

Ensaio sobre a transmutação do homem burguês - parte II



Por JOSÉ MANUEL DE SACADURA ROCHA*

A possibilidade de uma mudança radical não depende de que o proletariado assuma seu papel revolucionário

As fissuras no capitalismo e o Estado em John Holloway

Até então toda a história da consciência, e do inconsciente, na formação prática-psíquica do homem, dependeu de um “acordo” entre os iguais pensantes ou que se pensam iguais, para a definição do “desigual” e “de menor valor”. A “diferença” nos grupos humanos foi transferida da natureza observada para a “convenção” e para o “acordo político”, para a bipolaridade do privado e do público, no caso, mercantil, da “igualdade” definidora e da “desigualdade” definida, cujo meio, na prática e nas ideias é, portanto, o “valor”, o “mais valor”, o “menos valor”; os “anormais” são o exemplo disso no mundo civilizado moderno, o médico e o doente tanto quanto o patrão e o empregado. As bipolaridades - as divisões, as segmentações, as particularidades - são a forma mesma da reprodução do capital, adotadas por ele, foram elevadas à enésima potência!

A abstração mais significativa, no entanto, no plano econômico e político, substância e matriz das sociedades mercantis avançadas, é que enquanto portadores de direitos “formais” somos todos iguais, uma igualdade da sociedade mercantil; portanto, uma sociedade baseada na abstração, na submissão do fazer, na indiferença do significado e da individualidade. A sociedade capitalista é, tanto do ponto de vista da produção quanto da criação de valores, da justiça e da moral, o tipo histórico mais acabado de “assimetria equivalente”, onde o que é diferente é sempre equivalente a uma quantidade de algo, e neste sentido, é igualmente abstrata a todos, reduzível a qualquer coisa; cidadãos quantificáveis em direitos que tentam dar a medida filosófica-política a preencher um vazio humano imensurável.

O Estado está de fato dissociado da sociedade, pois ele apenas se viabiliza enquanto um apêndice necessário à coesão cívica do emaranhado de tipos e classes sociais díspares e desiguais, mas isto apenas na medida do processo de intercâmbio das coisas produzidas, isto é, nas trocas de mercadorias. No plano jurídico, o Estado é derivado daquele trabalho abstrato e conduz a coesão capitalista sobre as massas de trabalhadores enquanto coerção do poder-sobre o poder-fazer, e parece responder ao tremendo vácuo existencial desta determinação coercitiva apresentando-se como fiduciário de direitos. Humanos?

Se humanos, ou seja, da pessoa humana, então como ser fiduciário de algo que não é sua propriedade? - a menos que o plano político (bem público) esteja a demonstrar que o fazer do trabalho abstrato (privado, do capitalista) é de fato apenas isso, trabalho dominado e explorado, portanto, sem direitos iguais alguns, e, neste caso, a fidúcia vai além: “te garanto o que te roubei”. O Estado destrói nossa atenção da questão fundamental, a saber, como nosso poder-fazer se esvai e nisso como gera lucro aos patrões, reproduz o capital, acumula privadamente.[\[i\]](#) (HOLLOWAY, 2011).

Por óbvio, se queremos modificar a sociedade devemos deixar de submeter nosso trabalho ao abstrato da produção de

a terra é redonda

mercadorias, e pensar em outras formas de viver e cooperar socialmente sem a interferência do Estado, mais, sem sua ação hipnótica e enganosa (“canto de sereia”, (HOLLOWAY,2011)), fugir da “recauchutagem” estatal de direitos. A revolução futura de um “acordo novo” ou “convenção nova”, o socialismo, deverá proporcionar que a configuração social esteja modelada pela supremacia concreta do fazer com base no “consciente coletivo” do trabalho criativo e materialmente útil, como no que concerne aos protocolos da *Paideia* grega de comunidade, ao invés do “individualismo” da forma mercantil em suas dimensões *protocivilizatórias*, o “despotismo”, o “fanatismo” e o “fisiologismo”.

