

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Francisco Antonio Marques Viana

Marx e o labirinto da utopia

MESTRADO EM FILOSOFIA

**São Paulo
2010**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Francisco Antonio Marques Viana

Marx e o labirinto da utopia

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Professor Dr. Antonio José Romera Valverde.

São Paulo

2010

Banca Examinadora

Dedicatória

A Antonio José Romera Valverde, pelo sol dos ensinamentos e confiança.

A Rose Amanthéa, pelo ouro da eterna amizade.

Agradecimentos

Alex Viana, Ana Virginia Carvalho Affonso, Aurora Lilian Lopes Vasconcelos, Carmen Garcia, Carminha Correia, César Gomes, Celso Eduardo Gonçalves, Christianne Geargeoura, Cristiane Abud, Cynthia Sarti, Denise Monteiro, Edna Delmondes, Francisco Valdério, Leda Abbês, Maria Helena Soares de Souza, Nadya Risocelly, Ney Figueiredo, Nestor Amazonas, Odete Balduino, Paulo Nassar, Paulo Villa, Romulo Nagib Lasmar, Rubens Figueiredo, Tatiana Viana, Telma Iara Mazzocato, Sonia Haas, Tânia Franco.

Agradecimento especial aos professores Eurico Lima Figueiredo, Marcelo Perine, Dulce Mára Critelli e Maria Constança Peres Pissara.

RESUMO

Em Marx, o fio condutor do *vir a ser* é a *práxis* da emancipação humana pelo socialismo e comunismo. Construção universal, intrínseca à ruptura do capitalismo, a argumentação se faz presente, na obra marxiana, ao longo de quatro décadas. Envolve, no conjunto, a realidade objetiva da necessidade do trabalho como mercadoria e fonte de alienação, e da propriedade privada como alicerce do estranhamento originado pela sociedade de classes e da preponderância do indivíduo sobre a espécie. Engloba todas as formas de pensar, a começar pela utopia social, que ressurgiu no alvorecer do século XIX, com o pensamento reformista ao resgatar a filosofia como caminho para a antecipação do futuro da felicidade humana. Na argumentação de Marx, a revolução burguesa de 1789 rompeu com a sociedade feudal, mas não aboliu a exploração do homem pelo homem. Gerou duas classes antagônicas e irreconciliáveis: a burguesia e o proletariado. Argumentava que no século XIX a revolução proletária emergia como a negação da negação, abolindo a propriedade privada e inauguraria a verdadeira história da humanidade. O pensamento utópico, que germina com Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen, considerava o *vir a ser* como prolongamento da Revolução Francesa, construído pela consciência, a reforma gradativa da sociedade. Negava a ruptura, pela violência, com a sociedade vigente, e afirmava o conceito de ordem. Em lugar da revolução proletária, pregava a união de classes, lastreada pelas boas leis, os bons governos e a educação para a verdade e o bem. Esvaziava a sociedade vigente para construir, paulatinamente, uma nova ordem. Em ambas as visões do *vir a ser*, o centro é o homem. A utopia, nesse contexto, deixa de ser um não lugar, como foi originalmente no século XVI, pelo livro homônimo de Tomas More. Torna-se uma geografia de dimensões universais ou, no mínimo, europeia, um conhecimento e uma possibilidade de superação dialética da sociedade burguesa. Foi o que Marx buscou realizar ao unir a filosofia da *práxis* com a economia política e a teoria revolucionária. Foi o que o pensamento utópico procurou dar forma pelo caminho da consciência pelo convencimento. O ponto de interseção encontra-se no primado do coletivo sobre o indivíduo, afirmando o descartar de uma civilização que se consumiu nas suas próprias contradições para semear uma sociedade em que pensamento e ação fossem coincidentes. Uma

sociedade em que o humanismo não fosse apenas um instrumento retórico, mas o real do *vir a ser*, em que o homem fosse uma totalidade, não um ser fragmentado, ilusória representação do real. Uma sociedade em que o fim do império da necessidade fosse o princípio do reino da liberdade. São horizontes de construção que se movimentam por caminhos distintos – um pela práxis revolucionária, a organização do proletariado, outro pela consciência, as boas leis, a educação e a união de classes –, mas que se encontram dialeticamente nos domínios da produção de ideias, mobilizações e organização do proletariado e da sociedade. Convergem, sobretudo, no pensamento e ação de antecipar o *vir a ser* do socialismo e do comunismo. Dois caminhos, um mesmo fim?

Palavras-chave: Marx. Consciência. Emancipação. Práxis. Trabalho. Utopia.

ABSTRACT

In Marx the thread of becoming is the praxis of human emancipation by means of Socialism and Communism. A universal construction, intrinsic to the break with Capitalism, the argumentation makes itself present in Marx's work during four decades. It involves, as a whole, the objective reality of the need of labor as merchandise and source of alienation, and of private property as the foundation of the estrangement brought about by the class society and by the predominance of the individual over the species. It comprehends all the forms of thought, starting with the social utopia, which reappears in the break of XIX century, with the reform of thought by adopting philosophy as the way for the anticipation of the future of human happiness. In Marx's argumentation, the bourgeois revolution of 1789 broke with Feudal society, but it did not abolish the exploration of man by man. It generated two antagonist and irreconcilable classes: the bourgeoisie and the proletariat. He argued that in the XIX century, the proletarian revolution emerged as the negation of negation, which, by the abolishment of private property it would inaugurate the real history of mankind. Utopist thought, which germinated with Saint-Simon, Charles Fourier and Robert Owen, considered becoming as the extension of the French Revolution, built by consciousness and the gradual reform of society. It denied the violent break with the actual society, thus affirming the concept of order. Instead of the proletariat revolution, it preached the union of classes, supported by good laws, good governments and the education for truth and goodness. The actual society was thus emptied to build, slowly, a new order. In both views of becoming, the center is man. The utopia in that context is no longer a no-where, as it was originally in the XVI century, in Thomas More's homonymous book. It becomes a geography of universal dimensions or, at least a European one, a knowledge and a possibility to overcome dialectically the bourgeois society. This was what Marx sought to bring about by uniting the philosophy of praxis with political economics and the revolutionary theory. This is what utopist thought tried to give form to by means of consciousness through convincing. The point of intersection is to be found in the primacy of the collective over the individual, stating the discarding of a civilization which consumed itself in its own contradictions so as to sow a society wherein thought and action were coincidental. A society where humanism weren't only a

rhetorical tool, but the real of becoming, where man were a totality, and not a fragment, illusory representation of the real. A society wherein the end of the empire of necessity were the principle of the kingdom of liberty. These are horizons of construction which move through distinct routes - one through the revolutionary praxis, the organization of the proletariat; the other through consciousness, the good laws, education and the union of classes -, but which meet dialectically in the domains of the production of ideas, mobilization and the organization of the proletariat and of the society. They converge, especially, in the thought and action of anticipating the becoming of Socialism and Communism. Two routes, the same end?

Key-words: Marx. Consciousness. Emancipation. Praxis. Labor. Utopia.

SUMÁRIO

Apresentação.....	11
Capítulo I	
1. Filosofia, reforma e luta de classes: o real da utopia	15
1.1 As diferenças entre a formação de Marx e a formação dos utopistas.....	23
1.2 Da crítica aos sábios e à filosofia à raiz da crítica à sociedade burguesa.....	32
1.3 O partido industrial, a harmonia e a reforma do caráter humano	35
1.4 Utopia, teoria e prática no espelho da história.....	41
1.5 As muitas faces do comunismo e da reação liberal	47
1.6 Marx e o labirinto de utopia	51
Capítulo II	
2. Entre a crítica doutrinária e a crítica revolucionária.....	55
2.1 Sistemas utópicos: sonhos e limites da igualdade racional	61
2.2 Da utopia à ciência da revolução.....	73
2.3 A Miséria da Filosofia e o Manifesto comunista: a desconstrução da utopia	83
Capítulo III	
3. Caminhos do <i>vir a ser</i> como reino da liberdade	90
3.1 Economia política, a ciência do mal.....	97
3.2 Sábios, revoluções e filósofos	101
3.4 Marx leitor dos utopistas, Marx utopista racional	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
BIBLIOGRAFIA	120
ANEXO	
Cronologia: O mapa da utopia na vida e obra de Marx	135

Apresentação

Karl Marx superou a utopia socialista e comunista do século XIX ou criou uma nova utopia? Eis a questão desta dissertação, sob o tema **Marx e o labirinto da utopia: entre a reforma e a revolução no século XIX**. Embora aborde múltiplos aspectos do pensamento marxiano, daí a imagem do labirinto, o seu fio condutor é a oposição entre a filosofia materialista, que transborda para a teoria da revolução comunista,¹ e a filosofia social de Charles Fourier, Saint-Simon e Robert Owen, que converge para a reforma social.²

A pesquisa parte do pressuposto de que o pensamento de Marx se objetiva na emancipação humana do trabalho como fonte de *mais-valia* e alienação. Isto porque Marx funde a filosofia à economia política e condiciona o *vir a ser* à superação do caráter desumanizador das relações de troca e também da alienação que é da natureza do capitalismo, pelas suas contradições. O fundamento da reforma social é a dignificação do trabalho pela consciência ética, mas a sua utopia, em lugar de revolucionar, se propõe a organizar e imprimir racionalidade à economia política. As questões apresentadas pelas duas correntes implicam em duplo dilema: um relativo ao sujeito do *vir a ser* e o outro quanto ao objeto da práxis social.

O primeiro envolve o saber, se produzido pela práxis revolucionária do proletariado e daqueles que se alinham com o seu protagonismo central como classe

¹ A origem da palavra comunismo se perde no tempo, mas é, ela mesma, “conceito e agente” da história. Era conhecida no século XIV, no sentido de que as pessoas construíssem coisas comuns, independentes dos indivíduos, como os mosteiros. Em 1785, quatro anos antes da Revolução Francesa, apareceu num texto assinado por Victor d’Hupay de Fuveau, designado o sonho de fundar uma comunidade moral e econômica. D’Hupay era amigo de Restif de la Bretonne, que, considerado frequentemente o primeiro a ter utilizado a palavra, definia o comunismo como um tipo de governo, o *comunismo da comunidade*, onde as pessoas trabalhavam durante a manhã e se divertiam à tarde, definição muito parecida com a que Marx utiliza em **A ideologia alemã**. Na primeira Comuna insurrecional de Paris, que sucede à Comuna instaurada em 1789, Babeuf usa diversas vezes a palavra “comunitarista” no contexto do pensamento dos *Iguais*. Mas na Grécia Antiga já existia a *kainonia* no sentido de uma pulsão comunitária que nomeava o *comum* ou a *vida comum*. Não se tratava do indivíduo ou do grupo, mas de estar juntos, a totalidade do existir humano, do coletivo. Não era uma “questão semântica” (*munirelligare*), mas uma “questão ontológica” (*co-* de coletividade), o que não implica em relação entre as partes, mas em estar “lado a lado”, no interior da coletividade. Assim, o comunismo designa a verdade do que é comum e trata da apropriação da propriedade como o que é pessoal porque é comum e é comum porque é pessoal (BADIOU; ZIZÉK, 2010, p. 197-214).

² Karl Marx (Trier, 5 de maio de 1818 – Londres, 14 de março de 1883); Charles Fourier (Besançon, 7 de abril de 1772 – Paris, 10 de outubro de 1837); Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (Paris, 17 de outubro de 1760 – Paris, 19 de maio de 1825) Robert Owen (Newtown, 14 de maio de 1771 – Newtown, 17 de novembro de 1858).

emancipadora da sociedade ou se produzido pelo convencimento do conjunto de todas as classes em busca da consciência quanto à construção comum do socialismo e do comunismo. O segundo dilema recai sobre o sentido da construção do futuro, se irá ocorrer no âmbito de uma mudança radical, pela violência, nas relações de produção ou se as transformações se concretizarão pacificamente nos limites do sistema produtivo vigente.

O quadro completa-se com um terceiro dilema: as visões de mundo em conflito são excludentes ou revelam incessante troca de chaves na interpretação da sociedade vigente e suas possibilidades de mudança? O coração desse conjunto de dilemas é exterior ao homem, mudando de acordo com o momento histórico e as relações de produção, ou é interior ao homem, podendo ser despertada e alimentada pela consciência?

Para esses estudos, a dissertação foi dividida em três capítulos.

O primeiro, *Filosofia, reforma e luta de classes: o real da utopia*, apresenta os diferentes conceitos de utopia e expõe as oposições e convergências entre o pensamento marxiano e os filósofos sociais – Fourier, Saint-Simon e Owen. O segundo, *Entre a crítica doutrinária e a crítica revolucionária*, refaz e analisa o percurso da crítica marxiana aos sistemas utópicos, com ênfase à filosofia materialista e às implicações do protagonismo ou não da classe operária na construção do *vir a ser*. O terceiro capítulo, *Caminhos do vir a ser como reino da liberdade*, conduz aos temas do papel da filosofia e dos filósofos na teoria marxiana e dos filósofos sociais que se alinhavam com a tese da reforma: emancipação ou dignificação da vida humana. Eis a questão? Finalmente, as conclusões destacam as lições do pensamento marxiano e dos filósofos sociais no *vir a ser* da sociedade da comunidade igualitária. Completa-se com a cronologia *O mapa da utopia na vida e obra de Marx*.

Este trabalho é fundamentado em escritos relevantes dos autores em estudo. No que se refere a Marx: **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, **A ideologia alemã**, **A sagrada família**, **Miséria da filosofia**, **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844** e **Manifesto comunista**. Somam-se **Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro** e os **Cadernos epicurianos**.

Também foram pesquisados **O 18 brumário de Luís Bonaparte**, **Contribuição à crítica da economia política**, **As lutas de classes na França de**

1848 a 1850 e O capital. O objetivo foi cobrir os dois grandes ciclos da obra marxiana e suas relações com o pensamento dos filósofos sociais, definidos como utópicos em **Do socialismo utópico ao socialismo científico**, obra clássica de Engels.³

O primeiro ciclo, posterior à revolução de 1830, na França, definido por Marx como “a crise decisiva” (MARX, 1968, p. 554), a expor a real dimensão dos antagonismos entre o proletariado e a burguesia, associa a crítica à utopia, socialista e comunista ou liberal, com a crítica ao Estado, à sociedade política e à economia política. O segundo ciclo, na esteira da revolução de 1848-49, se projeta para até a Comuna de Paris, em 1870, quando Marx aprofunda sua teoria revolucionária, tendo como alvo a crítica ao Estado e a elevação do trabalho à categoria filosófica. Em ambos os momentos a utopia é tema constante.

De Fourier, as obras **A teoria dos quatro movimentos** e **A infância emancipada**. De Saint-Simon, **O novo cristianismo**, **Algumas anotações filosóficas**, **Memória sobre a ciência do homem**, **A reorganização da sociedade europeia** e **Catecismo dos industriais**. De Robert Owen, foram analisadas obras essenciais, com ênfase para **O novo sistema social**, **O desenvolvimento do socialismo**, e **O novo mundo moral**, além de sua extensa biografia. Também foram consultadas biografias de Marx, Saint-Simon e Fourier.

Em suma, a dissertação propõe uma reflexão em torno daquilo que Marx considera o objetivo primordial da existência humana: o sentido da vida. Em outros termos, como no labirinto da sociedade do século XIX Marx e os filósofos utopistas procuraram tecer os fios do *vir a ser* para superar o estado de necessidade do trabalho e a sociedade de classes pela emancipação e ou pela dignidade humana.

Esta pesquisa não pretende uma exposição completa do tema, nem se alinha com a tese de que o socialismo científico marxiano é superior ao socialismo utópico dos filósofos sociais. O termo “utópico” ou “utopistas” é utilizado para distinguir o pensamento marxiano do pensamento reformista e para demarcar fronteiras teóricas.

³ A expressão foi cunhada por Engels numa série de artigos publicados no **Vorwärts** (Adiante), órgão central da sociodemocracia alemã, de 1876 a 1878, posteriormente publicado em livro, **Do socialismo utópico ao socialismo científico**, como resposta aos ataques de E. Dühring, docente da Universidade de Berlim, que, ao aderir ao socialismo em 1875, publicou um livro com coléricos ataques a Karl Marx. Em três alentados volumes, Dühring compôs sistemas completos da filosofia, da economia política e do socialismo, além de uma **História crítica da ciência política**.

A pesquisa procura, sim, contribuir para a compreensão e discussão dialética da utopia que é o “ser” essencial de toda a filosofia (HELLER, 1983, p. 19).

Capítulo I

1. Filosofia, reforma e luta de classes: o real da utopia

Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Já no primeiro ponto de vista, parte-se da consciência como se esta fosse um indivíduo vivo; a partir do segundo ponto de vista, que é o correspondente à vida real, parte-se do mesmo indivíduo real e vivo e se considera a consciência como sendo somente sua consciência.

*Karl Marx e Friedrich Engels, A ideologia alemã*⁴

La imaginación de los poetas colocó la edad del oro en la cuna de la especie humana entre la ignorancia y la grosería de los primeros tiempos; era más bien la edad del hierro la que había que relegar allí. La edad del oro del género humano no está detrás de nosotros, está delante, está en la perfección del orden social; nuestros padres no vieron, nuestros hijos llegarán a él un día: a nosotros corresponde prepararles el camino.

*Saint-Simon, De la reorganización de la sociedad europea*⁵

A utopia não é um universo fictício que se acrescenta ao universo real. A utopia é o diferencial da diferença, o que não visa retificar uma linha ou um caminho, mas derrapar, saltar no sentido da vertigem. A utopia não é o possível, nem a profecia do futuro, mas a abolição da separação do presente e do futuro, a reivindicação selvagem do gozo imediato. A utopia não é, enfim, o lugar do imaginário ou da fantasia solta, mas a escrita do fantasma, a narrativa múltipla das mais variadas impulsões fantasmáticas. Não é o maravilhoso ideal dos romances, mas o maravilhoso real, das paixões satisfeitas e insatisfeitas.

*Charles Fourier, O novo mundo amoroso*⁶

Karl Marx nunca escreveu um livro acerca da utopia ou de filósofos sociais – Fourier, Saint-Simon e Owen. Ele começou a tratar do tema em escritos dispersos, no calor de lutas específicas, a exemplo de **A ideologia alemã**, **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**, **A sagrada família**, **Miséria da filosofia**, **Crítica da filosofia do direito de Hegel** e avançou para uma abordagem-síntese no **Manifesto comunista**. Embora não chegasse a constituir uma teorização em profundidade, com o **Manifesto**

⁴ MARX; ENGELS, 2007. p. 49.

⁵ SAINT-SIMON; THIERRY, 1975, p. 163.

⁶ In: SAMPAIO, 1996, p. 37.

a crítica⁷ ao socialismo e ao comunismo utópico ganha dimensão universal. E marca, pelo menos no plano teórico, uma proposta unificadora do pensamento socialista, que, às vésperas da segunda metade do século XIX, se encontrava disperso, isolado por correntes que não se entendiam, exauridas pelas limitações que separavam a teoria da prática.

O tema da utopia perpassa toda a obra de Marx. Por quatro décadas, ao longo da formação da sua teoria do socialismo como militante e pensador, ele dedicou incessante atenção aos sistemas utópicos, como um *vir a ser*, ou melhor, uma antecipação do *vir a ser*, o comunismo. Após a revolução de 1848, que quase coincidiu com a divulgação do **Manifesto comunista**, ele retoma o tema do utopismo na **Contribuição à crítica da economia política** e na **Utopia monetária**. Em **O capital**, há várias citações do fourierismo, do owenismo e do sansimonismo. Com maior ou menor intensidade, a crítica a utopia se encontra presente em **As lutas de classes na França de 1848 a 1850** e em **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. Marx foi um leitor atento dos pensadores utópicos, a começar por Tomas More, a quem se referia como “chanceler”, e Francis Bacon.

A crítica ao utopismo social foi continuada e inexorável, sem concessões teóricas, apesar do reconhecimento dos méritos específicos. Contra os jovens hegelianos⁸ e ícones do socialismo como Weitling, Cabet e Proudhon,⁹ Marx primava

⁷ Marx, Engels e os hegelianos revolucionários utilizaram o termo “crítica” na amplitude do sentido histórico, a negação, nos anos de 1840 a 1850. Ruge, Bruno Bauer e Feuerbach costumavam utilizá-lo no título da maioria dos seus livros e artigos. Da mesma forma que a prática revolucionária da burguesia declinou, o termo foi caindo em desuso após a derrota do proletariado em 1848 e o triunfo da contrarrevolução em toda a Europa. Marx e Engels continuaram a usá-lo na expectativa de que a revolução proletária viesse a acontecer em breve espaço de tempo (KORSCH, 2002, p. 117-118).

