servos de suas propriedades, inclusive comunais, parece ter sido legitimada pelo filósofo frankfurtiano, quando vê na revolução burguesa a busca real da “liberdade”, esta sim, formulada pelos verdadeiros Pais Fundadores. No entanto, a liberdade compulsória a que foram submetidos os servos tornaram-nos proletários inteiramente “livres” das condições materiais de sobrevivência, fazendo com que estes fossem transformados em sujeitos (históricos) “livres”, mas somente para escolher a quem vender as suas forças de trabalho. Destarte, para refutar qualquer possibilidade de existência dos trabalhadores enquanto classe, Honneth (2017a, pp. 59-60) vale-se expressamente da teoria de Weber, considerando os trabalhadores livres junto ao “mercado” de trabalho. Talvez, neste momento poderíamos relacionar Keynes a Honneth, com a sutil diferença de que o

primeiro explicitou o lado em que se colocaria na luta de classes. Não é sem significado a utilidade do “socialismo” para a manutenção do capitalismo exposta pelo autor.

Por fim, esperamos ter contribuído expondo uma crítica à obra *A Ideia de Socialismo* de Honneth (2017a). Amparamo-nos de dados concretos que serviram para avaliar o funcionamento da sociedade civil e do Estado capitalista. Por meio desses dados, pudemos perceber o entrelaçamento teleológico de ambos, cuja finalidade é a incessante busca pela acumulação alicerçada na exploração imanente do sistema. Além disso, as condições intrincadas reais-materiais, políticas, econômicas e sociais, existentes tanto no Estado (o qual apenas “universalizou” o capital) quanto na *Bürgerliche Gesellschaft*, mostram-nos que a teoria de Marx é exponencialmente o núcleo duro consubstancial do socialismo, desde que este não seja efetivamente hipostasiado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A DEFASAGEM na Correção da Tabela do Imposto de Renda Pessoa Física. Sindicato Nacional dos Auditores Fiscais da Receita Federal do Brasil. Departamento de Estudos Técnicos do Sindifisco Nacional, Brasília, janeiro 2018. Disponível em: <https://www.sindifisconacional.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=34041:defasagem-da-tabela-do-ir-e-de-88-4-e-achata-renda&catid=248&Itemid=522>. Acesso em: 03 abr. 2019.

ADDATI, Laura et al. *Care Work and Care Jobs for the Future of Decent Work*. Disponível em: <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_633135.pdf>.

ANFIP – Associação Nacional dos Auditores-Fiscais da Receita Federal do Brasil e FENAFISCO – Federação Nacional do Fisco Estadual e Distrital. Eduardo Fagnani (organizador). *A Reforma Tributária Necessária: diagnóstico e premissas*. Brasília: ANFIP: FENAFISCO: São Paulo: Plataforma Política Social, 2018. 804 p. Disponível em: <<http://plataformapoliticasocial.com.br/wp-content/uploads/2018/05/REFORMA-TRIBUTARIA-SOLIDARIA.pdf>>. Acesso em: 03 abr. 2019.

ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: O novo proletariado de serviço na era digital*. Boitempo Editorial, 2018.

AUDITÓRIA CIDADÃ DA DÍVIDA – A.C.D (2019a). *Orçamento federal executado (pago) em 2018 = 2.621 trilhões*. Disponível em: <<https://auditoriacidadada.org.br/wp-content/uploads/2019/02/grafico-2018.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2019.

_____. (2019b). *Mentiras e verdades sobre a dívida*. Disponível em: <<https://auditoriacidadada.org.br/mentiras-e-verdades-sobre-a-divida/>>. Acesso em: 28 mar. 2019.

_____. (2019c) *O rombo das contas públicas está no sistema da dívida, e não na previdência social*. Disponível em: <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://auditoriacidadada.org.br/wp-content/uploads/2019/02/folheto-2019-o-rombo-das-contas-pu%cc%81blicas.pdf&hl=pt_br>. Acesso em: 28 mar. 2019

BALL, S. *Redes, neoliberalismo e mobilidade de políticas In: Educação Global* S.A. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2014.

BALL, S.J.; OLMEDO, A. “A ‘nova’ filantropia, o capitalismo social e as redes de políticas globais em educação”. In: VELASCO e CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André e CODAS, Gustavo (Orgs.). *Direita, Volver - O Retorno da Direita e o Ciclo Político Brasileiro*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

BRASIL. *Lei nº 13.429, de 31 de março de 2017*. Altera dispositivos da Lei no 6.019, de 3 de janeiro de 1974, que dispõe sobre o trabalho temporário nas empresas urbanas e dá outras providências; e dispõe sobre as relações de trabalho na empresa de prestação de serviços a terceiros. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113429.htm>. Acesso em: 17 jun. 2018.

_____. *Lei nº 13.467, de 13 de julho de 2017*. Altera a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei no 5.452, de 1º de maio de 1943, e as Leis nos 6.019, de 3 de janeiro de 1974, 8.036, de 11 de maio de 1990, e 8.212, de 24 de julho de 1991, a fim de adequar a legislação às novas relações de trabalho. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113467.htm>. Acesso em: 17 jun. 2018.

CLARKE, Jonh, NEWMAN, Janet. Gerencialismo. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 37, n. 2, pp. 353-381, maio/ago. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-623620120002000003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 03 abr. 2019.

DALMOLIN, L. C. *A exploração tributária intermediada pelo estado: dos mecanismos tributários anestésicos à fictio juris*. Porto Alegre. 251p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Política Social e Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). 2018. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/187387>>. Acesso em: 03 abr. 2019.

GENTIL, Denise Lobato. A política fiscal e a falsa crise da seguridade social brasileira: uma história de desconstrução e de saques. Rio de Janeiro: Editora Maud, 2019.

GOBETTI, S. W.; ORAIR, R. O. *Progressividade tributária: a agenda negligenciada*. Brasília, 2016. Disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/6633/1/td_2190.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2019.

_____. Tributação e Desigualdade de Renda no Brasil: uma análise a partir da DIRPF. In: AFONSO [et.al]...(org.). *Tributação e desigualdade*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017, pp. 159-192.

GODOI, Marciano Seabra de. Tributação do Consumo e Feitos Redistributivos: Alíquotas Reduzidas Conforme a Essencialidade dos Produtos/Serviços (seletividade) *Versus* Alíquotas Uniformes com Transferências Financeiras (Refundable Tax Credits) para Famílias de Baixa Renda. In: AFONSO [et.al]...(org.). *Tributação e desigualdade*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017, pp. 545-574.

GRAMSCI, Antonio; COUTINHO, Carlos Nelson. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

HAYEK, F. A. *O caminho da servidão*. 6ª ed. Instituto Ludwig von Mises, 2010. Disponível em: <<http://rothbardbrasil.com/wp-content/uploads/arquivos/caminhodaservidao.pdf>>. Acesso em: 03 Abr.2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Tradução de Agemir Bavaresco, Et. al. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HONNETH, Axel. *A Ideia de Socialismo*. Edições 70, 2017a.

_____. *O direito da liberdade*. Martins Editora, 2017b.

INTROÍNI, P. G. H.; MORETTO, A. J.A Tributação sobre a Renda no Brasil e suas Implicações sobre os Trabalhadores. In: AFONSO [et.al]...(org.). *Tributação e desigualdade*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017, p. 339-366.

KEYNES, John Maynard. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. São Paulo: Saraiva, 2012.

KRUK, M. et al. *Mortality due to low-quality health systems in the universal health coverage era*. op. cit. 2018. Disponível em: <[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(18\)31668-4/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(18)31668-4/fulltext)>. Acesso em: 28 mar. 2019.

LETTIERI, Marcelo. Imposto de Renda das Pessoas Físicas no Brasil: A desigualdade escancarada. In: AFONSO [et.al]...(org.). *Tributação e desigualdade*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017, p. 107-157.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *O Capital. Crítica da Economia Política*. vol. 1, T 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção os Economistas).

_____. *O Capital. Crítica da Economia Política*. vol. 1, T 2. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção os Economistas).

_____. *O dezoito Brumário de Louis Bonaparte*. Centauro, 2003.

_____. *A ideologia alemã*. 2010. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2233>. Acesso em: 03 abr. 2019.

MATTOS, Alexandre José Negrini de. *Maximização da utilidade esperada, planejamento tributário e governança corporativa*. Ribeirão Preto. 160p. Dissertação Programa de Pós-Graduação em Controladoria e Contabilidade da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. 2017. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/96/96133/tde-10082017-144501/pt-br.php>>. Acesso em: 03 abr. 2019.

MEDEIROS, M.; SOUZA, P. H. G. F. A Concentração de Renda Entre os Ricos no Brasil, 2006/2014. In: AFONSO [et.al]...(org.). *Tributação e desigualdade*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017, pp. 193-222.

MENEGHETTI NETO, A. *O desafio das renúncias fiscais gaúchas*. 2017. Disponível em: <http://cdn.fee.tche.br/eeg/8/4_ALFREDO-MENEGHETTI-NETO.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2018.

_____. Top income shares and inequality in Brazil, 1928-2012. *Sociologies*. In: *Dialogue*, v. 1, n. 1, p. 119-132, 2015. Disponível em: <<http://www.diagramaeditorial.com.br/sid/sid/article/view/2/23>>. Acesso em: 18 dez. 2017.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Boitempo Editorial, 2016.

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Lúcia. *Maria, Estado, classe e movimento social*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MORAES, Reginaldo C. “A organização das células neoconservadoras de agitprop: o fator subjetivo da contrarrevolução”. In: VELASCO E CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André e CODAS, Gustavo (Orgs.). *Direita, Volver - O Retorno da Direita e o Ciclo Político Brasileiro*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, v. 2012, 2011.

_____. *Neoliberalismo: de onde vem, para onde vai?* São Paulo: SENAC, 2001.

O’CONNOR, James. *USA: a crise do Estado capitalista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

OCDE. *Relatórios econômicos: Brasil*, fevereiro 2018. Disponível em: <<https://www.oecd.org/eco/surveys/Brazil-2018-OECD-economic-survey-overview-Portuguese>>. Acesso em: 29 mar. 2019.

OXFAM. Uma economia para os 99%. *Documento Informativo da Oxfam*, jan. 2017a. Disponível em: <<https://www.oxfam.org.br/publicacoes/uma-economia-para-os-99>> Acesso em: 28 mar. 2019.

_____. A distância que nos une: um retrato das desigualdades brasileiras. *Documento Informativo da Oxfam Brasil*, set. 2017b. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/Relatorio_A_distancia_que_nos_une.pdf> Acesso em: 28 mar. 2019.

_____. Bem público ou riqueza privada? *Documento Informativo da Oxfam Brasil*, jan. 2019. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/publicacoes/2019_bem_publico_ou_riqueza_privada_pt-br.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2019.

PERONI, Vera. Implicações da relação público-privada para a democratização da educação no Brasil. In: PERONI, Vera (Org.). *Diálogos sobre as redefinições no papel do Estado e nas fronteiras entre o público e o privado na educação*. São Leopoldo: Oikos. 2015.

PIKETTY, T. *O Capital no Século XXI*. Tradução Mônica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PINTOS-PAYERAS, J. A. *A carga tributária no Brasil e sua distribuição*. Piracicaba. 143p. Tese . Programa de Pós-Graduação em Economia Aplicada da Universidade de São Paulo (Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz). 2008.

Revista Advir. Associação de Docentes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, n. 36 (julho 2017). In: *Dossiê: dívida pública*. Rio de Janeiro: Asduerj, 2017, p. 7-158.

_____. *Análise da progressividade da carga tributária sobre a população brasileira*. 2010. Disponível em: <<http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/5097>>. Acesso em: 03 abr. 2019.

REZENDE, Amaury José. *Avaliação do Impacto dos Incentivos Fiscais sobre os Retornos e as Políticas de Investimento e Financiamento das Empresas*. Tese (livre-docência). Universidade de São Paulo, 2015.

RICARDO, David. *Princípios da Economia Política e Tributação*. São Paulo: Abril Cultural, 1996 (Coleção os Economistas).

SALVADOR, Evilásio. *Fundo Público e o financiamento das Políticas Sociais no Brasil*. 2012.

_____. *As Implicações do Sistema Tributário Brasileiro nas Desigualdades e Renda*. Brasília: INESC – Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2014. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/biblioteca/textos/as-implicacoes-do-sistema-tributario-nas-desigualdades-de-renda/publicacao/>>. Acesso em: 02 mar. 2017.

_____. O injusto sistema tributário brasileiro. *Revista Politika*, n. 3, mar. 2016. Disponível em: <<http://www.fjmangabeira.org.br/revistapolitika#>>. Acesso 18 abr. 2017.

SILVEIRA, F. G. et al. *Tributação, previdência e assistência sociais: impactos distributivos*. 2008. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/285804>>. Acesso em: 12 abr. 2018.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre a natureza e suas causas*. Nova Cultural, 1996. Disponível em: <http://www.ie.ufrj.br/intranet/ie/userintranet/hpp/arquivos/051120150019_SMITH1996ariquezadasnacoesvol.02.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2019.

SOUZA, P. H. G. F. *A desigualdade vista do topo: a concentração de renda entre os ricos no Brasil, 1926-2013*. Brasília. 377p. Tese. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. 2016.

UNESCO. (2017). Global Education Monitoring Report 2017/8. *Accountability in Education: Meeting our Commitments*. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0025/002593/259338e.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2019.

WELLE, Arthur et al. Centro de Estudos Sindicais e de Economia do Trabalho. Projeto de Pesquisa: subsídios para a discussão sobre a reforma trabalhista no Brasil. (Texto para Discussão nº 7). *Reforma Trabalhista e Financiamento da Previdência Social: simulação dos impactos da pejetização e da formalização*. Campinas, outubro 2017. Disponível em: <<http://www.cesit.net.br/wp-content/uploads/2017/11/Texto-de-discuss%C3%A3o-7-Financiamento-da-Previdencia-e-Reforma-Trabalhista.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

WOOD, E.M. *Democracia contra capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *A origem do capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *O Império do capital*. São Paulo: Boitempo, 2014.

WORLD INEQUALITY DATABASE (2019). Disponível em:
<<https://wid.world/>>. Acesso em: 28 mar. 2018.

ZOCKUN, M. H. (Coord.). *Simplificando o Brasil*: Propostas de Reforma na Relação Econômica do Governo com o Setor Privado. São Paulo: FIPE, mar. 2007. Disponível em: <http://downloads.fipe.org.br/content/downloads/publicacoes/textos/texto_03_2007.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2017.

DERRIÈRE LA CRISE DE LA CONSCIENCE EUROPÉENNE conflit, crise et émancipation chez Paul Ricoeur

BEHIND THE CRISIS OF THE EUROPEAN CONSCIOUSNESS conflict, crisis and emancipation in Paul Ricoeur

Vinicio Busacchi¹

Résumé: La crise de la conscience européenne se révèle pathologique au moins sous deux aspects: (1) sous l'aspect de la mémoire – par l'effet du paradoxe d'excès de mémoire, d'une part, de vide de mémoire ou excès d'oubli de l'autre; (2) sous l'aspect du futur, c'est-à-dire par rapport à l'horizon d'attente. Cette double pathologie n'est pas sans effets sur le présent. La solution indiquée par Paul Ricoeur se profile à partir des pathologies elles-mêmes.

Mots clés: Conflit. Crise. Émancipation. Initiative. Dialectique.

Abstract: The crisis of European consciousness is pathological at least within two aspects: (a) under the aspect of memory – because of the paradoxical effect of excess of memory, on the one hand, and a lack of memory or excess of memory forgetting, on the other; (2) in relation to the future, that is to say in relation to the horizon of waiting. This double pathology has an impact on our time. Paul Ricoeur's proposal of solution is based on the pathologies themselves.

Keywords: Conflict. Crisis. Emancipation. Initiative. Dialectics.

1. INTRODUCTION

Les concepts de conflit et crise marquent le discours philosophique de la modernité d'une façon considérable. L'œuvre de Paul Ricoeur les reflète de manière emblématique, surtout par son ouverture interdisciplinaire et l'effet que sa méthode de l'*herméneutique critique* a sur l'usage de ces concepts de crise et de conflit en philosophie, plutôt que par les parcours diversifiés de sa recherche.

La philosophie ricœurienne de la crise et du conflit se développe de manière dialectico-tensionnelle sur trois axes discursifs et interdisciplinaires. Axes superposés, parfois interconnectés. Le premier est disposé entre le pôle thématique de l'identité et le

¹ Professor Associado do Departamento de Pedagogia, Psicologia e Filosofia da Università di Cagliari.
E-mail: busacchi@unica.it.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4818-0410>.
CV: <https://people.unica.it/viniciobusacchi/curriculum/>.

pôle de la reconnaissance, où se profile une anthropologie philosophique – il sera le dernier que j’analyserai en recourant à l’article de 1988 *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?* Le deuxième axe se situe entre le pôle thématique de la connaissance et celui de la culture (politique, sociale, religieuse), où se profile l’herméneutique critique de P. Ricœur, c’est-à-dire sa méthode; ce sera le premier que j’analyserai – en recourant à deux essais, l’un de 1947 l’autre de 1971 – car il nous offre aussitôt la possibilité de discuter de la méthode ricœurienne. Le troisième axe est disposé entre philosophie de l’histoire et critique de la modernité, où s’ébauche une philosophie politico-pratique de l’action. J’analyserai celui-ci, qui constituera la suite du premier, en recourant à une conférence donnée par Ricœur en 1986.

2. CONFLIT, CRISE ET MÉTHODE PHILOSOPHIQUE

La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne (1947) est un travail réalisé pour la revue *Christianisme Social*, où se reflète une idée de la philosophie, de la pratique philosophique typiquement française; une idée que Ricœur, on le sait, tenait de Gabriel Marcel et, surtout, de l’influence d’Emmanuel Mounier (et de sa collaboration pour la revue *Esprit*).

La perspective est celle de l’engagement philosophique, de la philosophie en tant que *engagement*. C’est derrière cette perspective que se développent les points d’ancrage de la conception politique et ethico-pratique ricœurienne. Même s’il s’agit d’une contribution mineure, *La crise de la Démocratie...* est déjà porteuse d’un certain nombre d’éléments significatifs, à partir de l’usage de la notion de crise dans un contexte thématique qui relie philosophie politique et Christianisme militant/Christianisme engagé. C’est la première fois chez Ricœur. En effet, il s’agit d’une sorte d’*hybride spéculatif*. Avec l’aide de la connaissance historique, l’aide de l’Histoire, Ricœur analyse le phénomène de la “démocratie” après le drame du nazisme, drame qui – peut-on lire en ouverture de l’essai – “n’a reçu en 1945 qu’une solution militaire ” (RICŒUR, 1947, p. 300), par rapport auquel les hommes de foi, les chrétiens, “sont responsables par *omission*”: “[...] parce qu’ils ont déserté – je cite – leurs tâches politiques et ont envoyé “au diable”, – au sens propre du mot – les questions que posent le travail, l’argent, la propriété, le pouvoir, la liberté” (1947, p. 300).

La démocratie n’est pas une idéologie, c’est premièrement “une *pratique*, c’est-à-

dire une action, un combat, un “drame” au sens propre du mot” (1947, p. 302). Mais elle est liée à l’idéologie, tout en en variant. C’est par-là que l’entrelacement constitutif et dialectique entre *idée* et *action* dans le phénomène démocratique se forme (démocratie comme “idée en combat”). Parfois, cet entrecroisement a des conséquences désastreuses – d’où la possibilité de la crise et de la nécessité perpétuelle de l’interrogation, de la critique, de l’engagement *civique, politique, éthique, philosophique, religieux*.

“La démocratie est une *idée en devenir et en combat*” (RICŒUR, 1947, p. 302) La *crise* est une partie de l’histoire contemporaine de la démocratie en tant que telle, puisqu’elle n’est pas donnée *sub specie aeternitatis*, dans une perspective absolue et abstraite. Ici, il y a double usage philosophique de la notion de crise: d’une part, nous avons le pôle de l’analyse philosophico-politique, avec le soutien de la connaissance historique, celle-ci s’exprime à travers la définition de démocratie comme “histoire vivante”; de l’autre, le pôle philosophico-pratique, nourri du civisme critique et du christianisme militant, qui s’exprime à travers le concept d’idée en combat”. Si le premier aspect a une limite en termes de *contingence*, par rapport au phénomène ici étudié (Ricœur met en évidence le double dynamisme entre “crise de *croissance*” et “crise de *décadence*” en les interprétant: le premier en tant que crise du socialisme et le second en tant que crise du totalitarisme), le deuxième aspect renvoie aux questions générales/généralisées d’ordre pratico-anthropologique: “Le totalitarisme ne vient pas du dehors, mais du dedans de chaque homme qui *démissionne* de sa liberté positive et renonce à sa liberté négative et défensive, pour se *prostituer* aux démons du pouvoir central” (1947, p. 305).

Avec la notion de “crise de *croissance*” Ricœur ne révèle pas seulement un aspect de la crise de la démocratie contemporaine, mais aussi un trait philosophique à la base de ses idées de crise et de conflit: la connotation (serais-je tenté de dire) ‘hégélienne’ du progrès, du processus du positif dans la dialectique avec et *versus* le négatif. “[...] La crise de la démocratie est une crise double où se conjuguent un mouvement ascendant et un mouvement descendant, des menaces fécondes et des menaces ruineuses [...]” (1947, p. 307).