Para Holloway (2011), podemos promover “fissuras” no capitalismo “negando aquilo que nos nega”, e esses fazeres multidirecionais promovem no todo uma revolução, um embate com os poderes, a começar pelo Estado.

O socialismo científico proclama (deve promover!) o fim do Estado, porquanto ele cristaliza a autoridade por trás das assimetrias abstratas contra a vida social na forma do comum – em nosso tempo o Estado governa para a instituição “classes sociais”; o homem real na vida societária real ultrapassa a assimetria burguesa entre privado e público, pois no homem real não habita as abstrações de direitos, de cidadania, liberais, mas a não-política que eleva a uma fusão as categorias burguesas, para se fundamentar na humanidade social, livre do capital e da (sua) política. Então para que o Estado?

Uma organização política que enfoca sua ação sobre o Estado, inevitavelmente reproduz as características (humanos como objetos reduzidos ao status de abstrações). Assim, os partidos que ainda que sejam de esquerda, inclusive revolucionários, se caracterizam por estruturas hierárquicas e tendem a adotar determinadas formas de linguagem e condutas que se juntam com as de Estado. A relação externa com a sociedade se produz no conceito de massas: uma quantidade de átomos indiferenciados, abstratos, com capacidades limitadas e necessitadas de uma liderança. (HOLLOWAY, 2011, p. 66-67.).

De fato, o todo do saber, todo do fazer e mesmo o todo do estar, são políticos e não deveriam estar separados de nosso querer-fazer. A separação, ao fim e ao cabo, promovida pelo capital, entre o fazer e a política, possibilita que o Estado se apresente como representante de mais uma diferenciação genérica, abstrata, que toma a política para si. O socialismo livre e autônomo deve preparar continuamente o fim dos partidos (partidos!), e afastar a ideia atraente “conflitar e ganhar o poder”, e, todavia, deverá dizer que o político (enquanto o “poder-saber-querer-fazer”) é o importante.

Com o fim da forma mercantil, com o processo humano livre das imposições mercantis, não existe por que se focar na “desigualdade” e menos ainda procurar igualdades na acumulação privada (que é desigualdade de fato), e nas formas anteriores de trabalho industrial (trabalho abstrato).

Em um mundo em que todos são material e politicamente “iguais”, em que aquela “diferença” não se resolve apenas entre “alguns iguais”, a diferença não gerará a indiferença, a própria materialidade da existência das coisas se apresenta como potencialidade e disposição, como “dom”, não como “valor”, mesmo na dimensão da experiência subjetiva porque esta haverá de ser sempre resolvida pela cooperação do coletivo presente.

Para que tal aconteça, a “democracia burguesa” já deverá ter sido suplantada: o homem abstrato (movimentado/animado pelo capital), o cidadão de direitos, e os direitos humanos, consignados no direito público, cederão então o espaço político ao espaço social, a emergir o homem real, nem público nem privado (para os termos da democracia burguesa, fictícia), apenas comunitário (CHASIN, 2013).

A “liberdade” até hoje foi apenas em todos os sentidos e historicamente a determinação possível da liberdade política, como se diz, “liberdade limitada de base limitada”, apenas uma forma possível de (não) libertação humana, não sua forma final; e a forma “final” não pode de fato ser alcançada em sua matriz inter-humana política, mas apenas experimentada em algo qualitativamente superior nas condições reais (para o homem real) de sociabilidade comunitária; posto que a liberdade, enquanto liberdade humana em si mesma, tem que ser alçada ao infinito. Ela só existe na dialética sem limites da vida social real, em contrapartida da “liberdade dos direitos” imposta, máxima possível até nossos dias, como sociabilidade nos limites da produção do valor – da propriedade privada emana a liberdade privada.

A possibilidade de uma mudança radical depende não que o proletariado assuma seu papel revolucionário (o que não significa que não o possa fazer!), mas ao contrário, que além das “máscaras” que levamos, existirmos não só por elas, mas também nos posicionarmos contra elas e mais além das relações sociais por trás delas. Isto para dizer que podemos fazer de outra forma, amiúde, e além da consciência burguesa política e econômica que nos atinge a todos e todas (HOLLOWAY, 2011).