⁸ Merece especial atenção o fato de que Marx considerava Hegel um grande pensador. Não levava os jovens hegelianos a sério intelectualmente porque estes criticaram Hegel antes de exercitar a disciplina para entendê-lo. O grande erro de Hegel, segundo Marx, deu-se na passagem do mundo interior para o exterior, “traíndo” seu próprio pensamento ao afirmar que o exterior é a mesma coisa que o interior do ser. Marx via o processo de objetivação do ser como um movimento de assimilação do mundo exterior. Denominava “exterior” a “ativação” da consciência objetiva. Sem consciência objetiva, a consciência se esgotava no seu próprio objeto, tornando-o uma representação (MARX, 2007, p. 45-68).

⁹ Weitling foi um “comunista primitivo de caráter evangélico”, na definição de Kolakowski, “cético quanto às chances de revoluções não violentas”, que mistura lúcida crítica à Bíblia com “mórbida pretensão messiânica”, no dizer de Rubel (MARX, 1982, p. CIX); é mais um cristão primitivo, um reformista, que apresentava Cristo como um comunista, contrário à opressão e à injustiça. Repudiava a propriedade privada (KOLAKOWSKI, 1985, p. 215). Cabet era um igualitário, avesso à violência e às revoluções, defensor de um comunismo de inspiração em Cristo. Na sociedade de Cabet, não deveria existir nem propriedade privada, nem sistema monetário. De origem jacobina, converteu-se ao comunismo pela leitura, em particular, da **Utopia** de Tomas More; considerava a democracia um estágio de transição necessária. Seu livro **Viagem a Icaria**, publicado em 1842, na França, alcançou grande êxito popular. Era inspirado nas sagradas escrituras cristãs. Mehring considera-o uma expressão

pela ironia e contundência desqualificadora. Desenvolveu um pensamento que é, ao mesmo tempo, uma teoria da sociedade burguesa e da revolução proletária, ultrapassando a tese da igualdade para afirmar a emancipação humana como o verdadeiro fim filosófico do socialismo. Segundo Marx, o paradigma não era a eliminação do lado mau do sistema capitalista, aquele da desigualdade, e a manutenção do lado bom, aquele que afirma a igualdade (MARX, 1976, p. 96).

Nesse processo, sintetizou os conhecimentos que apreendeu da história. Fez da crítica à utopia uma crítica à linguagem, à ignorância, “um demônio” responsável pela transformação da realidade em ficção (MARX, 1982, p. 220). Um vínculo inquebrantável entre a alienação e a separação dualista do pensamento e da ação, induzindo a sociedade a se iludir com a ideologia das boas leis,¹⁰ da boa vontade dos governantes, da perfectibilidade humana, sem questionar a dinâmica irrefreável das relações de produção (MARX, 1982, p. 139-165).

Trata-se de uma crítica ontológica. No princípio, o homem foi condicionado pela necessidade do trabalho, essência formadora da sua consciência, mas que é estranha à propriedade privada e a todas as categorias da economia política. A primeira necessidade humana foi produzir víveres e, indiretamente, produzir a vida material. Foi quando os homens “começaram a se diferenciar dos animais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). Esse “fato histórico fundamental” ampliou as necessidades do homem, que criou novas relações sociais, se organizou em torno da família e desenvolveu as forças produtivas. Estas, por sua vez, condicionaram o estado social.

do “moralismo utopista” (MEHRING, 2003, p. 77-85). Contra Proudhon, Marx escreveu **Miséria da filosofia**. Condenava-o por limitar-se a “imagens poéticas” quando abordava as contradições do capitalismo. Definia Proudhon como “filósofo e economista da pequena burguesia da cabeça aos pés”, acusando-o de estar abaixo dos comunistas “porque não possui nem coragem nem luzes para se elevar, sequer especulativamente, acima do homem burguês”. Contrário ao Estado político, como Fourier e Owen, o autor da famosa afirmação “a propriedade privada é um roubo”, foi criticado por Marx pela sua resistência ao comunismo, que considerava uma espécie de escravidão. Como resposta, Proudhon acusou Marx de plagiá-lo (MARX, 1982, p. 93).

¹⁰ Na gênese das cidades gregas, na passagem da sociedade tribal para a sociedade política, predominou o excessivo interesse de classes: as cidades parasitavam o campo, concentravam as riquezas em mãos de poucas famílias, os magistrados defendiam os privilégios dos ricos e os sacerdotes manipulavam o temor aos deuses em favor da ordem estabelecida. Quando pretendiam se expandir, as cidades recorriam à força, ao suborno ou à persuasão para suprimir cidades menores e abolir suas autonomias. O processo, *sinecismo*, na definição dos gregos, resultou na estratificação dos povos submetidos em nobres, lavradores e artífices, ficando sob a responsabilidade dos nobres a religião, a magistratura e a interpretação das leis e da vontade dos deuses. Isso explica por que Epicuro não via interesse para a humanidade, nem estabilidade, no modelo de constituição das cidades-estado. Apresenta a negação da cidade-estado, com a proibição de seus seguidores de participarem da vida política, como um verdadeiro exercício de liberdade prática (FARRINGTON, 1968, p. 17-33).

A percepção de que o homem tem uma consciência é posterior a essas etapas, mas não se trata de “uma consciência pura”.

O espírito já carrega de antemão consigo a maldição de estar “acometido” pela matéria, que aqui se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em uma palavra, sob a forma da linguagem. A linguagem é tão velha quanto a consciência: a linguagem é a consciência prática, a consciência real, que existe também para os outros homens e que, portanto, começa a existir também para mim mesmo: e a linguagem nasce assim como a consciência, da necessidade, da carência de intercâmbio entre os demais homens. Minha relação com o meu meio ambiente é a minha consciência. (MARX; ENGELS, 2007, p. 53).

E se a consciência remete à materialidade da relação entre os homens e destes com a natureza, o pressuposto marxiano é que, em princípio, a consciência “é a consciência do mundo imediato e sensível que nos rodeia e a consciência dos nexos limitados com outras pessoas e coisas, fora do indivíduo consciente de si mesmo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53). É, de outro lado, consciência do confronto do homem com a natureza, “um poder absolutamente estranho, onipotente e inexpugnável” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53).

É uma consciência gregária, que se converte em divisão do trabalho quando o trabalho material é separado do trabalho espiritual, mas não deixa de ser uma percepção inicial de que o homem vive em sociedade (MARX; ENGELS, 2007, p. 54). Não impediu que o desenvolvimento das forças produtivas viesse acompanhado da transformação do trabalho em mercadoria. Como o trabalho é a vida e o trabalhador morre se não permuta diariamente sua força de trabalho, a tarefa da filosofia seria pôr fim a esse ciclo incessante de necessidade.¹¹

A unidade do ser orgânico e do ser social é o que distingue o homem no entendimento marxiano. O critério regulador é o desenvolvimento do trabalho como produto do trabalho. Marx nega o conceito de homem como gênero, afirma o conceito de espécie. Em **A ideologia alemã**, detém-se no conceito de gênero humano, definindo-o como “um modo especulativo e idealista, ou seja, fantástico” de ignorar os interesses de classe e as formações ideológicas que se cristalizam sobre a prática material (MARX; ENGELS, 2007, p. 61).

¹¹ Marx procurou descartar o que definia como “ilusão do salário”, típica da economia clássica, com o argumento de que “a existência do indivíduo como *práxis* é a sua força de trabalho”. A “irracionalidade” do valor do trabalho e também do valor da força de trabalho são proposições fundamentais do pensamento de Marx (HENRY, 1976, v. 2, p. 323-332).

A análise marxiana mostra que o conceito de gênero humano isola o processo histórico da contradição insuperável das forças produtivas, o estado social e a consciência.¹² Nos **Manuscritos econômico-filosóficos** aponta, entre as características do homem, o fato de pertencer a uma coletividade, com a preeminência do ser coletivo sobre o ser individual:

A morte aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo determinado e contradiz a sua unidade; mas o indivíduo determinado é apenas um ser genérico determinado, e, enquanto tal, mortal (MARX, 2004, p. 108).

O propósito de Marx na crítica à utopia é a superação dialética do materialismo antigo: o ser, por inteiro, é fruto de um processo concreto de uma objetividade concreta (MARX, 2004, p. 45). Resumindo, a essência humana não é metafísica, mas socioeconômica. Essa é a base real da existência, não a essência ilusória da filosofia tradicional. Por isso, o comunismo não é um movimento em busca de uma essência humana, um ideal, mas um movimento da história (KAIN, 1986, p. 35-36).

A crítica marxiana ao utopismo é também epistemológica.¹³ A consciência prática é necessária para desenvolver uma essência, mas qual a natureza dessa essência?¹⁴ Marx considera o homem parte da natureza e, portanto, a sua essência é a

¹² O ponto crítico é que, para Marx, “o gênero humano não existe” e o seu conceito apenas favorece à vontade dominante do Estado (HENRY, 1976, v. 2, p. 21). O homem é um ser histórico. E o traço característico do ser histórico é o conhecimento e a práxis como “atitude cognitiva autêntica” (LUKÁCS, 2009, p. 400).

¹³ O materialismo marxiano é uma teoria do conhecimento que articula o real do pensamento e o reflexo do real sobre o pensamento. Contudo, Marx não se aprofundou na conceituação epistemológica. Planejava escrever uma dialética, mas, a exemplo do trabalho sobre o epicurismo, estoicismo e ceticismo, o projeto não foi concretizado. Marx mantém uma dupla visão sobre a teoria. De um lado critica toda teoria filosófica, jurídica, histórica, social, econômica e política. De outro lado, se interroga sobre a natureza e o valor científico da própria teoria que ele desenvolveu a partir de pensadores anteriores: filósofos alemães, historiadores franceses, economistas clássicos ingleses, socialistas utópicos. Daí, com frequência, considerar a teoria no sentido amplo, significando “concepção”, “representação” ou “ideia” no geral. Teoria engloba, então, todas as formas de consciência que Marx denomina de “ideológica”, sem que isto implique em tratamento pejorativo ou restrição ao conteúdo do termo. Parte da teoria da produção e das doutrinas econômicas para elaborar seu pensamento, mas não se detém num único sentido. Fala de sentidos diversos do movimento operário, seus diversos graus de desenvolvimento, mas sempre procurando distinguir o que é uma teoria real, nascida da prática, do que é a representação de uma teoria, nascida da abstração. Marx sabia que o trabalho científico exige documentação, investigação material e histórica, o que ele fez com assiduidade, mas não se deixou seduzir por concepções epistemológicas como teoria = teoria científica e teoria científica = discurso formal (VADÉE, 1980, 41-67).

¹⁴ A essência humana, segundo Marx, é dinâmica, determinada pela história. A superação da realidade vigente exigiria transformar, através da prática, a essência em existência. Na **Crítica à filosofia do direito de Hegel**, Marx argumenta que cada coisa da natureza tem sua própria essência, rejeitando a

essência também da natureza. A realização da verdadeira natureza humana é também a realização da natureza em dialética interação. Assim, não é a ideia que determina as condições materiais, mas as condições materiais que determinam a ideia.

Não se trata de um determinismo, nem de uma constante. A ideia pode ser determinada por outra ideia, sobretudo pela ideia da classe dominante, mas as condições materiais não podem ser subestimadas ou sublimadas. A ideia pode ser influenciada indiretamente pelas condições materiais. O importante é que a práxis e o envolvimento do homem com as forças na relação de produção é que determinam a consciência, não a ideia (KAIN, 1986, p. 34-41). Não quer dizer que a história do homem seja uma construção radical de si própria pelo trabalho, mas que a satisfação das necessidades envolve relações sociais e naturais e, desta forma, desenvolve a consciência através do incremento da produção, do surgimento de novas necessidades e da divisão do trabalho (KAIN, 1986, p. 46-48).

Em Marx, a relação do homem com o mundo não é passiva. Criticando a teoria pura, quer dizer, a teoria “abstrata”, subordina a crítica a uma “práxis totalmente prática” e o socialismo a uma “crítica viva e real da sociedade vigente” (MARX, 2003, p. 174). Há uma conexão estrutural entre a práxis e a ciência revolucionária que, para Marx, é a ciência do homem. Segundo Marx, ciência e humanismo não se opõem. A ciência revolucionária que vai caracterizar o pensamento de Marx pós-**Manifesto comunista** não ocupa o lugar do humanismo da sua obra de juventude. Marx deixa de lado a concepção metafísica da essência humana, presente no humanismo expresso nos **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**, e passa a enfatizar o papel da ciência na construção humanística da sociedade, que tem na práxis a função de degelar a fetichização das relações humanas e de mediar tais relações (KAIN, 1986, p. 121).

Rubel considera que Marx transforma a filosofia em “teoria da revolução” (MARX, 1982, p. 1.583). Envolve a ciência revolucionária como saber que faz da vida um conhecimento dialético contínuo, como meio para a superação da luta de classes e a liquidação social da sociedade vigente. Não uma reforma nos limites de uma nação, mas uma revolução sem fronteiras, cosmopolita, que efetivamente

ideia de que existe uma única essência. Marx trata do tema no período entre a tese de doutorado e **A sagrada família** (KAIN, 1986, p. 16-17).

dissolva o poder da burguesia, abolindo as relações de produção burguesa como uma categoria eterna.

A práxis, ao arrancar o mundo da dissimulação e da ocultação do real, lança os pilares para o devir. Conduz ao conhecimento da verdade por todos os homens, não apenas por alguns, abolindo as verdades metafísicas, a geografia política e a política com seus “horizontes ilusórios” de concepção do mundo e do espírito humano (MARX, 1982, p. 208). Se fundamentada na realidade e não na representação da realidade, a filosofia deixa de ser “um sistema voltado para outros sistemas”, uma filosofia do passado, tornando-se a filosofia do mundo atual (MARX, 1982, p. 212).

O que separava a filosofia dos tempos passados da filosofia do tempo em que Marx viveu era o conhecimento de que a consciência não muda a “concupiscência e o egoísmo nem do mundo celeste nem do mundo terrestre” (MARX, 1982, p. 214). Significa que, para Marx, a filosofia do passado é Hegel e o hegelianismo, que o comunismo é o verdadeiro triunfo da razão. Essa superação da crítica a Hegel e ao hegelianismo é que vai permitir a Marx desenvolver a crítica às diferentes visões do comunismo, afirmando que a alienação ocorre principalmente na esfera da economia e que o comunismo propõe uma doutrina da ação capaz de modificar o real (MCLELLAN, 2006, p. 105). O homem, sob o comunismo, não seria submisso à lógica matemática dos sistemas utópicos, nem aos desígnios de elites, não estaria oprimido pelas forças do mercado ou da religião, mas vivendo em uma sociedade de reciprocidade entre os homens e dos homens com a natureza.

Os utopistas associavam o *vir a ser* ao convencimento das consciências, em especial das classes dominantes, para substituir a livre iniciativa e o individualismo pela ação coletiva na produção, distribuição de riquezas e dignificação da humanidade. Marx invocou a inversão do processo. Concebeu uma classe universal, o proletariado, como a classe revolucionária.¹⁵ Tornou imperativo um conhecimento teórico que fosse também uma prática e que considerasse a realidade histórica também como a expressão do futuro. Em lugar de um real já decifrado, o modo de produção capitalista, um real a decifrar, a rejeição à previsão do futuro, “coisas que só

¹⁵ É na **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, publicada nos **Anais Franco-Alemães em 1844**, que, pela primeira vez, Marx atribui à classe operária a vocação revolucionária. À época considerava os progressos da economia inglesa e francesa como revolucionários por corresponderem ao poder da sociedade sobre a economia política, o que não acontecia na Alemanha, onde a economia política predominava sobre a sociedade (MARX, 2005a, p. 119-120).

podem existir na imaginação”; a defesa da organização do partido da revolução que instauraria a ditadura do proletariado, de maneira transitória, e recriaria a sociedade humana (MARX; ENGELS, [s.d.], v. 3, p. 173).

É por isso que ao real dos utópicos, modelado pela consciência, Marx opõe o real da história: a divisão da sociedade em duas classes antagônicas, a burguesia e o proletariado.¹⁶ Construir o futuro sobre o alicerce da sociedade burguesa, para ele, é ilusório, por desconsiderar as contradições entre forma, conteúdo e essência, típicas do capitalismo. No *vir a ser* idealizado, a cooperação de classes, como propõe Fourier e Owen, ou o Estado de produtores, como defende Saint-Simon, não significaria, para Marx, a superação do modo de produção capitalista. Seria uma etapa diferente, mas uma etapa do capitalismo.

O operário, qualquer que fosse sua condição de vida, continuaria sendo um instrumento de trabalho, refém da necessidade. Isso porque a essência do capitalista, o seu traço mais dominante e estável, é a produção da *mais-valia* e a transformação de tudo em mercadoria, inclusive o homem, que continuaria existindo e se reproduzindo, por humanizado que fosse o sistema produtivo e as relações de produção. Em lugar de superadas, as contradições seriam mascaradas e mantidas.

O *vir a ser* na concepção marxista não é circular como o *vir a ser* grego, que na sua eternidade confunde-se com a natureza e volta sempre ao ponto de retorno, dependendo do potencial, não da ação.¹⁷ Não é, da mesma forma, um futuro linear ou imóvel como o *vir a ser* do cristianismo, voltado para a salvação da alma humana. Não é externo à sociedade, como o tempo dos negócios, movido pela alavanca circular da produção e venda de mercadorias.¹⁸ É, sim, um tempo imanente ao processo histórico.

¹⁶ Os **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844** são estruturados em torno de três grandes temas: ganho do capital, renda da terra e trabalho estranhado. Para Marx, essas categorias reproduzem a estrutura de classe da sociedade civil e as diferenças entre as classes de trabalhadores, capitalistas e proprietários da terra. Exprime a contradição do discurso da economia política que apresenta os trabalhadores como fonte de riqueza e a realidade de que eles não usufruem da riqueza produzida (MARX, 2007, p.8-9).

¹⁷ O potencial é um atributo intrínseco da dependência humana à perfeição suprema, isto é, o divino, ou a concepção de desenvolvimento comum à alma grega, considerada como princípio e fonte de toda a natureza desde os mais antigos teólogos aos primeiros cosmólogos (MONDOLFO, 1968, p. 502).

¹⁸ No século XIV, as mudanças impostas pelo capitalismo mercantil incitaram o abandono pelo cristianismo da preparação para a morte, que pressupunha Deus como o Senhor do tempo. Perder tempo tornou-se “um pecado grave, um escândalo espiritual”. O homem do novo tempo tornou-se o próprio mercador ou próximo dos negócios. As mudanças técnicas e o humanismo italiano do século

O futuro para Marx é a construção da revolução. É o que dissolve o *Ancien Régime*, que nega a sociedade burguesa. “Sem revolução o socialismo não pode tornar-se realidade” (MARX, 2003, p. 418). O futuro do socialismo e o do comunismo caminham, assim, juntos. O *vir a ser* é generalização das conquistas da ciência e da atividade prática, entrelaçada à unidade entre o sistema produtivo e o universo social. Cria alternativas para que o homem possa questionar-se e construir-se. Fora dessas alternativas tudo é utópico, porque tudo é incompleto.¹⁹

O que está em questão para Marx não é a consciência resgatada do passado, mas o futuro que é o passado, o presente e o *vir a ser*. E nesse sentido, o antagonismo com os utópicos significa o antagonismo com o pensamento socialista do seu tempo que, à época, era tão abstrato quanto nas primeiras décadas do século XIX. Trata-se, assim, de um antagonismo de fundo: de um lado os utopistas confiantes na possibilidade de isolar as boas leis e o bom governo da lógica da acumulação capitalista, de outro, Marx assinalando, a partir do estudo da história,²⁰ que as leis não são autônomas com relação à economia política, sendo ilusório o contrário.

Sob o pretexto de reconhecer o homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, nada mais é do que a realização lógica do renegar do homem: ele não é mais ele próprio em tensão exterior com o ser exterior da propriedade privada, mas torna-se o ser tenso da propriedade privada. Aquilo que antes era uma exterioridade, uma real manifestação do exterior do homem, tornou-se agora o ato de exteriorização, a alienação de si mesmo. (MARX, 1965, p. 15).

1.1 As diferenças entre a formação de Marx e a formação dos utopistas

Na vertente owenista, o germe do pensamento utópico está condicionado na Revolução Industrial. Na concepção sansimoniana e fourierista a matriz é a

XV contribuíram para que a concepção de tempo e espaço mudasse para o mercador e para o sábio. O bom uso do tempo torna-se uma primeira virtude. O relógio torna-se um dos mais valiosos utensílios do homem (GOFF, 1979, p. 71-72).