Cette déclinaison philosophique de la notion de crise a certainement une forte connotation *pratique*, et encore *méthodologique*. Dans son ensemble, la philosophie ricœurienne est autant une philosophie du conflit qu’une philosophie de la conciliation. Le conflit *forme* la philosophie ricœurienne. Dans la *Critique et la conviction*, Ricœur parle d’une “conflictualité productive” (1997, p. 124). Selon François Dosse, “[...] contrairement à l’image souvent répandue d’un Ricœur toujours consensuel, c’est une

pensée du conflit, du dissensus” (BOLTANSKI, DOSSE *et al.*, 2006, p. 52). Et c’est encore notre philosophe qui nous rappelle, dans son *Autobiographie intellectuelle*, comment la thématique du conflit est apparue très tôt chez lui, dans sa pensée et sa formation personnelle, à travers la leçon de Roland Dalbiez et les conseils qu’il prodiguait à ceux de ses étudiants qui avaient choisi de se consacrer à la philosophie: “[...] *quand un problème vous trouble, vous angoisse, vous fait peur [...] (il lui disait) ne tentez pas de contourner l’obstacle, abordez-le de front*” (RICŒUR, 1995, p. 13).

On retrouve le même raisonnement dans un autre essai, *Le conflit: signe de contradiction ou d’unité?* (1972), qui développe cependant une articulation critique-réflexive d’un niveau différent, spécifiquement théorico-épistémologique. On y propose une caractérisation philosophique de la notion de conflit en partant de ses modes de compréhension et d’utilisation. Plus précisément, il s’agit d’une conférence donnée à Lyon, pour la *Semaine Sociale de France* en 1971, où Ricœur aborde de front la question des usages ‘culturelles’ de la notion de conflit et du sens ‘social’ et philosophique du conflit en tant que *phénomène* (ici, la question de l’idéologie constitue le point le plus important). Dans les deux premières parties, le philosophe français propose une analyse qui reconsidère à la fois l’attitude insaisissable et la complexité du problème du conflit (cf. RICŒUR, 1971, p. 189). Toutes deux se retrouvent, d’une manière ou d’une autre, dans l’enseignement religieux chrétien, dont la morale préfigure un champ d’action de bonté (interhumaine, sociale, politique) entièrement ouvert à l’exercice de l’amour. La prédication “aimez-vous les uns les autres” (1971, p. 189-190) est aussi profonde que vague dans sa détermination. Comment répond-elle au défi du conflit? Comment s’entrelacent-elles et se qualifient-elles dans la compréhension du conflit comme “moteur de l’histoire”? Et dans quelle mesure peut-on redéfinir l’idée de conflictualité comme moteur procédural/émancipateur (pour l’individu et la société) suivant l’idée d’une “prédication pratique” redéfinissant les contours de l’action humaine et sociale? Ricœur explique le problème en détectant une sorte de “court-circuit théologico-politique” qui relie et, en même temps, limite les deux perspectives différentes de l’amour comme pratique religieuse et de l’exercice de la conciliation comme stratégie politique (en réponse aux conflits). Le chevauchement/entrelacement génère, en particulier, le manque de substance d’une politique “de la conciliation à tout prix” (1971, p. 190) qui perd en force pragmatique et en rationalité ou, mieux, en termes de qualification de discours ‘raisonnable’. En revanche, l’exercice unilatéral d’une pacification sur une base rationnelle – qui trouve son expression dans la culture de l’anticipation et de

l'organisation rationalisée – est incapable de dompter les pulsions conflictuelles. Au contraire, le conflit est destiné à s'intensifier sous l'effet de l'exercice du contrôle, de la planification, du calcul et de la rationalisation. En fin de compte, “la décision politique” est “une source irréductible de conflit” (1971, p. 191); elle s'oppose à la possibilité d'une pratique laïque de l'amour (*cf. Ibidem*). Ceci explique pourquoi, à l'époque contemporaine, le discours de l'amour s'est scindé et, pour ainsi dire, “aliéné”, produisant l'effet de l'illusion réactive, déniait l'État, d'un monde pacifié et bien gouverné par ces même personnes. Ricœur écrit au lendemain de 1968, mais son diagnostic semble toujours d'actualité – même si aujourd'hui, un cynisme dystopique de l'arrivée des aliens, de la fin de toutes choses, du rien de sens et de valeur s'est superposé et prévaut sur cette utopie du monde de l'amour.

Même le modèle du communisme marxien n'offre plus une formule pacifiante (sur la lutte des classes) qui ne soit pas destinée à l'aboutissement d'une fausse synthèse harmonique ou à l'échec *de facto*. Comme Ricœur l'explique:

les relations sociales, économiques et surtout politiques, développent des formes de conflit qui empêchent qu'on leur applique directement et sans intermédiaire un modèle de conciliation qui vaut, à la rigueur, pour les relations de personne à personne. Il y a, dis-je, une irréductibilité du conflit socio-politique à la situation de dialogue empruntée à notre expérience interpersonnelle” (RICŒUR , 1971, p. 192).

Ici, la théologie de l'amour n'est pas tellement idéologique ; ce qui nous semble plutôt idéologique c'est le modèle d'interaction personne-avec-personne, ou encore de consensus dialogique, derrière lequel cette théologie se traduirait fument en termes de laïcité civique et politique. Ricœur parle d’”idéologie du camouflage” et attaque ce type de perspective idéologique autour du “pouvoir du dialogue”. Pourtant, sa critique tombe également sur l'idéologie du conflit. En fait, l'un s'oppose activement (à tort) à l'autre.

Déterminée par une “”hégélianisation” diffuse de toutes nos pensées et de tous nos comportements” (*Ibidem*) l'idéologie du conflit élève le conflit à phénomène culturel: “son souci lancinant est de vouloir le conflit pour le conflit, afin de provoquer par la polarisation une sorte de *catharsis* sociale” (*Ibidem*). Dans le cadre politique et social de l'Europe occidentale après la Seconde Guerre mondiale, ce dynamisme d'opposition réciproque a alimenté les forces opposées réciproques et la polarisation mutuelle.

En tout cas, au-delà de l'analyse historico-politique, on peut relever la valeur spéculative de la réflexion philosophique développée par le philosophe français. Il s'agit

d'une réflexion qui, d'une part, souligne la validité du model processuel et dialectique en tant que perspective générale de lecture des changements et dynamismes sociales et culturelles et, de l'autre, focalise la qualité spécifique des agents sociaux. Cette qualité est la mesure morale, c'est-à-dire l'expression émancipatrice ou régressive que les individus ou les groupes révèlent à travers leur agir, leur assumer une position et leur dire/argumentaire.

C'est dans la dernière partie de cet article que Ricœur développe une herméneutique qui vise à clarifié ce discours-clef. Il identifie quatre "nouvelles situations de conflit" ou criticités conflictuelles: 1) "[...] *l'absence de projet collectif dans nos sociétés*" (1971, p. 196); 2) "[...] *l'épuisement du rêve technologique* et de la renaissance de ce que j'appellerai, avec Sauvy, "*le mythe du simple*" (1971, p. 198); 3) "[...] *l'épuisement de la démocratie représentative*, à quoi ripostent des tentatives diverses de *démocratie directe*" (*Ibidem*); 4) "[...] l'enjeu de ce débat (sur la sclérose institutionnelle, V.B.) qui traverse de biais toutes les institutions politiques et non politiques est bien *le rapport de la liberté et de l'institution*" (1971, p. 200).

Les stratégies de réponse à ces nouvelles formes de conflits sont esquissées par le philosophe français sous forme interrogative; mais ils révèlent ses lignes directrices propositionnelles/argumentatives claires. Une première question concerne les éducateurs et ceux qui ont des responsabilités et des pouvoirs dans les institutions sociales. Le dilemme pratique-réflexif de penser à la limite de reconnaissance et de tolérance des nouvelles formes de vie qui éclatent différemment en ces temps leur est adressé.

Le second interrogatif "concerne le bon usage des actions de rupture, symboliques ou non, violentes ou non" (1971, p. 202). Selon Ricœur "nous avons besoin de *médiateurs sociaux* qui ne cherchent ni à concilier à tout prix, ni à polariser à tout prix, mais qui aident chacun à reconnaître son adversaire [...]" (*Ibidem*).

La troisième question concerne la re-présentation actuelle de la dialectique intemporelle réforme/révolution. Il s'agit d'un problème de grand envergure, "car, si les réformes peuvent être accusées de consolider et prolonger le système, les révolutions [...] ont un coût économique, social et surtout humain qu'on se garde d'évaluer. Nos sociétés ont peut-être dépassé le point de cette alternative" (1971, p. 203).

Enfin, la quatrième question revient à se concentrer sur le nœud idéologique, favorisant un développement philosophique qui met précisément l'accent sur ce nœud spéculatif qui nous intéresse beaucoup. L'idéologie, "est à la fois empirique, théorique et pratique" (*Ibidem*). Il faut lui adresser une triple réponse: *empirique*, contre la stratégie

des schématisations abstraites ou “abusives”; *théorique*, contre les dérives possibles de cet esprit empirique et pragmatique (une réflexion théorique est nécessaire “sur ce qu'est le politique, l'économique, sur ce que sont les sphères de réalité” (1971, p. 204)); *pratique* (à la fois au sens éthique et au sens de ‘engagement à l'action), face à des phénomènes sans précédent qui nécessitent des réponses sans précédent – joués entre réforme et révolution. C'est à ce stade qu'intervient le discours important de la responsabilité individuelle, à savoir le rééquilibrage entre les instances d'amour et les instincts de conflit par l'émancipation de l'individu.

Selon Ricœur, “seul celui qui conserve au plus profond de sa conviction l'exigence d'une synthèse de la liberté et du sens, de l'arbitraire et de l'institution peut vivre de façon sensée le conflit central de la société moderne” (1971, p. 201). Ceci n'est pas un message vague (écrit, comme par jeu, sous la forme d'un aphorisme). Il s'agit plutôt d'un passage riche en implications car il est placé au cœur d'une analyse qui se termine par la mise en évidence de l'échec des mouvements idéologiques en tant que tels, et de la limitation intrinsèque du discours politique, de l'approche rationnelle et de la prédication elle-même de l'amour en tant que prédication. Le conflit demeure inévitable, mais l'idée de l'émancipation de l'individu comme d'une clé pour surmonter les conflits et les limites apparaît dans toute sa force. C'est une idée que le philosophe français approfondira progressivement, et de différentes manières, tout au long de son œuvre.

Cet article montre quels sont les points d'ancrage, historique et politico-social, dans lesquelles Ricœur développe la conviction/démonstration du caractère constitutif de la crise et du conflit, leur nécessité. Au même temps, il souligne le sens *émancipateur* de la réaction/réponse au conflit pour l'individu, la société, l'humanité dans son ensemble.

Du point de vue de la réflexion méthodologique, ce texte nous aide à mieux comprendre, l'importance que le lien avec d'autres disciplines, je veux dire le travail interdisciplinaire, a pour la recherche ricœurienne (et, plus généralement, dans la recherche philosophique).

Évidemment, une certaine composante conflictuelle est présente même au sein du travail interdisciplinaire. L'une des preuves les plus significatives chez Ricœur nous vient de la confrontation avec la psychanalyse (qui est critiquée au niveau théorique, épistémologique, pratique, anthropologique, philosophique mais aussi éthique²); Une seconde preuve nous arrive du structuralisme³; et l'on pourrait ajouter de nombreux autres

² Voir: Ricœur, 1965a; 1965b; 1966a; 1966b; 1970

³ Voir: Ricœur, 1969;

cas et exemples, comme le cas du livre-dialogue *Ce qui nous fait penser*⁴ – où l’herméneutique critique ricœurienne, qui est phénoménologique et réflexive, se plonge dans un dialogue-combat avec/contre la neurobiologie réductrice, éliminatoire de Jean-Pierre Changeux. Mais il ne nous semble pas important de développer encore plus ce point ici (nous renvoyions plutôt à notre livre: Busacchi, 2016), car d’autres contributions développées en termes de philosophie sociale et politique offrent également des clés importantes pour approfondir le thème de la crise et du conflit, également du point de vue de sa valeur “méthodologique” et de son applicabilité. (En fait, nous avons dès le début évoqué la dialectique hégélienne...).

Parmi les différentes contributions, le texte *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?* (1988) mérite selon nous une attention particulière: il s’agit du texte d’une conférence donnée à l’Université de Neuchâtel en 1986 à l’occasion de la remise d’un doctorat *honoris causa* en théologie.

3. CONFLIT ET CRISE ENTRE PHILOSOPHIE PRATIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Contrairement à ce que l’on pouvait prévoir, Ricœur ne développe pas dans *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?* une réflexion philosophico-théologique autour de la phénoménologie de la crise, au contraire nous avons une étude qui, en recourant aux moyens de la philosophie pratique et à une certaine critique philosophico-sociologique, essaie de déterminer un concept généralisé/généralisable de crise et un “diagnostic” de la crise moderne.

Du point de vue philosophique, la tentative de généraliser la notion de crise constitue la contribution la plus significative de ce travail. Mais également le parcours que Ricœur accomplit pour atteindre, conquérir, cette généralisation ne me semble pas sans importance, tout comme le dilemme pratico-critique avec lequel cet article débute. Poser la question de la crise – voici le début problématique de l’article – signifie poser la question de la modernité elle-même: est-elle une cause de la crise généralisée de notre époque? “ou bien assistons-nous à une crise *de la* modernité elle-même?”, bref: crise *dans la* modernité ou crise *de la* modernité? Trois difficultés soulèvent des doutes autour de la

⁴ voir: Changeux, Ricœur, 1998

possibilité d'une claire résolution du dilemme selon Ricœur: d'abord, la difficulté provoquée par de multiples us et abus communicationnels du terme 'crise' ("ce concept-valise"), auquel il est nécessaire de répondre "[...] avec une revue des usages les moins contestables du terme crise, c'est-à-dire des concepts essentiellement "*régionaux*" (RICŒUR, 1988, p. 1); en second lieu, la difficulté du passage de certains de ces concepts régionaux à un certain degré de généralisation, au niveau global, sous l'effet de ce que Marcel Mauss appelle "phénomène social total"; en troisième lieu, la difficulté liée au fait du caractère *actuel* et diffusé du phénomène en examen, caractère qui porte le dilemme au niveau de la question du *sens* du présent, d'une manière non clairement intelligible – justement en raison du qu'il est *présent*, c'est-à-dire, dans un moment où "les conflits qui le traversent sont par définition non résolus" (1988, p. 2). Le premier pas accompli par Ricœur peut se définir comme de clarification critico-linguistique, par l'"extrême polysémie du terme" (conflit). Le premier est relié à la sphère *médicale*, où 'crise' se réfère principalement au 'moment critique' du cours d'une certaine pathologie. Le second groupe sémantique vient de la sphère psycho-physiologique et pédagogique, du plan "du *développement psycho-physiologique*", où la crise est à considérer dans le sens d'un trouble, d'un changement, d'un malaise intérieur lié au passage d'une phase de la vie à l'autre: crise dans le sens d'un passage à un ordre nouveau, à un nouvel équilibre, établi-sur/à-partir-de l'équilibre antérieur, disparu ou en disparition. Le troisième groupe, *cosmopolitique*, au sens kantien, considère la notion de crise dans le cadre des processus sociaux, politiques, institutionnels et éthiques impliqués dans ce processus selon lequel l'homme abandonne son état de minorité et avance vers la civilisation, la majorité, l'autonomie. Ici, le couple *crise/critique* se cimente, mais avec un effet paradoxal (mise en lumière par Koselleck): en effet, si d'une part le travail du criticisme est considéré comme un véritable moteur d'émancipation individuelle et sociale, de l'autre c'est précisément l'optimisme critique (que le criticisme a derrière lui) qui fait qu'il lui est presque impossible de reconnaître sa propre limite. Le quatrième groupe de signification(s) est fourni par l'*histoire des sciences*. Elle offre le modèle épistémologique de la crise (Ricœur utilise la célèbre œuvre de Kuhn sur la structure des révolutions scientifiques), mais en reprenant certains aspects déjà donnés auparavant: "d'abord la discontinuité temporelle, ensuite l'idée d'une alternance d'états d'équilibre et de phases de déséquilibre, enfin l'idée d'une complexification croissante du savoir opérée à travers une série de bonds qualitatifs" (1988, p. 6).

En ce qui concerne le point de vue *économique* – qui se révèle comme le plus

facilement généralisable (donc valable non uniquement en phénoménologie) – il donne, selon Ricœur, la limite du phénomène de généralisation et mondialisation (ou globalisation, comme on dit aujourd’hui); et précisément pour le fait qu’il s’agit d’un critère *économique* (et, donc, le critère le *mieux* généralisable, le plus généralisé). Malgré cela, à partir du discours économique, une importante ouverture historique et sociologique sur la crise dans sa pluralité de formes et de significations nous est offerte. Une contribution fondamentale, d’importance philosophique, provient du niveau problématique-discursif de l’économie, puisque

[...] ce point de vue a l'avantage de prendre en compte les contrecoups sociaux, à savoir les souffrances infligées à des grandes masses d'hommes, sans quoi on ne parlerait pas de crise. Comme dans le modèle médical, ce sont toujours des maux ressentis qui servent de révélateur pour des disparités, des inégalités, des contradictions qui affectent le système social dans son entier. Ce sont finalement ces souffrances qui font peser une menace sur tous les autres équilibres et finalement sur l'idéologie dominante, c'est-à-dire la hiérarchie de valeurs par laquelle la société globale se définit” (RICŒUR , 1988, p. 6-7).

En tout cas, la tendance à généraliser le critère économique est l’expression d’un besoin d’ordre compréhensif – quasiment un trait typique de l’esprit de notre post-modernité. En philosophie, une contribution significative entre d’autres est celle de Koselleck, qui offre la possibilité du passage du plan de la personne au plan historique, toujours entre la ligne de la temporalité – pour ainsi dire. Là, les concepts les plus importants sont ceux d’"horizon d’attente" et d’"espace d’expérience", deux concepts en même temps généralisables par rapport à la crise et impliqués dans les processus *causals* de la crise.

Actuellement, le point de vue médical généralisé se situe au cœur de l’interprétation de la dynamique de la crise, car la temporalité se donne en tant que "pathologie du procès de temporalisation de l’histoire" (1988, p. 16). Ricœur, partant de cette polysémie, généralise donc la notion médicale de crise (ex., la crise comme pathologie médicale).

Nous sommes vers la fin de son étude, face au nœud le plus inextricable: *la possibilité de penser la crise présente*. Se prononcer *historiquement* sur le présent est impossible, selon Ricœur; même une analyse sociologique se révèle vraiment difficile à développer, car une société n’est jamais entièrement intelligible à soi-même, et aussi parce que chaque évaluation, chaque critique des idées et des valeurs (qui constituent, en

eux-mêmes, une partie du fait social global) ont toujours un *ancrage idéologique*. Une perspective philosophique elle-même, en tant que particulière, en tant que plongée dans une perspective herméneutique spécifique, est limitée.

Malgré le profil prudent de cette étude, il me semble que, au fond, l'approche réflexive de ce texte est principalement caractérisable comme philosophico-pratique et, conjointement, herméneutico-critique [*id est*, de critique interprétative de la société et de la politique]. Nous retrouvons cette approche, exprimée de manière plus achevée, plus complète, dans *Soi-même comme un autre* (1990). Il s'agit d'une perspective pratico-philosophique qui se dispose entre *émancipation* et *responsabilité*. Ricœur présente et discute la dialectique entre *formalisme* et *sagesse pratique* en mettant en relation Rawls et Habermas – l'un philosophe politique et l'autre sociologue critique⁵⁶. Ceci nous montre comme la philosophie politique ricœurienne révèle clairement cette forte marque pratique...

4. CONFLIT, CRISE ET PHILOSOPHIE DE L'HOMME

Publié la même année, *La crise de la conscience historique et l'Europe* est un essai où le philosophe s'interroge autour de la même question, mais dans une perspective plus stricte et circonstanciée, avec un ton moins problématique, plus assuré. Il s'agit d'une étude philosophique où Ricœur se sert encore une fois de l'apport disciplinaire de la connaissance historique et sociologique. A nouveau, il revient sur les catégories d'*espace d'expérience* et d'*horizon d'attente*: les deux pôles en opposition perpétuelle, en dialectique perpétuelle avec lesquels la connaissance historique elle-même devient possible – par l'effet que la prise du futur historique, possible, utopique a sur les détermination des actions du présent. Et exactement le "présent vivant" d'une culture est,

⁵ voir: Ricœur, 1990, pp. 281-344

⁶ La confrontation entre Rawls et Habermas – développée par Ricoeur chez *Soi-même comme un autre* et chez le *Juste 2* (2001) – reprend les mêmes coordonnées que celles que nous avons vues dans la discussion sur l'éthique du discours, dans la dialectique entre sagesse et formalisme. Au départ, les deux philosophes semblent interpréter le formalisme kantien selon des perspectives dissonantes: en effet, si la tentative rawlsienne d'une définition *universelle* des principes de justice tourne autour de la question de la *distribution*, le formalisme habermassien lui se focalise sur la question du consensus communicationnel (cf. Ricœur, 2001, p. 275 sq.). Mais il s'agit d'une différence que Ricœur transforme à travers une sorte de *médiation dialectique-herméneutique*: «Habermas, comme Rawls, peut tirer argument de la multiplicité des conceptions du bien dans une société comme la nôtre caractérisée par le fait du pluralisme ; c'est donc en dehors de ce conflit que l'on doit chercher les règles d'un accord possible ; mais où les chercher, sinon à l'intérieur même de la pratique langagière?» (p. 276).

pour la connaissance historique, le lieu où l'échange entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente se produit. Le présent vivant est le lieu de l'initiative, soit du point de vue pratique soit du point de vue de l'action. Or, l'aspect propre à la conscience historique européenne peut être connu en prenant en considération le fait particulier... l'espace d'expérience spécifiquement européen, et aussi sa façon particulière de vivre et de se projeter dans un horizon d'attente. En relation au premier aspect, on a au moins deux caractéristiques typiques de l'esprit de l'Europe: d'abord, l'extraordinaire richesse et hétérogénéité dans la combinaison des traditions et des cultures qui fondent son passé; deuxièmement, "l'intersection entre les convictions attachées à des traditions fortement rivales et l'esprit de la critique" (RICŒUR, 1998, p. 30). "La crise n'est pas un accident contingent, encore moins une maladie moderne: elle est constitutive de la conscience européenne" (*Ibidem*). Quelle en est la raison? Exactement: cette fragilité, la fragilité déterminée par la formation culturelle, identitaire, de la conscience européenne: découpée!