A caminho da utopia concreta do comunismo

Agora, deve-se lembrar que para o comunismo não há a coisa, mas um processo infinito de construção material de humanidades interrelacionadas na sociabilidade concreta (real), isto é, na produção social coletiva (material e imaterial) - o comunismo, portanto, não é o fim, mas igualmente o começo infinito de nós, e por tal se enganam tanto aqueles da propriedade como da não propriedade, sintomaticamente, com relação ao poder e ao Estado: “O comunismo é a posição como negação da negação, por isto o momento efetivamente real, necessário para o desenvolvimento histórico seguinte, da emancipação e recuperação humanas. O comunismo é a figura necessária e o princípio dinâmico do futuro próximo, mas o comunismo não é como tal a meta do desenvolvimento humano - a figura da sociedade humana.” (MARX, 1983, p. 181).[\[ii\]](#)

Quando tudo depende de seu fazer, do seu poder-fazer, não há de se admitir nenhum mecanismo exterior abstrato - cidadão, cidadania, soberano, soberania - a si-social, para a relação-social-real, plataforma necessária desde logo para evitar a assimetria, de um lado, e o espelhamento institucional do poder, do Estado, do controle e da submissão pelo poder-sobre, de outro. Em todas as eras até hoje, do jogo parelho entre religião e ciência derivaram as abstrações políticas em detrimento das reais condições de sociabilidade.

Na verdade, poder e Estado são para a Modernidade constitutivos um do outro: se no capitalismo o Estado é a forma política subsidiária do poder das classes dominantes, afrontar o Estado como luta pelo poder é, ao fim ao cabo, jogar o jogo do capitalismo e das classes burguesas. A isto estiveram destinadas as lutas operárias e das classes menos abastadas pela “ditadura do proletariado”.

Nas civilizações antigas, templo e palácio disputavam o poder, ora implantando uma teocracia ora construindo um secularismo despótico, alternando-se muitas vezes na governabilidade do mesmo lugar. As formas primárias de organização social proto-estatais eram, por seu turno, coletivistas e cooperativistas, embora fossem fortemente construídas sob a dinâmica da diferenciação cultural de grupos em relação a outros grupos. Os grupos humanos sempre tendem fortemente a expulsar os de fora e a marginalizar os estrangeiros, ontem e hoje.

Mas na medida que no Ocidente se desenvolveram as sociedades autocráticas, marcadas pelo poder reconhecido como superior e necessário para a organização social, mas a governabilidade passou a ser constituída como poder soberano do Estado - e mais o Estado encarnou em si essa zeladoria e representação da igualdade formal entre os sujeitos, *in abstracto* e *in absentia*. São escassos os exemplos significativos na história, e os momentos duradouros de organização comunais autogestionárias: a Comuna de Paris em 1871, a Revolução Russa de 1905 e de 1917, a Revolução Alemã de 1918 e a Revolução de Portugal de 1974, são exemplos de governabilidade comunitárias, democracia direta e organização social de grande porte sem necessidade de Estado. Elas representam a possibilidade de autonomia societária e separatismo real frente ao Estado.

Ainda que pese, como modelo (ou “tipo ideal”),[\[iii\]](#) a linearidade científica nos modos de produção, principalmente quando se estuda o surgimento do capitalismo no Ocidente europeu - escravismo, servilismo, capitalismo -, o socialismo e o comunismo são os modos que se seguem; entretanto, é possível observar “modelos comunais” atravessando a generalidade de um modo de produção hegemônico em determinado tempo histórico, como acontecia com a Rússia em 1917 (comunais rurais), ou Portugal em 1974 (servos e meeiros) - e como acontece com a organização comunitária autônoma em Chiapas (México) nos nossos dias (cidades, comunas e zonas autônomas).

a terra é redonda

Por todos os lados espaços de cooperação e autonomia se erguem forçando como cunhas as rachaduras provenientes das contradições do capitalismo, implantando aí formas de fazeres absolutamente radicais e transformadores para o Bem Viver dos indivíduos. São aproximações que em seu conjunto “rizomam” de forma significativa a modernidade industrial e consumista de mercado, de pessoas com uma visão forte de uma vida com menos ostentação e mais autonomia. Elas preparam o ambiente socioeconômico de aproximação cooperativista e de produção comunitária, ao mesmo tempo que se promove, assim, uma pedagogia para uma vida menos consumista e predatória.