¹⁹ Em Marx, o termo “utópico” envolve tanto a filosofia de Tomas More e Campanella, como Platão e Jesus Cristo, o mito da Idade de Ouro, em Hesíodo, e a igualdade coletiva de Esparta, invocada pelos revolucionários franceses. Marx demonstra que os utopistas ignoravam o lugar da economia política na cultura e na vida. Em realidade, como irá reconhecer mais tarde em **O capital**, ignoravam o cerne das relações humanas (ISOU, 1984, p. 31-33).

²⁰ **O capital**, livro I, capítulos XXVII-XXVIII (MARX, 2008).

Revolução Francesa. O tronco ancestral da formação socialista marxiana é o materialismo francês, mas o fio que o conduz no labirinto da história é a luta de classes.

Robert Owen assumiu a direção da tecelagem New Lanark, na Escócia, em janeiro de 1800. Era então uma comunidade operária com 800 pessoas, das quais cinco centenas de crianças pobres. Estava com 30 anos, o negócio era lucrativo, mas Owen, que amalhara uma fortuna substancial, não pensava apenas nos lucros, mas em construir um novo sistema moral que combinasse prosperidade com cooperação, partilha de lucros, rejeição do trabalho industrial, desumano e repetitivo, e que também fosse o oposto do sistema de concorrência mercantil.

Ele definia a construção do socialismo²¹ como “uma corrente que flui”, não através da revolução, mas de uma construção pacífica. As comunidades que ele construiu nos Estados Unidos, imaginando que logo se expandiriam, o que não aconteceu, encontravam-se em perfeita harmonia com os princípios constitucionais e foram concebidas para que agissem conjuntamente com os governos (OWEN, 1993, v. 2, p. 28).

Owen acreditava que o homem não era livre porque o meio em que vivia não lhe proporcionava liberdade. Depois de Tomas More, o espelho em que se mirava era a quase perfeita unidade grega entre o poder da mente e o poder do corpo que nenhum outro povo da Antiguidade logrou conquistar e que os romanos, nos melhores dias do regime republicano, tentaram imitar, mas que nenhuma nação moderna jamais alcançou. A degeneração a esse respeito repercutiu na “imperfeição física de uma porção da população” e na “imperfeição intelectual de outra porção”, gerando

²¹ À época, os termos socialismo e comunismo eram usados alternadamente como se fossem a mesma coisa. A invenção da palavra socialismo é atribuída a Pierre Leroux, seguidor de Saint-Simon. Teria sido usada pela primeira vez no jornal **Le Globe** em 1832 e na mesma década pelos discípulos de Owen, na Inglaterra. Seus partidários buscaram inspiração, num primeiro momento, na **República** de Platão, nas ideias comunistas das seitas da Idade Média e nos utopistas do Renascimento, principalmente Tomas More e Campanella. A utopia de More mereceu mais atenção por denunciar os primeiros sintomas da acumulação capitalista e por pregar a abolição da propriedade privada, o significado universal do trabalho, a igualdade de direitos e riqueza, a organização da produção pelo Estado e a erradicação da pobreza e da exploração (KOLAKOWSKI, 1985, p. 187-188). Leroux, considerado um socialista utópico e místico, subdividia a sociedade em grupos profissionais que deviam associar-se sob a bênção de Deus. Aos seus olhos, o socialismo era a concretização da mensagem de Cristo e buscava alçar o princípio da fraternidade ao centro das relações humanas, reconciliando igualdade com liberdade, envolvendo da amizade entre os indivíduos às formas de organização do Estado. Nasceu em 1797, foi tipógrafo e fundador do jornal **Le Globe** e porta-voz do sansimonismo (LEROUX, 2009, p. 13).

ignorância, doença, miséria e decadência moral. Acreditava superar o estado de imperfeição física, intelectual e moral removendo as suas causas, com o exercício das faculdades naturais do homem (OWEN, 1993, p. 62).

Demonstrou a validade de suas ideias em New Lanark, onde melhorou a vida dos operários, elevou padrões morais por meio da educação, organizou a produção com participação dos operários, elevou salários, diminuiu a jornada de trabalho. Inaugurou, assim, o que considerava o reino da felicidade e da virtude, um caminho paralelo aos liberais, que se alinhavam com a tese da rápida expansão da economia, e aos radicais, que de 1817 a 1819 se organizaram para defender a reforma da constituição com o estabelecimento do sufrágio universal, a supressão do protecionismo e das leis de exceção que proibiam as coalizões operárias.

As bases do pensamento de Owen foram assentadas entre 1820 e 1830. No primeiro momento, rejeitou o sistema fabril inspirado na competição comercial e na competição da maquinaria com o trabalho humano. Subjacente à competição, encontrava-se toda a estrutura industrial e de comércio que, movida pela ambição do lucro imediato e da acumulação de capital, tornava impossível a felicidade. Economicamente, afirmava que o modelo manufatureiro precisava ser revisto porque a maquinaria, em lugar de competir com o trabalho humano, deveria proporcionar o avanço civilizatório e servir à dignidade do operário, reduzindo horas de trabalho (OWEN, 1993, v. 1, p. XV-XXV). No segundo momento, definiu seu código de leis universais para organizar a sociedade fora do tradicional sistema de recompensas e punições.

Em 1824, Owen fundou nos Estados Unidos a colônia de New Harmony, em Indiana, e, a seguir, no Texas. Instalou-se em regiões desérticas, desfrutando de liberdade total: não havia propriedade individual, nem religião, nem laços legais nas relações sexuais. Embora estivesse partindo do zero para construir as relações de produção, fracassou. A experiência inspirou o movimento sindical inglês a defender uma economia solidária. Em 1832, Owen funda o *Labour Equitable Exchange*, bolsa equitativa de trabalho. Na troca direta de bônus de trabalho, imaginava eliminar aquilo que Marx viria chamar de mais-valia. Novo fracasso.

A bolsa durou apenas dois anos e não conseguiu integrar-se ao sistema capitalista inglês. Quando Marx começa a formular sua teoria revolucionária, a

influência de Owen estava em declínio. O livre comércio estava em alta, o cooperativismo, inspirado na felicidade e na justiça, em baixa. O que estava em ascensão era o movimento operário cartista, que organizava greves e impunha princípios de controle do trabalho coletivo. Foi o primeiro grande movimento de massa que, no futuro, contribuiria para expandir o pensamento de Marx na Europa (HALÉVY, 1974, p. 33-48).

Claude Henri Houvroy, conde de Saint-Simon, nasceu em Paris em 1760, dez anos antes de Fourier, e morreu dez anos depois dele, cercado pela admiração dos discípulos. O que Saint-Simon postulava era elevar a dignidade humana. Apaixonou-se pela Antiguidade nos anos de formação escolar e, aos 19 anos, como capitão, partiu para a América, onde desde o primeiro momento anteviu o nascimento de uma “república de trabalhadores, sem rei nem castas” (BELAVAL, 1974, v. 1, p. 124). Lutou pela independência americana ao lado de Lafayette, viajou pelo México, foi prisioneiro dos ingleses e retornou à França aos 23 anos, com a patente de coronel.

Sua vida foi a metáfora do ocaso de uma era e do alvorecer de uma nova era – o melancólico desfibramento da aristocracia e a contraditória ascensão da burguesia, com sua otimista concepção da existência e as promessas irrealizáveis de dignidade do homem e dignidade do trabalho. Durante a Revolução Francesa financiava, com recursos próprios, cursos públicos para as classes populares. Fez fortuna com especulação de terras e financeira, intermediando a venda de propriedades expropriadas da Igreja pela Revolução. Caiu em desgraça por ser de origem aristocrática e foi preso. Libertado, passou a investir no comércio e na indústria. Em 1798 sonhou em organizar uma casa bancária. Faliu. Naquele mesmo ano abandonou os negócios para dedicar-se à filosofia. Um “filósofo inventivo”, que pensava uma nova concepção filosófica, um novo sistema social, uma nova religião (MUSSO, 2006, p. 19).

Fourier, a exemplo de Saint-Simon, também viveu as frustrações da Revolução Francesa. Dos anos excepcionais que vão de 1789 a 1794, extraiu os elementos fundamentais de seu pensamento: a ideia da utopia, o desejo de ultrapassar soluções puramente políticas e a convicção de que tinha uma missão providencial a cumprir. A marcha da história fê-lo despertar para os caminhos imprevisíveis que a realidade pode tomar, como também mostrou a capacidade da burguesia de impor sua ordem, de restabelecer um regime mais forte e mais centralizado que o *Ancien*

Régime, que se volatilizou com a execução de Luís XVI. A exemplo de Saint-Simon, Fourier fez parte de um punhado de descontentes que não se rendeu à retórica da demagogia e à acomodação da política. Foi em 1799, como decorrência de lenta maturação, que ele percebeu que a civilização não é o destino do homem e que uma sociedade feliz e harmoniosa poderia existir. Ele escreve livros para expor suas ideias: destruir o comércio, assegurar a felicidade humana.

Marx trilhou o caminho inverso daquele de Owen, Saint-Simon e Fourier. O espaço em que fundamenta sua visão de mundo não brota primordialmente da Revolução Industrial ou da Revolução Francesa. É, sim, o espaço da pluralidade da história do mundo, se bem que se nutriu substancialmente das guerras camponesas na Alemanha e das revoluções inglesa e francesa. O espaço europeu descortinou-se perante ele como a oportunidade de pensar o comunismo de massas, o comunismo da sociedade industrial. Espaço que a ele se apresentou na cidade onde nasceu, Trier, a mais antiga da Alemanha e uma das primeiras a ser influenciada pelas doutrinas utópicas francesas.

Nos anos da adolescência de Marx era comum o arcebispo, pessoalmente, ocupar o púlpito para combater as ideias de Saint-Simon e Fourier, que propagavam as grandes disparidades entre ricos e pobres (MCLELLAN, 2006, p. 2). Em Trier é onde também Marx desperta para o humanismo, cultivado pelo seu pai, o advogado Heinrich Marx, e no colégio Frederick William, de espírito Iluminista, que procurava conciliar fé e razão (MCLELLAN, 2006, p. 7).

Chegou ao socialismo pela crítica teórica. No princípio, com os **Manuscritos econômico-filosóficos**, ser comunista era uma posição específica: a luta real do proletariado reunido no partido comunista. Usa a terminologia “comunista” com variações como “humanismo”, “naturalismo” e com frequência como “socialismo”.

No caminho do liberalismo, da democracia e do humanismo radical é que paulatinamente associa, em definitivo, o movimento revolucionário do proletariado ao *vir a ser* do comunismo como negação da negação do capitalismo. Assim, na concepção marxiana, o socialismo será definido como a primeira fase do comunismo, que é a etapa final da revolução. De qualquer forma, o socialismo ou o comunismo, para Marx, significava a autoafirmação do homem pela autoconstrução da emancipação.

Um passo definitivo nessa direção foi a análise da filosofia hegeliana do direito em 1843. Marx abraçou a filosofia em 1837, na Universidade de Berlim, depois de interessar-se dois anos antes pelo estudo das ciências jurídicas em Bonn. Na **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, trata de dois temas cruciais: a correlação entre o Estado e a Sociedade Civil e o poder do monarca, o poder do governado e o poder do legislativo. Desse estudo ficou uma dupla conclusão: o Estado não é a expressão da realidade concreta, como preconizava Hegel, mas a expressão concreta da classe dominante; e que a sociedade é o sujeito, não o objeto do Estado. A reflexão conduziu Marx ao materialismo, que se concretizaria com **A ideologia alemã**.

Foi uma caminhada marcada por rupturas e dilemas. Rompeu com o hegelianismo e Hegel, com os companheiros de juventude, com todas as formas de idealismo e com o perfume de todos os tipos de utopia. Em fins de 1843, perseguido pelo governo, que o impediu de ensinar filosofia e de exercer o jornalismo, Marx mudou-se da Alemanha para Paris. O que dominava suas preocupações era a emancipação humana. A questão era: Como liberar as forças vitais do homem? Nascia da sua crítica à emancipação puramente política e estava presente em suas críticas à religião, à filosofia, à economia e ao próprio socialismo.

Em novembro de 1843, Engels publicou um artigo no periódico **The New Moral Word** (revista dos socialistas da Inglaterra) defendendo a aproximação do movimento revolucionário inglês com os movimentos da França e da Alemanha. Considerava que o comunismo estava nas próprias premissas da civilização moderna. Ressaltava as características do movimento na França (Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Cabet) e na Alemanha (de Münzer a Weitling) e a elaboração teórica na Alemanha, a mais bem desenvolvida, tendo como fundamento a filosofia clássica alemã.

Estava apontado o caminho, mas Marx resistia a tomar decisão. Exigia garantias científicas e discussões aprofundadas. Reclamava do ateísmo sistemático e entendia que os comunistas e socialistas desconheciam aquilo que professavam. Considerava-os, às vezes, “imorais”, “dogmáticos” e “fraudulentos” (MARX, 1982, p. 323-234). Sintomático de suas dúvidas foi o longo período de estudos e reflexões. A sua opção deu-se em junho de 1844, ao fim de longa reflexão, por ocasião da revolta dos tecelões da Silésia, uma província de industrialização nascente na Alemanha, onde os trabalhadores viviam na miséria. O exército interveio. Houve numerosos

mortos e feridos. Centenas de tecelões foram presos. Foi o momento em que Marx associou os direitos sociais à abolição da propriedade privada.²²

Na crítica de Marx, a utopia estava impregnada de argumentos explicitamente morais, de apelos à consciência, vaticínios detalhados do que ocorrerá ou deverá ocorrer se organizados os sistemas originados pela crítica à sociedade burguesa. Marx concentrava atenções nos problemas práticos da unidade entre teoria e ação. Nas suas sínteses e na suas totalidades sistemáticas, nutriu-se de múltiplas fontes. O método dialético é de inspiração hegeliana.²³ O veio do materialismo histórico marxiano tem origens no materialismo de Helvétius e Holback²⁴ e em Espinosa, que influenciou fortemente o materialismo francês, em particular Holback, que é “essencialmente” spinozista, e está na origem da filosofia da práxis com a sua ética fundamentada na “ação livre” (MARX, 1982, p. 1.582-1.620). Na época de Marx, uma fonte substancial de inspiração foi Feuerbach. A concepção de “homem integral”, o homem plenamente desenvolvido, a antípoda do “homem abstrato” de **A ideologia alemã** foi inspirada nas leituras de Owen e Fourier (MARX, 1982, p. 1674). Justamente da pedagogia de homem universal que teve em Owen um precursor. Saint-Simon contribuiu com o conceito de guerra de classes.

O diálogo da obra marxiana com Saint-Simon merece uma referência detalhada. O materialismo francês é indispensável na formulação do pensamento marxiano, mas este é inseparável das ideias de Saint-Simon. Raymond Aron argumenta que Marx conheceu o pensamento de Saint-Simon em parte graças a seu

²² A revolta dos silésios é considerada um marco histórico do movimento operário como classe por uma dupla característica: opôs-se ao inimigo visível, os industriais, e ao inimigo invisível, os banqueiros (MEHRING, 2003, p. 84).

²³ Marx afirma que seu método não apenas difere, “pela base” do método hegeliano, como é “completamente o oposto”: para Hegel, o pensamento da ideia é o demiurgo da realidade, a forma fenomenológica da ideia; para Marx, o pensamento não passa de um movimento real que ocorre no cérebro humano (MARX, 1965, p. 558).

²⁴ Claude Adrien Helvétius (1715-1771) desenvolveu uma teoria ética e social da igualdade entre os homens. Seu livro **De l’esprit**, escrito em 1758, que trata da totalidade do homem, foi queimado em público. Considerado uma das obras mais célebres e mais controversas do seu tempo, foi rejeitada pelos enciclopedistas por definir o homem como produto de suas sensações, experiência, meio social, educação. Paul Henri Dietrich (1723-1789), barão de Holbach, dedicou-se ao estudo das ciências, da natureza e da razão. A sua filosofia é materialista, sem lugar para o acaso. Nela nada mais existe do que a razão, e o homem é parte da natureza. Sua obra principal, **O sistema da natureza**, publicada em 1770, é frequentemente definida como “o código” ou “a bíblia do materialismo” (MARX, 1982, p. 1.517). Ateísta, Holbach se opõe ao deísmo de Rousseau e Voltaire. Helvétius expressa a diversidade de visões da filosofia do Iluminismo e do “antidogmatismo que marca cada uma delas” (BELAVAL, 1974, v. 2, p. 692-693). Na galeria marxiana de pensadores que contribuíram para fazer germinar o comunismo, Helvétius e Holbach são considerados idealistas (MARX, 1982, p. 1.297-8).

futuro sogro, Ludwing Von Westphalen, um admirador do sansimonismo, em parte por intermédio de Moses Hess. Soma-se a influência, na época em que cursava direito na Universidade de Berlim, de seu professor de Filosofia do Direito, Eduard Gans, jurista e discípulo de Hegel, que nutria admiração por Saint-Simon, sobretudo pela ideia de superar o conflito entre o operariado e a classe média (MCLELLAN, 2006, p. 21).

Marx conhecia profundamente a doutrina de Saint-Simon. Há sucessivas citações do seu nome em **A ideologia alemã** no confronto que Marx trava com o filósofo alemão Karl Grun (MARX; ENGELS, 2007, p. 266), em **A sagrada família**, quando se refere aos estudos da economia política por Saint-Simon e Fourier (MARX; ENGELS, 2007, p. 475) e nas várias citações à obra de Saint-Simon e ao sansimonismo em **O capital**.²⁵

No inventário das afinidades entre Marx e Saint-Simon, Aron alia os conceitos de realidade social como práxis à premissa de que a força produtiva só se desenvolve plenamente para além do regime tecnológico e militar, à convicção de que a produção coletiva é uma ação total a englobar a produção material e espiritual, à substituição do poder do Estado pela administração das coisas na sociedade produtivista citada no **Manifesto comunista** (a administração das coisas em substituição ao governo das pessoas”);²⁶ e, por fim, encontra em Saint-Simon e Marx a ideia comum do fim da pré-história, em Marx pela revolução comunista, em Saint-Simon pela associação universal: “A ideia é comum aos dois pensamentos, apesar do tom e estilo diferentes” (ARON, 2005, p. 272).

No plano das diferenças que separam os dois filósofos, Aron identifica no pensamento de Marx os germes que determinarão a sua “eficácia histórica excepcional” em oposição à “relativa ineficácia” do sansimonismo, a saber: a visão revolucionária marxiana para o antagonismo de classes contra a visão evolucionista do sansimonismo; o papel do proletariado como elemento ativo da revolução marxiana contra a ausência de pensamento do sansimonismo quanto ao protagonismo do proletariado, consequência de uma visão não revolucionária dos antagonismos do devir histórico; o fato de os sansimonianos nunca terem constituído um verdadeiro

²⁵ Entre os livros de Marx figurava **La vie de Saint-Simon écrite par lui-même**, edição Capelle, de 1841, publicada por Olinde Rodrigues (MARX, 1982, p. 1.640).

²⁶ MARX; ENGELS, 1998, p. 100-101.

movimento filosófico-político comparável ao marxismo, pois careciam de uma intenção filosófica acoplada a uma ideia política que fundisse a filosofia com o proletariado (ARON, 2005, p. 268).

Aron refere-se à diferença entre o genuíno ateísmo de Marx, que não fazia concessões às ilusões, e o projeto sansimoniano de criar uma religião produtiva em substituição à religião tradicional. Aron também menciona que os sansimonianos se deixaram seduzir pela participação em grandes trabalhos industriais e de desenvolvimento das forças produtivas, desde a abertura do Canal de Suez até a fundação de bancos.