Or, fragilité et pathologie ne sont pas loin l'une de l'autre, nous explique Ricœur. La crise de la conscience européenne se révèle pathologique au moins sous deux aspects: (a) sous l'aspect de la mémoire – par l'effet du paradoxe d'excès de mémoire, d'une part, de vide de mémoire ou excès d'oubli de l'autre (phénomène approfondi dans *Mémoire, histoire, oubli*, 2000) (RICŒUR, 2000, p. 82 ss); (2) sous l'aspect du futur, c'est-à-dire par rapport à l'horizon d'attente – en Europe, on retrouve toujours cet horizon vidé de ce sens. Cette double pathologie n'est pas sans effets sur le présent, étant donné que le présent est précisément, comme nous avons déjà dit, le 'lieu' de conjonction entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente, c'est-à-dire le lieu de l'*initiative*. Vide d'initiative (pas seulement d'élan) et, évidemment, initiative vide en soi, vidé du sens... car le futur n'a pas d'horizon, et aujourd'hui l'expérience (désormais) n'a pas le soutien de la compréhension, de la connaissance historique.

La conscience européenne ne souffre pas simplement d'individualisme, plutôt de perte *de tout sens de l'histoire et de toute orientation dans le temps historique*. Il s'agit d'un phénomène qui légitime aux yeux de Ricœur le recours à la notion de post-modernité. Mais, la solution indiquée par Ricœur se profile à partir des pathologies elles-mêmes. [I] La fragilité des variantes culturelles nous suggère de faire référence, de considérer la *migration* en tant que composante thérapeutique. [II] L'effet présent de l'individualisme nous suggère de reprendre en considération le phénomène universel de la vie dans la communauté, de la vie communautaire. [III] Le vide d'horizon, le vide de

projection nous suggère qu'il faille redécouvrir le sens à travers l'interrogation du sens, la réflexion. [IV] Le vide (paradoxe) de mémoire nous dit qu'il faut retrouver la pratique du récit collectif et de l'échange de témoignages.

Pathologie de l'individualité: en considérant cet essai, on est conduit à l'hypothèse que la pathologie de ce temps de crise est en conjonction étroite avec la sphère pratico-morale de la subjectivité, je veux dire, en relation à la vie individuelle, au degré d'émancipation sociale de l'individu; un lien, corroboré par le fait que la philosophie ricœurienne (je fais référence à sa conception de l'*homme capable*) trace une conception où nous retrouvons, parmi les composantes constitutives, l'*imputabilité*: une composante (en soi déjà) ancrée à la dimension sociale, communautaire, du vivre; une composante de nature clairement juridique *et* éthico-pratique.

5. VERS UNE CONCLUSION

Au cœur du *pouvoir/capacité* de la philosophie de l'*homme capable* se place l'idée de dialectique émancipatrice de la reconnaissance, c'est-à-dire l'idée de l'identité humaine en tant que processus d'émancipation, à travers les dialectiques de la reconnaissance – une dialectique qui vaut comme passage à travers la souffrance, la douleur, le conflit et la crise ⁷. Or, selon Ricœur, il faut toujours affronter, accepter les défis du conflit et de la crise, quelle que soit la forme sous laquelle ils se présentent ou quels événements les provoquent. Il s'agit de faits, de phénomènes inévitables, caractéristiques, constitutifs et progressifs de la réalité de la vie, du monde de la vie et de l'ordre social. Les essais que nous avons analysés dans cet article – qui sont produits au cours de décennies de réflexion et de recherche ricœurienne – affirment tous, d'une manière ou d'une autre, le caractère constitutif de la crise et du conflit dans la réalité relationnelle, sociale et politique humaine. L'herméneutique ricœurienne se développe dans ce domaine selon un critère de réalisme pragmatique qui met en crise toute solution "prédicatrice" (*id est*, religieuse), idéologique ou généralement éthique. En particulier les vicissitudes du XXe siècle – les guerres, les alternatives idéologiques, les oppositions entre les pouvoirs politico-économiques et militaires, les mouvements de protestation collective, etc. – tout cela ont révélé l'évidence du fait que la crise et le conflit son

⁷ voir: Ricœur, 2004

constitutifs et ne peuvent être attaquées. Dans le même temps, une idée positive du conflit émerge pas à pas de la recherche du philosophe français. Les processus dialectiques ouvrent cependant des possibilités d'émancipation. L'émancipation de l'individu – c'est-à-dire le renforcement de son caractère, de sa force morale et de son indépendance de jugement – agit comme une véritable barrière contre tout transport idéologique et purement émotionnel. Il agit comme une barrière, contre la dérive totalitaire, à la catastrophe d'une nouvelle ère de terreur. Chez Ricœur, devenu mature, s'affirme une conception anthropologique et philosophique de l'homme qui place ce discours de crise et de conflit comme facteurs potentiellement émancipateurs à sa fondation. Et cela nous amène à renverser complètement le point de départ du résultat final. Les analyses politiques et sociocritiques de Ricœur ne conduisent pas à une refonte qui aurait une valeur en tant que contribution à la philosophie politique et à la philosophie sociale, mais comme point de départ pour revenir au dilemme de la nature fondamentale de l'être humain, nature qu'il pense bonne et morale. Ricœur en vient donc à une philosophie de l'homme pour repenser le présent et la possibilité de progrès et de vie heureuse en temps de crise et de conflit perpétuels.

Certes, il faut ici réfléchir attentivement, considérer plusieurs aspects: le fait, par exemple, qu'on a des genres très différents de conflits et de crises... qu'il faut se refuser de reconnaître, d'accepter, qu'il faut les condamner en tant que manifestations de la volonté destructrice humaine, de son Thanatos, c'est-à-dire manifestations de sa perversion, de son attitude maligne... Un autre aspect à considérer/remarquer est la diversité/variété sémantique, logique, philosophique du conflit et de la crise si l'on parle d'un conflit ou d'une crise d'ordre théorique ou pratique ou si l'on se place sur le plan individuel ou social, naturel ou historique, économique ou politique etc.

De toute façon, le point fondamental chez Ricœur est toujours le même: *(que) le conflit et la crise sont des phénomènes inévitables en perspective générale, caractéristiques en perspective générale, progressifs en perspective générale. Il faut les reconnaître, il faut les défier, il faut les vaincre et les dépasser. Toujours.* Vaincre le défi du conflit et de la crise est le parcours propre à l'émancipation humaine. Voilà le sens caché derrière l'idée d'être "vivant jusqu'à la mort". Je m'arrête là. La question du mal ouvre une nouvelle page, extrêmement difficile et profonde, tout de même prise en considération par Ricœur (en faisant aussi référence à la question du conflit et de la crise). Avec ce dernier passage, je veux souligner la complexité et la richesse de la philosophie ricœurienne du conflit et de la crise. Là, on ne retrouve pas seulement de la *philosophie*.

Entre d'autres choses... le message, un message très clair que Ricœur adresse aux hommes d'aujourd'hui: *soyez moraux!*

BIBLIOGRAPHIE

BOLTANSKI, Luc, DOSSE, François, FÆSSEL, Michaël, HARTOG, François, PHARO, Patrick, QUERE, Louis, THEVENOT, Laurent, 2006. *L'effet Ricœur dans les sciences humaines* [table ronde]. Esprit, Paris, v. 323, n. 3/4, pp. 43-67, 2006.

BUSACCHI, Vinicio, *Habermas and Ricoeur's Depth Hermeneutics: From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Cham (Switzerland): Springer International Publishing, 2016

CHANGEUX, Jean Paul, RICŒUR, Paul. *Ce qui nous fait penser*. La nature et la règle. Paris: O. Jacob, 1998.

RICŒUR, Paul. *La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne*. Christianisme Social, Paris, v. 55, n. 4, pp. 300-311, 1947.

_____. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965a.

_____. *Psychanalyse freudienne et foi chrétienne*. Cahiers d'Orgemont, La Ferté-Alais (Essonne, France), v. 52, pp. 2-30, 1965b.

_____. *L'athéisme de la psychanalyse freudienne*. Concilium, Paris, v. 2, n. 16, pp. 59-71, 1966a.

_____. *Une interprétation philosophique de Freud*. Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, v. 60, n. 3, pp. 73-102, 1966b.

_____. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.

_____. *Psychanalyse et culture*. In AA. VV., Critique sociologique et critique psychanalytique. Bruxelles: ULB - Éditions de l'Institut de Sociologique, pp. 179-185, pp. 185-191, 1970.

_____. *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, Chronique sociale de France, 80/5-6, novembre-décembre, pp. 189-204, 1971.

_____. *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*. Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne (Vaud, Suisse), v. 120, pp. 1-19, 1988.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Editions Esprit, 1995.

_____. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

_____. *La crise de la conscience historique et l'Europe*. In AA. VV., *Ética e o futuro da Democracia*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

_____. *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001.

_____. *Parcours de la reconnaissance*. Trois études. Paris: Ed. Stock.

O NEOFASCISMO COMO ESVAZIAMENTO DA TRADIÇÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA DA DEMOCRACIA LIBERAL

NEOFACISM AS EMPTYING THE PHILOSOPHICAL-POLITICAL TRADITION OF LIBERAL DEMOCRACY

Marcelo Martins Barreira¹

Resumo

O artigo aborda o atual desafio do neofascismo à tradição do liberalismo político. Os governos constitucionais, inspirados na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), criaram uma forma de identidade pós-nacional coletiva: o patriotismo constitucional, de acordo com a apropriação habermasiana desse conceito. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 e as instituições fortalecidas por ela valorizam a democracia liberal e incentivam a representação de formas de vida politicamente minoritárias. No entanto, o golpe de 2016 enfraqueceu as instituições democráticas, que ainda resistem, e criou um esvaziamento da cultura política comum estabelecida com o patriotismo constitucional. Essa exaustão deu origem a um movimento político conservador promovido por uma maioria moral com características neofascistas e ultranacionalistas lideradas por Jair Bolsonaro. O governo Bolsonaro tensiona a democracia liberal em vista de uma exclusividade na concepção de boa vida da maioria moral em oposição belicosa à participação de minorias políticas nas esferas de poder.

Palavras-chave: Neofascismo. Liberalismo Político. Democracia.

Abstract

The article addresses the current challenge of neofascism to the political liberalism tradition. Constitutional governments, inspired by the Universal Declaration of Human Rights (1948), created a form of collective post-national identity: the constitutional patriotism, according to the Habermasian appropriation of that concept. In Brazil, the 1988 Federal Constitution, and the institutions strengthened by it, values liberal democracy and encouraged the representation of politically minority forms of life. However, the 2016 Coup has weakened democratic institutions, which are still resisting, and has created an emptying of the common political culture established with constitutional patriotism. Such exhaustion gave rise to a conservative political movement promoted by a moral majority with neo-fascist and ultranationalist characteristics led by Jair Bolsonaro. Bolsonaro Administration tensions liberal democracy in view of an exclusivity in the conception of good life of the moral majority in bellicose opposition to the participation of political minorities in the spheres of power.

Keywords: Neofascism. Political Liberalism. Democracy.

¹ Professor Doutor da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

E-mail: marcelobarreira@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9367-3073>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0690909917220112>.

1. INTRODUÇÃO

Jair Bolsonaro foi eleito graças à lógica antissistêmica de confronto com as minorias políticas e com o Estado de bem-estar social. Seu movimento de massa foi preparado pela orquestração midiático-empresarial do Golpe de 2016 e seu subsequente colapso democrático-institucional construído a partir da Constituição Federal de 1988 (MENEZES; MOREIRA, 2017, p. 20). Muitos exemplos ilustram esse colapso. O desejo de desinstitucionalização totalitária, no Brasil, acompanhou a Operação Lava-Jato, inflacionada pela Rede Globo de Televisão, que aguçou a obsessão pela punibilidade mesmo a custo das garantias constitucionais, o que contribuiu para o descrédito das instituições democráticas com a prisão de congressistas. A nosso ver, contudo, foi nevrálgica para essa crise institucional a omissão do STF diante de um impeachment sem crime de responsabilidade.

Ao empreender uma hermenêutica-jurídica baseada em elementos contextuais e políticos e não enfatizar a lógica jurídicas de análise substantiva do conteúdo da normatividade legal, relativizou-se fortemente a positividade da lei a favor da construção de certo “clamor público” das ruas, que, por influência de uma aliança midiático-empresarial, mobilizou em 2015 e 2016 uma classe média ressentida e “americanizada” como expressão política e valorativa da maioria moral. Foi o que constatamos com a transformação metafórica de aeroportos em rodoviárias e pela menos metafórica mudança no perfil socioeconômico dos estudantes das universidades públicas com o sistema de ingresso por cotas, o que muito contribui para o enorme ressentimento da classe média, acima apontado, acostumada a seus históricos privilégios.

Ademais, a classe média sofreu com o desemprego e a desindustrialização gerados pelas políticas de austeridade fiscal, acarretando-lhe um sentimento geral de insegurança. Como desdobramento disso, a aposentadoria e o cuidado da grande família, bem como a prática religiosa fundamentalista e moralista quanto aos costumes, tornaram-se um forte apelo para maior estabilização da vida pessoal e coletiva. Junto a essa situação, a força da maioria moral foi estimulada pelo alarmismo diante de *fake news* contra a “imoralidade”, por exemplo, do “kit gay” pelo então deputado federal Jair Bolsonaro, reforçando a interpretação da maioria moral sobre os “valores familiares”.

2. A MAIORIA MORAL, NEOFASCISMO E ULTRANACIONALISMO COMO

DESAFIO AO LIBERALISMO POLÍTICO

Tanto o nacionalismo quanto o ultranacionalismo, que explicaremos a seguir, ancoram-se numa lealdade de massa. Embora a lealdade, em geral, seja para pequenos grupos, o nacionalismo concebe uma lealdade de massa que é fruto de uma construção social que passa pela qualidade de sistemas efetivos de bem-estar social (HARARI, 2018, p. 106). Harari mostra que certa lealdade de massa ajuda a construir sistemas sociais amplos, como um sistema de saúde e de educação de qualidade, estabelecendo grandes empatias. E isso é o que se vê nos países nórdicos e o que não se vê em países como Afeganistão, Somália, Congo (HARARI, 2018, p. 106), que seriam para ele estados em bancarrota. Essa situação de bancarrota, como a que aconteceu com os países do Leste Europeu, levam hipoteticamente os cidadãos a agirem de três maneiras distintas, de acordo com Albert Hirschman:

A primeira, ele chama de “saída”: consumidores podem trocar de marca de produto ou trocar de loja, assim como cidadãos podem abandonar Estados falidos ou autoritários, emigrando. A segunda reação, a “voz”, consiste em tentar pressionar por melhorias em um produto, um serviço ou na atuação de um governo. No caso de um país em crise, por exemplo, em vez de emigrar os cidadãos permanecem e protestam por mudanças. A terceira opção, “lealdade”, supõe a renúncia à ação: o consumidor ou cidadão não abandona a marca, nem deixa o país, tampouco pressiona por melhorias no serviço ou produto, nem protesta ou exige mudanças políticas. (HIRSCHMAN, apud: KRASTEV; HOLMES, 2019)

A revolta do século XXI é simplesmente sair de seu país de origem, ou seja, migrar. Desse modo, a primeira das opções acima foi feita por boa parte dos jovens dos países do Leste Europeu, sem, portanto, um viés nacionalista:

Entre 1989 e 2017, a Letônia perdeu 27% de sua população, a Lituânia, 22,5%, a Bulgária, quase 21%. Quase 14% da população da Alemanha Oriental pré-1989, ou seja, cerca de 2 milhões de pessoas, mudaram-se para a Alemanha Ocidental em busca de trabalho e de uma vida melhor. (KRASTEV; HOLMES, 2019)

Diante de tamanha imigração, seguiremos a análise de Yuval Noah Harari sobre os fenômenos atuais do nacionalismo e, sobretudo, do ultranacionalismo. Concordamos com ele quando afirma que o sistema ocidental liberal, com essa imigração de massa, acabou convertendo-se em forte ameaça à maioria moral dos países da antiga “Cortina de

Ferro”, gerando o ultranacionalismo (HARARI, 2018, p. 106). Que tipo de ameaça? A abertura para o mundo nos países do Leste Europeu após a queda do muro de Berlim significava para seus cidadãos a conquista de maior liberdade, com eleições livres, separação dos poderes e direito de ir e vir, princípios do liberalismo político; contudo, junto a ele, ou da diversidade que ele traz, o liberalismo político mostrou uma face que não esperavam. O movimento de conquista de direitos políticos de tradição liberal aponta para uma dinâmica política que se modifica com novas imagens de normalidade política, no caso: secularismo, multiculturalismo e casamento gay. O modelo liberal ocidental, socialdemocrata e keynesiano, contudo, defrontava-se com uma ideia e um ethos de nação dos países do Leste Europeu.

Daí um fechamento desses países num ultranacionalismo. Vemos, então, que certos países se contrapõem ao multilateralismo e são até mesmo agressivos com outras nações e povos. Ao não aceitar uma nova normalidade política, própria à dinâmica da democracia liberal, uma nação se arvora como a herdeira da verdadeira tradição europeia e cristã, sendo, portanto, superior às demais nações e contrária às políticas de imigração, vista como perda de soberania. Daí vem a contraposição de governos ultranacionalistas ao multilateralismo. Multilateralismo que participa da ideia nacionalista e soberana de solidariedade internacional, em sentido oposto ao do ultranacionalismo.

Em 1945, com a bomba atômica e o início da Guerra Fria, estimulou-se uma abordagem ampla e multilateral da política internacional em que houve um arrefecimento dos ultranacionalismos e a defesa dos Direitos Humanos e de governos constitucionais, conforme o patriotismo constitucional. Com o fim da Guerra Fria, porém, a hegemonia da globalização neoliberal, de caráter financeiro, não seguiu os princípios do liberalismo político. Essa financeirização culmina na crise econômica mundial de 2008. Essa crise teve como efeito o surgimento de levantes ultranacionalistas de tradição romântica na Hungria de 2010 e da Polônia de 2015 (KRASDEV; HOLMES, 2019). Assim, partidos e instituições da democracia liberal já não respondem à guerra cultural de caráter étnico da maioria moral, daí o regime iliberal de força como meio de solução para a crise que só se agudiza, como vemos no regime político húngaro de Victor Orbán, que serve como inspiração para o Governo Bolsonaro.

No bojo do Golpe de 2016, já comentado, ministros do Governo Bolsonaro realizam o oposto do que suas pastas promoviam nos governos posteriores à promulgação da CF de 1988. Daí a junção de conjuntos de ex-ministros desses governos que, de acordo com suas respectivas pastas, opõem-se às medidas do Governo Bolsonaro, que se utiliza

da edição de inúmeras Medidas Provisórias como estratégia de enfraquecimento do Congresso Nacional e o Supremo Tribunal Federal (STF), acenando para seus eleitores da maioria moral, que se opõe a essas instituições, minando-as.

A nosso ver, tais estratégias regressivas e autoritárias contribuem para qualificar o movimento político capitaneado por Jair Bolsonaro de “neofascista”. Isso não significa, contudo, que o neofascismo no Brasil tenha conseguido estabelecer aqui um tipo de democracia iliberal, pois ainda há resistência das instituições democráticas e seu sistema de poder com freios e contrapesos, como tribunais e parlamentos, além de imprensa livre e plural etc. No entanto, a dinâmica sociocultural que permitiu a eleição de Jair Bolsonaro indicou-nos uma não absorção pelo senso comum da cultura política trazida pela luta por Direitos Humanos e por redemocratização de tradição político-liberal (LEITE, 2019, p. 132).

O neofascismo não visa destruir a democracia como o fascismo da década de 20, mas ressignificá-la ao ponto de esvaziar seu sentido. Umberto Eco caracteriza o “neofascismo” no artigo 14 Lições para identificar o neofascismo e o fascismo eterno (1995). O neofascismo apresenta um conjunto de traços específicos: o culto à tradição (1) implica a recusa da modernidade (2), num irracionalismo que cultua a ação pela ação (3) e é incapaz de aceitar críticas (4). Tal incapacidade é fruto de um medo à diversidade e ao desacordo (5), que provém da frustração individual ou social, daí o apelo às classes médias em sua frustração (6). O “nacionalismo” marca uma identidade social como contraponto ao complô de seus inimigos, possivelmente internacional (7). A riqueza ostensiva e a força do inimigo geram um sentimento de humilhação (8); logo, não é possível ser pacifista nessa guerra permanente contra o inimigo (9). Em sua fundamentação elitista e aristocrática (10), cada um há de tornar-se herói (11). Prossegue Eco na 12ª. lição:

Como tanto a guerra permanente como o heroísmo são jogos difíceis de jogar, o Ur-Fascista transfere sua vontade de poder para questões sexuais. Esta é a origem do machismo (que implica desdém pelas mulheres e uma condenação intolerante de hábitos sexuais não-conformistas, da castidade à homossexualidade).