A cooperação é, na prática, a opção pela justa divisão do trabalho social, e promove os sentidos voltados para a autonomia e a ajuda mútua. E isto se vê acontecer tanto no campo como nas grandes cidades do mundo, na periferia como no centro.

Mais e mais indivíduos se dão conta que a liberdade varia em função das posses e propriedades. Em grande parte, as retóricas do capitalismo liberal, neoliberal etc., são promovidas para aprofundar o aspecto do “medo”, como semiótica ou manipulação do “medo de perder”. É por isso que a exploração extrativista e o crescimento contínuo de bens industriais são inexoráveis, entre tudo, porque fomentam o ambiente no qual os indivíduos, consumindo freneticamente, sublimam seus medos. Então “o ter sobre o ser” (FROMM, 1982)^[iv] é de bens cada vez mais supérfluos e menos duráveis. O mercado capitalista é a máxima sublimação das frustrações dos indivíduos, e nesta base se reproduz contínua e infinitamente o capital.

O comunismo não pode ser outra coisa senão a sociabilidade livre do capital e da política. A emancipação humana, então, e só então, será marcada pela preponderância do humano do homem, a construção humana do homem desvencilhado da sociedade civil. Vergada sobre si mesma, a comunidade abstrata se esvai sobre a sua essência histórica, a comunidade concreta dos homens concretos, dos homens efetivos e universalmente sociais tal como inevitavelmente podem se constituir, pela relação social extraída do fazer real, diante de sua consciência real da vida social “desfetichizada” e sem “máscaras”.

É o fim do Estado, da dicotomia entre espaço público e espaço privado, e com isso o fim das atribuições formais de direitos para a consciência dos direitos reais - pela interatividade comunista a individualidade e a sociedade passam a ser “naturalmente” bases de um mesmo homem.

***José Manuel de Sacadura Rocha** é doutor em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Autor, entre outros livros, de Antropologia jurídica: para uma filosofia antropológica do direito (Elsevier). [\[https://amzn.to/44tGwd3\]](https://amzn.to/44tGwd3)

Para ler a primeira parte do artigo clique em <https://aterraeredonda.com.br/ensaio-sobre-a-transmutacao-do-homem-burgues/>

Notas

[i] Bey (1985) escreve: “O slogan Revolução! sofreu mutação em um toque para uma armadilha maligna de destino pseudo-agnóstico, para um pesadelo em que, por mais que lutemos, nunca conseguiremos escapar a essa eternidade perversa. Esse íncubo, o Estado, um Estado atrás do outro, cada céu governado por um anjo ainda mais perverso”. (BEY, Hakim. 1985. *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Nueva York, Autonomedia. Disponível em: <https://www.hermetic.com/bey/taz3.html>).

[ii] MARX, Karl. Manuscritos Econômico-filosóficos (1844). In: Marx e Engels: História. Florestan Fernandes (Org.). Grandes Cientistas Sociais, nº 36. São Paulo: Editora Ática, 1983.

[iii] Classificação de Max Weber para a sociologia a comparar fenômenos sociais entre si e extrair de cada um suas

a terra é redonda

particularidades, semelhantes ou desiguais. Neste sentido um “tipo ideal” é apenas um modelo em relação ao qual é possível observar as características de determinado fenômeno social, e não guarda relação direta com “o desejado”.

[\[iv\]](#) FROMM, Erich. *Ter ou ser*. 4^a. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.

Ajude-nos a manter esta ideia.

[**CONTRIBUA**](#)

A Terra é Redonda