De Morelly,²⁷ de Mably²⁸ e de Babeuf,²⁹ vieram os conceitos de abolição da propriedade privada. Foi Babeuf que, na última década do século XVIII, cunhou o conceito de ditadura do proletariado. No século XIX, Weitling e Blanqui também trataram do tema. A teoria do valor do trabalho deriva de Locke, Adam Smith e Ricardo. O conceito de proletariado vem da visão do socialismo francês. A teoria da

²⁷ Morelly (1717-1778) é quase desconhecido, existindo escassas informações sobre sua biografia e bibliografia. A sua própria existência é, inclusive, posta em dúvida, uma vez que a censura absolutista levava muitos filósofos de renome a publicarem na clandestinidade. Contudo, é tido como um dos principais representantes do socialismo utópico e racional do século XVIII. Ao longo de doze anos publicou sete obras e escreveu poemas; às vezes assinou o nome Morelly, às vezes escreveu anonimamente. Sua principal obra filosófica social, **O código da natureza** (1755), foi por mais de meio século atribuída a Diderot. Morelly se apoia no princípio de que as necessidades econômicas condicionam a moral e que a natureza humana só pode se manifestar claramente no Estado social. Considerava a propriedade privada a fonte do mal, que precisava ser abolida para que o homem voltasse à condição original. No final do século XIX foi considerado precursor do socialismo moderno por ter antecipado nos seus livros os falanstérios de Fourier, os princípios comunitários de Cabet e Owen e as teorias de Proudhon. Além de Marx, Morelly influenciou Babeuf, Fourier, Owen e Cabet (RIHS, 1970, p. 147- 205).

²⁸ Gabriel-Bonnot de Mably (1709-1785) foi, como Rousseau, inspirador do partido jacobino e do babovismo, fontes do socialismo revolucionário. Via na propriedade privada dos meios de produção a raiz dos males da humanidade. Seu sistema de comunidade era igualitário, com origens na Antiguidade grega, as cidades de Esparta e Atenas. Mas não atentava para os vícios das cidades gregas, fundadas no trabalho escravo e a desigualdade social que ele condenava. Também inspirou-se em Tomas More e Campanella. Não pregava a comunidade de bens, mas leis que limitassem as fortunas e coibissem o poder econômico. O objetivo do Estado era fazer reinar a virtude e harmonizar os interesses particulares com os interesses públicos. Para ele, “a liberdade era uma palavra vazia numa sociedade que legitimasse a desigualdade de condições” (RIHS, 1970, p. 71-85).

²⁹ François-Noël Gracchus Babeuf (1760-1797) foi condenado à morte em 27 de maio de 1797 pelo seu papel de liderança na Conspiração dos Iguais, movimento que procurou mobilizar o povo francês em prol da continuidade da Revolução até que se tornasse uma revolução popular. Em maio de 1796, o movimento foi reprimido e Babeuf preso, acusado de conspiração. Julgado, não renegou as ideias de uma sociedade igualitária, mas negou o complô. Não houve protestos quanto à sua execução. Babeuf morreu “envolto pelo silêncio” (MOLON, 2002, p. 87). Marx considera Babeuf um precursor na compreensão de que o socialismo exigia a superação da propriedade privada, mas definia os babovistas como “materialistas incultos, pouco civilizados” (MARX, 1982, p. 572).

exploração e da mais-valia descende de Fourier, a teoria da alienação tem inspiração em Max Stirner.

Marx nunca fez segredo do diálogo com outros pensadores. Estudou uma grande massa de conhecimento, acumulado desde os gregos, e dela separou o que havia de imaginação especulativa, a exemplo dos sistemas utópicos, e extraiu o que lhe pareceu de original, verdadeiro e importante, a exemplo da crítica à filosofia tradicional e da economia política. Dos anos de estudos e escolha revolucionária, uma leitura causou “forte impressão” em Marx, **O vampiro**, de John Polidori, que lhe inspirou a metáfora do capital, “sugador de sangue” (ATTALI, 2007, p. 73).

1.2 Da crítica aos sábios e à filosofia à raiz da crítica à sociedade burguesa

O interesse de Marx pela filosofia da antiga Grécia era apaixonante e profundo. A tese de doutorado,³⁰ **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**, seria o primeiro momento de um trabalho amplo envolvendo o ciclo do epicurismo, estoicismo e ceticismo e suas relações com a filosofia especulativa grega em seu conjunto.³¹ Entre 1839 e 1840, Marx preencheu sete cadernos de estudos sobre Epicuro, com “sólida erudição” (MARX, 1982, p. 787). Nos **Cadernos**, escritos em grandes folhas brancas, ao todo 58, hoje guardadas em Amsterdã sob custódia do Instituto Internacional de História Social, faz um sobrevoo filosófico-poético pelo longo percurso que se estende do *noûs* de Anaxágoras ao *démon* de Sócrates, dos mitos platônicos à crítica de Aristóteles, da filosofia “feliz” dos epicuristas, estoicos e céticos, da ascensão e tragédias do Império Romano (MARX, 1982, p. 1.676).

O conteúdo de **Demócrito e Epicuro** revela a proximidade e o distanciamento com o pensamento de Hegel. Marx critica Epicuro pela ausência de rigor na

³⁰ O doutoramento correspondia ao que é hoje a graduação universitária.

³¹ Na primeira parte de **Demócrito e Epicuro**, Marx anuncia a sua intenção de analisar os vínculos dos epicuristas, estoicos e céticos com a filosofia anterior a Sócrates, condenando a forma com que são considerados, “quase como um complemento incongruente, sem nenhuma ligação com seus vigorosos antecessores” (MARX, 1982, p. 17). Questiona: “E afinal, se lançarmos um olhar à história, veremos o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo como fenômenos particulares? Não serão arquétipos do espírito romano? A forma sob a qual a Grécia emigra para Roma? Não terão uma essência tão característica, intensiva e eterna que o próprio mundo moderno foi obrigado a conceder-lhes direito de cidadania intelectual?” (MARX, 1982, p. 18).

determinação do fenômeno da trajetória dos átomos, mas, diferentemente de Hegel,³² destaca que Epicuro se baseou na observação da natureza, não na especulação em torno do homem.³³ Ensinava Demócrito que, entre os filósofos, os naturalistas gregos foram os que mais se aproximaram do materialismo: nada pode vir do nada, nada acontece por acaso, tudo tem uma razão e uma necessidade de ser. Nada existe, exceto o átomo no espaço vazio. Os átomos são infinitos e têm infinitas formas. O choque dos átomos, uns com os outros, em queda linear originaram o início do mundo. Epicuro, a partir da concepção da natureza de Demócrito, concluiu que os átomos não caem verticalmente, mas se desviam da linha de partida original.

Quem é Demócrito senão um emblema do homem-conhecimento positivo, um filósofo que renuncia a filosofia para dedicar-se ao estudo da natureza? Face a Demócrito, o mundo é experiência, conhecimento, observação. Versado em física, ética, matemática, disciplinas enciclopédicas, viajou grande parte da terra e educou-se com padres egípcios e caldeus. Nessa versatilidade sofisticada, estava a sua grandeza o seu drama: ele ambicionou entender a origem da vida, mas escolheu o misticismo e as superstições. Tudo, para ele, emanava da sorte e do divino. Necessidade e destino. Razão e destino: uma única moeda de troca da existência. Um erudito, mas um empirista. Um homem cultivado, um naturalista, mas cujo saber carecia de substância prática. Epicuro caminhava no sentido inverso: poucas vezes saiu do seu Jardim

³² Hegel praticamente ignora Epicuro, tanto na **Fenomenologia do espírito** como na **Introdução à história da filosofia**. Referindo-se ao desenvolvimento histórico do pensamento filosófico, limita-se a argumentar: “Estoicos, epicúreos e céticos fazer valer o conceito como sujeito, o seu ser em si e devir por si: na sua abstrata separação, portanto, não como forma livre e concreta, mas sim como universalidade abstrata e puramente formal” (HEGEL, 1974, p. 397). Hegel considerava os filósofos mais antigos “os mais pobres de todos”, com exceção de Heráclito, que ele via como um fundador do pensamento grego e que contribuiu para a sua “ideia do absoluto” (JANICAUD, 1975, p. 252-267).

³³ Marx demonstra que Demócrito conhecia somente uma necessidade estritamente mecânica e, portanto, negava o acaso, ao passo que a filosofia epicuriana continha os elementos iniciais de uma concepção dialética do acaso, que abria ao homem o caminho para a liberdade. Igualmente nítida era a contraposição na questão do tempo. Na filosofia natural de Demócrito, o tempo não tinha nenhuma significação. Para Epicuro, ao contrário, o tempo era “a mudança do finito na medida em que é posto como alteração”: era “tanto a forma real, que separa o fenômeno da essência e põe o fenômeno como fenômeno, quanto o que reconduz o fenômeno à essência”. Assim, diz Marx, para Epicuro “a sensibilidade humana é o tempo que se tornou corpo, a reflexão do mundo sensível e existe em si”. Estreitamente ligado a tais diferenças é, como observou Marx, o fato de que Demócrito elaborou apenas uma filosofia da natureza, enquanto a doutrina atomística de Epicuro apresenta ao mesmo tempo categorias que se referem a determinações da vida humana e social. Isso vale não somente no sentido geral do isolamento dos indivíduos na dissolução da Antiguidade, mas vale também para explicações de relações e de instituições sociais concretas. Com efeito, Epicuro interpretou a repulsão na forma mais concreta, compreendendo-a como o contrato social, do ponto de vista político, e como a amizade, do ponto de vista social. Marx sublinhou de modo conclusivo, sempre no âmbito desta contraposição, o rígido empirismo de Demócrito, ao passo que toda a natureza de Epicuro tem como propósito alcançar a beatitude filosófica, a ataraxia (LUKÁCS, 2007, p. 128-129).

(*kepos*) em Atenas, rejeitava qualquer possibilidade de seguir um mestre, dedicava-se a servir à filosofia, desdenhava da linearidade da ciência.

Dessa eclética e contraditória matéria-prima intelectual, Marx extraiu os embriões de um novo método de análise da realidade. Epicuro negou o papel histórico da cidade-estado grega, a pólis, recusando-se, junto com seus discípulos, a participar da vida política; Marx negaria o Estado buscando eliminá-lo. E negaria mais: negaria a sociedade burguesa como etapa final da história humana. Conceituou duas formas de utopia. Uma, brotava da utopia antecipadora do comunismo que germinou da Revolução Francesa, com Babeuf, encontrava suas raízes na concepção política de Münzer, ou de seu programa político antipríncipe, em defesa da emancipação do campesinato e do proletariado ainda embrionário. A outra utopia se originava nos demais socialismos, aqueles que ignoravam o protagonismo central do operariado e os limites das boas leis na regulamentação da grande indústria, das ferrovias, da saúde, da educação e do livre comércio na sociedade fundada no antagonismo de interesse de classes, com cada indivíduo procurando o seu interesse particular. O socialismo alemão e o socialismo pequeno-burguês ou burguês francês eram reacionários, na visão marxiana, porque nada ambicionam senão manter o capitalismo. Evocavam o futuro para manter os privilégios do presente.

Eram como os romances utópicos que, na poesia da estética, camuflam um futuro que nunca chegaria e eram nutridos de ideias, nada mais. Simbolizavam a imaginação sem valor de antecipação. Para construir o futuro era preciso abandonar a utopia ilusória pela utopia da razão radical e construir uma teoria científica. Científica porque criadora de sentido, de ideias concebidas a partir da realidade e de práticas que transbordam também do real, não de simples fatos, mas de seu encadeamento histórico, que, em lugar de semear a ilusão de superação do tempo, constrói tal superação (MALER, 1994, p. 145-150).

O núcleo da questão é filosófico: a oposição entre a visão materialista revolucionária a visão reformista-idealista da realidade. Rejeitar o protagonismo da classe operária como sujeito do *vir a ser* era, na argumentação de Marx, render-se à filosofia liberal que considerava a teoria socialista revolucionária como não científica. Era negar o futuro como apropriação das forças produtivas e a extinção da propriedade privada. No enfoque reformista-idealista, o que predominava era a tese da descontinuidade da Revolução Francesa, e esta poderia perfeitamente ser resolvida

pelo exercício da consciência. Sendo assim, o sujeito do *vir a ser* socialista e comunista não precisaria estar encarnado nos seres vivos que produzem a si mesmo pelo seu trabalho, mas na consciência organizada da classe dominante. Sem isso a filosofia não se concretizaria e não se desgarraria da superestrutura da sociedade. E o homem, qual o seu lugar?

1.3 O partido industrial, a harmonia e a reforma do caráter humano

A aliança de classes foi o coração do pensamento utópico. Saint-Simon, Fourier e Owen³⁴ eram adeptos do platonismo,³⁵ da mesma linhagem de More e Campanella, se vistos pela ótica da Antiguidade e do Renascimento, e filhos do Iluminismo, regidos pelo critério da razão³⁶ e da perfectibilidade humana.³⁷ Suas ideias descendiam da convicção de que a humanidade se afastara da natureza, por força da construção artificial da civilização, mergulhando, assim, na desordem e na “miséria espiritual e material” que poderiam levá-la à ruína (MARX, 2006, p. 19).

³⁴ Fourier e Owen, assim como Cabet, foram fortemente influenciados por Saint-Simon, o precursor das reflexões em torno das consequências políticas das grandes transformações econômicas e tecnológicas do começo do século XIX (NAY, 2007, p. 379-386).

³⁵ Marx argumenta que Platão transforma os filósofos em reis ou os reis em filósofos porque o Estado era seu destino. Deseja transportar para a idealização não apenas as coisas existentes, mas a esfera mesma do ser. Esta idealização é um reino fechado, especificamente distinto na consciência mesmo daquele que é filósofo. Eis porque o movimento fracassou (MARX, 1982, p. 823). A filosofia platônica é subjetiva. Do ponto de vista filosófico, é importante que, na República de Platão, os sábios ocupem as primeiras posições. Nenhuma filosofia da Antiguidade é tão impregnada de religião quanto o platonismo. Significa que nenhuma filosofia ensinou a filosofia de forma mais impregnada pela religião. Ou que nenhuma filosofia pode ter um caráter mais religioso (MARX, 1982, p. 848). Teria Platão buscado dar à filosofia um fundamento positivo e mítico? Aqui, nós encontramos o nó da questão. O universo platônico torna-se por inteiro o universo do mito. Cada figura, um enigma. Tudo isso reaparece nos tempos modernos (MARX, 1982, p. 851). Para Platão, seu modelo educacional era o ideal do mundo. Sua abstração filosófica era o arquétipo do mundo. A idealização que nela se exprime é, nele, “o dever real do mundo” (MARX, 1982, p. 822). Platão imaginava “um império autônomo das ideias acima da realidade”, quer dizer acima da própria subjetividade da filosofia, que, se obscurecendo, nela se reflete. Por consequência, o estado só atingirá sua finalidade se os reis forem filósofos ou os filósofos se tornarem reis (MARX, 1982, p. 822-823).

³⁶ A razão dos utopistas abarcava a antiga ética grega e as leis da física newtoniana. Em todas as sociedades, a influência das circunstâncias era geradora de irracionalidade e, conseqüentemente, de vícios e miséria (OWEN, 1993, v. 2, p. 74).

³⁷ A palavra grega *teleios*, traduzida como “perfeito”, é etimologicamente relacionada com *telos*, relação entre perfeição e consecução de uma finalidade, estando como se fora inscrita nela. Para os gregos da época de Homero, nem os deuses eram perfeitos. A perfeição teleológica consiste em que uma coisa alcance a sua finalidade natural. Na Antiguidade, Platão identifica que a perfeição moral é estar “à semelhança de Deus”. Entre os séculos XVIII e XIX, a perfeição estava associada às boas leis, à boa educação e à justiça (PASSMORE, 2004, p. 35).

Eles confiavam no avanço organizado na direção do futuro, substituindo o individualismo pelo coletivismo, suprimindo a desigualdade econômica pelos princípios de igualdade, liberdade e fraternidade da Revolução Francesa, utilizando eticamente a propriedade privada em lugar de transformá-la em instrumento de exploração. Consideravam firmemente a possibilidade de fundir as conquistas políticas da Revolução Francesa com a prosperidade gerada pela Revolução Industrial. Imaginavam que a transição da necessidade para a abundância e a liberdade se daria quase que automaticamente pelo exercício da razão, tendo a ordem ou a ciência como paradigmas. E, com ardor, se empenhavam em propagar suas ideias, muitas vezes como se fossem profetas. Saint-Simon exibia esse perfil. Fourier e Owen também. Seus sistemas de pensamento surgiram na interseção dos séculos XVIII e XIX. Tinham como elo comum a censura ao capitalismo, mas, paradoxalmente, eram defensores do espírito industrialista.

Em 1802, Saint-Simon escreve **Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains**, uma introdução à sua obra, embrião de uma teoria geral ou um sistema filosófico voltado para a união do socialismo com a indústria. Construiu conceitos, avaliou e diferenciou o liberal do industrialista. O liberal almejava trocar os homens do poder no interior do sistema. Foi o que aconteceu com a Revolução Francesa e com a ascensão dos metafísicos e legisladores coligados. Os industrialistas, por sua vez, buscavam não uma distinção pela metafísica ou pela legislação, mas pela utilidade produtiva concreta e mensurável. O industrialista criava riquezas, era um “utilitarista moral” (MUSSO, 2006, p. 216).

Como industrialista, Saint-Simon definia todos os que produziam e entendiam da gestão econômica e financeira, das questões fiscais e fundiárias. Considerava os industriais os administradores efetivamente capazes de criar um sistema social e científico, comparava-os ao médico. O partido industrial seria a estrutura básica para fazer da capacidade de gestão o epicentro ordenador da sociedade (MUSSO, 2006, p. 285).

Para Saint-Simon não havia como abdicar da manutenção da ordem. Foi princípio que esteve para o pensamento utópico do século XIX como a questão “autoridade” para o século XI e o individualismo para o século XVI. O culto à manutenção da ordem equivalia à repulsa que Saint-Simon dedicava às classes

ociosas. Considerava a melhoria de vida dos trabalhadores “uma questão de eficácia moral e social” (MUSSO, 2006, p. 217).

“A cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo seu trabalho.” (MUSSO, 2006, p. 124). Recobertas de formulações a favor do cooperativismo, do retorno ao cristianismo primitivo, da defesa da filantropia e da harmonia prática entre a ordem temporal e a ordem espiritual, as ideias de Saint-Simon estavam orientadas para uma construção seminal: a sociedade industrial fundada no valor da produção. Para Saint-Simon, o sistema industrial seria o sistema final.

A visão de Saint-Simon é uma espécie de utopia científica. Os principais elementos da sua lógica originaram-se da filosofia de Sócrates, do materialismo de Bacon, da crítica à **Encyclopédie** de Diderot e D’Alambert e da crítica da Revolução Francesa, além do otimismo com que avaliou a Revolução Americana. É em 1810, época em que Paris se tornou a capital europeia da política e da ciência, que Saint-Simon concebe a síntese da concepção industrialista, filosoficamente, segundo argumentava, precursora de uma nova humanidade.

A primeira obra de Fourier, **Théorie des quatre mouvements**, veio a público em 1808. Criticava a civilização com sarcástica ironia e, como Marx, propunha uma inversão da realidade, considerando que a civilização não era uma civilização ou a pré-história da humanidade. A diferença é que alicerçava sua filosofia do *vir a ser* não na superação da luta de classe, mas na atração. Essa era uma ideia-chave: em lugar de uma vida incoerente e infeliz, uma vida harmoniosa e feliz em que as paixões e atrações seriam a medida do tecido social.

Os sons retratam a harmonia de Fourier: primeiro, é preciso entender o que é consoante ou não com o instituto auditivo, e a seguir, entender a matemática de aplicação dos sonhos, não pelos números quantitativos, mas qualitativos. Ele buscava “acordos justos” entre a sensibilidade originária e os seus fins. A sensibilidade humana era o primeiro e último guia. Fourier englobava o *vir a ser* como uma revolução de natureza psíquica que revelasse ao homem o poder de conhecer, de amar e agir na construção de uma cultura radicalmente diversa da civilização (DEBOUT, 1998, p. 48).

Ao debruçar-se sobre o passado, Fourier criticava os filósofos gregos e romanos por considerarem que a civilização não poderia existir sem escravos

(FOURIER, 1996, p. 74-96). Ao voltar-se para a sua época, condenava a miséria das paixões, a pobreza e defendia os falanstérios, símbolo do fourierismo, como alternativa para harmonia social, educando ricos e pobres para serem “única família, bem unida” (FOURIER, 1996, p. 119). A educação unitária “deve elevar o homem até às perfeições do corpo e da alma”. Considerava o direito ao trabalho a “questão mais essencial” para evitar o caos (FOURIER, 1996, p. 119).

No conceito de harmonia de Fourier, as abstrações ideológicas cedem terreno a uma efetiva realidade psicológica: a inversão da ordem das coisas muda os significados de que são portadores na civilização. Os papéis de proprietários e capitalistas coincidem. O primeiro desafio da Economia política é transformar todos os assalariados em proprietários co-interessados ou associados (FOURIER, 1996, p. 262-273). Marx condena essa aspiração de Fourier por entendê-lo de inspiração feudal: falar de uma corporação de artesãos é formar um estado dentro do estado (MARX, 1982, p. 234).