Temos, ainda, um “populismo qualitativo”, em que não se valoriza os direitos individuais, mas a vontade comum de uma entidade monolítica chamada “povo”, cuja “voz” advém como uma resposta emocional de um grupo selecionado de cidadãos pela tv ou internet (13); voz, por fim, que se expressa numa “novilíngua” (14).

O neofascismo atual no Brasil preconiza um modelo iliberal de “democracia” como, nos dizeres de Tocqueville, “tirania da maioria” (1977). Ora, contra a tirania, mesmo a da maioria, a democracia, na esteira do liberalismo político, caracteriza-se, por governos constitucionais baseados nos Direitos Humanos e num contexto de ampla diversidade. Desse modo, em que pese o fator histórico motivacional para a nossa análise, não faremos aqui uma análise sociológica para comprovar esses traços no Governo Bolsonaro, o escopo de nossa discussão sobre o neofascismo é marcadamente conceitual e parte das lições de Eco para enfatizar um esvaziamento do liberalismo político pela exacerbação do poder de uma “maioria moral”. Poder que se manifesta na exclusão de quem não se submete à sua interpretação sociocultural do que seja uma “boa vida” (PETRONI, 2014, p. 104).

O poder majoritário que se aproveita da democracia liberal de governos constitucionais tensionando suas instituições e seguindo a tradição romântica, tradição que culminou no lema nacional-socialista do “Sangue e Solo” (GAGNEBIN, 211, p. 406). Na época da Alemanha nazista isso significava a defesa do sangue ariano e do solo pátrio contra os inimigos de dentro e de fora, inimigos porque não comungavam dos valores dominantes do que seja a “boa vida”, não valorizando politicamente as concepções minoritárias de “boa vida”.

O critério político-cultural da maioria moral qualifica os cidadãos, portanto, “de bem”, exatamente porque sustentam a totalidade ou um bom número das características das lições apresentadas acima, com desdobramentos no plano da representação política. A maioria moral se aproveita de eleições livres e justas para promover um sistemático esvaziamento das garantias constitucionais (SMITH; ZIEGLER, 2009, p. 357). Esse esvaziamento do peso constitucional se destina a um tipo “iliberal” de democracia que se traduz numa voracidade contrária às conquistas civilizatórias do combate à intolerância de todo tipo, especialmente às minorias.

Esse risco iliberal se respalda no dedo acusatório de um Estado “branco”, “sexista” e crescentemente desigual, que rotula grupos culturais e que, por isso, faz Daniel Munduruku questionar politicamente uma sua suposta identidade indígena:

E o que diz o que eu sou? A minha identidade, não é? O meu nome, como eu me apresento para as pessoas. É a maneira como eu me identifico e, nesse caso, quero lhes dizer que índio eu não sou. Mas eu sou Munduruku. Ser Munduruku é diferente de ser índio. Ser Munduruku é diferente de ser Wapichana, Kaiapó, Xavante, brasileiro. É diferente. Ser Munduruku é ter uma ancestralidade, uma leitura do

mundo, um jeito de ser humano diferente dos outros povos. E é a partir desse lugar, do ser Munduruku, que eu falo para vocês. (MUNDURUKU, 2017)

A identidade Munduruku não impede Daniel Munduruku de se articular com outros povos originários para se defender, com eles, dos “brancos” ou antiíndios, que os desvaloriza em sua forma de vida. A desqualificação política das minorias políticas — entendidas sociologicamente, isto é: quanto à representatividade política e não no sentido demográfico do termo —, como aos povos indígenas, foi lapidarmente expressa na frase do já então candidato Jair Bolsonaro em Campina Grande, no estado da Paraíba, em 08 de fevereiro de 2017: “Não tem essa historinha de Estado laico, não. O Estado é cristão e a minoria que for contra que se mude. As minorias têm que se curvar para as maiorias” (BOLSONARO, apud: PARAÍBA ONLINE, 2017).

O antagonismo belicoso do Governo Bolsonaro segue essa e outras declarações, como em sua defesa da tortura em seu voto a favor da destituição de Dilma Rousseff da Presidência da República, testam o limite da democracia ao promover o ódio às minorias políticas e o menosprezo aos mais pobres, configurando-se no maior e mais brutal desdobramento da não absorção pelo senso comum do valor político da redemocratização na história do Brasil, em contraposição à tradição dos Direitos Humanos, à laicidade do Estado e à diversidade cultural. A pouca representatividade político-sociológica das minorias rompe com a tradição dos Direitos Humanos e do liberalismo político em seu propósito de resguardar uma crescente visibilidade das minorias, dando-lhes vez e voz nas esferas de poder.

O modelo do liberalismo político se tornou a “normalidade política” a partir de governos constitucionais que, inspirando-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, tornaram-se hegemônicos no Ocidente após a Segunda Guerra. Foi nessa linha democrático-liberal que a oposição à ditadura empresarial-militar se fortaleceu. Uma elite intelectual, com opositores ao regime político, exilados políticos e militantes de movimentos sociais — sobretudo em sindicatos e Igrejas —, mobilizaram-se por anistia política e pela convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte (ANC).

Na ANC, uma pessoa chave ao longo do processo foi a figura moderadora e democrática de Ulysses Guimarães. Ele se tornou um centro salutar de gravidade política que matizou as forças políticas conservadoras incrustadas no Centrão, uma articulação de parlamentares conservadores que se contrapunham ao protagonismo dos movimentos

sociais no processo constituinte (SOUZA, 2001, p. 517). A tendência progressista e participativa da ANC, porém, contribuiu com o adjetivo “cidadã” da CF, restaurando o Estado democrático de Direito.

Apesar da disputa entre o Centrão e o campo progressista, o debate e promulgação da Constituição de 1988 ensejou uma cultura política comum que impregnou eticamente nossa Carta Magna e a configuração das instituições nacionais. Assim, a CF de 1988 gerou um tipo alvissareiro de “patriotismo constitucional” (HABERMAS, 2002, p. 254). Expressão que alude à adesão coletiva a instituições, regras e valores democráticos constitucionais como critérios de estabilidade política na luta por mais democracia. Explica Jürgen Habermas (1998, p. 398):

Em nível nacional, encontramos o que nos Estados Unidos é chamado de “religião cívica” – um “patriotismo constitucional” que une todos os cidadãos independentemente de seus antecedentes culturais ou heranças étnicas. Trata-se de uma grandeza meta-jurídica, isto é, esse patriotismo é baseado na interpretação de princípios constitucionais universais, reconhecidos dentro do contexto de uma determinada história e tradição nacional. Tal lealdade constitucional, que não pode ser imposta juridicamente, enraizada nas motivações e convicções dos cidadãos, só pode ser esperada se eles entenderem o Estado Constitucional como uma realização de sua própria história.

Por conseguinte, continua fazendo sentido o procedimento iluminista que constrói uma forma não-romântica de patriotismo, que se configurou numa conquista civilizatória de solidariedade entre concidadãos: o patriotismo constitucional. O melhor exemplo desse tipo não-étnico de patriotismo foi a antiga Alemanha Ocidental que, depois de 1945, criou uma identidade pós-nacional por meio de um “patriotismo constitucional”, assim resumidamente definido por Habermas:

[...] uma cultura política sobre a qual estão enraizados princípios constitucionais não tem de modo algum que estar baseada no fato de todos os cidadãos partilharem uma língua comum ou a mesma origem étnica ou cultural. Ao invés, a cultura política deve servir de denominador comum para um patriotismo constitucional que, simultaneamente, aguça uma consciência da multiplicidade e integridade das diferentes formas de vida que coexistem em uma sociedade multicultural. (HABERMAS, 1995, p. 264)

No Brasil, o Golpe de 2016 rompeu com esse patriotismo constitucional e com as instituições democráticas em prol de um resgate ultranacionalista de viés romântico, contribuindo com a falência das instituições liberais e democráticas e, assim, fragilizando

a cultura política consensuada pela redemocratização iniciada com a Nova República. Neste sentido, o Golpe de 2016 promoveu uma financeirização da vida e da sociedade numa linha contrária à defesa do Bem-Estar Social da CF de 1988 com suas contínuas reformas constitucionais. Embora desde a década de 90 – após a promulgação da Constituição Federal – já termos uma racionalidade neoliberal, na esteira do Golpe de 2016, as coordenadas de nossa democracia parlamentar pendeu mais à direita e se intensificou com a articulação política do deputado Rodrigo Maia, que facilitou o avanço neoliberal nas pautas do Congresso Nacional com a perda de conquistas civilizatórias (SIQUEIRA, 2019). Logo, o Estado democrático de Direito vai sendo minado por dentro quando desfavorece a população mais pobre. Para Pierre Dardot e Christian Laval:

No fundo, o novo neoliberalismo é a continuação do antigo de maneira pior. O marco normativo global que insere indivíduos e instituições dentro de uma lógica de guerra implacável, reforça-se cada vez mais e acaba progressivamente com a capacidade de resistência, desativando o coletivo. Esta natureza antidemocrática do sistema neoliberal explica em grande parte a espiral sem fim da crise e o aceleração diante de nossos olhos do processo de desdemocratização, pelo qual a democracia se esvazia de sua substância, sem que se suprima formalmente (DARDOT; LAVAL, 2016).

Importa, portanto, frisar a distinção entre o liberalismo político dos ideais de liberdade com o liberalismo econômico da maximização do lucro com o capitalismo selvagem – afinal, não é à toa que Hayek afirmava a sua dificuldade com a democracia ao tratar da questão na ditadura chilena de Augusto Pinochet. Há uma carga revolucionária do liberalismo político, e isso num sentido de mudança “antiutópica” de estruturas sociais; em sintonia do que escreveu Adam Michnik:

minha obsessão é que tenhamos uma revolução que não se pareça com a francesa ou a russa, e sim com a americana – no sentido de que ela seja a favor de alguma coisa, e não contra alguma coisa. Uma revolução em prol de uma Constituição, e não de um paraíso. Uma revolução antiutópica. Porque as utopias conduzem à guilhotina e ao Gulag. (MICHNIK, apud: KRASSTEV; HOLMES, 2019)

Exemplo dessa revolução antiutópica é a cultura política do patriotismo constitucional.

3. CONCLUSÃO

A melhor maneira de romper democraticamente com o neofascismo, reinstituindo pilares do liberalismo político em vista de uma intensificação democrática como expressão efetiva de soberania popular. Para além do esgotamento do modelo representativo, a democracia é mais uma construção social de cidadãos livres e iguais do que um sistema de regras. Assim, é preciso uma força (*kratos*) que vem da *plebs* e, assim, dar um status jurídico com direitos e cidadania às diferentes formas de vida de coletivos do que simplesmente assumir uma visão monolítica e unicêntrica de “povo”, daí a questão do reconhecimento participativo das demandas das minorias e dos pobres (CASERO, 2019). Em contraposição de uma perspectiva unicêntrica de “povo”, a categoria pré-jurídica de *plebs*, que significa a plebe ou o povão ou o vulgo, traz características da classe dos debaixo, desde a perspectiva das minorias políticas (CASERO, 2019).

A crise de representatividade da democracia liberal se resolve apenas com mais democracia e não com menos, a exemplo do neofascismo. Contra a lógica neofascista travestida por “democracia” e contra a plebe, é preciso valorizar a tradição do liberalismo político e prolongá-la numa sempre maior inclusividade das minorias representativas nas esferas de poder. O neofascismo iliberal não visa ampliar civilizatoriamente a conquista de direitos; por isso, o maior desafio para o salto a uma democracia de alta intensidade é retomar a mesma atitude iconoclasta das origens da democracia liberal, que absorva, para além da universalização contratualista dos direitos cívicos, a diversidade de formas de vida como um elemento estruturante de políticas públicas.

REFERÊNCIAS

CASERO, Jorge León. Público não é comum. *Revista IHU on-line*, São Leopoldo, 2 out. 2019. Tradução CEPAT – Centro de Promoção de Agentes de Transformação. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593078-publico-nao-e-comum>>. Acesso em: 07 outubro 2019.

DARDOT, Pierre. LAVAL Christian. O Comum: um ensaio sobre a revolução no século 21. *Revista IHU on-line*, São Leopoldo, 25 nov 2016. Tradução Renan Porto. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/maisnoticias/noticias/185-noticias/noticias-2016/562765-o-comum-um-ensaio-sobre-a-revolucao-no-seculo-21>>. Acesso em: 03 novembro de 2019.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. Anatomia do novo neoliberalismo. *Revista IHU on-line*, São Leopoldo, 25 jul 2019. Tradução CEPAT – Centro de Promoção de Agentes de Transformação. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591075-anatomia-do-novo-neoliberalismo-artigo-de-pierre-dardot-e-christian-laval>>. Acesso em: 02 de setembro de 2019.

ECO, Umberto. 14 lições para identificar o neofascismo e o fascismo eterno. *Opera Mundi*, São Paulo, 21 fev 2016. Tradução de Eliana Aguiar. Disponível em: <<https://operamundi.uol.com.br/samuel/43281/umberto-eco-14-lico-es-para-identificar-o-neofascismo-e-o-fascismo-eterno>>. Acesso em: 04 de dezembro de 2020.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Cordialidade e estrangeirice: da relação ao outro. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.*, Belém, v. 6, n. 2, p. 401-408, Aug. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222011000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 de outubro de 2020. <<http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222011000200010>>.

HABERMAS, Jürgen. Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. In: BEINER, R. (org.). *Theorizing Citizenship*. New York: State University of New York Press, 1995.

_____. *Direito e Democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In: ROSENFELD, M.; ARATO, A. (orgs.). *Habermas on Law and Democracy Critical Exchanges*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1998.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola,

2002.

HARARI, Y. N. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

KRASTEV, Ivan. HOLMES, Stephen. A Hora dos Descontentes, *REVISTA PIAUÍ*, n.155, ago 2019. Tradução de Sergio Tellaroli. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/hora-dos-descontentes/>>. Acesso em: 10 de setembro de 2019.

LEITE, Vanessa. Em defesa das crianças e da família: refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos “conservadores” em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade. *Sex., Salud Soc. (Rio J.)*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 119-142, Aug. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872019000200119&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 de outubro de 2020. Epub Sep 09, 2019. <<https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2019.32.07.a>>.

MENEZES ALBUQUERQUE, Newton de; MOREIRA DE MENESES, Ecila. O golpe no Brasil como construção da “democracia” da subcidadania. *Polis*, Santiago, v. 16, n. 46, p. 19-38, abr. 2017. Disponível em: <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682017000100019&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 06 de outubro de 2020. <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682017000100019>>.

MOUFFE, C. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia Política*, UFPR, Curitiba, n. 5, nov/2015, pp. 11-23.

PETRONI, Lucas. Temos o dever de tolerar? *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, Brasília, n. 15, p. 95-125, Dec. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522014000300095&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 novembro 2019. <<https://doi.org/10.1590/0103-335220141505>>.

PROGRAMA ENCONTROS NO MASP. O ato indígena de educar(se). Entrevistado Daniel Munduruku. 32ª Bienal. São Paulo, 21 de fevereiro de 2017. Disponível em: <<http://www.bienal.org.br/post/3364>> Acesso em: 30 de setembro de 2019.

REDAÇÃO. Bolsonaro discursa em Campina: A minoria tem que se curvar para a maioria. *Jornal Paraíba Online*, Paraíba, 08 fev 2017. Disponível em: <<https://paraibaonline.com.br/2017/02/bolsonaro-discursa-em-campina-a-minoria-tem-que-se-curvar-para-a-maioria/>>. Acesso em: 25set2019.

SIQUEIRA, C. Pauta econômica é prioridade para Rodrigo Maia. *Agência Câmara de Notícias*, Brasília, 07 out 2019. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/595903-pauta-economica-e-prioridade-para-rodrigo-maia/>>. Acesso em: 10 de novembro de 2019.

SMITH, Peter H.; ZIEGLER, Melissa R.. Democracias liberal e iliberal na América Latina. *Opin. Publica*, Campinas, v. 15, n. 2, p. 356-385, Nov. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762009000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 de novembro de 2019. <<https://doi.org/10.1590/S0104-62762009000200004>>.

SOUZA, Celina. Federalismo e descentralização na Constituição de 1988: processo decisório, conflitos e alianças. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 44, n. 3, p. 513-560, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582001000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 de novembro 2019. <<https://doi.org/10.1590/S0011-52582001000300003>>.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1977.

[TRADUÇÃO]

EU E NAPOLEÃO¹

Virgínio Gouveia²

Universidade Federal de São Paulo

Я И НАПОЛЕОН³

Por

Vladimir Maiakóvski

[Tradução Virgínio Gouveia]

Eu moro na rua Grande Presnia⁴,
número 36/24.

O lugar é tranquilo,
bem calmo

E então?

À primeira vista, o que tenho que fazer disso
se em algum lugar
na tempestade do mundo
nós imaginamos de repente uma guerra?

A noite chegou.

Boa.

Cautelosa.

E por que algumas senhoritas

¹ Tradução inédita para o português diretamente do russo, cotejada com a tradução francesa pelo professor *Musiliyu Oyedeji* (Doutor em Linguística /UFAL). É apresentada ao público brasileiro em versão trilingue, isto é, acompanhada pelo original em russo e francês.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.

E-mail: virginiomgouveia@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7142-5992>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3578968222394826>.

³ O poema foi retirado do endereço: Текст предоставлен правообладателем Владимир Маяковский – Москва: Издательство «Э», 2018. – 978-5-04-092690-9, 978-5-04-092672-5: «Э»; Москва; 2018 ISBN 978-5-04-092690-9, 978-5-04-092672-5.

⁴ Quarto popular ao norte de Moscou, centro das barricadas de 1905.

tremem com medo desviando os olhos
enormes como holofotes?
Multidões nas ruas colaram seus lábios ardentes
à umidade celestial
e a cidade, agitando os pequenos braços das suas bandeiras,
não para de rezar com cruzes vermelhas.
Na pequena igreja, cabelos embaraçados,
jogam-se à beira do leito da avenida,
grande saco cheio de lágrimas,
e os canteiros da avenida sangram
como um coração rasgado pelos dedos das balas.
A angústia cresce incessantemente
e come a mente envelhecida.
E perto de Noé as laranjeiras
estão cobertas por um gás pálido e mortal.

Diga a Moscou
Que resista!
Não precisa
tremar!
Após um segundo
eu vou enfrentar
o autocrata do céu:
e vou matar o sol!

Vejam!
ele enxagua suas bandeiras no céu.
Aqui está ele!
Gordo e ruivo.
Repreendendo seu casco vermelho contra as praças,
passando por cima dos cadáveres nos telhados.

Para você
que se põe aos gritos:

Eu vou destruir!
Eu vou destruir tudo!
Para vocês que cortam a noite entre beirais ensanguentados,
Eu lanço um desafio,
Eu
quem mantive uma alma destemida!

Sigam em frente, vocês que são corroidos pela insônia,
façam uma fogueira de suas faces!!
De qualquer maneira!
é nosso o último sol,
o sol de Austerlitz!

Sigam em frente, loucos da Rússia e da Polônia!
Hoje eu sou Napoleão!
Eu sou o chefe do exército e muito mais.
Comparem:
Eu e – Ele!

Uma vez que ele aproximou seu trono da peste,
zombando da morte com sua ousadia,
eu, todo dia vou
à milhares de russos vítimas da peste!
Ele uma vez ficou em pé sem piscar
sob as balas
e nós o glorificamos desde cem séculos,
ao passo que eu sozinho durante um único mês de julho
passei por mil pontes de Arcole!
Meu grito é esculpido no granito do tempo
e não vai parar de repreender e proclamar
que num coração queimado como o Egito
existem milhões de pirâmides!

Atrás de mim, você que é a insônia torturante!

Mais alto!
Para a fogueira suas faces!
Saudações,
sol que precede minha morte,
sol de Austerlitz!

Ei vocês pessoas!
basta!
Além do sol!
Sempre em frente!
Que o sol se apresente com um bom golpe!
Marcha fúnebre,
que a tua rouquidão
saia mais forte da garganta apertada da igreja!
Vocês pessoas!
Quando vocês vão canonizar os nomes,
das vítimas
mais comuns que eu,

lembrem-se:
a guerra já matou mais um,
um poeta da Grande Presnia.

1915

Я И НАПОЛЕОН

Я живу на Большой Пресне,

36, 24.

Место спокойненькое.

Тихонькое.

Ну?

Кажется – какое мне дело,

что где-то

в буре-мире

взяли и выдумали войну?

Ночь пришла.

Хорошая.

Вкрадчивая.

И чего это барышни некоторые

дрожат, пугливо поворачивая

глаза громадные, как прожекторы?

Уличные толпы к небесной влаге

припали горящими устами,

а город, вытрепав ручонки-флаги,

молится и молится красными крестами.

Простоволосая церковка бульварному

изголовью

припала, – набитый слезами куль, —

а у бульвара цветники истекают кровью,

как сердце, изодранное пальцами пуль.

Тревога жиреет и жиреет,

жрет зачерствевший разум.

Уже у Ноева оранжереи

покрылись смертельно-бледным газом!

Скажите Москве —
пускай удержится!
Не надо!
Пусть не трясется!
Через секунду
встречу я
неб самодержца, —
возьму и убью солнце!
Видите!
Флаги по небу полощет.
Вот он!
Жирен и рыж.
Красным копытом грохнув о площадь,
въезжает по трупам крыш!

Тебе,
орущему:
«Разрушу,
разрушу!»,
вырезавшему ночь из окровавленных карнизов,
я,
сохранивший бесстрашную душу,
бросаю вызов!

Идите, изъеденные бессонницей,
сложите в костер лица!
Все равно!
Это нам последнее солнце —
солнце Аустерлица!

Идите, сумасшедшие, из России, Польши.
Сегодня я – Наполеон!
Я полководец и больше.
Сравните:

я и — он!
Он раз чуме приблизился троном,
смелостью смерть поправ, —
я каждый день иду к зачумленным
по тысячам русских Яфф!
Он раз, не дрогнув, стал под пули
и славится столетий сто, —
а я прошел в одном лишь июле
тысячу Аркольских мостов!
Мой крик в граните времени выбит,
и будет греметь и гремит,
оттого, что
в сердце, выжженном, как Египет,
есть тысяча тысяч пирамид!
За мной, изъеденные бессонницей!

Выше!
В костер лица!
Здравствуй,
мое предсмертное солнце,
солнце Аустерлица!

Люди!
Будет!
На солнце!
Прямо!
Солнце съжится аж!
Громче из сжатого горла храма
хрипи, похоронный марш!
Люди!
Когда канонизируете имена
погибших,
меня известней, —
помните:
еще одного убила война —

поэта с Большой Пресни!

1915

MOI ET NAPOLEON

J'habite rue Grande Presnia,
au 36/24.
Un endroit bien tranquille,
bien calme
Et alors?
A première vue qu'ai-je à en faire
si quelque part
dans la tempête du monde
on a tout d'un coup imaginé une guerre?

La nuit est arrivée.
Bonne.
Furtive.
Pourquoi donc quelques demoiselles
frissonnent en roulant craintivement des yeux
immenses comme des projecteurs ?
Le foules des rues ont collé leurs lèvres brûlantes
à l'humidité céleste
et la ville, agitant les petits bras de ses drapeaux,
ne cesse de prier avec des croix rouges.
La petite église, cheveux épars, s'est jetée au chevet du
boulevard,
gros sac bourré de larmes,
et les plates-bandes du boulevard saignent
comme un coeur déchiré par les doigts des balles.
L'angoisse engraisse sans répit
et bouffe la raison rassie.
Et chez Noé les orangeries
sont couvertes d'un gaz blême et mortel.

Dites à Moscou

qu'elle tienne!
Il ne faut pas
trember!
Dans un instant
Je vais affronter
l'autocrate des cieux:
je vais tuer le soleil!
Voyez!
Il rince ses drapeaux dans le ciel.
Le violà.
Gras et roux.
Faisant gronder contre les places son sabot rouge
Il passé sur les cadavres des toits.

A toit
qui hurles:
"je détruirai,
je détruirai tout!"
à toi qui découpes la nuit entre les corniches ensanglantées,
je lance un défi,
moi
qui ai gardé une âme impavide!

Venez, vous que ronge l'insomnie,
faites un bûcher de vos visages!
De toutes façons
C'est pour nous le dernier soleil,
le soleil d'Austerlitz!

Venez, vous les fous, de Russie, de Pologne.
Aujourd'hui Napoléon c'est moi!
Je suis chef d'armée et bien plus.
Comparez:
Moi et lui!

Une fois il a approché son trône de la peste,
bafouant la mort de son audace,
moi c'est chaque jour que je vais
à des milliers de Jaffas russes pestiférés!
Lui une seule fois s'est tenu debout sans ciller sous les balles
et on le glorifie depuis cent siècles,
tandis que moi au cours d'un seul juillet
j'ai passé un millier de ponts d'Arcole!
Mon cri est taillé dans le granit du temps
et ne cessera de gronder et de proclamer
que dans un coeur brûlé comme l'Égypte
il y a mille milliers de pyramides!

Derrière moi, vous que ronge l'insomnie!

Plus haut!

Au bûcher vos visages!

Salut,

Soleil d'avant ma mort,

Soleil d'Austerlitz!

Eh vous les gens!

Asses!

Sus au soleil!

Tout droit!

Que le soleil se hérise un bon coup!

Marche funèbre, que ton enrouement

Sorte plus fort de la gorge serrée de l'église!

Vous les gens!

Quand vous canoniserez les noms

des victimes

plus connues que moi,

souvenez-vous

la guerre en a tué encore un ,

un poète de la Grande Presnia.

1915

[TRADUÇÃO]
PARA A HISTÓRIA DO PRIMEIRO CAPÍTULO DE *O CAPITAL* DE MARX
(1929)

Rafael de Almeida Padial¹
Universidade Estadual de Campinas

TOWARDS A HISTORY OF THE FIRST CHAPTER OF MARX'S *CAPITAL*
(1929)²

Por
Isaak Illich Rubin
[Tradução Rafael de Almeida Padial]

(PARTE 1)³

Tanto os apoiadores quanto os opositores de Marx reconhecem que o primeiro capítulo do primeiro volume de *O Capital* é a pedra angular da imensa estrutura da sua teoria econômica. Também é amplamente aceito que o primeiro capítulo de *O Capital* é de difícil compreensão, devido à complexidade de seu conteúdo e à forma elaborada que Marx dá a seu pensamento. Não se trata apenas de dificuldades que o capítulo apresenta a principiantes na leitura de *O Capital*. Mesmo pessoas que estudaram *O Capital* por muitos anos encontram, toda vez que releem o primeiro capítulo, aspectos e significados novos, que escaparam às suas leituras anteriores. Tendo em vista penetrar da forma mais

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas.

E-mail: rfpadial@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5943-5613>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3759104161090969>.

² Traduzido de RUBIN, I.L., "Towards a History of the First Chapter of Marx's *Capital* (1929)", in DAY, Richard B. & GAIDO, Daniel F., *Responses to Marx's Capital: From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin*, Leiden/Boston: Brill, 2017, pp. 583-618.

³ Optamos por publicar o artigo em duas partes (uma nesta e outra em uma próxima edição da revista *Eleutheria*), devido a seu tamanho. Seguimos, para isso, a explícita divisão interna ao artigo de Rubin (onde o primeiro item trata do desenvolvimento das formas de exposição do primeiro capítulo de *O Capital*, e o segundo trata das críticas de Marx a Bailey). A parte ora publicada compõe as pp. 583-602 da edição inglesa acima citada. As notas de rodapé são do próprio Rubin, salvo quando indicadas por colchetes, as quais são da edição inglesa. Os trechos em que Rubin cita Marx em alemão foram traduzidos diretamente por nós (ou seja, não a partir da versão em inglês) e aparecem entre chaves.

profunda possível na riqueza incomparável das ideias apresentadas por Marx nesse primeiro volume, temos de submeter o primeiro capítulo a uma análise teórica e histórica detalhada. Particularmente, é necessário traçar o caminho pelo qual Marx, por anos e mesmo décadas, desenvolveu sua teoria do valor, dando às suas ideias uma formulação nova e mais complexa. Uma das mais importantes tarefas dos que estudam a teoria marxista do valor consiste em determinar como e por que Marx chegou nas complexas categorias e nos termos únicos utilizados no primeiro volume de *O Capital*. Completar tal tarefa é não apenas de grande interesse histórico – dado que nos ajuda a ver o desenvolvimento histórico do pensamento de Marx –, mas também fundamental para elucidar teoricamente as complexas categorias e termos tão frequentes na teoria marxista do valor.

Sabemos que Marx nos deixou três versões do primeiro capítulo do primeiro volume de *O Capital*: a versão da primeira edição, de 1867; a versão da segunda edição, de 1872; e finalmente a versão da edição francesa, que apareceu em partes entre 1873-75.

Devemos ainda lembrar que *Para a Crítica de Economia Política*, obra de Marx de 1859, é a primeira versão publicada das ideias que depois deram conteúdo aos capítulos 1 a 3 do primeiro volume de *O Capital*. Portanto, temos à nossa disposição quatro versões do primeiro capítulo de *O Capital*, escritas num período de cerca de 16 anos. De todos os capítulos do primeiro volume de *O Capital*, o primeiro, precisamente, é aquele que Marx retrabalhou mais radicalmente. À medida que avançava, o intervalo entre as sucessivas versões diminuía; paralelamente, diminuía também o número e a relevância das inovações e mudanças que Marx considerou necessárias em cada nova versão. Em comparação com a segunda edição, de 1872, na edição francesa de 1873 Marx introduziu apenas correções pontuais, de caráter editorial e estilístico. Muito mais numerosas e essenciais foram as mudanças que Marx incluiu na segunda edição, de 1872, em comparação com a primeira edição, de 1867. Entretanto, mesmo tais mudanças afetaram centralmente o caráter da argumentação, as formas de exposição e o arranjo do material (na primeira edição, em particular, a influência da terminologia e dos esquemas hegelianos era muito mais aparente). Tanto os conceitos quanto os termos fundamentais foram mantidos por Marx conforme apareceram anteriormente.

Como é de se esperar, as diferenças mais óbvias saltam aos olhos quando comparamos o primeiro capítulo de *O Capital* com o primeiro capítulo de *Para a Crítica da Economia Política*. Mais coisa está envolvida aqui do que uma mera forma diferente de argumentação ou um modo diferente de exposição. No primeiro capítulo de *O Capital*,

encontramos toda uma série de conceitos fundamentais e termos que nem mesmo existem em *Para a Crítica*, ou existem nela de forma ainda embrionária. Assim, deixando de lado momentaneamente as variações encontradas nas diferentes edições de *O Capital*, neste artigo nos limitaremos a comparar a exposição da teoria do valor entre *Para a Crítica* e *O Capital*. No primeiro item deste artigo, apresentaremos que em *Para a Crítica* Marx ainda não concebera uma distinção clara entre valor e valor de troca, ou que não dera detalhadamente conta do valor de troca. Em particular, em *Para a Crítica* ainda falta o estudo do desenvolvimento dos polos do valor (*i.e.*, as formas relativa e equivalente do valor) e o desenvolvimento das formas do valor (*i.e.*, as formas simples, desdobrada, geral e dinheiro do valor). No segundo item, tentaremos encontrar as causas que levaram Marx – em *O Capital*, diferentemente de em *Para a Crítica* – a traçar uma diferenciação clara entre valor e valor de troca. A esse respeito, descobriremos que Marx aparentemente concebeu a importância de tal distinção clara durante suas críticas a Bailey, um crítico de Ricardo e oponente ferrenho da teoria do valor-trabalho.

1. VALOR E VALOR DE TROCA EM PARA A CRÍTICA E EM O CAPITAL

A obra *Para a Crítica da Economia Política*, de Marx, consiste em dois capítulos: o primeiro é voltado à "Mercadoria" e o segundo ao "Dinheiro". Como adendo às exposições teóricas em questão, cada capítulo contém também digressões históricas especiais, onde Marx apresenta criticamente doutrinas sobre temas particulares, trabalhadas por economistas que o precederam nos séculos XVII, XVIII e XIX. O primeiro capítulo inclui "Apontamentos Históricos para a Análise da Mercadoria", e o segundo tem duas digressões históricas similares: "Teorias sobre a Unidade de Medida do Dinheiro" e "Teorias sobre o Meio de Circulação e o Dinheiro". Como se sabe, Marx originalmente pretendia dotar cada seção de *O Capital* – cada qual dedicada a um problema específico – de uma digressão histórica, onde se descreveria o desenvolvimento das ideias econômicas referentes ao tema então tratado. Mas posteriormente Marx desistiu de tal combinação entre teoria e história, o método pesado de exposição que utilizara em *Para a Crítica*. Em *O Capital*, Marx omitiu a maioria das suas digressões históricas. As relevantes notas de Marx foram em seguidas editadas por K. Kautsky e finalmente publicadas sob o título de *Teorias da Mais-Valia*.

A mudança nos planos de apresentação de *O Capital* explica a ausência, no primeiro volume de *O Capital*, do tipo de digressão histórica presente em *Para a Crítica*. Marx utilizou o material anterior, presente no conteúdo de *Para a Crítica*, como base para a primeira seção do volume primeiro de *O Capital*⁴. O primeiro capítulo de *Para a Crítica*, a respeito da teoria do valor, corresponde aos dois primeiros capítulos de *O Capital*; o segundo capítulo de *Para a Crítica*, voltado à teoria do dinheiro, corresponde ao terceiro capítulo de *O Capital*. A parte referente à teoria do dinheiro sofreu poucas mudanças, centralmente na forma de abreviações. Em contraste, a parte voltada à teoria do valor foi significativamente expandida por Marx (em mais de duas vezes e meia, se excluirmos as digressões históricas) e também foi fundamentalmente retrabalhada. Foi precisamente na teoria do valor que Marx seguiu procurando formulações novas e mais acuradas para as suas ideias.

Como já comentado, o primeiro e pequeno capítulo de *Para a Crítica* contém o material que depois entrou – em forma retrabalhada e expandida – no primeiro e segundo capítulos de *O Capital*. Tentemos agora uma comparação mais precisa entre esses capítulos de *Para a Crítica* e de *O Capital*. Na segunda edição de *O Capital*, o primeiro capítulo é dividido em quatro itens, mas, do ponto de vista de seu conteúdo interno, podemos dividi-lo em três partes: o primeiro e o segundo itens contêm os ensinamentos sobre valor (e o trabalho que cria valor); o terceiro item, o ensinamento sobre a forma do valor ou o valor de troca; e o quarto item, a doutrina do fetiche da mercadoria. O segundo capítulo, denominado "O Processo de Troca", apresenta a gênese do dinheiro a partir do processo de troca, e, particularmente, a partir da contradição entre valor de uso e valor, escondida no interior da mercadoria. Assim, todo o conteúdo dos dois primeiros capítulos de *O Capital* pode ser dividido em quatro partes, que tratam de:

1. O valor (o primeiro e o segundo itens do primeiro capítulo);
2. A forma do valor ou o valor de troca (o terceiro item do primeiro capítulo);
3. O fetiche da mercadoria (o quarto item do primeiro capítulo);
4. A origem do dinheiro (o segundo capítulo).

⁴ No prefácio à primeira edição do volume primeiro de *O Capital*, Marx escreveu: "A essência daquela obra anterior está reunida no primeiro capítulo deste volume." [Marx, 1976, p. 89]. Devemos esclarecer que na primeira edição (1867) o primeiro capítulo de *O Capital* consistia na doutrina sobre a mercadoria e sobre o dinheiro, ou seja, correspondia aos capítulos de 1 a 3 das edições subsequentes de *O Capital*.

É mais difícil explicitar o conteúdo do primeiro capítulo de *Para a Crítica*. O método de exposição que Marx usa em *Para a Crítica* torna difícil separar analiticamente as partes individuais e isolá-las umas das outras. No entanto, municiados das conclusões a que a rigorosa análise de Marx n'*O Capital* nos levou, podemos facilmente distinguir três diferentes partes no primeiro capítulo de *Para a Crítica*. A primeira (páginas 1-15 da edição alemã [Marx, 1970, pp. 27-38], excluindo o último parágrafo da página 15)⁵, inclui a doutrina do valor e corre paralela – desconsiderando-se todas as diferenças no modo de exposição – aos dois primeiros itens do primeiro capítulo de *O Capital*. Na segunda parte, que inclui apenas quatro curtas páginas (do último parágrafo da página 15 ao último parágrafo da página 19 [Marx, 1970, pp. 38-41]), podemos discernir, como veremos abaixo, um frágil embrião das ideias sobre valor de troca que depois adquirirão um desenvolvimento completamente novo no terceiro item do primeiro capítulo de *O Capital*. Por fim, a última parte do primeiro capítulo de *Para a Crítica* (do parágrafo final da página 19 até a página 32 [Marx, 1970, pp. 42-52]) investiga a emergência do dinheiro pelo desenvolvimento da contradição entre valor de uso e valor. Em termos gerais, essa parte corresponde ao segundo capítulo de *O Capital*. Quanto ao tema do fetiche da mercadoria (desenvolvido detalhadamente no quarto item do primeiro capítulo de *O Capital*), encontramos no primeiro capítulo de *Para a Crítica* apenas poucas páginas (pp. 9-11 [Marx, 1970, pp. 34-5]), na primeira parte, voltada à análise do valor e do trabalho que o cria.

Vemos, assim, que dos quatro pontos acima mencionados, desenvolvidos em detalhe por Marx em *O Capital*, apenas o primeiro e o último (*i.e.*, a doutrina do valor e a doutrina da origem do dinheiro) foram também em maior ou menor grau desenvolvidos em *Para a Crítica*. A doutrina do fetichismo da mercadoria foi tocada apenas de forma superficial e breve em *Para a Crítica*, ainda que suas ideias centrais estejam ali presentes clara e corretamente. Por fim, como veremos abaixo, a grande diferença entre *Para a Crítica* e *O Capital* está nos ensinamentos sobre a forma do valor e o valor de troca. Pode-se dizer que, no tratamento da teoria do valor, a diferença básica entre as duas obras consiste precisamente na ausência, em *Para a Crítica*, de qualquer diferença claramente estabelecida entre valor e valor de troca, ou, o que dá no mesmo, na ausência de qualquer ensinamento claro sobre o valor de troca. Consideremos mais detalhadamente tal

⁵ [No texto, Rubin fornece a numeração das páginas da edição alemã de 1907 ou 1924 de *Para a Crítica*. Aqui fornecemos as referências correspondentes à primeira edição alemã (Marx, 1859). Fornecemos também a correspondente numeração das páginas da edição inglesa (Marx, 1970)].

diferença fundamental entre o primeiro capítulo de *Para a Crítica* e o primeiro capítulo de *O Capital*.

Marx distingue claramente, n'*O Capital*, o *valor* da mercadoria – representando certa quantidade de trabalho ou tempo de trabalho "materializado" – e o *valor de troca*, ou seja, o valor expresso no valor de uso de outra mercadoria. O primeiro conceito é designado pelo termo alemão *Wert* (valor) e o segundo por *Tauschwert* (valor de troca).

Para designar o conceito de valor em *Para a Crítica da Economia Política*, Marx usa ainda ambos os termos, *Tauschwert* e *Wert*, sem qualquer distinção. Com mais frequência, inclusive, ele usa *Tauschwert*, particularmente no primeiro capítulo, o qual é voltado especialmente à teoria do valor. O termo *Wert* é mais encontrado quando se fala da *magnitude* do valor. Ambos os termos frequentemente são encontrados lado a lado, um substituindo o outro arbitrariamente⁶.

Assim, os termos *Wert* e *Tauschwert* significam ainda a mesma coisa em *Para a Crítica*. Entretanto, perguntamos: qual conceito eles denotam precisamente, valor ou valor de troca? Não há dúvida de que em *Para a Crítica* ambos os termos denotam valor – conceito para o qual Marx, posteriormente, em *O Capital*, usará apenas *Wert*. Pode-se prová-lo não apenas pelo fato de que em *O Capital* Marx usa *Wert* muitas vezes, enquanto nas passagens correspondentes de *Para a Crítica* ele usa *Tauschwert*. Em toda página de *Para a Crítica* encontramos o termo *Tauschwert* no sentido de valor de uma mercadoria, expresso como certa quantidade de trabalho. Para citar apenas o mais claro dos exemplos, notemos que na página 52 o *Tauschwert* de um *quarter* de trigo é expresso em 30 dias de trabalho, da mesma forma que o preço (*Preis*) é expresso numa onça de ouro⁷. Na página 14, lemos: "O montante de tempo de trabalho contido na mercadoria, *i.e.*, seu *Tauschwert*"⁸, e assim por diante.

Se o termo *Tauschwert*, assim como *Wert*, denota o conceito de valor em *Para a Crítica* (*i.e.*, correspondem ao termo *Wert* usado em *O Capital*), então podemos supor, legitimamente, que o conceito de valor de troca, desenvolvido por Marx em *O Capital* sob o título de *Tauschwert*, ainda não fora suficientemente clarificado em *Para a Crítica*. Na verdade, a comparação das duas obras de Marx leva-nos à seguinte conclusão, que à

⁶ Veja-se Marx, 1859, pp. 17-18, ou pp. 16-17 da tradução inglesa, na qual *Wert des Kaffees* é mencionado e na frase seguinte fala-se de *Tauschwert einer Ware* no mesmo sentido. Na página 50 (67 da tradução inglesa), menciona-se o *Tauschwert des Goldes*, e a sentença seguinte refere-se a *Wert einer Unze Gold*, etc.

⁷ [Marx, 1970, p. 69]

⁸ [Marx, 1970, p. 37]

primeira vista é paradoxal: ainda que, de um ponto de vista terminológico, *Tauschwert* figure mais frequentemente que *Wert* em *Para a Crítica*, Marx, nessa obra, concentra sua atenção essencialmente na análise do valor e não nos dá um conceito de valor de troca claramente desenvolvido. Por outro lado, ainda que a novidade terminológica de *O Capital* consista no uso frequente do termo *Wert* (no lugar de *Tauschwert*), a inovação essencial que aqui nos brinda Marx consiste no desenvolvimento claro da doutrina do valor de troca, enquanto algo diferente do valor.