Enquanto Saint-Simon pregava o governo de uma elite, à semelhança da República Platônica, e Owen pendia para o associativismo de trabalhadores, nos moldes de More, a tese principal de Fourier estava na negação da competição desenfreada de uma sociedade de *laissez-faire*, produzida pela Revolução Francesa, que era a raiz dos males que afligiam a humanidade. Condenava a exploração capitalista, o desperdício estúpido de esforços e recursos naturais. O alicerce central do sistema fourierista, diferentemente de Saint-Simon e Owen, não estava na justiça, igualdade e liberdade, mas no prazer, na transição da Civilização-Barbárie para a Harmonia.³⁸

Owen pressupunha que o conhecimento da natureza humana, não a racionalidade científica, era o elemento vital na construção da sociedade do futuro. E frente ao desafio dessa sociedade, o conhecimento científico era despojado de significado: uma mistura de fatos frequentemente confusos, distorcidos, na origem, pela educação dominante. A ciência só teria utilidade se fosse contrária a todas as

³⁸ “O fourierismo é uma eudemonia radical. O prazer fourierista (chamado felicidade positiva) é muito difícil de definir: é o prazer sensual, a liberdade amorosa, a boa mesa, a despreocupação e outros gozos que os civilizados nem mesmo pensam em cobiçar. O prazer fourierista não é penetrado por nenhum mal: não integra o vexame, à maneira sadiana, mas, ao contrário, o evapora.” (BARTHES, 1990, p. 73-112).

religiões, governos, leis e instituições do passado.³⁹ Entendia que a divisão de classes opunha uma classe à outra gerando inveja, ódio, antagonismos ideológicos, dogmas e também um sistema de ignorância, falsidades e miséria. Sua fonte era a competição. (OWEN, 1993, v. 4, p. 8-19).

Owen, em dezembro de 1856, passados mais de oito anos da publicação do **Manifesto comunista**, escreveu na sua autobiografia que dividir a sociedade em classes era um “erro grosseiro”. A luta de classes, explicava, cria o ódio e a guerra, fazendo a humanidade retroceder à infância (OWEN, 1993, v. 2, p. 19). Unir as classes foi a missão da sua vida. Seu evangelho foi a reforma do caráter humano. O pensamento de Owen se materializou nas comunidades fabris em New Lanark, Escócia, em Harmony, nos Estados americanos de Indiana e Illinois e, em termos filosóficos, no solo que considerava fértil, da transição do velho sistema de punição e recompensa para um sistema social de forte compromisso e lealdade comunitária.

Owen concebe a emancipação humana da religião como um exercício civilizador da racionalidade destinado a aperfeiçoar a condição humana. Associou essa prática, que denominou de “nova religião” ao fim da dominação da igreja e das religiões, que se estendiam por toda a humanidade, à felicidade humana, ao fim dos preconceitos que separam os homens e ao progresso do conhecimento (OWEN, 1993, v. 2, p.191-193). Concedia ao esforço solidário de governos e instituições o poder de promover o desenvolvimento das faculdades humanas, prejudicadas pela religião, e a vida em harmonia com as leis da natureza.

Owen se manifestou contra o sistema comercial de concorrência de “comprar por menos e vender por mais”, que provocava o excesso de produção, deprimia o valor do trabalho e gerava a necessidade, não a prosperidade. É por isso também que defendia um sistema de instrução em que as pessoas crescessem como se fizessem parte de “uma única família”, com abolição da família tradicional (OWEN, 1993, v. 3, p. 75). Ao longo da sua obra, é recorrente o tema do aperfeiçoamento do caráter para que o homem se torne “mais inteligente, caridoso e solidário uns com os outros” (OWEN, 1993, v. 3, p. 347).

³⁹ Owen considerava o filósofo utilitarista Jeremy Bentham, seu sócio em New Lanark, como uma personalidade de escasso conhecimento da natureza humana, muito confiante na capacidade das leis de mudar hábitos e com conhecimento extraído mais dos livros do que da vida real. Não se conformava com o fato de Bentham nunca ter conhecido New Lanark, que atraía visitantes de toda a Europa, incluindo a nobreza (OWEN, 1993, v. 4, p. 267-8).

Saint-Simon, Fourier e Owen escreveram exaustivamente, sonhando em elaborar um método positivo para o desenvolvimento humano, interpretar as leis da natureza e modelar regimes econômicos e sociais que propiciassem a felicidade. Procuravam redimensionar o campo da razão para que a história se realizasse no trabalho silencioso e pacífico da atividade criadora. Elevavam ao primeiro plano a efetivação das promessas da Revolução Francesa, um reencontro com seus ideais de liberdade, igualdade e fraternidade.

Essa atitude histórica, para a filosofia marxiana, fazia do pensamento utopista uma idealização: chocava-se com o mais profundo do real, o fato de que toda a história é a história da luta de classes.

Na visão de Saint-Simon, Fourier e Owen, utópica era a revolução. Entendiam que seus argumentos não tinham sido tirados do céu da metafísica, mas que germinavam do solo fértil da história. A solução pacífica para os conflitos seria possível se houvesse diálogo e racionalidade social. Procuravam a negação da sociedade pela reconciliação da consciência com o mundo real.⁴⁰

Foi uma tese hegeliana que os utopistas absorveram e que se infiltrou, principalmente, no pensamento sansimoniano. Foi difundida em dois influentes jornais, **Le Globe** e **L'Organisateur**. **Le Globe** chegava a toda a França circulando entre médicos, advogados, industriais, estudantes de direito, juristas e um público crítico que discutia Saint-Simon, impaciente em compreender sua doutrina como se tivesse encontrado, afinal, o verdadeiro discurso “tão longamente esperado” (RIOT-SARCEY, 1998, p. 140-147).

Pierre Leroux afirma que os discípulos de Hegel se tornaram sansimonianos: o pensamento sadio de Saint-Simon deixou de ser relevante diante da “frágil aurora do sol vindo da Alemanha” (LEROUX, 1997, p. 324-328). Marx condenou a apologia da razão da consciência por constituir um “sistema de contradições” que transforma a “filosofia da história” na sucessão de fatos da “história da filosofia”, neutralizando o pensamento dialético (MARX, 1976, p. 86-87).

⁴⁰ Owen chegou a ser uma das personalidades mais conhecidas da Europa e se orgulhava de circular livremente em meio à aristocracia europeia para divulgar uma verdade que dignificava o ser humano. Saint-Simon escreveu ao czar Alexandre I, a Luís XVIII e à Santa Aliança; Fourier tentou conquistar a simpatia de Napoleão, Luís XVII e Luís Felipe; Owen publicou um manifesto para o congresso da Santa Aliança em Aix-la-Chapelle (LÖWY, 2002, p. 45).

“A antítese se transforma em antídoto e a tese torna-se agora hipótese”; teses e sínteses vão se multiplicando “ingenuamente” como solução para os problemas em questão (MARX, 1976, p. 94). Assim, a história baseada na sucessão de fatos resulta numa linguagem metafísica que, por esquecer os antagonismos da geração de riquezas na sociedade burguesa, limita-se a uma igualdade condicionada apenas na “evolução econômica” e na existência, quando muito, de “uma moral inteiramente pura”, transforma a classe revolucionária em conservadora (MARX, 1976, p. 90-8).

1.4 Utopia, teoria e prática no espelho da história

A característica inseparável da utopia é o conflito entre o real e o *vir a ser*.⁴¹ O seu sentido geralmente é visto como ambíguo ou como uma impossibilidade.

⁴¹ A definição de “utopia” resiste a uma definição linear. Como palavra, é um “não-lugar”, do grego *ou*, não, *topos*, lugar. Ou o que “não está em nenhum lugar”. Foi cunhada por Tomas More, num livro homônimo, **Utopia**, ambientado numa ilha localizada num lugar desconhecido, uma fictícia república igualitária, mas rigidamente hierarquizada. Como conceito, significa uma dupla e contraditória perspectiva: inscreve-se no plano de todo ideal humano, nem sempre alcançável, e ainda significa algo que não é importante, descartável, sem utilidade prática. Serve não apenas para “exploração do possível” no que se refere à transformação da ordem existente e para desafiar o poder dominante, mas também para trazer à luz a distância entre as reivindicações da autoridade e as crenças da população. Como história, tem seu nascimento na Grécia arcaica, com o mito da Idade de Ouro que brota da imaginação do poeta Hesíodo, século VIII a.C., e ganha forma no livro **O trabalho e os dias**. No âmago do relato, encontra-se uma época paradisíaca em que Cronos, divino filho do Céu e da Terra, depois de vencer os titãs e castrar o pai, inaugura um reinado de felicidade, paz e prosperidade. Uma raça de homens vigorosos, despojada de ambições e inveja, modelo de justiça e virtude, vive em festa porque a terra tudo lhe dá. Um dia eles desaparecem na profundidade do sol, sucedem-se as raças de prata, bronze e ferro, e o caos passa a reinar no mundo (HESÍODO, [s.d.], p. 82-88). Na **República**, Platão une as raças míticas na cidade ideal: a raça de ouro governa, a raça de prata responde pela mediação dos desejos e conflitos das raças de bronze e ferro, que se misturam e convivem nas suas imperfeições. Todos são governados por Cronos em pessoa, que, nascido da terra, vivia num lugar fora de toda a estrutura social onde o sol abundante produzia de tudo e em profusão. O dado comum entre Hesíodo e Platão é que a raça de ouro vivia próxima aos deuses e desfrutava de uma vida de abundância material e de justiça. Certamente, a novidade em relação a Hesíodo é que em Platão a comunidade humana deixa de refletir uma realidade mítica para ser uma construção social. Assim, o sujeito da **República** é mais do que a moral ou a política, um ideal de justiça e de Estado para ser uma fusão de todos esses aspectos da vida individual e social, condenados na ideia de que política e ética são uma coisa só, filosofia e governo também. Na **República**, a divisão do trabalho, incluindo o trabalho dos guardiões aos governantes e aos cidadãos, homens e mulheres, é que determina os pressupostos da justiça e da unidade do Estado. No centro de tudo, como se fosse o sol, está o culto à alma, como forma de encontrar a harmonia e a sabedoria de distinguir o que é útil do que é inútil, do que serve à comunidade, do que serve apenas aos interesses pessoais (PARAIN, 1969, v. 1, p. 490-504). A utopia da idade de ouro e da cidade ideal vai renascer sucessivas vezes como se fosse um deus particular de cada época. Dionisíaca, por ser a imagem da vida feliz e inteligente, vai levar os sátrapas, que herdaram de Alexandre, o Grande, o Império Macedônio, a se proclamarem filhos de Dionísio. Na Idade Média, a utopia vai inspirar a busca do lugar onde ficava o paraíso cristão, um lugar onde ninguém precisava trabalhar. Corresponde também à narrativa de grandes viagens rumo ao desconhecido – a Odisseia, na Antiguidade, Marco Pólo às vésperas do Renascimento – ou aos traços

Mannheim define a utopia como um amálgama da vontade dominante com verdades prematuras. Considera a consciência utópica como aquela que não coincide com o “ser” e sua realidade efetiva (MANNHEIM, 2006, p. 158-160). O que significa dizer que emana do milenarismo inaugurado por Thomas Münzer⁴² e os anabatistas como marco da utopia revolucionária dos tempos modernos e, também, da consciência das classes oprimidas quanto à construção do futuro. Ruptura com a aceitação fatalista de que o mundo é feito daqueles que vivem no alto e daqueles que vivem oprimidos nas classes baixas, a imagem utópica transmite a dualidade entre negação e otimismo.

Mannheim descreve a utopia como sendo a espiritualização da política, fator de tensão social que corresponde ao começo da política nos tempos modernos, à força motriz da revolta das classes pobres. Esteve distante da “consciência de si” do proletariado, mas correspondeu a uma verdadeira erupção vulcânica espiritual e psíquica. Foi esse sentimento subterrâneo, erupção mística de nostalgia e êxtase, que acendeu o estopim da guerra dos camponeses na Alemanha, no século XVI, não as ideias. Citando Bakunin, lembra que o “prazer da destruição é um prazer criador” (MANNHEIM, 2006, p. 176).

A transição da Idade Média para o Renascimento, época em que floresceram as utopias, exibe uma pletera de formas do *vir a ser*.⁴³ O contraponto do milenarismo

de cidades imaginárias, a exemplo da Cidade de Deus, que no dizer de Santo Agostinho seria reservada àqueles que Deus abençoava com graça para evitar cismas e assegurar a estabilidade da Igreja; e **A cidade do Sol**, de Tommaso Campanella, inspirada em reflexões sobre as cidades da Europa e das Américas nos séculos XVI e XVII. Isto para citar alguns casos emblemáticos, pois a história das utopias é tão vasta quanto os sonhos humanos (DELUMEAU, 2003, v. 2, p. 118-176 e MORE ET al, 2005, p. 7-35).

⁴² Münzer foi um revolucionário de grandes ideias e de respeitável conhecimento teórico, segundo Engels. Considerava Cristo um mortal, profeta e mestre, que pegava um panteísmo próximo do ateísmo e negava a infalibilidade e o caráter revelador da **Bíblia**. Entendia que a verdadeira razão é a razão viva, que devia prevalecer entre os povos, e via o céu como o reino de Deus sobre a terra. Terminada a vida, não havia céu ou inferno ou condenação eterna. O verdadeiro demônio era a cobiça dos homens. Seu discurso religioso se explicava pela familiaridade dos camponeses e habitantes das cidades com a **Bíblia** (ENGELS, 1977, p. 47-8). Feito prisioneiro pelos príncipes, após uma batalha em que liderou 8.000 homens, foi torturado e decapitado. Estava com 38 anos. Dos seus comandados, 5.000 morreram (ENGELS, 1977, p. 101-110). As revoltas camponesas se desenvolveram em ondas sucessivas nos anos de 1424 e 1425, envolvendo, no início, em 1424, os montanhese da Floresta Negra e os planaltos da Suábia. No ano seguinte, propagou-se pela Alsácia e Áustria. Estima-se que 130.000 camponeses tenham sido mortos enforcados, decapitados, passados no fio da espada, apunhalados ou sob tortura (ENGELS, 1977, p. 111).

⁴³ “A história da Inglaterra dos séculos XV e XVI pode elucidar sobre os lavradores expulsos de suas casas e quintas pelos donos da propriedade. (...) O destino dos bandos nômades, pilhadores de lavradores famintos, foi terrível. Dezenas de milhares foram mandados assassinar pelo governo, muitos outros forçados a trabalhar, em condições inacreditáveis, nas manufaturas então em ascensão. São exatamente essas camadas que representam a primeira forma de protesto moderno. Por um lado, libertos da escravidão, encontravam-se, por outro lado, também libertos de todas as possibilidades de

medieval é a utopia liberal-humanitária que, como recorda Mannheim, reflete a matriz platônica assentada na visão ética do ser humano. Sua singularidade é o culto ao progresso linear, à ordem, ao dever e à ideia de liberdade individual (MANNHEIM, 2006, p. 180-181). A utopia liberal humanitária repousa na contrautopia para garantir a sua própria segurança. Carece de um ideal de humanidade. Relega às circunstâncias do momento o ideal burguês da razão enquanto telos, abole a tensão entre o estado de natureza (imperfeito) e a ideia de razão. Despreza todo o *vir a ser*, e o tempo presente sempre se revela incômodo. Sua utopia é individual, o “ser” da sociedade burguesa encontra-se acima do interesse coletivo (MANNHEIM, 2006, p. 187).

Uma das figuras da consciência utópica é a ideia conservadora que se configura em paralelo à utopia liberal-humanitária. A origem do seu saber é a ciência. Nega-se a teorizar o homem e a história, salvo nos estreitos limites da religião e de um conceito próprio de ordem. Conceitua a contestação da ordem como “sabotagem” e não concebe na ideia de mudança da sociedade vigente qualquer concretude. Seu inimigo direto é a liberdade (MANNHEIM, 2006, p. 188-191). Para o conservador, a liberdade é interior, é o indivíduo que faz a história, não as massas e as circunstâncias exteriores. Se o liberalismo humanista cultiva com determinação o *vir a ser* do progresso, o conservador volta-se para o passado. Teme os novos valores engendrados pelo tempo. O conservador é, no pensamento e na prática, um veemente antiutopista. Mannheim o define como um “pacificador” da utopia, empenhado em exaurir suas fontes de energia criadora (MANNHEIM, 2006, p. 194).

O traço dominante da utopia socialista-comunista é a radicalização da utopia liberal: o reino da igualdade e da liberdade. O que as diferencia é o modo de viver o tempo histórico. Se para o liberal pensar o futuro é uma atitude formal, para o socialista e o comunista é uma práxis determinada. Mas as duas utopias se encontram

ganhar a vida. A sua situação é a base da primeira grande utopia da nossa era, a **Utopia** de Tomas More, atirado para o cárcere após um conflito com o rei (...). Das riquezas acumuladas na cidades surgem perante os seus olhos as grandes manufaturas e outros empreendimentos que destruíram economicamente o velho sistema de corporações e despoletaram uma nova forma de produção dominante. De um lado, concentram-se a posse de possibilidades de trabalho: os patrões cultos e hábeis não possuem apenas saber e capacidades organizadoras dos novos métodos de produção, mas igualmente os locais de trabalho, as matérias-primas, as máquinas, os navios e outras facilidades, sem os quais deixou de existir o trabalho lucrativo. De outro lado, concentra-se o total despojo de todos os meios, a fome e a miséria. Os sobreviventes à servidão, as massas famintas das grandes cidades, os destroços humanos da ordem que se afunda, transformando-se em assalariados, obrigados a vender sua força laboral. A essas contradições reagiram os utopistas com a palavra de ordem: a culpa é da propriedade privada.” (HORKHEIMER, 1984, p. 75-76).

na perspectiva de um futuro distante, na convicção abstrata da representação de uma ideia. O elemento diferenciador é que a utopia liberal trata o tempo histórico de uma forma mecânica, enquanto a utopia socialista-comunista tende a viver a experiência de construir o *vir a ser*, à preponderância de uma ação revolucionária. A utopia liberal trata o tempo histórico como uma formalidade, a utopia socialista-comunista, trata-o como uma progressão (MANNHEIM, 2006, p. 173-201).

As utopias milenarista, liberal-humanista, conservadora e os socialistas não revolucionários verão na revolução de Münzer um inimigo comum.⁴⁴ Passar da palavra à ação, fundir sujeito e objeto num mesmo movimento, significava ameaçar a ordem. Na visão de Marx, Münzer, como os *levellers*⁴⁵ na Revolução Inglesa de 1648 e Babeuf na Revolução Francesa, representavam uma sublevação revolucionária de uma classe incipiente que faz germinar manifestações teóricas (ENGELS, 2005, p. 302-303). Contra o sonho de acumulações de avanços progressivos da utopia socialista-comunista, Marx opôs a tese da ruptura. O *vir a ser* não estava condicionado à política, essa “inteligência” conformada pela propriedade privada e por egoísticos interesses pessoais, lembrava um teatro, com suas intrigas e jogos de cena (MARX, 1982, p. 308-310).

“Um espectro que ronda a Europa – o espectro do comunismo”, citado na abertura do **Manifesto comunista**, é o espectro da revolução, o real da utopia. A revolução era o primado da dialética revolucionária. O sonho de avanços progressivos, o primado da reforma. Marx, por esta razão, considerava Saint-Simon, Fourier e Owen como pensadores que, no século XIX, estavam ainda ancorados ao Século das Luzes. Sem avaliar a contradição entre a produção social e a apropriação capitalista, cerne do violento antagonismo entre o proletariado e a burguesia, fixavam-

⁴⁴ Embora as Guerras Camponesas tendam a ser caracterizadas como um fenômeno da Alemanha, então fragmentada em principados autônomos, sua dimensão foi europeia. Antes de Lutero pregar suas 95 propostas na porta da igreja de Todos os Santos em Wittenberg, em 31 de outubro de 1517, o comunismo se difundia como ideia e prática. Na Idade Média, por volta do século XII, os valdenses, uma seita religiosa do Sul da França, praticavam o comunismo evangélico, que Engels definiu como “comunismo sonhador”, recrutando seus adeptos principalmente entre os tecelões. Em 1414, um século antes da Reforma, os hussitas, após a morte do líder João Huss, lideraram a sublevação de todas as classes do povo checo contra a autoridade do Papa, pela reforma da Igreja e da religião e contra os alemães, instaurando o comunismo na cidade de Tabor. O quadro completa-se com o quiliasmo, doutrina da volta de Cristo e do seu reino milenar de felicidade na terra. Foi um sonho que ganhou as massas no século X, quando se esperava o fim do mundo, e se expandiu nos séculos XIV e XV, com a Reforma. Contra a exploração, a força da comunidade (ENGELS, 1977, p. 55-68).

⁴⁵ *Levellers* (niveladores), trabalhadores da cidade e do campo que no decorrer da Revolução de 1648, na Inglaterra, defendiam uma democracia radical (MARX; ENGELS, [s.d.], p. 304).

se em relações causais entre a construção do socialismo e virtudes como verdade e justiça absoluta.

No século XIX, a palavra utopia se vulgarizou: todos rotulavam todos como utopistas. Monarquistas contra republicanos, conservadores contra liberais e todos contra os socialistas e comunistas. Ser utopista era ser quimérico, dogmático, perseguir um ideal imaginário que não existia em parte alguma, como na **Utopia** de More. É somente quando a utopia torna-se política que ganha a textura do concreto. Münzer e More⁴⁶ são o começo da utopia.

Münzer está na origem do conceito de revolução (MARX, 1998, p. 39). More, de certo modo, também lembra a força das armas. Os anais da ilha de **Utopia**, meticulosamente compilados, a julgar pelo relato de Hitlodeu, contam uma história de 1.760 anos, iniciada com a conquista pelo rei Utopus, que estabeleceu uma breve ditadura para mudar os costumes (MORE, 1999, p. 80). Ou, a transição da cultura do ter para a cultura do ser.

Assim, como na experiência vivida por Münzer, não foi a consciência que mudou a realidade, mas a realidade que mudou a consciência. Em **A cidade do sol** de Campanella, a insurreição armada antecedeu a utopia literária e tornou-se, também, fonte de uma tradição de ruptura. Uma vez mais o império das armas e o império de Deus. Münzer, More e Campanella, todos eram cristãos. Todos legitimaram a utopia com o exercício da ação revolucionária.

Francis Bacon encontrou na ciência a solução do enigma do *vir a ser*, mas a sua utopia é também marcada pela ruptura: para que a Nova Atlântida existisse, antes a próspera e individualista Atlântida do passado precisou ser destruída pelo “dilúvio universal”. Münzer, More, Campanella e Bacon tendem a associar a ambição do *vir a ser* a algum tipo de força que separa a sociedade antiga da sociedade futura. Saint-Simon, Fourier, Owen e seus seguidores são herdeiros dessa marcha da utopia para a ciência. Mas para eles a força transformadora é a consciência.

⁴⁶ A edição inglesa da **Utopia** de More data de 1551, dezesseis anos depois de More ter sido julgado, condenado por traição e decapitado. Filósofo humanista, estudioso do direito, cristão praticante, devotava vigílias, orações e jejuns; conselheiro do rei, orador real e Chanceler da Inglaterra, foi preso e considerado traidor por recusar-se, em 1534, a jurar fidelidade ao Ato de Sucessão, que tornava os filhos de Henrique VIII e Ana Bolena herdeiros do trono. A queda de More começa quando Henrique VIII anula seu casamento para unir-se oficialmente a Ana Bolena e culmina quando o Vaticano, esgotadas as possibilidades de negociação, excomunga o monarca.

Os primeiros momentos do século XIX podem ser vistos como um retorno à mística milenarista da ação. A escatologia revolucionária do igualitarismo e o comunismo podiam ser mapeados desde a Antiguidade grega e romana. Era uma herança do “estado de natureza” em que a vida deveria caracterizar-se pela igualdade e fraternidade universal, sem que nenhum homem tivesse o direito de oprimir o outro. O mito da Idade de Ouro, época de leis virtuosas e de homens virtuosos, era a ponte entre o ideal utópico e a realidade que teve vários momentos de sonho e ações efetivas.

Na Idade Média e no Renascimento, épocas marcadas por forte influência do estoicismo, o sonho ganhava textura de possibilidade na descrição das sete ilhas dos estoicos, de clima invariavelmente perfeito, dedicadas à celebração do sol, símbolo divino da natureza.⁴⁷ Nas ilhas, os habitantes se distinguiam pela beleza das formas, a

⁴⁷ No Renascimento, o tipo estoico-epicurista vai simbolizar a emancipação, com base na compressão e na intervenção sobre a realidade. Constitui num elemento da secularização da ética, uma atitude generalizada entre cristãos, platônicos e aristotélicos. O estoicismo-epicurismo retomava o leito original da condução da vida. “Sentiam-se em casa no mundo” (HELLER, 1982, p. 94). Na elaboração dos valores, contudo, a relação dialética com a realidade renascentista propunha uma questão: seria possível tornar o tipo estoico-epicurista objeto de uma ética universal, atuando sobre a força do hábito e se transformando em princípio organizador da vida? More, com sua **Utopia**, responde que sim, mas com uma ressalva: a possibilidade dependia da mudança de toda a estrutura da economia e política da sociedade. O fascínio exercido pelo estoicismo-epicurismo irá reverberar também na Utopia de Campanella, **A cidade do sol** que tem a mesma religião solar da cidade do sol dos estoicos. Como entre os estoicos, **A cidade do sol** significava cidade governada pelo sol e o sacerdote, denominado o Sol, corresponde a “imagem sensível da divindade” (MONDOLFO, 1967, p. 175). Embora considerado um socialismo “ingênuo” e “reacionário”, o utopismo de Campanella antecipa, pelo menos em parte, a visão de Rousseau, no século XVII, da sociedade privada como uma usurpação e da união dos homens em torno de um contrato social soberano. É significativo que em **A cidade do sol** floresçam traços característicos do *vir a ser* da sociedade comunista: além de não existir propriedade privada, todas as tarefas manuais e artísticas são repartidas, sem distinção de sexo e há abundância de tempo livre para os cidadãos se dedicarem ao aperfeiçoamento humano. No interior da utopia de Campanella, não há lugar para a separação entre a práxis e a teoria. Existe a percepção, mesmo que tênue, de que a divisão do trabalho é que alimenta as desigualdades, condições humanas para poucos privilegiados, condições desumanas para muitos. A utopia de Campanella, povoada pelo ideal estoico de harmonia com a natureza, abrange igualmente a estrutura da utopia social de Saint-Simon. A sua ideia de uma sociedade industrial, rigidamente organizada em torno da produção está muito próxima de **A cidade do sol**, da hierarquia regida pelo Grande Metafísico, o sumo sacerdote, de Campanella. Não deixa de ser curioso que como em **A cidade do sol** a ideia do livre arbítrio, da comunhão de bens e a liberdade sexual, a teoria do trabalho atraente e a crítica a civilização venham ressurgir na obra de Fourier. Assim, **A cidade do sol** torna-se a cidade síntese da utopia da tradição comunitária e do modelo de cidade da Idade de Ouro que se reproduzia em versões diversas desde a Antiguidade grega, de Hesíodo a Platão, de Ovídio e Virgílio a Tomas More e Bacon, de Saint-Simon a Fourier e utopistas como Cabet. A vertente do pensamento estoico-epicuriano que se adensa no Renascimento irá influenciar a Filosofia Radical que, por sua vez, será abraçada e reformulada por Marx. Nos séculos XVII e XVIII, o pensamento radical, ou Iluminismo Radical, revolucionou a visão de mundo na Europa. Ser radical era negar a estrutura moral sancionada pelo divino e reivindicar a legitimidade do poder não em Deus, mas na política. Rejeitar o céu e o inferno, duvidar da imortalidade da alma, negar a existência do Demônio, escapar ao controle eclesiástico. Os radicais rejeitavam toda autoridade e ordem estabelecidas. No epicurismo, o pensamento radical encontrou uma das suas fontes de inspiração. Como corrente de pensamento ateu, o epicurismo misturou-se à malha do pensamento radical (ISRAEL, 2009, p. 30-

plenitude da saúde e a comunhão dos bens. Viviam cerca de 150 anos. As leis da natureza eram a garantia da concórdia e da paz. Disseminava-se a crença de que a justiça de Deus era comunitária e igualitária e, tanto era assim, que o sol brilhava para todos no seu esplendor. Acima de todas as coisas, o que importava era o sentido de justiça (COHN, 1970, p. 188-190).

Se existiu uma Idade de Ouro no passado remoto, era justo a ela retornar. Foi uma ideia que prosperou lado a lado com a crença no direito natural que, além da comunidade de bens, pressupunha também a comunidade do amor e que fez do igualitarismo uma arma contra a igreja tradicional. No século XIX, essas ideias voltaram com novo magnetismo se espalharam pelo continente europeu. A linguagem do igualitarismo atribuía a corrupção ao pecado original. Pregava a redenção pelo retorno ao estado natural de liberdade, com uma sociedade onde inexistissem ricos e pobres e, principalmente, onde não existissem escravos (COHN, 1970, p. 191-192).

A palavra “filosofia”, como amor ao saber, tinha se desgastado e, graças a Hegel, estava sendo elevada à categoria de ciência, o “saber real” (MARX, 1982, p. VI). A ideia de futuro antes estava inscrita na especulação sobre a verdade no cristianismo, agora começava a ser uma reflexão sobre o “espírito”. Este deixava de ser em si e por si para ser a consciência aplicada à existência e às relações sociais, orientada para a criação de uma humanidade orgânica. O que irá distinguir o reviver da utopia do estado natural da utopia do século XIX, daquela que grassou na Europa da Idade Média, é a ênfase ao convencimento.

1.5 As muitas faces do comunismo e da reação liberal

O futuro seria um *vir a ser* ético, a harmonia organizada pela consciência. Saint-Simon, Fourier e Owen, cada um a sua maneira, difundiram esse elemento de conjunção junto às múltiplas expressões do movimento socialista e comunista. Eram grupos, às vezes majoritariamente intelectuais, às vezes majoritariamente trabalhadores inflamados e artesãos, autodidatas, que imaginavam poder, com uma

72). Impulsionados pelos estudos de Pierre Gassendi, o epicurismo entroniza temas como a teoria do contrato social, o hedonismo, o materialismo e a negação da Providência Divina em círculos intelectuais europeus (MARX, 1982, p. 807).

conspiração, destruir a propriedade privada e instaurar a justiça. Faltavam organização e sentimento de realidade, sobravam audácia, sentimento de violência, missão e retórica, independência de pensamento, oratória para fascinar as massas com a pregação apaixonada do igualitarismo e entusiasmo revolucionário.

Kolakowski registra que alguns socialistas se consideravam essencialmente defensores da causa dos trabalhadores ou do ideal humano de colaboração de todas as classes. Uns almejavam a abolição de todas as formas de organização do estado e uma revolução política, outros acreditavam na força da propaganda e do exercício da vontade como forma de reduzir desigualdades. Uns viam um interesse universal nas classes oprimidas, outros se limitavam a horizontes nacionais e havia quem se limitasse a imaginar uma sociedade perfeita ou a estudar a evolução da sociedade para identificar leis naturais que assegurassem o advento do socialismo.

Havia tantas tendências socialistas quanto futuros imaginados. Revolucionava-se a sociedade e a moral com as palavras. Eram numerosas as escolas, seitas⁴⁸ e discípulos. A teoria resolutamente otimista da filosofia da ação adubou a expansão do socialismo. E o movimento, a despeito do resultado “insípido e impreciso”, da sua multiplicidade de faces que semeava avanços e divisões, contava, à época da juventude de Marx, uma história de ascensão (KOLAKOWSKI, 1985, p. 187).

Era um socialismo vincado por postulados metafísicos e teológicos, às vezes místico, milenarista ou integrado ao pensamento republicano. Na origem do fracasso das guerras camponesas na Alemanha, que Marx viria a definir como “o acontecimento mais radical da história alemã”, encontra-se justamente o seu caráter teológico (MARX, 2005a, p. 152). Engels define o comunismo da época como “apenas esboçado, todo instintivo, por vezes um tanto grosseiro; mas era bastante poderoso para produzir dois sistemas comunistas utópicos, na França a **Icaria** de Cabet e na Alemanha o sistema de Weitling” (MARX; ENGELS, [s.d.], v. 1, p. 18).

⁴⁸ O mapa das seitas operárias na Europa, com suas formas flexíveis de organização, se expandia ou retraía no mesmo ritmo que as reduções de salários e as demissões. Caracterizavam-se pelo não conformismo e pelas alianças com movimentos e sindicatos de operários, mineiros, trabalhadores e camponeses. Eram originárias das comunidades utópicas e da identificação do socialismo com o Velho Testamento nos primeiros tempos da industrialização. No século XVII, as seitas foram muitas e de grande influência, mas no decorrer do século XVIII perderam terreno e dinamismo. Os Velhos Dissidentes, Independentes, Batistas, Presbiterianos-Unitários Ingleses e os Quacres nunca passaram de minorias de classe média (HOBSBAWM, 1970, p. 157-88).

O socialismo se expandia, mas ainda se situava muito próximo do liberalismo, mesmo que a ruptura, iniciada com a conspiração de Babeuf, não fosse uma irrealdade plena. Se a revolução burguesa protegeu o capital e não o trabalhador, o reformismo utópico procurava harmonizar capital e trabalho.

A utopia social não se limitava à fragmentada geografia do socialismo. Arqueada, como um arco-íris, entre a edificação da comunidade em função das relações sociais e do controle da individualidade em prol da comunidade, era vista pelos liberais como um fator de subversão e instabilidade da ordem. Pior, uma ameaça permanente ao otimismo liberal que concebia na evolução da técnica e da ciência, na individualidade e no livre comércio, na glorificação da liberdade de empreender, a fonte inesgotável de felicidade, igualdade e justiça.

Se pensavam assim, era porque desde More, no plano da utopia literária, e desde a disseminação das ideias de Rousseau, no plano da consistência prática, a utopia social estava na essência do espírito revolucionário, e seus adeptos buscavam, com energia, a reorganização do tecido social, fosse pela força das armas, fosse pela quebra da passividade e da pregação da solidariedade dos homens uns com os outros. A teoria era precária, a filosofia dominante fundamentada na conciliação pela consciência, mas o apelo à ação poderoso.

Tanto que a partir dos anos de 1830 os operários passaram a pegar em armas e a ocupar cidades. Lutava-se pelas ideias com o mesmo fervor com que se combatia nas ruas. Em fevereiro de 1848, o antagonismo entre o operariado e a burguesia atingiu o zênite. As tensões que vinham se acumulando desde meados da década de 40 a partir da Inglaterra, com motins e sublevações provocadas pelo desemprego, fome e epidemias, acenderam o rastilho da revolta por toda a França, Prússia, Áustria, Baviera, territórios da Polônia ocupados pela Prússia, Boêmia, Hungria, norte da Itália, então ocupado pelos austríacos, o restante do Estados italianos, os territórios papais e pelo reino de Nápoles.

Dois motivos por trás da insurgência: transcorridas quatro décadas da Revolução de 1789, as terras da Europa permaneciam concentradas nas mãos dos nobres; e também porque as mudanças técnicas introduzidas sem planejamento na vida cotidiana – a máquina a vapor, a mecanização da indústria têxtil, a fundição à base de coque e a produção da maquinaria em grande escala – multiplicavam o

desemprego (MARX; ENGELS, 2006, p. 12-18). Era a época do “feitiço das barricadas e do operariado militante”, na definição de Engels, que se prolongou até a Comuna de Paris, em 1870 (MARX; ENGELS, 2006, p. 655).

A reação à revolução operária de 1848 foi o prólogo da contra ofensiva liberal à utopia. Engels registra que a tropa, antes intimidada pela força moral dos insurgentes, deixou de ver “o povo” por trás das barricadas e de temê-lo, vendo, sim, “rebeldes amotinados e saqueadores, a chusma ou a ralé da sociedade” (MARX; ENGELS, 2006, p. 672).

Antissociais, antiprogressistas, heréticos, imoralistas – eis como os reformadores sociais passaram a ser considerados publicamente pelos liberais (RIOT-SARCEY, 1998, p. 235). Pouco importava se as condições de vida do operariado fossem realmente miseráveis, pouco importava se a defesa da mulher contra a opressão masculina fosse justa, o que aos liberais interessava era imprimir ordem à sociedade. As palavras “proletário” e “proletariado”, assim como a expressão “luta de classes”, deveriam ser banidas dos dicionários e da linguagem. O liberalismo procurou separar a questão social da questão política. A política ativa, exercida nas ruas com a mobilização popular, como vinha acontecendo, deveria ser substituída pela política representativa. O governo não seria exercido pelo povo, mas sobre o povo. E o livre-arbítrio transfigurou-se em independência privada (RIOT-SARCEY, 1998, p. 74-75).

Fundados em interesses de uma minoria e não na participação soberana do corpo político, os liberais submetiam a maioria de trabalhadores e pobres aos detentores da propriedade. Com igual vigor, transformavam cada palavra do ideário utópico em acusação de imoralidade e de crime contra a cidadania. Se na política o anátema de utopista esgrimido pelos liberais significava desordem, no plano dos costumes, utopia foi estigmatizada como sinônimo de inimiga da moral. Acusados de “professar a imoralidade” e a corrupção moral, os socialistas e comunistas eram repudiados por defender a comunidade de bens, a comunidade de mulheres e a destruição da família (RIOT-SARCEY, 1998, p. 190-191).

O objetivo era desmobilizar as revoltas e desqualificar o pensamento dos reformadores sociais. Tratava-se de desconstruir a utopia pela negação do seu papel na construção do progresso material. O utopista era, na ótica liberal, acima de tudo

um inimigo do progresso. A perseguição liberal, que se acentuou cada vez mais, fez do pensamento utópico a “heresia dos tempos modernos” (RIOT-SARCEY, 1998, p. 243).

Com o pretexto de manter a ordem e assegurar o progresso, o liberalismo, sitiado pelas próprias contradições, empenhou-se em modificar não apenas o vocabulário, mas o modo de pensar da sociedade. A utopia burguesa transfigurou-se na liberdade de empreender e na igualdade de oportunidades. Uma utopia absoluta no discurso, proclamando-se o único *vir a ser* possível, e uma utopia relativa, porque no curso da história, pelos cânones liberais, poderia ser aperfeiçoada, embora jamais negada.⁴⁹

A teoria marxiana buscou organizar a teoria comunista e ser o contraponto radical à utopia liberal. Trouxe a utopia para a condição de um lugar, a revolução proletária universal, recorrendo à história como fonte da sua realidade, geradora de sua *topia*.

1.6 Marx e o labirinto de utopia

As relações conflitantes de Marx com a utopia lembram o labirinto. As portas de entrada são muitas, o fio de Ariadne sempre fugitivo. Entre o pensamento dos utopistas e o pensamento de Marx há interseções e distanciamentos que são como os espectros do **Manifesto comunista**. No Prefácio à edição alemã de 1890, Engels escreveu que ele e Marx não puderam intitulá-lo um **Manifesto socialista** porque “a palavra servia para designar aqueles que viviam fora do movimento operário, principalmente os partidários dos sistemas utópicos, em especial os owenistas na Inglaterra e os fourieristas na França” (ENGELS, [s.d.]c, p. 19). Contudo, os utopistas, naquele momento, tinham se convertido em alvo da reação burguesa antiutópica e, embora tivessem perdido influência e organicidade, se revelaram ativos protagonistas da Comuna de Paris quatro décadas mais tarde, majoritariamente composta por proudhonianos (GURVITCH, 1983, p. 62-64).

⁴⁹ O liberalismo manteve os ideais seculares que se desenvolveram na Grécia, em Roma e Jerusalém com o humanismo do Renascimento e com o racionalismo do Iluminismo, presentes nas Revoluções Inglesa, Americana e Francesa, mas na prática se afastou da tradição clássica, fez do ideal de liberdade um “fetiche verbal” e tornou-se “mais administrativo e menos político” (MILLS, 1968, p. 11-23).

Teria o movimento utópico preparado o terreno para a ação prática do operariado revolucionário? Foi Engels quem definiu a Revolução de 1830 na França como “novo comunismo”, momento em que os operários retornaram ao estudo da Revolução Francesa e ao comunismo de Babeuf (MARX; ENGELS, 2008, p.44-45). E quem estava por trás da Revolução senão os utopistas? Não foi esse comunismo, sem programa preciso, em germe nas seitas igualitaristas, que povoava os sonhos de Cabet na sua **Icaria** e que viria a agregar-se ao comunismo filosófico da Alemanha, ao comunismo filantrópico de Owen na Inglaterra, aos fourieristas, até desaguar no comunismo científico teorizado por Marx?

Enigmática questão. Sendo o *vir a ser* indivisível do presente e o presente indivisível do passado, o movimento incessante da história da luta de classes não seria também indivisível das tendências antagônicas de cada tempo, como a práxis revolucionária e também práxis reformista?