Entretanto, não se deve conceber, a partir do que dissemos, que em *Para a Crítica* Marx ignorava que, numa economia mercantil, o dispêndio de trabalho determinante da magnitude do valor de uma mercadoria não se expressaria diretamente (mas apenas indiretamente) na equiparação de uma mercadoria com outra. Em *Para a Crítica*, Marx entendia por valor não o dispêndio de trabalho como tal, mas a equiparação das mercadorias entre si, expressando-se numa forma social específica. E não só isso. Em *Para a Crítica*, diferentemente de em *O Capital*, Marx tinha em vista desde o início uma forma específica do valor, a saber, a sua forma mais desenvolvida ou de dinheiro⁹. Mas, precisamente porque o valor aparece desde o início em *Para a Crítica* nessa forma desenvolvida, adequada ao seu conteúdo, Marx não vê necessidade de uma análise especial da forma do valor, separada de seu conteúdo. É somente em *O Capital* – no qual o objetivo de Marx é traçar o desenvolvimento das formas do valor, da mais simples à do dinheiro (desenvolvimento cuja força motriz é a contradição entre valor de uso e valor) – que aparece a necessidade de prover uma análise separada entre o conteúdo do valor e a sua forma. Nesse ponto, assim como em muitos outros, vemos uma distinção muito característica entre a exposição de *O Capital* e a de *Para a Crítica*. Nesta obra, os elementos individuais do problema aparecem de maneira uniforme, ou, mais exatamente, coesa. Em *O Capital*, eles podem ser diferenciados um do outro e submetidos a análises separadas. Graças a isso, a análise se torna mais vigorosa e os traços característicos de cada elemento, tomados isoladamente, emergem mais claramente. Por outro lado, entretanto – para o leitor despreparado –, também pode emergir o perigo da separação dos elementos individuais em questão, fazendo com que alguém se esqueça do vínculo inseparável entre eles. Em particular, o leitor nunca deve se esquecer de que, nos dois

⁹ Veja a carta de Marx a Engels de 22 de junho de 1867: "Em minha primeira apresentação (Dunker), evitei a dificuldade do desenvolvimento ao não analisar de fato o *modo como o valor é expresso* até que aparecesse em sua forma desenvolvida, expressa em dinheiro" (*MECW*, Vol. 42, pp. 384-5, a ênfase é de Marx).

primeiros itens do primeiro capítulo de *O Capital*, a despeito de Marx apresentar a análise do conteúdo do valor separado de sua forma, esta está sempre pressuposta.

Concluimos assim que, em *Para a Crítica*, para todos os efeitos e propósitos, Marx compreende por *Tauschwert* o valor; e que não encontramos ainda ali uma doutrina bem desenvolvida sobre o valor de troca. Entretanto, cabe questionar, isso significa que em *Para a Crítica* não encontramos indicações do conceito de valor de troca, subsequentemente desenvolvido em detalhes por Marx em *O Capital*? Tal suposição seria improvável, dado que em *Para a Crítica*, como vimos, Marx considera o valor, desde o início, numa forma específica, a saber, na forma dinheiro. Assim, seria estranho se não encontrássemos em *Para a Crítica* qualquer referência ao valor de troca, ainda que em sua forma mais externa e óbvia, ou seja, na forma de uma relação quantitativa entre as mercadorias então trocadas.

O fato é que, desde as primeiras páginas de *Para a Crítica*, encontramos valor de troca em sua forma mais externa e puramente quantitativa. Ele até representa o ponto de partida da discussão de Marx: "A princípio, o valor de troca parece ser uma *relação quantitativa*, a proporção em que valores de uso são trocados entre si"¹⁰. Marx, inclusive, mantém tal famosa frase em *O Capital*¹¹. Entretanto, nessa obra ele rapidamente adiciona que, se limitarmos nossa investigação ao lado puramente quantitativo do valor de troca, poderemos facilmente ter a falsa impressão de que valor de troca é algo "acidental ou puramente relativo". É justamente para mostrar a falsidade dessa ideia – defendida por Bailey¹² – que Marx sente a necessidade de, em *O Capital*, após o trecho que já citamos, direcionar abruptamente o curso da investigação do valor de troca para o valor nele oculto, dando a este uma análise especial. Em *Para a Crítica* não encontramos Marx enfatizando esse ponto de virada na investigação. É como se Marx ainda não visse ou não considerasse necessário destacar todos os perigos escondidos numa investigação puramente quantitativa do valor de troca. Em *O Capital*, Marx destaca a falta de correspondência entre valor de troca e o conteúdo expresso por ele; em *Para a Crítica*, ele frequentemente nota a correspondência entre eles. Desse modo, em *O Capital*, após a frase que citamos – tratando do valor de troca como uma "relação quantitativa" –, Marx antevê a possibilidade de o leitor supor que valor de troca seja algo "acidental ou

¹⁰ [Marx, 1970, p. 28.]

¹¹ [Marx, 1976, p. 126.]

¹² Veja-se, abaixo, o segundo item, intitulado "Marx e Bailey" {a ser publicado numa próxima edição da revista *Eleutheria*}.

puramente relativo". Em *Para a Crítica*, após a mesma frase, Marx conclui diretamente que as mercadorias então trocadas "assumem uma o lugar da outra na própria troca, consideram-se equivalentes, e, apesar de aparência heterogênea, têm um denominador comum"¹³. Em *Para a Crítica*, a unidade da substância de valor, contida em todas as mercadorias, está em destaque, ofuscando assim tanto as diferentes formas do valor quanto os diferentes papéis das duas mercadorias que compõem os polos da expressão de valor. Graças a isso, a exposição de *Para a Crítica* nos leva suave e mesmo imperceptivelmente, sem qualquer transição dialética acentuada, do valor de troca – no sentido de uma relação quantitativa entre as mercadorias então trocadas – ao valor. Tal movimento igualmente é facilitado pelo fato, visto acima, de que o conceito de valor também é denominado, em *Para a Crítica*, de *Tauschwert*.

Se tomamos o conceito de valor de troca, em *Para a Crítica*, no sentido de uma relação quantitativa entre mercadorias trocadas, então torna-se difícil responder se é possível encontrar ali o conceito de valor de troca também num ponto de vista qualitativo. Para responder isso com maior precisão, temos de clarificar o que significa exatamente valor de troca n'*O Capital*, enquanto algo distinto, por um lado, do valor, e também distinto, por outro lado, da relação quantitativa entre as mercadorias trocadas.

Na medida em que tomamos mercadorias como valores, consideramos a unidade ou identidade de sua natureza social. Enquanto *valores*, todas as mercadorias são completamente *iguais* entre si. O caráter externo de tal igualdade é expresso na "equação

¹³ [Marx, 1970, p. 28]. Aqui (página 3 da edição alemã de 1859), como em muitos outros lugares, o uso de "Einheit" [traduzido acima como "denominador comum"] significa "единство" e não "единица". É lamentável que os tradutores frequentemente usem por engano a palavra "единица". [Em russo, "единица" significa uma "unidade" ou um "denominador comum" num sentido amplo, ao passo que "единица" tem um sentido mais estreito]. Por exemplo, na página 14 da edição alemã do primeiro volume de *O Capital*, Marx escreve: "Man mag daher eine einzelne Ware drehen und wenden, wie man will, sie bleibt unfaßbar als Wertding. Erinnern wir uns jedoch, daß die Waren nur Wertgegenständlichkeit besitzen, sofern sie Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit, sind, daß ihre Wertgegenständlichkeit also rein gesellschaftlich ist, so versteht sich auch von selbst, daß sie nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware erscheinen kann" (Marx-Engels Werke, Band 23, 'Das Kapital', Bd. I, erster Abschnitt, Berlin/ddr: Dietz Verlag, 1968, p. 62). {Em português: "Pode-se virar e revirar uma mercadoria, como se quiser, e ela seguirá imperceptível enquanto coisa de valor. Entretanto, lembremos que as mercadorias só têm objetividade de valor na medida em que são expressão de uma mesma unidade social, o trabalho humano; que sua objetividade de valor é pois puramente social, e que, então, evidentemente, só pode aparecer numa relação social de mercadoria com mercadoria."}. Na página 11 da edição russa de 1928, tal passagem relevante é traduzida assim: "выражения одной и той же единица челеве- ческого труда" ["expressões de uma e mesma unidade de trabalho humano"]. [A edição inglesa padrão de *O Capital* traduz da seguinte forma: "We may twist and turn a single commodity as we wish; it remains impossible to grasp it as a thing possessing value. However, let us remember that commodities possess an objective character as values only in so far as they are all expressions of an identical social substance, human labour, that their objective character as values is therefore purely social. From this it follows self-evidently that it can only appear in the social relation between commodity and commodity" (Marx, 1976, p. 138)].

de valor" (*Wertgleichung*): por exemplo, 20 varas de linho = 1 casaco. Nessa equação consiste a "relação quantitativa" ou "relação de valor" (*Wertverhältnis*) entre duas mercadorias. Vemos que o valor de uma vara de linho é vinte vezes *menor* que o de um casaco, mas não sabemos precisamente a quê *se iguala* o valor do linho (ou do casaco).

Suponhamos agora que enfrentamos a tarefa de determinar o valor do linho com base na mesma equação. Para esse propósito, temos de recorrer ao seguinte procedimento: tomar o valor de uma mercadoria (o casaco, por exemplo) como magnitude dada, e determinar o valor da segunda mercadoria (o linho) como certo número de unidades da primeira mercadoria. Nesse caso, dizemos que o valor de 20 varas de linho = 1 casaco, e assim temos uma "expressão de valor" (*Wertausdruck*) especial para o linho. À primeira vista, pode parecer que tal "expressão de valor" não se difere em nada da "relação de valor" a que nos referimos anteriormente. Mas na realidade há uma diferença fundamental entre elas. Anteriormente, notamos que o *valor* de 20 varas de linho é igual ao *valor* de um casaco, ou seja, o *valor* das mercadorias figurou em ambos os lados da equação. Agora, afirmamos que o *valor* de 20 varas de linho é igual a *1 casaco*, i.e., a um item concreto ou valor de uso de outra mercadoria. Agora temos a "expressão de valor" especial de uma mercadoria (linho) no *valor de uso* de outra mercadoria (o casaco). Enquanto na "relação de valor" ambas mercadorias desempenhavam um papel completamente idêntico – e essa equação expressa sua igualdade enquanto valores –, na "expressão de valor" cada mercadoria desempenha um papel qualitativamente diferente¹⁴. Usando a terminologia empregada por Marx em *O Capital*, temos de dizer que o linho tem aqui a forma "relativa" do valor e o casaco a forma "equivalente" do valor.

À primeira vista, pode parecer que os papéis desempenhados pelas duas mercadorias na "expressão de valor" eliminam sua igualdade enquanto "valores". Na realidade, esse não é o caso. Numa economia mercantil, a igualdade dos produtos do

¹⁴ Esta exposição esclarece porque Marx diferenciou entre "*Wertverhältnis*" ("relação de valor") e "*Wertausdruck*" ("expressão de valor"). Na tradução russa, por engano, esses conceitos aparecem às vezes indiferenciados. Por exemplo, na p. 12 da edição russa de *O Capital*, volume primeiro (1928), podemos ler: "*проследить развитие того выражение стоимости ('Wertausdruck'), каким является отношение стоимостей ('Wertverhältnis') товаров*". No original [retraduzido do alemão para o russo por Rubin], Marx escreveu: "*развитие того выражение стоимости, которое содержится в отношении стоимостей товаров*." [No original alemão: "*Um herauszufinden, wie der einfache Wertausdruck einer Ware im Wertverhältnis zweier Waren steckt*". {Em português: "Para descobrir como a expressão simples de valor de uma mercadoria se esconde na relação de valor de duas mercadorias."}]. Marx diz frequentemente que a "relação de valor" ("*отношение стоимостей*" ou "*Wertverhältnis*") inclui a "*выражение стоимости*" ("expressão de valor" ou "*Wertausdruck*").

trabalho não é estabelecida de antemão por qualquer órgão social, mas sim é expressa por meio de um processo de movimento complexo, onde o produto A aparece sem ainda ser equiparado ao produto B (e portanto ainda não está, de fato, equiparado a ele). Na doutrina do valor, abstraímos esse processo de intermediação e consideramos as mercadorias nos termos de sua igualdade enquanto valores. Mas, na doutrina do valor de troca, estudamos precisamente esse processo de intermediação da equiparação, onde as mercadorias necessariamente desempenham papéis diferentes.

Retornemos a *Para a Crítica* e levantemos a questão de saber se nela podemos encontrar a doutrina da "expressão de valor", do "valor de troca" ou da "forma do valor". Este último termo, por exemplo, nem sequer é encontrado em *Para a Crítica*. Já "valor de troca" (*Tauschwert*) ocorre frequentemente em *Para a Crítica*, mas agora sabemos que designa valor e não valor de troca. Resta-nos, então, procurar em *Para a Crítica* algum indício de "expressão de valor". E, de fato, na já mencionada segunda parte do primeiro capítulo de *Para a Crítica*, que contém cerca de 4 páginas (15-19)¹⁵, encontramos um embrião da doutrina da "expressão de valor" ou valor de troca.

Depois de considerar as mercadorias (na primeira parte do primeiro capítulo de *Para a Crítica*) em termos de sua igualdade de valor, Marx inicia a segunda parte da seguinte forma:

O valor de troca (*Tauschwert*) de uma mercadoria não é expresso em seu próprio valor de uso (...). [O] valor de troca de uma mercadoria se manifesta no valor de uso de outras mercadorias. Assim, o valor de troca de uma mercadoria, expresso no valor de uso de outra mercadoria, representa a equivalência¹⁶. Se eu disser, por exemplo, que uma vara de linho vale dois quilos de café, então o valor de troca do linho é expresso no valor de uso do café, e é, além disso, expresso numa determinada quantidade desse valor de uso. Uma vez dada tal proporção, o valor de qualquer quantidade de linho pode ser expresso em termos de café.¹⁷

Na passagem citada, temos uma indicação direta de que o valor de uma mercadoria é expresso no valor de uso de outra mercadoria, *i.e.*, assume a forma de valor de troca. Era já claro para Marx, em *Para a Crítica*, que uma mudança no valor de troca de uma mercadoria não corresponde quantitativamente a uma mudança em seu valor:

¹⁵ [Marx, 1970, pp. 38-41].

¹⁶ Em seguida retornaremos a essa definição de equivalência.

¹⁷ [Marx, 1970, p. 38].

"Vimos que o *valor de troca* de uma mercadoria varia com a quantidade de tempo de trabalho diretamente contido nele. Seu valor de troca *realizado*, ou seja, seu valor de troca *expresso em valores de uso* de outras mercadorias, também depende do grau em que varia o tempo de trabalho despendido na produção de todas as demais mercadorias."¹⁸

O "valor de troca" de uma mercadoria A depende apenas da quantidade de trabalho despendido em sua produção. Mas seu "valor de troca realizado" também pode mudar de acordo com uma mudança na quantidade de trabalho despendido na produção da mercadoria B, trocada pela mercadoria A. O "valor de troca" da mercadoria pode se manter inalterado apesar de uma mudança no seu "valor de troca realizado". Evidentemente, Marx aqui compreende – como também nas demais passagens desse livro –, para o primeiro termo {"valor de troca"}, essencialmente o *valor* da mercadoria; e, por sua vez, pelo último termo {"valor de troca realizado"}, o *valor de troca*.

Nessas citações, podemos ver o embrião da ideia de que o valor de uma mercadoria precisa se "realizar" (*realisiert*) ou se "expressar" (*ausgedrückt*) no "valor de uso de outras mercadorias". Tais expressões frequentemente são usadas no mesmo sentido em *Para a Crítica*¹⁹. Em outra passagem de *Para a Crítica*, Marx usa outros termos para expressar a mesma ideia. O valor de troca da mercadoria encontra sua "expressão real" (*realer Ausdruck*) ou "representação" (*Darstellung*) nos valores de uso de outras mercadorias, e neles "se manifesta" (*manifestiert sich*)²⁰.

Nos trechos que citamos, pode-se ver o embrião da doutrina que distingue valor de troca e valor. Em *Para a Crítica*, entretanto, essa doutrina ainda é embrionária. Tanto valor quanto valor de troca são ainda designados por um só e mesmo termo, *Tauschwert*. Aqui, toda a originalidade qualitativa associada ao fato de que o valor de uma mercadoria é expresso no valor de uso de outra ainda não viera completamente à atenção de Marx. Os papéis qualitativamente diferentes desempenhados pelas duas mercadorias na expressão de valor ainda não estão claros. Aqui, a "expressão de valor" tem ainda de ser claramente diferenciada da "relação de valor" quantitativa, que se expressa na equiparação de mercadorias como valores. As características qualitativas particulares da

¹⁸ [Marx, 1970, p. 40. A ênfase é de Rubin].

¹⁹ Veja-se, por exemplo: "o valor de troca" é "expresso" numa série de equações (Marx, 1970, p. 39); "o valor de troca do linho é expresso no valor de uso do café" (Marx, 1970, p. 38); "o valor de troca de um alqueire de trigo" é expresso em "seus equivalentes" (Marx, 1970, p. 40); "O valor de troca de qualquer mercadoria (...) é medido sucessivamente [ou expresso] em termos de quantidade definidas de valores de uso de todas as outras mercadorias" (Marx, 1970, p. 39).

²⁰ [Nessa nota, Rubin cita as páginas 15, 19, 24 e 50 da edição de 1907 (ou de 1924) de *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*].

categoria valor de troca – enquanto diferente do valor, por um lado, e da "relação de valor", por outro – teriam ainda de ser claramente desenvolvidas. O pensamento de Marx está principalmente focado nas características quantitativas da "expressão do valor". "Dada a proporção, o valor de qualquer quantidade de linho pode ser expresso em termos de café"²¹ – eis o tipo de conclusão puramente quantitativa que sobretudo interessa a Marx aqui. O próprio Marx compreendeu depois – na primeira edição do volume primeiro de *O Capital*²² – que o interesse focado no aspecto quantitativo da questão não conduz a uma compreensão correta do valor de troca, bem como não conduz à necessidade da divisão polar entre as diferentes funções das duas mercadorias (divisão que, por sua vez, contém o núcleo da necessidade do surgimento do dinheiro).

Chegamos assim à conclusão de que o conceito de valor de troca ainda não está claramente desenvolvido em *Para a Crítica*. É, portanto, perfeitamente natural que, por isso, em *Para a Crítica*, ainda não encontremos a doutrina das diferentes formas do valor, ensinamento ao qual Marx dedicou tanta atenção em *O Capital*. Nesta obra, como se sabe, Marx investiga, por um lado, as diferentes formas de valor (simples, desdobrada, geral e dinheiro); e, por outro lado, para cada uma dessas expressões de valor Marx diferencia os dois polos da equação de valor (relativo e equivalente). Em *Para a Crítica* ainda não encontramos a doutrina das formas do valor nem a doutrina dos polos do valor. Ali apenas vemos um frágil embrião das ideias que Marx desenvolverá depois sobre a doutrina das formas do valor. Quanto à doutrina do desenvolvimento da oposição entre os polos de valor, nem mesmo uma sugestão pode ser encontrada em *Para a Crítica*.

Dado que o valor aparece, em *Para a Crítica*, desde o início, em sua forma mais desenvolvida – sua forma universal, de dinheiro –, é compreensível que não faria sentido procurar aqui uma doutrina das diferentes formas de valor. É verdade que, em *Para a Crítica*, Marx usa exemplos de trocas de uma mercadoria por outra, mas, desde o início, considera isso apenas um momento dentro da troca multilateral de uma mercadoria por todas as outras. Para sustentar tal afirmação, sigamos o desenvolvimento do pensamento de Marx na segunda das três partes a que nos referimos.

Na segunda parte, voltando-se à investigação do valor de troca, Marx toma como exemplo a troca de uma mercadoria por outra: "Se dissermos, por exemplo, que uma vara de linho vale dois quilos de café, então o valor de troca do linho [que, como sabemos, deve ser compreendido enquanto valor – I.R.] é expresso no valor de uso do café, e é

²¹ [Marx, 1970, p. 38.]

²² Marx, 1867, pp. 20-1.

sobretudo expresso numa quantidade definida desse valor de uso"²³. Sabemos que n'*O Capital* Marx submete a troca de uma mercadoria por outra a uma análise diferente e detalhada, sob o nome de forma simples do valor. Em *Para a Crítica*, sem submeter tal equação a qualquer análise especial, ele prontamente a inclui num sistema geral de equações, que expressa o valor da mesma vara de linho numa série sem fim de outras mercadorias. "Evidentemente, o valor de troca de uma mercadoria, *e.g.*, linho, não está exhaustivamente expresso na proporção em que outra mercadoria particular, *e.g.*, café, forma seu equivalente. (...) O valor de troca dessa mercadoria particular [linho – I.R.] só pode então ser exhaustivamente expresso num infinito número de equações"²⁴, a saber, nas seguintes séries:

1 vara de linho = 1/2 quilo de chá,
1 vara de linho = 2 quilos de café,
1 vara de linho = 8 quilos de pão
1 vara de linho = 6 varas de chita, etc.

Utilizando os termos d'*O Capital*, poderíamos dizer que Marx passou da forma simples do valor à desdobrada. Mas, enquanto n'*O Capital* está em questão a transformação dialética (lógica e histórica) de uma forma de valor em outra, em *Para a Crítica* Marx se limita a observar que a troca de duas mercadorias (linho e café) envolve ao mesmo tempo todo um sistema de equações expressando o valor do linho. Ao passo que n'*O Capital* a equação de duas mercadorias representa uma forma particular de valor, tendo pelo menos uma autonomia muito relativa, em *Para a Crítica* [a equação] aparece desde o início no modesto papel de membro subordinado a um completo sistema de equações.

Mas Marx logo ultrapassa esse sistema de equações. "Se o valor de troca de uma vara de linho é expresso em 1/2 quilo de chá, ou 2 quilos de café, ou 8 quilos de pão, ou 6 varas de chita etc., segue-se que café, chá, chita, pão etc. devem ser iguais entre si na proporção em que são iguais a uma terceira magnitude, a saber, o linho. Portanto, este serve como medida comum de seus valores de troca"²⁵. Usando uma vez mais os termos d'*O Capital*, podemos dizer que Marx aqui passa da forma desdobrada à forma geral.

²³ [Marx, 1970, p. 38.]

²⁴ [Marx, 1970, p. 39.]

²⁵ [*ibid.*].

Mas, também nesse caso, não se pode falar de uma transformação dialética de uma forma de valor em outra. Enquanto n'*O Capital* a forma desdobrada *torna-se* (lógica e historicamente) a forma geral, em *Para a Crítica* Marx se limita a observar que o sistema de equações em questão não é nada além do mesmo sistema de equações invertido (*i.e.*, onde os itens da esquerda são colocados na direita, e vice-versa). Aqui Marx não nos mostra o desenvolvimento dialético das diferentes formas do valor, mas provê apenas uma análise lógica do valor de troca, que aparece desde o início em sua forma mais avançada e geral. N'*O Capital*, a transição da forma desdobrada do valor para a geral é acompanhada de uma clara mudança no caráter social da mercadoria selecionada (o linho), que resta ao lado direito da equação no papel de equivalente geral. Em *Para a Crítica*, cada mercadoria é considerada simultaneamente enquanto "a mercadoria exclusiva, que serve de medida comum aos valores de troca das outras mercadorias", e como "uma das várias mercadorias das séries em que qualquer outra mercadoria expressa diretamente seu valor de troca"²⁶.

Assim, em *Para a Crítica*, encontramos apenas rudimentos da doutrina das formas do valor. Marx enfatiza aqui mais fortemente a unidade da substância do valor e obstrui a diferenciação das formas do valor. Eis o que explica precisamente a ausência – em *Para a Crítica* – de qualquer doutrina sobre o desenvolvimento das formas e polos do valor.

N'*O Capital*, como se sabe, Marx aponta uma clara distinção entre os dois polos do valor. A mercadoria A, cujo valor é expresso na mercadoria B, assume a forma relativa do valor. A mercadoria B, na qual o valor da mercadoria A é expresso, assume a forma equivalente do valor, ou funciona como equivalente²⁷. Tanto em A quanto em B – as duas mercadorias equiparadas – a substância do valor (o trabalho) é qualitativamente idêntica e quantitativamente de mesma magnitude. Mas as duas mercadorias desempenham papéis diferentes na expressão de valor e têm diferentes formas de valor.

Em *Para a Crítica*, tal diferença de forma ainda não atrai a atenção de Marx. É bem verdade que, em *Para a Crítica*, dado que Marx considera o valor em sua forma mais desenvolvida, ele tem total consciência da diferença dos dois polos de valor em sua forma mais desenvolvida (a saber, na forma da polarização entre mercadoria e dinheiro). Mas, na medida em que Marx se mantém nos limites da teoria do valor (enquanto distinta da teoria do dinheiro), os diferentes papéis preenchidos pelas duas mercadorias equiparadas não estão tão claros para ele. Aqui ele ainda destaca a unidade que caracteriza

²⁶ [Marx, 1970, p. 40.]

²⁷ [Marx, 1976, pp. 139-40.]

as duas mercadorias equiparadas na "expressão de sua equivalência". Ambas as mercadorias que figuram na expressão dada, A e B, são consideradas "equivalentes"²⁸. Aqui, equivalência é entendida na maioria das vezes no sentido de algo "de valor igual" – recurso que se aplica igualmente a ambas as mercadorias equiparadas. Eis o que explica a incomum definição de equivalência encontrada em *Para a Crítica*: "O fato de que o valor de troca de uma mercadoria se expressa no valor de uso de outra representa a equivalência"²⁹. Lembremos que n'*O Capital* Marx utiliza quase as mesmas palavras para caracterizar precisamente a forma relativa do valor, e não a equivalente: "O valor da mercadoria A, assim expresso no valor de uso da mercadoria B, assume a forma relativa do valor"³⁰. À primeira vista, o leitor pode supor que o que é chamado de equivalente em *Para a Crítica* é a mesma forma de valor que é chamada de relativa em *O Capital*. Todavia, isso é um erro. Em *Para a Crítica*, Marx simplesmente não distingue os dois polos do valor entre si, e fala sobre equivalência tanto para a mercadoria do lado esquerdo da equação quanto para a do lado direito. Numa só e mesma página encontramos o termo "equivalente" em ambos os sentidos. Na página 15, Marx apresenta uma série de equações, nas quais uma única e mesma mercadoria (a saber, o linho) é equiparada a toda uma série de outras mercadorias. Aí Marx nos diz que os valores de uso de todas as outras mercadorias formam os equivalentes do linho. Então, o termo "equivalente" é aqui utilizado no mesmo sentido que em *O Capital*. Mas na sentença imediatamente seguinte ele nos diz que nessa série de equações o linho é "a expressão exaustiva para um equivalente geral", *i.e.*, uma mercadoria equivalente a todas as outras³¹. Tanto o linho quanto as mercadorias nas quais seu valor é expresso são, portanto, chamados de "equivalentes"³².

²⁸ [Marx, 1970, p. 40]

²⁹ [Marx, 1970, p. 38.]

³⁰ [Marx, 1976, p. 144.]

³¹ [Marx, 1970, p. 39.]

³² A falha em compreender a terminologia única de Marx em *Para a Crítica* geralmente leva a um erro na interpretação desse texto. Por exemplo, lemos na página 26 da edição alemã de *Para a Crítica*: "2 quilos de café = 1 vara de linho é agora uma expressão compreensível do valor de troca do café, pois nesta expressão ele aparece como equivalente direto de uma quantidade definida de qualquer outra mercadoria." [ver a p. 47 da edição inglesa]. Em *O Capital*, Marx diria que o café tem a forma relativa do valor, enquanto o linho preenche o papel de equivalente geral. Mas em *Para a Crítica* Marx também chama o café de "equivalente". Isso porque, por meio do linho (enquanto equivalente geral) ele é equiparado a qualquer outra mercadoria. Era aparentemente incompreensível para o tradutor russo que café pudesse ser chamado de "equivalente", e ele considerou necessário refazer a sentença da seguinte forma: "A equação 2 quilos de café = 1 vara de linho é agora uma expressão compreensível do valor de troca do café, pois nesta expressão a vara de linho é o equivalente direto para certa quantidade de qualquer outra mercadoria" (veja-se a edição russa publicada pela Universidade Comunista de Leningrado, 1922, p. 50). O original de Marx, utilizando o pronome "*er*" ["ele", em alemão], indica que a referência somente poderia ser ao café, e não ao linho (que, em alemão, é de gênero feminino, "*Leinwand*").

A evolução do termo "equivalente" na obra de Marx indica muita coisa. Quando ele estava preocupado com a equiparação de todas as mercadorias como valores, o termo "equivalente" (ou "equivalência", no sentido de valores iguais) destacava a *igualdade* das mercadorias então trocadas. Quando se preocupava com os diferentes papéis das duas mercadorias na expressão de valor, o termo "equivalente" *diferenciava* o papel de uma mercadoria do papel da outra, que então assumia a forma relativa do valor. Na primeira edição de *O Capital* (1867), Marx ainda considerava necessário recordar esse duplo sentido do termo "equivalente". Ele escreveu:

"Também podemos expressar a fórmula 20 varas de linho = 1 casaco, ou 20 varas de linho valem 1 casaco, da seguinte forma: 20 varas de linho e 1 casaco *são equivalentes*, ou *ambos são valores de igual magnitude*. Aqui não expressamos o valor de nenhuma das duas mercadorias no valor de uso da outra. Portanto, nenhuma delas assume a forma equivalente. Equivalente, aqui, significa apenas algo igual em magnitude, significa que, em nossas mentes, ambas as coisas foram silenciosamente reduzidas na abstração valor."³³

Em *Para a Crítica*, Marx igualmente aplica o termo "equivalente" para ambos os polos da expressão de valor, *i.e.*, para o polo que n'*O Capital* é denominado de equivalente e para o polo que também n'*O Capital* é chamado especificamente de relativo. Compreende-se perfeitamente assim, portanto, que em *Para a Crítica* o termo "valor relativo" ainda não seja encontrado na forma que aparece em *O Capital*. Na realidade, enquanto n'*O Capital* o valor relativo de uma mercadoria é chamado de seu valor, expresso no valor de uso de outra mercadoria (por exemplo, a mercadoria B), em *Para a Crítica* fala-se de "valor relativo" (*relativer Wert*) de duas ou *muitas* mercadorias (por exemplo, as mercadorias A e B), *i.e.*, fala-se da *magnitude comparativa de seus valores*. Enquanto n'*O Capital* o termo "valor relativo" é aplicado apenas para *um* polo da "expressão de valor" (*Wertausdruck*), em *Para a Crítica* é utilizado para caracterizar a "relação de valor" (*Wertverhältnis*) de *ambas* mercadorias. Para explicar mais claramente essa diferença ao leitor, recordemos o que dissemos acima, a respeito da distinção entre a "expressão de valor" e a "relação de valor". Suponha que o valor relativo (*i.e.*, a relação de valor) de um chá para com o café seja de 4:1, ou seja, que um quilo de chá tenha quatro vezes mais trabalho que um quilo de café. Aqui, por "valores relativos" do chá e do café entendemos a magnitude comparativa de seus valores; mas, nesse caso, nem o valor do

³³ Marx, 1867, p. 769.

chá nem valor do café têm qualquer designação especial. Algo diferente ocorre quando dizemos que o valor de quilo de chá é igual a 4 quilos de café; aqui, o chá tem a "forma relativa do valor", no sentido de que seu valor recebe uma expressão especial no valor de uso do café (e este, exatamente por isso, desempenha o papel de equivalente). Neste caso, as duas mercadorias desempenham papéis diferentes, a despeito de terem desempenhado o mesmo papel no primeiro caso.

O conceito de valor relativo, enquanto oposto à forma equivalente do valor, é encontrado apenas em *O Capital*. Em *Para a Crítica* fala-se em valores relativos no primeiro sentido, *i.e.*, no mesmo sentido empregado geralmente por D. Ricardo. Assim, em *Para a Crítica*, fala-se do "valor relativo" de uma gama sem fim de valores de uso e das "formas relativas de dois metais" (ouro e prata)³⁴.

Como vimos, a evolução do termo "valor relativo" corre perfeitamente paralela à evolução do termo "equivalente". A princípio, ambos termos enfatizavam a *igualdade* de duas mercadorias trocadas entre si. Depois, serviram para caracterizar os papéis *diferentes* e *opostos* que tais mercadorias desempenham no ato de troca. É verdade que em *O Capital* Marx às vezes usa termos no primeiro sentido, mas seu novo significado torna-se ainda mais claro nos termos que significam os polos diferentes e opostos da expressão de valor.

{Fim da primeira parte. A segunda parte deste artigo de Rubin, dedicada à crítica de Marx a Bailey, será publicada numa próxima edição da revista Eleutheria}

Publicado em 23 de novembro de 2017.

DAY, Richard B. & GAIDO, Daniel F., *Responses to Marx's Capital: From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin*. Leiden/Boston: Brill, 2017..

³⁴ [Marx, 1970, pp. 75, 149.]

REFERÊNCIAS

MARX, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin: Verlag von Franz Duncker, 1859;

_____, *Das Kapital*, Erstausgabe, Hamburg: Verlag von Otto Meissner, 1867;

_____, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moscow: Progress Publishers, 1970;

_____, *Capital, A Critique of Political Economy*, Volume 1, Translated by David Fernbach, London, Penguin, 1976.

[TRADUÇÃO]
O MITO DA “PRODUÇÃO SIMPLES DE MERCADORIAS”

Jadir Antunes¹

Universidade Estadual do Oeste de Paraná

THE MYTH OF “SIMPLE COMMODITY PRODUCTION”²

Por

Christopher J. Arthur

[Tradução Jadir Antunes]

1. AOS LEITORES

O artigo que aqui apresentamos é uma tradução de *The myth of “simple commodity production”*, de Christopher J. Arthur, escrito em 2005 para a coletânea *Marx Myths & Legends* (Marx Mitos e Lendas) publicada pelo site marxmyths.org. O artigo está sendo traduzido e publicado com a autorização direta do autor e pode ser encontrado em sua língua original no endereço <https://chrisarthur.net/the-myth-of-simple-commodity-production/>.

O artigo tem, para aqueles que se ocupam da interpretação do pensamento de Marx pelas palavras do próprio Marx, uma considerável importância. O artigo de Arthur gira em torno de uma questão central para se ter uma reflexão filosófica e dialética sobre *O Capital*: o problema de por onde se deve começar a exposição do pensamento. Arthur mostra que a partir de uma falsa interpretação de Engels, e da introdução por ele de um falso conceito – o de produção mercantil simples –, gerações e mais gerações de marxistas seguiram o caminho errado do darwinismo, do cientificismo, do economicismo, do evolucionismo e do historicismo.

¹ Professor Associado do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

E-mail: jdiant@yahoo.com.br.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6985-7139>.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1904038403983877>.

² Traduzido de ARTHUR, Christopher J. *The myth of “simple commodity production”*. In: BLUNDEN, Andy. LUCAS, Rob. *Marx Myths & Legends*. 2005. Disponível em: <http://www.marxists.org/subject/marxmyths/index.htm>.

Seguindo esta falsa interpretação de Engels, acreditou-se por um longo tempo que a exposição da crítica da economia política começaria em *O Capital* – em sua Seção I sobre a mercadoria e o dinheiro –, pela exposição do conceito de produção mercantil simples – uma forma de produção historicamente existente que teria precedido a forma capitalista – e que apenas na Seção II Marx avançaria para a exposição da produção mercantil capitalista enquanto tal.

Nesta leitura de Engels, a exposição dialética de *O Capital* – e de sua relação com a *Ciência da Lógica* de Hegel – daria lugar a uma exposição historicista e evolucionista muito distante do caráter dialético e revolucionário da exposição elaborada por Marx. Por este caminho aberto por Engels, diversas gerações de marxistas se perderam desde o final do século XIX pelos becos sem saída do parlamentarismo e do reformismo. Arthur nos sugere, ainda que não desenvolva claramente neste artigo, que o caminho para uma interpretação correta de *O Capital* seria aquele caminho aberto por Lênin no começo do século XX, a partir de sua leitura da *Ciência da Lógica* em 1914, que desembocara nos acontecimentos revolucionários de outubro de 1917.

Christopher J. Arthur é britânico, formou-se nas universidades de Nottingham e de Oxford – Inglaterra –, e ensinou filosofia por 25 anos na Universidade de Sussex, tendo artigos publicados em numerosos livros e revistas. É autor dos livros *A Nova Dialética e o Capital de Marx* (2002) e *Dialética do Trabalho: Marx e sua relação com Hegel* (1986). Editou e introduziu *A Ideologia Alemã* de Marx e Engels em 1970, com uma edição revisada em 1974; *Lei e Marxismo*, com uma terceira impressão em 1989, de Pashukanis; *Engels Hoje: uma apreciação centenária* (1996); e com Geert Reuten produziu *A circulação do Capital: ensaios sobre o Volume II do Capital de Marx* (1998). Também publicou um resumo com uma introdução de *O Capital* chamado de *O Capital de Marx: edição para estudantes* (1992). Todo este material encontra-se publicado em inglês.

O tradutor

The New Palgrave: A Dictionary of Economics de 1987 mostrou muito bem a refinada e profissional sabedoria dos economistas. O artigo “Karl Marx” foi escrito pelo reconhecido teórico marxista do dia Ernest Mandel. Este trabalho multi-volumoso inclui um número suficiente de artigos sobre marxismo que torna possível a publicação em separado de um volume especial chamado *The New Palgrave: Marxian Economics* – 1990, no qual a visão geral de Mandel teve um lugar privilegiado. Mandel referiu-se “ao que Marx chama de ‘produção simples de mercadorias’ – ‘einfache Waren-produktion’”³. Nesta semioficial expressão foi declarado o mais duradouro mito da marxologia.

Mandel seguiu uma tradição muito longa e antiga. Paul Sweezy em seu muito conhecido texto clássico *A teoria do desenvolvimento capitalista* diz que “Marx começa analisando a “produção simples de mercadorias” ...”⁴. (Note-se que, como Mandel, Sweezy não cita nenhuma prova referencial em Marx). Antes de Sweezy ainda, nos anos 30, Oskar Lange, explicando a teoria do valor de Marx, diz que Marx começa com a tal noção: “Marx a chamava de ‘einfache Warenproduktion’”⁵, diz Lange. Ele continuamente usa a mesma expressão no resto do artigo. Mas há algo de estranho sobre isto: a) ele nunca cita a frase; apenas as palavras “produção simples de mercadorias” aparecem; b) esta é a única expressão germânica no artigo; como se fosse um peculiar e intraduzível termo técnico de Marx; mas o termo não apenas não é intraduzível, como na verdade não pertence a Marx. A última e mais recente autoridade, R. L. Meek, em seu ensaio de 1967 sobre o “Método Econômico de Karl Marx” alegou que Marx tinha um modelo “chamado de ‘produção simples de mercadorias’”⁶.

Mas a verdade simples é que Marx nunca chamou nada de “einfache Warenproduktion” e que este termo não pode ser encontrado em seus escritos.⁷

Quem, então, o introduziu? O termo aparece no *Prefácio e Suplemento* de Engels em sua edição do Volume III de *O Capital*, e foi interpolado por ele no interior do próprio texto de Marx (essa perspectiva geral os leitores podem deduzir do editorial que cerca e suporta a passagem que contém tal termo).

³ Mandel: *Karl Marx*, p. 4.

⁴ Sweezy: *Theory of Capitalist Development*, p. 23.

⁵ Lange: *Marxian Economics and Modern Economic Theory*. In: *Review of Economic Studies*, volume II, 1935-35, p. 195.

⁶ Meek: *Studies in the Labour Theory of Value*, (segunda edição de 1973). Apêndice, p. 303.

⁷ Em inglês nós encontramos uma referência para ele em *Teorias sobre a mais-valia*, Parte II, p. 501 – *Marx-Engels Collected Works* (MECW), volume 32, p. 132. Mas no original alemão está escrito “bloße Warenproduktion”, isto é, “produção pura de mercadorias”: Marx: “*Para a crítica...*”. Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA). Seção II Tomo 3.3., p. 1.123.

Em seu prefácio Engels declarava que no começo do Volume I de *O Capital* “Marx toma a produção simples de mercadorias como seu pressuposto histórico, e somente mais tarde, partindo desta base, chega ao capital”: a vantagem disso era que ele poderia proceder “da mercadoria em sua forma simples e não de uma forma conceitual e historicamente secundária: a mercadoria como uma coisa já modificada pelo capitalismo”⁸. Isto é de fato um erro de leitura: Marx nunca usou a expressão “produção simples de mercadorias” no *Capital*. Além disso, é certo que Marx nunca se referiu à produção capitalista de mercadorias como uma forma secundária e derivada⁹. Marx certamente não desenvolveu a ideia da “produção simples de mercadorias” ao ponto colocado por este nível de discussão, especialmente nos primeiros capítulos de *O Capital*. Mais exatamente, como a primeira sentença do Volume I deixa claro, a circulação simples discutida nos primeiros capítulos já é a circulação da economia capitalista.

A única ocorrência do termo “produção simples de mercadorias” no conjunto dos três volumes de *O Capital* ocorre no volume III, mas isto está em uma passagem dada a nós subsequentemente ao trabalho editorial de Engels, como ele próprio nos diz numa nota¹⁰. Isto agora é possível de ser verificado conferindo-se o próprio manuscrito, que tem sido publicado na *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA). Ali fica claro que o parágrafo inteiro foi inserido por Engels (como, certamente, estava na página seguinte sobre a “missão histórica” do capital)¹¹. Mais tarde Engels inseriu a frase “e produção de mercadorias em geral”.¹²

Não é usual que um editor imponha sua própria leitura ao texto. Por que, então, Engels teria feito isto? A razão pode ser estabelecida com alguma precisão. Contudo, primeiro, notemos que o espírito de Engels era primariamente histórico. Em sua revisão da *Contribuição para a crítica da economia política* de 1859 de Marx, ele propôs o que veio a ser conhecido como o método “lógico-histórico” (a propósito, outro termo nunca usado por Marx). Quando respondeu às primeiras provas tipográficas de *O Capital*, Engels reagiu propondo a adição de um apêndice especial na questão da forma-valor, advertindo que o valor tomava a forma de uma prova tirada da história¹³. (Marx ignorava

⁸ Marx: *O Capital*, Volume III, Prefácio de Engels, p. 103.

⁹ Há uma passagem em que Marx pressupõe o trabalhador como proprietário de seu próprio produto (Marx: *O Capital*, Volume I, pp. 729-30). Mas esta passagem está escrita de um modo hipotético. Eu argumento que isto vai contra os fatos reais em Arthur: *The New Dialectic and Marx's Capital* - capítulo 6.

¹⁰ Marx: *O Capital*, Volume III, pp. 370-71.

¹¹ Compare a versão do Volume II em Marx-Engels Werke, Tomo 25, pp. 271-73, com o manuscrito de 1863-65 dele na MEGA, Seção II, Tomo 4.2, pp. 334-36.

¹² Marx: *O Capital*, Volume III, p. 965.