A escolha da imagem do labirinto deve-se também ao fato de que a utopia social é o tesouro do pensamento filosófico do século XIX que se perdeu. Mais do que o embate entre reforma e revolução, mais do que o conflito armado das barricadas contra a ordem burguesa, mais do que o choque entre uma concepção utopista e uma concepção científica do socialismo, havia toda uma concepção generosa do homem e do *vir a ser* da sociedade.

Nos idos do Iluminismo, a Revolução Francesa marcou o fim das revoluções do reino do espírito, inaugurando a era da materialidade das conquistas e terminando por instaurar, com seu impacto “retumbante”, “uma nova época na marcha dialética da história.” A Revolução Francesa, com o germe do novo, opôs à nobreza a igualdade de direitos burguesa e abriu a porta para duas outras revoluções – a democracia social e o comunismo (LEFEBVRE, 1966, p. 574).

À época em que Marx escreveu **O 18 brumário**, acreditava-se que o comunismo estivesse desaparecido para sempre, como Revolução da Igualdade, anestesiado que estava o movimento operário pelo fracasso da Revolução de 1848, que impeliu a revolução a mover-se em “linha descendente”, nas palavras de Marx, e a instauração aparentemente estável do poder da burguesia (LEFEBVRE, 1966). A Comuna de Paris viria a demonstrar exatamente o contrário. A Revolução da Igualdade estava sufocada, mas não extinta.

O século XX seguiu a trilha da Revolução da Igualdade. Foi vincado pela ascensão e queda das revoluções comunistas. Encerrou-se com uma questão que projeta sua sombra sobre os dias atuais: deve-se esquecer as utopias, renegá-las? Engels, em 1895, lembrou que 1.600 anos antes os cristãos também foram considerados perigosos e subversivos pelo Império Romano, mas sua representação era tão forte entre as tropas, que acabaram por se impor, e o imperador Constantino se viu obrigado a proclamar o cristianismo como religião de Estado (MARX; ENGELS, 2006, p. 681). A analogia ganhou concretude prática no século XX com a revolução marxista-leninista na Rússia, mas, como o cristianismo, não transformou os ideais de emancipação em prática.

Ao contrário do século XVI, quando a utopia ganhou lugar determinado no pensamento filosófico, e do século XIX, quando ganhou as ruas para negar a burguesia como classe que protagonizava o fim da história, hoje as ilusões de progresso e o sentido histórico do liberalismo se esgotaram. O estado capitalista global caracteriza-se por um puro espírito econômico que modela o mundo pela imposição de modelos jurídicos, pelo capital intangível das marcas e pelo éter do medo: medo do terrorismo, medo do desemprego, medo da violência urbana, medo do outro, medo de sonhar. Por que no passado a utopia apontava para um futuro radiante, a despeito da aspereza da realidade, e hoje a utopia é sempre negativa?

Configurou-se uma contrarreforma política que tira partido da desintegração do campo socialista e do Estado Social. Tudo isso ocorre num ambiente que faz das multidões a nova classe universal, que reabilita a política participativa e expõe os antagonismos do modo de produção e trocas capitalistas (HARDT; NEGRI, 2005; BENSALID, 2008). O desafio do pensamento utópico é lidar com as contradições entre o pluralismo das multidões, o poder dos mercados e a ideologia liberal-democrática de ser a própria realização do futuro. Onde fica a utopia de negar a sociedade vigente, dignificar e emancipar o homem no *vir a ser* da igualdade, da liberdade, da plenitude da existência?

É impossível, por este conjunto de razões, dissociar esta pesquisa de um duplo horizonte. Em primeiro lugar, o papel que os filósofos utopistas desempenharam e continuam a desempenhar na construção do *vir a ser*. Eles são os ancestrais do pensamento igualitário e humanista, que se sedimenta no pensamento social do século XIX e se projeta até os nossos dias para iluminar alternativas do devir, evidenciando

que ciência e utopia não se excluem. Em paralelo, encontra-se o papel de Marx como filósofo que pensou a revolução social como realização da filosofia.

Marx, como Saint-Simon, Fourier e Owen e como também os seus herdeiros e sucessores, aliava a concretização do socialismo à abundância de produção e à utilidade social do progresso tecnológico, mas acima de tudo Marx foi o filósofo que questionou os nexos entre a economia política e o sentido da vida. Segundo Michel Henry, não existe a dicotomia entre o Marx filósofo e o Marx economista. A análise econômica está enraizada na sua obra porque é a economia política que determina a “estrutura última do ser”. O pensamento marxiano irradia a tentativa de responder a uma “questão abissal: o que é a vida?” (HENRY, 1976, v. 2, p. 484).

Geralmente, o nome de Marx é associado à economia, em particular a **O capital**. Há razões para tal realidade: as obras que formulam a filosofia marxiana permaneceram desconhecidas até o início da década de 1930, quando apareceram **A ideologia alemã** e os **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**, que só viriam a ser publicados em 1932 na edição das **Obras completas de Marx e Engels** (Instituto Marx-Engels-Lênin de Moscou). Coincidentemente, o período em que se sedimentava o stalinismo. Mas não foi apenas isso: essas obras só começariam a chamar atenção no pós-guerra, justamente quando se instaurou a Guerra Fria e a divisão do mundo em blocos ideológicos polarizou os posicionamentos, turvando as reflexões.

Como resultado, o pensamento de Marx, no século XIX e até os anos de 1930, ficou privado de seu elemento essencial: a filosofia humanística, que está na crítica ao que a utopia contém de fantasioso e impreciso e na visão do *vir a ser* da humanidade que ultrapasse dialeticamente a necessidade histórica do trabalho. Fica, ao final, a pergunta: Marx e os utopistas construíram fios diferentes, que se excluem, para sair de um mesmo labirinto ou fios que se completam? Em outras palavras, os fios do utopismo seriam mais curtos e menos universais que os fios do pensamento marxiano ou não podemos pensar em uma nova sociedade sem examiná-los nos seus conflitos e convergências, especialmente nas convergências?

Capítulo II

2. Entre a crítica doutrinária e a crítica revolucionária

Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem.

Marx, **Crítica da filosofia do direito de Hegel**⁵⁰

Os harmônicos amam-se uns aos outros na proporção exata em que os civilizados se detestam.

Fourier, **A harmonia**⁵¹

Príncipes: Escuchad la voz de Dios, que os habla por mis labios, convertíos de nuevo en buenos cristianos, dejad de considerar a los ejércitos mercenarios, a los nobles, a los cleros heréticos y a los jueces perversos como vuestros apoyos principales; unidos en nombre del cristianismo, sabed cumplir todos los deberes que imponen a los poderosos; recordad que os ordena emplear todas vuestras fuerzas en incrementar lo más rápidamente posible el bienestar social del pobre.

Saint-Simon, **El nuevo cristianismo**⁵²

No **Manifesto comunista**, no tópico *O socialismo e o comunismo crítico-utópico*, Marx traduz a essência de seu conceito de utopia:

Os sistemas socialistas e comunistas propriamente ditos, os de Saint-Simon, Fourier, Owen, etc., aparecem no primeiro período da luta entre o proletariado e a burguesia. Os fundadores desses sistemas compreendem bem o antagonismo das classes, assim como a ação dos elementos dissolventes na própria sociedade dominante. Mas não percebem no proletariado nenhuma iniciativa histórica, nenhum movimento político que lhes seja peculiar. (MARX; ENGELS, 1998, p. 66).

Nessas linhas, Marx sintetiza toda a complexidade das diferenças entre a sua filosofia materialista e a filosofia dos pais fundadores do socialismo e do comunismo. Caracteriza a distinção entre a crítica doutrinária e a crítica revolucionária. A crítica doutrinária é utópica por constituir uma invenção sistêmica: seu fundamento é a

⁵⁰ MARX, 2005a, p. 151.

⁵¹ In: SAMPAIO, 1996, p. 119.

⁵² SAINT-SIMON, 1981, p. 81-82.

crítica moral, o apelo à consciência. Parte do “dogma da legitimidade absoluta do Espírito como se fosse algo fora do mundo, quer dizer, fora da massa da humanidade” (MARX; ENGELS, 2003, p. 101). É fruto da separação do “espírito” e da massa “em entes fixos e pré-dados” e, por isso, torna-se abstrata, “transformando-se constantemente na ausência de espírito” (MARX; ENGELS, 2003, p. 101) A crítica revolucionária é dialética: suprime a dicotomia entre a teoria e a práxis, unindo a consciência e o ser. Seu verdadeiro fundamento é o “movimento da grande massa” (MARX; ENGELS, 2003, p. 101).

A crítica doutrinária sobrepõe a propaganda e a crença no convencimento às condições materiais concretas, quase aspirando à construção de uma nova sociedade nas bases da antiga comunidade feudal. Sua pretensão é elevar-se ao “altar da filosofia”, quando a sua natureza é de um pensamento contrarrevolucionário que constrói a realidade por meio da linguagem e, assim, faz da revolução um discurso, da mesma forma que faz da moral e da ética um discurso sobre os dois temas (MARX, 1982, p. 1.609). Na crítica doutrinária, “o sujeito não é o indivíduo humano, mas sim o indivíduo humano da crítica” (MARX; ENGELS, 2003, p. 182). Linguagem artificial, que nada tem de inocente, que na prática repete o discurso burguês de que a revolução é uma tragédia, como acreditava Saint-Simon com seu temor à tomada do poder pelo povo, “classe ignorante” (SAINT-SIMON, 1966, v. 5, p. 194-195).

No **Manifesto comunista**, na abertura do primeiro tópico, *Burgueses e Proletários*, Marx sintetiza: “A história de toda a sociedade até os nossos dias é a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, 1998, p. 40). A extinção da sociedade de classes é, assim, a base para a emancipação humana. Significava dizer que, sem a supressão da propriedade privada e das relações de produção burguesa, a humanidade não se liberta do estado de necessidade, não se apropria da capacidade plena de realização, e a tensão entre o que é o homem e no que ele se transforma diante das contingências não chegaria ao fim.

Ao negar o futuro como uma construção imanente da vida social, tornando-o um mero ato de consciência, o *vir a ser* utópico, lastreado na crítica doutrinária, torna-se uma fantasia. Nesse contexto, Marx não vislumbrava alternativas para o fim da desumanização. Os sistemas utópicos não seriam o fim da pré-história, mas a sua continuidade. O comunismo, sim, seria o começo da história, o fim da pré-história. O começo porque os entraves ao desenvolvimento humano seriam superados ou teriam

condições para serem superados. Uma certeza marxiana: com o comunismo, desapareceria a pré-história humana, caracterizada pela escravidão, a exploração e a alienação.⁵³ “Nós chamamos de comunismo o movimento real que suspende e supera (*aufhebt*) o estado de coisas atual. As condições deste movimento se desprendem da premissa atualmente vigente.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 59).

O vigente é a base real da economia, as relações de produção capitalista. Não é uma questão de conceito, mas o fato histórico. Para explicá-lo, Marx constrói uma relação análoga entre as relações de produção e as formas de intercâmbio comparando-as ao “grilhão” que aprisiona o homem em diferentes épocas, mudando de forma, mas mantendo o poder de determinar as demais relações – espiritual, política, religiosa (MARX; ENGELS, 2007, p. 60-61). Engendram associações de indivíduos, mas que se desenvolvem nas relações entre dominantes e dominados, resultando em associações de uma classe contra a outra.

Do ponto de vista filosófico, define os sistemas utópicos como um idealismo especulativo, típico de uma época em que a burguesia fez a sua Revolução e ainda mantinha o véu das ilusões políticas e religiosas, que viria a ceder lugar à exploração “direta, despudorada e total” do operariado (MARX; ENGELS, 1998, p. 42). O pressuposto não considerado pelo socialismo crítico-utópico é: os indivíduos são “dependentes das condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). Ou que para ser justa e igual uma sociedade necessita ter divisão do trabalho igualitária. É esta divisão, junto com o estágio das forças de produção e as diferentes formas de propriedade privada que condicionam as formas de vida.

Um segundo aspecto é que a classe proprietária e a classe proletária representam faces distintas de uma mesma alienação humana. No caso da classe proprietária, alienação é a razão do seu poder, da afirmação como classe dominante, e ela não sobreviveria sem a aparência de uma existência humana. A classe proletária se exaure no ambiente da alienação e sofre com a desumanidade da sua existência. Vive

⁵³ Para Marx, há uma diferença substancial entre a alienação e o conhecimento da essência: alienação é a ilusão da “aparência” na relação entre coisas, o caráter fetichista do capitalismo; essência é a relação entre os homens. A opinião se forma no fetichismo da elaboração teórica (economia vulgar); o saber parte da produção teórica referida à essência. Pode-se chegar ao saber a partir de dois pontos de vista: o da sociedade burguesa ou o da sociedade humanizada, da utopia racional. Esse último é o saber constituído pelo valor verdadeiro, é a unidade do verdadeiro e do bem. Uma sociedade alienada é aquela que não relaciona o tempo de trabalho ao tempo do desenvolvimento humano. Todo o desenvolvimento humano depende do tempo de trabalho (MARX, 1982, p. 475).

em estado de revolta porque as condições da sua existência são a negação do humano. Se a classe proprietária é o “partido conservador”, a classe proletária é o “partido destruidor”. E se a classe proprietária caminha para a sua dissolução, não é por seu desejo, mas pelas contradições da sua natureza que produz o proletariado consciente da sua miséria moral e física, da sua desumanização que, pela ação consciente, tende ela mesma a se abolir (MARX; ENGELS, 2007, p. 59).

Esse movimento de interdependência forma uma unidade indissolúvel a convergir para emancipar o homem. Emancipar, na concepção marxiana, quer dizer o movimento real da construção do comunismo pelos próprios trabalhadores, de modo a “suspender e superar” em um plano histórico-mundial o estado atual de necessidade e dominação de classe imposto pela sociedade burguesa. Marx, na crítica aos utopistas, distingue a emancipação política da emancipação geral da humanidade. A emancipação política é uma questão de igualdade de direitos no interior do Estado, sendo este o mediador entre o homem e sua liberdade, o que implica em que o Estado pode ser livre sem que o homem seja livre (MARX, 1982, p. 335).

Marx cita exemplos: o estado cristão não se preocupa com a religião dos seus integrantes, mas isso não significa que o homem esteja livre da religião; os direitos do homem não são os mesmos direitos do cidadão, quer dizer, o direito ao egoísmo, da separação do interesse do indivíduo do interesse da sociedade, o entendimento da liberdade como a falta de limites para prejudicar o homem, separar o homem do homem, não para construir a união (MARX, 1982, p. 364-7). Estado político não existe como totalidade da participação dos cidadãos, mas como uma totalidade representativa. É uma minoria detentora do poder que realiza a vontade da maioria que, na realidade, não tem existência política, existe apenas como uma espécie de ficção política que se dissolve no elemento estamental do poder legislativo.

No parlamento, várias tendências se confrontam como inimigas, mas são apenas elementos de formação da sociedade que não emanam do poder social, são seres singulares da formação do Estado, não uma realidade. São emblemas da separação entre a sociedade real e o Estado, não da unidade. O parlamento tem a função política abstrata que formaliza os antagonismos dos interesses particulares dominantes. Esse é o sentido e a matéria da representação: o interesse particular, “e o espírito desse interesse é o espírito dos representantes” (MARX, 2005a, p. 140).

Marx entende que o poder da representação política só existe na medida em que toda função é representativa:

O sapateiro, por exemplo, é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social, assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica representa simplesmente o gênero, isto é, uma determinação da própria existência, assim como todo o homem é representante de outro homem. (MARX, 2005b, p. 134).

Na realidade, a representação política é a materialidade da dominação de uma classe sobre a outra porque a burguesia só pode reivindicar representar a supremacia se falar em nome da sociedade como um todo. Um ato de inteligência política que é a raiz da miséria social (MARX, 2005b, p. 415).

A crítica revolucionária é dialética. Procura a razão da sua existência no todo e nas partes, no interior da vida humana (MARX; ENGELS, 2003, p. 47). A crítica revolucionária inverte o objeto e o sujeito do utopismo porque não nega o movimento real da história: não há possibilidade de relações de igualdade entre operariado e burguesia no ambiente das relações de produção e nas relações entre os indivíduos sob o capitalismo. A propriedade privada é testemunha dessa impossibilidade, é a própria materialização de dialética da história.

A propriedade privada na condição de propriedade privada, enquanto riqueza, é obrigada a manter a sua própria existência e com ela a existência de sua antítese, o proletariado. Este é o lado positivo da antítese, a propriedade privada que se satisfaz a si mesma. O proletariado na condição de proletariado, de outra parte, é obrigado a suprasumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada. Esse é o lado negativo da antítese, sua inquietude em si, a propriedade privada que dissolve e se dissolve. A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada na autoalienação, sabe que a alienação é o seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. (MARX; ENGELS, 2003, p. 48).

A propriedade privada camufla e expõe o verdadeiro caráter das coisas, “uma natureza bastarda que separa a riqueza da pobreza como na natureza um bosque morto está organicamente separado da terra, das águas, da luz, tornando-se, ele próprio, a imagem física da pobreza e da riqueza” (MARX, 1982, p. 246-247).

Marx empresta à propriedade privada um conceito amplo, e não apenas econômico. Atribui a cada estamento da classe dominante uma forma de privilégio no terreno da propriedade privada. A nobreza coloca-se no mundo como uma concepção

zoológica, possuidora de um corpo digno, uma predestinação por nascimento. Sua qualidade única, aquilo que a difere dos demais homens, é a qualidade da propriedade privada hereditária, que se traduz na qualidade política. A independência da nobreza é um acidente da propriedade privada, sendo mera imaginação conceber o nobre como uma pessoa com poder real, um ser individual e universal.

Em meio ao clero, a propriedade privada é o espírito humano. No comércio e na indústria, as corporações particulares. As províncias são a propriedade privada do príncipe e a soberania, a do imperador. A propriedade é o poder universal, a ideia fonte de todas as esferas do estado e do direito. Essa realidade desloca o homem da sua condição de “ser supremo” para a triste condição de um ser iludido e oprimido. Tudo que os utopistas ensejavam era atenuar tal condição, não eliminá-la (MARX, 2005a, p. 156).

Marx considerava imperativo separar a realização do futuro da sua proclamação. A revolução proletária, no seu entender, é uma antecipação do futuro, mas a mera constatação da desigualdade de classes era uma fantasia, uma doutrinação, uma invenção de formas condenada a prefigurar-se em evasões doutrinárias, explicada pela contradição entre conteúdo e os meios. Pura “fraseologia”, porque o imaginário supera o real, assim como a propriedade privada é a antítese do proletariado, promovendo a sua “miséria social e física, a desumanização” (MARX; ENGELS, 2007, p. 459).

Na crítica doutrinária, os sistemas se ramificam como uma alternativa não revolucionária de transição, portanto pacífica, e se determinam como um ato de consciência, não de uma construção imanente da vida social. Minuciosos, altamente organizados e planejados, estabelecem relações de causa e efeito entre a educação, as boas leis, as paixões e a ciência com o desenvolvimento do caráter humano, sem considerar a inexorável dinâmica do capital. Esgotam-se nas suas incompletudes.

Da religião à organização do Estado, abarcando a filosofia e, sobretudo, a separação da propagação das ideias do terreno concreto da prática, os sistemas utópicos ambicionavam o impossível: a reforma da consciência, quando o que está em questão não é apenas a produção de ideias, mas ideias associadas à vida real e aos fatos da história (MARX, 1982, p. 1.210). Nos sistemas, partia-se da idealização do homem para a vida, não do movimento real dos homens para fazer germinar um

mundo novo que agregasse a filosofia, a economia política e a teoria do socialismo científico.

Os sistemas utópicos, por serem criações privadas, lembravam as ilhas da bem-aventurança dos estoicos da Antiguidade e dos utopistas do Renascimento. Eram territórios privados, distantes das situações-limite da realidade, que reduziam a filosofia da práxis a proposições para que os homens cooperassem, isto é, filosofassem em comum. Eram como círculos singulares fechados em si mesmos, tendo a totalidade como uma ideia, mas, uma vez rompido um elemento dessa totalidade, todo o conjunto de elementos também desabava. A lógica está num sujeito absoluto, o equivalente ao sábio da antiga metafísica, uma versão da maiêutica socrática, que concebia o mundo como um conjunto de coisas acabadas, em lugar de concebê-lo como processo de transformações ininterruptas.