¹³ Carta de Engels para Marx de 16 de junho de 1867; em Marx-Engels *Selected Correspondence*, p. 186.

este aviso). Contudo, quando Engels veio a escrever os Prefácios para *O Capital* I em 1883, 1886 e 1890 ele não sugere que a primeira parte seria histórica. Nem faz referência à “produção simples de mercadorias” em seu Prefácio para o Volume II. Foi somente em 1894 no Prefácio para o Volume III que ele apareceu com a ideia no contexto do julgamento do que tem sido chamado “the prize-essay competition” [prêmios ganhos pela competição] (no qual as pessoas são postas em competição por Engels, em seu Prefácio para o Volume II, para resolver o problema da geração de uma taxa de lucro uniforme na base da lei do valor). Isto nos dá o contexto necessário para compreendermos a intervenção de Engels.

Engels envolveu-se na discussão da “produção simples de mercadorias” porque semeou a ideia de que no terceiro volume do *Capital* Marx abandonara a lei do valor em favor de outro princípio de determinação dos preços. No método de Marx os valores são um estágio no processo geral de formação dos “preços de produção” do Volume III. Mas, se tais valores não estão *empiricamente* presentes porque estão superados por estes preços de produção, por que seriam por isso meramente fictícios? Engels reagiu a esta possibilidade interpretando os estágios da exposição de Marx *historicamente* numa ordem que assegurava que os valores estavam de fato empiricamente visíveis, mas, naturalmente, no *passado*, antes da modificação operada pelo capitalismo.

Assim, quando em resposta ao Volume III de *O Capital* Conrad Schmidt apresentou a tese de que o “valor” discutido no Volume I era uma “ficção necessária”, Engels escreveu a ele argumentando que o valor era real apenas para propósitos práticos no estágio da “produção simples de mercadorias”¹⁴. Antes ainda de escrever para Schmidt, Engels escreveu para Werner Sombart no mesmo sentido, argumentando que “o valor tinha uma *direta e real existência*” somente “quando a troca de mercadorias começou”, mas “esta realização direta do valor... já não acontece mais”, para “o valor do modo de produção capitalista... [ele] está completamente escondido”¹⁵. Engels estava tão fortemente convencido disso que escreveu um artigo especial sobre esta questão, que foi colocado como um *Suplemento* à segunda edição do Volume III de *O Capital*. O artigo estava ali inserido exatamente para dissipar qualquer dúvida de que “o que está envolvido é não somente um processo lógico, mas também histórico”. Após desenvolver consideravelmente este ponto, Engels conclui que “a lei do valor de Marx aplica-se

¹⁴ Carta de Marx para Schmidt de 12 de março de 1895; em Marx-Engels *Selected Correspondence*, pp. 481-85.

¹⁵ Carta de 11 de março de 1895; em Marx-Engels *Selected Correspondence*, p. 481.

universalmente, tanto quanto se aplica qualquer lei econômica, para o período inteiro da produção simples de mercadorias, isto é, até o tempo em que é submetida a uma modificação com o início da forma de produção capitalista.¹⁶

É verdade que Engels era capaz de citar uma passagem extraída do manuscrito do terceiro volume no qual algo como a ideia de um estágio da produção simples de mercadorias fora mencionado por Marx. Agarrando-se entusiasticamente a isso, Engels reclamou que “se Marx tivesse sido capaz de avançar também até o terceiro volume, sem dúvida teria elaborado esta passagem significativamente”¹⁷. Contudo, é tão certo quanto possível que Marx teria decidido ser este um falso caminho e o teria eliminado! Certamente, as numerosas referências no *Capital* à produção pré-capitalista são usadas por Marx sem nenhum intento *sistemático*.

Engels, Sweezy e Meek, todos (erroneamente) acreditavam que o *Capital* iniciava pela “produção simples de mercadorias”, e ainda caracterizavam seu status. Para Sweezy, a virtude da “produção simples de mercadorias” era sua clareza teórica como ponto de partida para uma derivação lógica, e não sua suposta realidade empírica como parte de uma “história corrigida” como era para Engels. Meek colocara-se numa posição ambígua: a “produção simples de mercadorias” não era um *mito*, argumentava ele, mas uma *mitodologia*¹⁸. A crença de que Marx começara com alguma coisa que chamava de “produção simples de mercadorias”, isto sim era o mito real!

A economia de Marx tem sido ensinada a gerações de estudantes sobre a base de uma distinção entre produção capitalista e “produção simples de mercadorias”. Contudo, esta distinção vem de Engels, e *não de Marx*. Retornemos ao presente e vejamos o mais popular e lido trabalho sobre Marx: *O Capital de Marx*, de Ben Fine. Desde sua primeira edição em 1975 tem sido reeditado várias vezes. Até a terceira edição de 1989 ainda podia-se ler o seguinte: “Marx chamou tal situação de produção simples de mercadorias”¹⁹. Somente na quarta edição de 2003 esta passagem é modificada por “denominado frequentemente de produção simples de mercadorias”²⁰. A mais comumente usada edição inglesa de *O Capital* atualmente tem uma Introdução de Mandel

¹⁶ Marx: *O Capital III*, Suplemento de Engels, pp. 1.033 e 1.037.

¹⁷ Marx: *O Capital III*, Suplemento de Engels, p. 1.034; a passagem inteira de Marx está nas páginas 277-78.

¹⁸ Meek: *Studies in the Labour Theory of Value* – segunda edição de 1973, Apêndice, p. 304.

¹⁹ Fine: *Marx's Capital*, terceira edição, p. 11.

²⁰ Fine: *Marx's Capital* (quarta edição com A. Saad-Filho), p. 22. Isto foi resultado da publicação de minha exposição sobre o mito, começando primeiro com “Engels como intérprete da economia de Marx”, 1996, e ainda com “Contra o Método Lógico-histórico: Derivação Dialética versus Lógica Linear”, 1997.

que diz que Marx não poderia começar pela produção capitalista, isto é, pela “produção generalizada de mercadorias”, porque esta surge, lógica e historicamente, da “produção simples de mercadorias”.²¹

Como pode ocorrer que ninguém nunca tenha olhado para ver se Marx teria mesmo afirmado na Seção I de *O Capital* que partia da suposta produção simples de mercadorias? Face à completa ausência de referências seguras em Marx sobre tal situação resta a falência extraordinária dessa falsa escola marxista. A explicação é que por trás deste mito há outra mentira: que Marx e Engels eram a mesma pessoa! O grande testemunho disso é o absurdo da edição de uma *Collected Works* com 50 volumes devotados aos dois autores que juntos publicaram poucos trabalhos. Meek, em todo seu trabalho, estava absolutamente inconsciente desse tratamento dado a Marx e Engels como uma única pessoa. Durante toda sua obra, Meek cita livremente palavras de Engels quando se propunha mostrar o ponto de vista de Marx.

Por exemplo, diz ele citando Engels:

Eu ainda penso que estava certo em dar ênfase ao “método lógico-histórico” de Marx: certamente, se alguma vez eu pensei assim, foi porque subestimei a extensão pelo qual o trabalho econômico de Marx era guiado por ele... a transição *lógica* no *Capital* de Marx (da relação mercantil como tal para a forma “capitalisticamente modificada” desta relação) é apresentada por ele como “imagem-espelhada” de uma transição histórica (da produção “simples” para a produção “capitalista” de mercadorias)...²²

O “por ele” nesta citação é simplesmente falso, porque todo o material citado nesta passagem não vem de Marx, mas de Engels.

Contudo, se Engels em seu *Prefácio* estava seguro de que todo mundo sabia que Marx começara com a produção simples de mercadorias, isto pode parecer ter sido causado pelo pequeno livro *Doutrinas econômicas de Karl Marx*, de Karl Kautsky²³. O livro de Kautsky apareceu em 1887 e teve um sucesso imediato vendendo 5 mil cópias rapidamente²⁴. Neste livro, a “produção simples de mercadorias” é mencionada no primeiro capítulo²⁵. Também há referências sobre ela durante todo o último capítulo. Sem

²¹ Marx: *O Capital I*, Introdução de Mandel, pp. 13-14. Possivelmente Mandel criou a expressão complementar “produção generalizada de mercadorias”.

²² Meek: *Studies in the Labour Theory of Value*, Introdução para a Segunda Edição (1973), p. xv.

²³ Paul Hampton chamou minha atenção para o trabalho de Kautsky.

²⁴ De acordo com Engels em uma carta para Sorge de 16 de setembro de 1887; em Engels 1887-90, MECW Volume 48, p. 104.

²⁵ Kautsky: *Economic Doctrines of Karl Marx*, pp 19-20.

dúvida, a interpretação de Kautsky teve uma influência duradoura, pois o livro foi reimpresso várias vezes. Mas seria apressado dizer que Kautsky teria inventado o termo. Engels chamou a atenção de Kautsky para a importância da “produção simples de mercadorias” numa carta de 26 de junho de 1884²⁶. Por isso, a prioridade do termo pertence a Engels.

A autoridade de Engels como intérprete do pensamento de Marx é tão evidente que os textos oficiais básicos de marxismo por muito tempo repetiram seus pontos de vista sobre a matéria.

Agora, vejamos a situação do indexador “ortodoxo”. Desde que Engels disse isso, parece ser verdadeiro que a Parte 1 do *Capital* I trata da produção simples de mercadorias: mas não há nenhuma menção dela ali por Marx. Isto não preveniu Dona Torr, por exemplo, de indexar não menos que vinte páginas do Volume I sob o título “Produção Simples de Mercadorias”. Se não há referências sobre isso então se inventa uma ficção. Isso estava assim em uma edição de 1938 do *Capital* baseada em uma reedição da edição de Engels. Qualquer um hoje que queira seguir minhas observações sobre a “produção simples de mercadorias” poderá descobrir por conta própria um fato muito estranho. Na Marx-Engels *Collected Works* os três volumes do *Capital* estão indexados juntos no fim do volume 37. Quando consultamos este índice podemos ver que há uma referência direta relacionada com a “produção simples de mercadorias”, e outra relacionada com a produção capitalista. Estas duas referências estão nas páginas do Volume I, *mas nada deste tipo aparece ali*. Por contraste, as três ocorrências do termo do Volume III, mencionadas acima, *não estão listadas*. (Como pode alguém conduzir a pesquisa sobre esta base!). A solução para este mistério é que este índice tem sido compilado simplesmente juntando o índice existente dos volumes separados e previamente preparados por Moscou; algumas poucas adições falsas foram suprimidas, mas nenhuma tentativa foi feita para se obter a necessária concordância. Os índices para os Volumes II e III foram compilados nos anos 50 para a *Foreign Languages Publishing House*. A pessoa que compilou o índice para o Volume II e que evidentemente conhecia o termo “produção simples de mercadorias” não é digna de ser mencionada (um fato interessante por si mesmo). O Volume I, publicado em 1954, não teve um índice de todas as matérias, mas quando os três volumes foram novamente publicados pela *Progress*

²⁶ Marx e Engels *Selected Correspondence*, p. 377.

Publisher o Volume I ganhou um índice mais tarde; desta vez a pessoa responsável introduziu um par de termos fictícios.

Devemos lamentar que os índices da nova edição do *Volume I* da MEGA também fez concessões para o mito da “produção simples de mercadorias”. Para a primeira edição (1867), a MEGA fornece três páginas de referências para a “*Warenproduktion – einfache*”. Mas em nenhuma destas páginas aparece o termo, e na minha opinião nada ali aparece com esse significado. Contudo, quando a MEGA fornece o manuscrito original do Volume III, muito corretamente não lista o termo em seu índice.

Aqui, tratei do problema das edições em seu âmbito estritamente filológico. Por trás deste erro, escondem-se importantes questões interpretativas e substantivas. Eu infelizmente acredito que Engels estava seriamente errado. Contudo, está aberto para qualquer um sustentar a leitura de Engels em um ou em ambos os aspectos. Mas no futuro espero que as pessoas não digam “que Marx chamou de produção simples de mercadorias”, mas “que Engels chamou de produção simples de mercadorias”.

Eu tenho argumentado em outro lugar que a leitura do *Capital* de Engels estava muito errada²⁷. Mas, sendo assim, como pode ocorrer que o mito tenha ficado indiscutido? Enquanto a autoridade de Engels for importante nesta questão, será necessária uma presente predisposição congênita nos leitores de *O Capital* para encontrar o conceito de “produção simples de mercadorias”.

Há três considerações que ofereço para explicar essa questão.

- a) A primeira geração de marxistas, tais como Engels e Kautsky (que estavam também entusiasmados com Darwin), acreditava que Marx fizera uma contribuição excepcionalmente poderosa à crítica da economia política, tanto que diferenciou sistematicamente os modos de produção sobre uma base histórica. O capitalismo era uma formação social historicamente específica. Ambos confundiram esta genial ideia de Marx com um imperativo metodológico para explicar as coisas em termos de suas origens e desenvolvimento históricos, apesar de apropriadamente dialético. O que faltou a Engels e Kautsky foi aceitar a possibilidade de que Marx tendia para uma ordem rigorosamente *lógica* de conceitos, empregando não uma dialética histórica, mas uma *dialética*

²⁷ Arthur: *The New Dialectic and Marx's Capital* – capítulo 2.

sistemática do tipo fundada na lógica de Hegel, onde um começo abstrato é sequencialmente concretizado.

- b) A geração seguinte de marxistas incluiu aqueles educados nos departamentos “Econômicos”, que absorveram uma metodologia diferente, chamada de *modelo*. Eles naturalmente “encontraram” no *Capital* um número grande de tais “modelos”, começando pela “produção simples de mercadorias”. Eles leram o *Capital* como uma sequência de mais e mais complexos modelos que se aproximavam mais e mais do objeto real.
- c) Antes do *Capital* aparecer, Hegel era um “cachorro morto” a tal ponto que ninguém estava em condições de entender a extensão da influência de seu pensamento sobre Marx. A dialética de Marx em *O Capital* não era nada familiar até mesmo para os leitores mais inteligentes. Mesmo que Marx tivesse providenciado um guia de leitura ou uma introdução mais didática metodologicamente, os leitores teriam encontrado muitas dificuldades para entendê-lo. Sem isso, ficaram perdidos. No *Posfácio* à segunda edição do Volume I, Marx certamente pôs mais problemas que soluções. Isto me sugere que o próprio Marx não tinha muita clareza sobre essas questões. A “obscuridade” do sistemático método dialético de argumentação pode não estar ali meramente pelo interesse de popularização, de alguma forma ele pode ter sido obscurecido pelo próprio Marx. Qualquer tentativa de recuperá-lo pode bem requerer alguma reconstrução de nossos argumentos.

Mas isto nos leva para muito além do ponto pretendido neste artigo.

Publicado em Abril de 2005.

ARTHUR, Cristopher J. The myth of “simple commodity production”. In: BLUNDEN, Andy. LUCAS, Rob. *Marx Myths & Legends*. 2005.

NOTAS

1. Mandel: *Karl Marx*, p.4.
2. Sweezy: *Theory of Capitalist Development* p. 23.
3. Lange: *Marxian Economics and Modern Economic Theory*"; in: *Review of Economic Studies* Vol. II 1934-35, p. 195, p. 198. Lange continuamente usa a mesma expressão no resto do artigo. Mas há alguma coisa estranha nisso: a) ele nunca traduz a frase, as palavras "produção simples de mercadorias" nunca aparecem; b) existe apenas a expressão germânica no artigo; como se fosse um termo técnico peculiar e intraduzível de Marx; mas ele não é intraduzível, e nem pertence a Marx.
4. Meek: *Studies in the Labour Theory of Value*, (2nd ed. 1973). Apêndice p. 303.
5. Em inglês nós encontramos uma referência em *Theories of Surplus Value*, Part II, p.501, *Marx-Engels Collected Works* (MECW) Vol. 32 p.132. Mas no original alemão está "*bloße Waarenproduktion*", isto é, produção pura de mercadorias: Marx: "*Zur Kritik...*" Marx-Engels *Gesamtausgabe* (MEGA) Abt. II, Band. 3.3, p. 1123.
6. Marx: *Capital* - Volume III, Prefácio de Engels, p. 103.
7. Há uma passagem em que Marx pressupõe o trabalhador proprietário de seu próprio produto (Marx: *Capital* Volume I, pp. 729-30). Mas esta passagem está escrita de um modo hipotético. Eu argumentei que isto é contrário aos fatos em Arthur: *The New Dialectic and Marx's "Capital"* - Capítulo 6.
8. Marx: *Capital* - Volume III, p. 370 e p. 371n.
9. Compare a versão do Volume III em Marx-Engels *Werke*, Band 25, pp. 271-73, com o Manuscrito de 1863-65 da MEGA Abt. II, Band 4.2, pp. 334-36.
10. Marx: *Capital* - Volume III, p. 965.
11. Engels: carta para Marx de 16 de junho de 1867; in: Marx and Engels *Selected Correspondence*, p.186.
12. Carta para Schmidt de 12 de março de 1895; in: Marx and Engels *Selected Correspondence*, p.481-85.
13. Carta de 11 de março de 1895; in: Marx and Engels *Selected Correspondence*, p.481.
14. Marx: *Capital* III - Suplemento de Engels, pp.1033 e 1037.
15. Marx: *Capital* III - Suplemento de Engels, p. 1034; a passagem completa de Marx está nas pp. 277-78.
16. Meek: *Studies* – Segunda edição de 1973, Apêndice p.304.
17. Fine: *Marx's "Capital"* - Terceira edição, p. 11.

18. Fine: *Marx's "Capital"* (quarta edição com A. Saad-Filho) p. 22. Isto foi o resultado da publicação de minha exposição sobre o mito, começando primeiro com "Engels as Interpreter of Marx's Economics", 1996; e então ainda com "Against the Logical-Historical Method: Dialectical Derivation versus Linear Logic", 1997.
19. Marx: *Capital I* - Introdução de Mandel, pp. 13-14. Possivelmente Mandel tenha criado a expressão complementar "produção generalizada de mercadorias".
20. Meek: *Studies in the Labour Theory of Value* - Introdução para a Segunda edição, (1973) p. xv.
21. Paul Hampton chamou minha atenção para o trabalho de Kautsky.
22. De acordo com Engels em carta para Sorge de 16 de setembro de 1887; in: *Engels 1887-90*, MECW Vol. 48 p. 104.
23. Kautsky: *Economic Doctrines of Karl Marx*, pp. 19-20.
24. Marx and Engels *Selected Correspondence*, p. 377.
25. Arthur: *The New Dialectic and Marx's "Capital"* - Capítulo 2.

REFERÊNCIAS

- Arthur, Christopher J. '*Engels as Interpreter of Marx's Economics*', in: *Engels Today: A Centenary Appreciation*, editado por C. J. Arthur (Basingstoke: Macmillan Press) 1996.
- Arthur, Christopher J. '*Against the Logical-Historical Method: Dialectical Derivation versus Linear Logic*', in: *New Investigations of Marx's Method*, editado por F. Moseley e M. Campbell (New Jersey: Humanities Press) 1997.
- Arthur, Christopher J. *The New Dialectic and Marx's 'Capital'*. Leiden: Brill, 2002.
- Engels, Friedrich. *Letters 1887-90*. Marx, Karl and Frederick Engels *Collected Works* Volume 48. London: Lawrence & Wishart, 2001.
- Fine, Ben. *Marx's Capital*, third edition. Basingstoke: Macmillan Education, 1989.
- Fine, Ben (com A. Saad-Filho). *Marx's 'Capital'*, quarta edição. London: Pluto Press, 2003.
- Kautsky, Karl. *Economic Doctrines of Karl Marx*. Tradução inglesa de H. J. Stenning. London: A. & C. Black Ltd, 1936.
- Lange, Oskar. *Marxian Economics and Modern Economic Theory*, in: *Review of Economic Studies* Vol. II 1934-35.
- Mandel, Ernest. *Karl Marx*, in: *The New Palgrave: Marxian Economics*, editado por J. Eatwell *et al.* Basingstoke: Macmillan, 1990.
- Marx, Karl. *Capital* Volume I. Tradução de B. Fowkes. Harmondsworth: Penguin, 1976.
- Marx, Karl. *Capital* Volume III. Tradução de D. Fernbach. Harmondsworth: Penguin, 1981.
- Marx, Karl. *Capital* Volume I, in: Marx, Karl and Frederick Engels *Collected Works* Volume 35. London: Lawrence & Wishart, 1996.
- Marx, Karl. *Capital* Volume III, in: Marx, Karl and Frederick Engels *Collected Works* Volume 37. London: Lawrence & Wishart, 1998.
- Marx, Karl. *Das Kapital: Dritter Band*, Karl Marx und Friedrich Engels *Werke*, Tomo 25. Berlin: Dietz Verlag, 1964.
- Marx, Karl. *Das Kapital. Drittes Buch. Die Gestaltungen des Gesamtprozesses*, in: Karl Marx und Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA). *Abteilung II*, Band 4.2. Berlin: Dietz Verlag, 1992.

- Marx, Karl. *Das Kapital Erster Band 1867*: Karl Marx und Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), *Abteilung II* Band 5. Berlin: Dietz-Verlag, 1983.
- Marx, Karl. *Economic Manuscript of 1861-63*: Marx, Karl and Frederick Engels *Collected Works* Volume 32. London: Lawrence & Wishart, 1989.
- Marx, Karl. *Theories of Surplus Value*, Part II. London: Lawrence & Wishart, 1969.
- Marx, Karl. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Ms. 1861-63) - Karl Marx und Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), *Abteilung II* Band 3.3. Berlin: Dietz-Verlag, 1978.
- Marx, Karl and Frederick Engels *Selected Correspondence*. Moscow: Progress, 1965.
- Meek, Ronald L. *Studies in the Labour Theory of Value*, 2nd ed. London: Lawrence & Wishart, 1973.
- Sweezy, Paul M. *The Theory of Capitalist Development*, 1942. New York: Monthly Review Press, 1970.

Eleuthería

ISSN 2527-1393