Marx não recusava o sonho, o imaginário e a poesia. Ele se opôs, desde o princípio, à Comuna de Paris em 1870, mas soube perceber os seus muitos méritos: o primeiro governo operário da história, o governo que ousou tomar as rédeas do poder das mãos dos “escravistas” para unir os “elementos sãos” de toda a sociedade francesa e que anexou a França aos operários do mundo inteiro, o governo que fez da classe operária a única capaz de iniciativa social, inclusive reconhecida pelas classes médias (MARX; ENGELS, [s.d.], p. 79-87). Há em Marx um encantamento poético por aquele instante único e avassalador: “Paris trabalhava e pensava, lutava e dava o seu sangue; radiante no entusiasmo de sua iniciativa histórica, dedicada a forjar uma sociedade nova, quase se esquecia dos canibais que tinha à sua porta” (MARX; ENGELS, [s.d.], p. 89).

Uma coisa, para Marx, são os sistemas que falam a linguagem de uma concepção idealista. Outra é a equivalência entre as duas linguagens – reforma e revolução. Os sistemas, segundo Marx, exageram na antecipação do futuro, se desobrigam do imperativo de conhecer os fatos da história (MARX; ENGELS, 2007, p. 42-43). A equivalência entre reforma e revolução desvia o operariado do seu objetivo real, a revolução.

2.1 Sistemas utópicos: sonhos e limites da igualdade racional

Entre os utopistas, os sistemas traçam as etapas do *vir a ser* da divisão do trabalho, o sentido da ordem e suas relações de causa e efeito.

A organização do trabalho e a paixão pela ordem marcaram Saint-Simon. Ele desenvolveu seu sistema de pensamento comparando a filosofia social que permeou a Antiguidade grega e romana com a filosofia da Idade Média. Concluiu que a filosofia do medievo atingiu “os limites da perfeição” porque, ao afastar-se da tradição dos gregos e romanos, protegeu a vida e o corpo dos escravos contra a morte e a mutilação ditada pelos senhores; instituiu a valorização do homem pelo seu valor intrínseco, não pelo patriciado que na Antiguidade monopolizava os negócios públicos; organizou uma sociedade política com mais de sessenta milhões de habitantes, a europeia, em torno da fraternidade cristã, enquanto Roma jamais chegou a ter mais do que cem mil cidadãos; promoveu um progresso do conhecimento científico e da acumulação de riquezas sem paralelo na história.

Essa base teológica e feudal é que teria lançado, segundo Saint-Simon, a Europa numa dimensão de prosperidade e desenvolvimento infinitamente maior do que aquela alcançada pelos povos da Antiguidade. Como testemunha da realidade, elenca avanços que vão do nascimento do capitalismo mercantil aos descobrimentos. O seu novo cristianismo apontava a recriação da unidade do medievo sob forma de uma sociedade industrial avançada (SAINT-SIMON, 1966, p. 51-83).

O pensamento industrialista, predominante até a morte de Saint-Simon, e a proibição da violência formavam o “ponto essencial” para neutralizar a destruição do equilíbrio social, uma constante, no seu entender, desde Lutero até a Revolução Francesa. Acusava os filósofos de tramarem contra o sistema filosófico do feudalismo em favor da organização de um sistema científico e industrial, mas sem ideias relativas às novas instituições. Desorganizaram o sistema teológico feudal, primeiro com a reforma luterana e a revolução de Copérnico e depois com a Revolução Francesa, mas falharam na organização social.

Na França, houve uma tentativa de organizar a sociedade com a recriação das instituições gregas e romanas e com o sistema social de Napoleão Bonaparte. Fracassaram, na avaliação de Saint-Simon. A primeira por ser “retrógrada”, a segunda por ser militarista e depender da sujeição de toda a Europa, o que era impossível,

porque a população francesa era muito menor do que a população europeia e, ainda, porque implicaria na impossível devolução do poder à nobreza.

Não significou, portanto, no entendimento de Saint-Simon, solidez nem para a França nem para a Europa.⁵⁴ Na Inglaterra as mudanças não foram além de uma constituição “intermediária entre o regime feudal e o regime industrial”. O poder ficou em mãos da aristocracia e das famílias nobres que possuíam as terras. Apoiavam a indústria, mas viviam em constante conflito com o povo. Não era um modelo que interessava à Europa porque não se revelou capaz de assegurar a paz, o maior dos bens sociais. Restou à Santa Aliança fazer a transição entre o sistema feudal e o sistema industrial. Seu interesse em conquistar as consciências era justamente convencer a opinião pública quanto ao fato de a Santa Aliança ter em suas mãos o poder espiritual do Evangelho⁵⁵ e o poder da produção industrial. Esta era a missão dos filósofos: organizar o melhor sistema social (SAINT-SIMON, 1966, p. 91-106).

No sistema social de Saint-Simon, o proletariado, “a classe mais numerosa” no campo, nas indústrias e no comércio, tem um dever definido: produzir e desenvolver sua inteligência, somando-se aos industriais, os mais capazes, na administração da coisa pública e da produção em meio a uma sociedade organizada para satisfazer completamente todas as classes. A veneração de Saint-Simon pela paz social explicava-se pela necessidade de abolir as insurreições e revoluções, diminuir os exércitos e a polícia, fazer progredir o conhecimento e a produção (SAINT-SIMON, 1966, p.116-128).

Assim, funda a verdade da transformação social no novo cristianismo, por ele idealizado para ocupar o lugar da antiga religião cristã e do protestantismo. Semelhante mudança neutralizaria a desorganização europeia promovida por Lutero,

⁵⁴ Saint-Simon relacionava, entre os desvios das instabilidade política europeia, o poderio inglês cuja política exterior era de dominação universal. Definia a nação inglesa como sendo “livre e feliz por dentro e déspota fora”. Advertia ser de interesse da Inglaterra livrar-se de uma “tirania que a molestava” antes que a Europa se armasse para se resgatar por si mesma (SAINT-SIMON; THIERRY, 1975, p. 32-33). Auguste Blanqui acusava os sansimonianos de serem “os pilares do império” e de terem “declarado guerra à revolução”, rendendo-se à “soberania do capital, onipotência dos banqueiros” (BLANQUI, 2008, p. 56).

⁵⁵ Analisando os princípios sociais do cristianismo, que tanto atraíam Saint-Simon, Marx critica-o por não contestar a escravidão na Antiguidade, a servidão na Idade Média, e não fazer restrições à opressão do proletariado. Coube ao cristianismo elevar o futuro da humanidade aos céus e permanecer insensíveis às “infâmias sobre a terra”. O cristianismo servia aos negócios; o proletariado, à revolução (MARX, 1982, p. 741-2).

que, ao liberar os povos da metade da Europa do papismo, “rompeu o único laço político que os atava à grande sociedade” (SAINT-SIMON; THIERRY, 1975, p. 31).

Os sansimonianos alimentaram a crença de que bastava proclamar religioso o sansimonismo para que “a doutrina tivesse o poder de uma religião”, a religião da humanidade. Acreditavam que religião e política não eram diferentes. Política e economia também eram a mesma coisa. O que determinaria o fim da exploração por meio do trabalho seria a socialização dos meios de produção. Tanto Saint-Simon como seus herdeiros viam a classe industrial como a classe fundamental, a classe que nutria a sociedade, “aquela que nenhuma outra podia substituir” (SAINT-SIMON; THIERRY, 1975, p. 25). Nos industriais, Saint-Simon vislumbrava a encarnação da sua religião industrial, “eminentemente filantrópica”, que depuraria crenças e práticas inúteis, promovendo um estado de paz permanente entre os povos e o bem público (SAINT-SIMON; THIERRY, 1975, p. 56).

O pensamento de Saint-Simon não assinala o começo do movimento revolucionário, mas o começo do sistema organizador da produção industrial (SAINT-SIMON, 1966, v. 5, p. 116-125). Ele deixou para trás a igreja de Deus, abraçou a igreja dos homens. Criou uma linguagem filosófica que fosse acessível a todas as classes tal como a linguagem da religião. A ideia de conciliar produção e escalas morais está associada à admiração de Saint-Simon por Sócrates, a quem considera insuperável na compreensão do homem. Ressaltava que por onze ou doze séculos após a sua morte, o espírito humano não fez outra coisa senão tentar aplicar, minuciosamente, seus ensinamentos. A experiência do *vir a ser* dependia da superação do pensamento de Sócrates, que envelheceu como o velho mundo, e da instauração de uma nova teoria geral da sociedade.

Fourier e Owen tecem fios que se aproximam e se distanciam. Aproximam-se porque ambos procuram a harmonia entre a educação e os sentidos, ambos professam uma filosofia de superação da irracionalidade da civilização. Distanciam-se porque Fourier é um sensualista, um sedutor arauto das paixões, um educador radical, um pensador de aguda percepção. O estudo da civilização proporcionou a Fourier a base do conceito de “uniteísmo”. Ou o que ele denomina de “educação unitária” destinada a elevar os homens à perfeição do corpo e da alma.

Owen foi o educador-filantropo, o missionário de um sistema de mudança racional, mas que se mantém no interior de espesso invólucro da ideologia burguesa.

Como Saint-Simon, é defensor da filosofia de um pai libertador: em Saint-Simon, o demiurgo é o sistema industrial e moral, em Owen, a moral e o sistema educacional é que superam o ancestral sistema de punições e recompensas. Mas em ambos o *vir a ser* é fundado na readaptação, não na emancipação.

As vilas da Harmonia, de Fourier, com largas avenidas, jardins e construções projetadas para buscar o equilíbrio dos sentimentos e da sensualidade, substituindo o cinismo, a concupiscência pelo “puro amor”, a divisão do trabalho e as associações de trabalhadores, nascem naturalmente. Cidade e campo têm a mesma luminosidade para as artes e a genialidade. Os falanstérios são o caminho para essa unidade, reunindo de 1.600 a 1.800 pessoas. Cultivarão, juntas, suas paixões e virtudes. Desfrutarão da mesma liberdade individual e familiar, dos mesmos espaços públicos, dos mesmos jardins e edifícios, de mesma felicidade. O modelo dos falanstérios é a cidade, despida dos seus vícios, reproduzida no que possui de esplendoroso, belo e fascinante (DEBOUT, 1998, p. 202-205).

Nos falanstérios, a vida é programada para ser longa e as paixões matematicamente calculadas. Doze paixões primitivas como os sons musicais, diferentes entre si como as peças de um jogo de xadrez ou de cartas, mas de efeitos múltiplos que oscilam entre 50 e 5 milhões de variantes. Essa base de cálculo é que determinava o número de habitantes, homens e mulheres, e a idade da população dos falanstérios. As atrações passionais, como num jogo, tenderiam a aumentar a unicidade do amor e da amizade, num ambiente não repressivo, favorecido pelos desejos, emoções e corpos belos e saudáveis.

Era o que Fourier definia como a “santidade amorosa” (DEBOUT, 1998, p. 142-150). Os germes primeiros da utopia da unicidade datam da descoberta, por Fourier, aos 17 anos, da cidade de Paris. Deixou a família em Besançon para estudar comércio, profissão do pai, mas trocou os estudos pela criação de um mundo natural e humano que refletisse a sedução que exerceram no jovem provinciano os edifícios, o refinamento e as promessas de vida daquele encontro singular (DEBOUT, 1998, p. 188-119). A atração de Fourier pela magia parisiense e o sentimento social que germinou no decorrer da Revolução Francesa se fecundaram reciprocamente.

A pedagogia de Fourier caracterizou-se pelo *l'écart absolu*, tudo descartar – os valores intelectuais e morais da civilização. O *vir a ser* significa a extinção gradativa

de uma civilização adoecida pelos preconceitos, bloqueios e concepções hierárquicas. A criança, para ele, não era nunca a criança-família, a criança-escola, a criança de país, era a criança que aprende com a criança, a criadora de uma nova cultura, uma nova organização social, não restrita à família. Com a utopia de Fourier, a unidade ocorre na infância com a infância, na infância com o adulto, com o reconhecimento da igualdade, mas não numa identidade única. Não se tratava simplesmente de construir o futuro, mas de esvaziar o presente para que o futuro pudesse irromper em harmonia.

Fourier foi o filósofo social que abraçou a utopia com maior veemência. Foi um pensador agudo, via o mundo doente da sua infância. A criança, compreendendo-se o jovem, a nova geração, era quem iria dar vida à utopia da nova civilização.

O sistema de Owen lembra o sistema de Fourier, despojado da dimensão lúdica, mas fiel à propensão de opor o individual ao universal e superar a dicotomia indivíduo-sociedade. Owen acentua praticamente os mesmos pontos do conceito de harmonia fourierista: a subordinação da formação do caráter humano a uma civilização individualista, que perpetua a miséria, resultado da total ignorância do homem quanto à sua natureza e à concepção errada desta realidade. E a readaptação pela educação, tendo como matriz pequenas comunidades que se espalhariam por todo o mundo, que aliavam as vantagens da vida do campo e da cidade. Nelas os progressos da ciência não seriam pervertidos. A ciência e a política serviriam ao desenvolvimento humano. As máquinas não ocupariam o lugar dos homens, privando-os de trabalho. Manufaturas e comércio seriam projetados para não produzirem excedentes.

A nova ordem das coisas iria gradualmente suprimir o comércio (OWEN, 1993, v. 1, p. 71), revolucionando as relações do homem com a produção e as relações entre si, a exemplo do casamento e da amizade: “O período das grandes mudanças estava ao alcance das mãos” (OWEN, 1993, v. 3, p. 38). Mas essas mudanças só ocorreriam se a civilização não fosse construída em oposição aos germes da natureza humana. Como Fourier, Owen retoma o conceito da filosofia clássica grega de educação dos sentidos. Há seis mil anos o homem vivia sob o sistema individual de castigo e recompensa, erigido sob a concepção de que cada um forma o seu caráter e é livre e responsável pela sua conduta.

Na nova sociedade (ou estado racional) imaginada por Owen, onde as gerações seriam educadas para se tornarem superiores às gerações da sociedade anterior em termos físicos, morais e intelectuais, a propriedade seria comum e distribuída em quatro classes: os pobres, incluindo enfermos, idosos e crianças que precisavam de apoio; os trabalhadores, que poderiam produzir individualmente ou em associações; a terceira composta por artesãos e comerciantes, que poderiam também se associar; e a quarta classe formada por trabalhadores associados e regidos por comitês (OWEN, 1993, v. 1, p. 216).

Nas colônias, a transição para a nova sociedade também incluiria quatro classes: trabalhadores contratados e empregados domésticos; mecânicos artesãos e empregados qualificados; habitantes das colônias que administrassem propriedades ou respondessem pelos negócios; e famílias independentes ou indivíduos (OWEN, 1993, v. 3, p. 377-402). Criar riquezas, distribuí-las e construir a felicidade humana exigiria união e cooperação universal das classes, ou núcleos de produção, para acabar com a pobreza e formar o caráter de todos do nascimento à morte.

Owen comparava a sociedade a uma ferrovia: não se podia abandonar completamente os antigos trilhos antes de construir os novos (OWEN, 1993, v. 3, p. 37). O sonho de uma sociedade igualitária só poderia tornar-se realidade quando o homem soubesse discernir entre o verdadeiro e o falso, o certo e o errado, a liberdade e a escravidão. E o ponto de superação de tais conflitos estava na reconstrução do caráter humano.

Como Marx, Owen via o homem como prisioneiro das circunstâncias, mas em lugar da práxis revolucionária, acreditava que novos princípios civilizatórios racionais eliminariam a irracionalidade da conduta de governantes e governados. As vicissitudes da sociedade primitiva criaram a necessidade da religião para o bem e para o mal, mas o avanço do conhecimento tornou-a desnecessária. O que importava era a formação do caráter, criando condições para que a produção de riquezas fosse fonte geradora de felicidade (OWEN, 1993, v. 3, p. 158-159).

A filosofia utilitarista original integra o pensamento e a ação de Owen. Daí a crença na unidade de propósitos das instituições, que inspira o minucioso planejamento da organização social e lembra tanto a ilha da **Utopia** de More, como a **República** de Platão. O sistema oweniano envolve a educação comunitária para

aperfeiçoar o caráter das crianças, inspirando o gosto pelo conhecimento e o compromisso com a felicidade (OWEN, 1993, v. 3, p. 103); a instituição da propriedade comum, uma vez que a propriedade privada é a principal causa da “ vaidade, orgulho, luxúria, tirania” e também da pobreza e degradação das classes laboriosas (OWEN, 1993, v. 1, p. XLIX); a construção das cidades e dos edifícios públicos projetados para abrigar entre 500 e 2.000 habitantes; e o fato de que “ a ciência deriva do conhecimento e dos fatos” (OWEN, 1993, v. 3, p. 19). Quer dizer, a religião só teria sentido em estado puro, voltada para a “ ação genuína da caridade, benevolência e solidariedade” (OWEN, 1993, v. 3, p. 20).

Realizar “ a revolução das revoluções” significaria remoralizar as leis, recriar a harmonia da civilização com as características e potencialidades naturais do homem (OWEN, 1993, v. 3, p. 271-272). Mas no momento em que a vida fosse governada pela educação e fosse removida a irracionalidade da conduta humana, toda e qualquer forma de governo se tornaria “ sem utilidade e desnecessária”. Estaria superado, em definitivo, o que se considera “ fantasma da imaginação”, o pecado original. A educação para o bem perpetuaria os bons sentimentos e a superação das circunstâncias para formar o caráter e abolir o sistema de recompensas e punições (OWEN, 1993, v. 3, p. 66).

A utopia, com seus meticulosos sistemas sociais, na análise de Marx, é a legitimação da sociedade burguesa. Ao apenas apontar as contradições do capitalismo, os utópicos eliminam a dialética: aspiram suprimir o lado ruim e preservar o lado bom da realidade. Os pontos de contato da utopia com a vida real se esvaziam e cedem lugar a uma série de categorias que são como “ andaimes ilusórios”: “ Não há mais dialética, há no máximo moral toda pura” (MARX, 2004, p. 128-129). Se não há dialética, não há ciência revolucionária porque a crítica teórica passa a preponderar sobre a crítica prática e o elemento ativo da história, a práxis, é ultrapassada pela concepção especulativa. Na argumentação de Marx, a ciência revolucionária é sinônimo de racionalidade. É a negação do empirismo, do saber monopolizado pelos sábios e um alerta à concretude da economia política.

Na utopia, submerge a história como luta de classes e, conseqüentemente, a objetividade da ciência revolucionária e a ação prática desaparecem. Em seu lugar os utópicos entronizam a doutrinação. O problema da civilização, em Marx, não tem seu ponto decisivo na educação, nem nas leis, mas na história. O rosto sinistro da

civilização e da ordem burguesa aparecem sempre quando os “escravos e párias” se revoltam contra seus senhores. Foi assim na Comuna de Paris, quando “as atrocidades cometidas pela burguesia em junho de 1848 empalidecem diante da infâmia indescritível de 1871”. Foi assim na Roma dos tempos de Sila e dos triunviratos romanos: “Matanças em massa a sangue frio, o mesmo desdém, na matança, pela idade e o sexo”. Apenas uma diferença: “Os romanos não dispunham de metralhadoras para despachar em massa os proscritos e não agiam ‘com a lei na mão’ nem com brado de ‘civilização’ nos lábios” (MARX; ENGELS, [s.d.], v. 2, p. 95).⁵⁶

A elevação de sistemas imaginários sobre a luta de classes, com a ciência doutrinária ocupando o lugar da ciência revolucionária e da emancipação do proletariado, dissocia o que é indissociável: as relações de produção e a propriedade privada. O recurso ao imaginário, desta forma, neutraliza a mobilização das massas. Censura a dialética. Não há totalidade, mas fragmentação dos fios que levam à ação, o que é alienante, uma vez que as relações de produção formam um todo e precisam ser combatidas pela ação. O que Marx eleva sempre ao primeiro plano, antes e depois do **Manifesto comunista**, é a crítica da reforma parcial e com ela o antagonismo entre a ciência socialista e a especulação, a transição pacífica e a transição revolucionária.

Mas, acima de tudo, o que Marx evidencia é que a utopia é limitada pelo dogmatismo. “Todo sistema”, sentencia Marx, “é dogmático” (MARX; ENGELS, 2007, p. 520). Os sistemas se esgotam na provisoriade do conteúdo, típica das necessidades de determinadas épocas, a exemplo dos primeiros tempos do comunismo, quando as “ordens sociais acabadas” eram comuns e serviam para a propaganda de livros populares, uns como “espírito poético”, como foi o caso de Fourier, outros como Owen e Cabet, com “cálculo mercantil” (MARX; ENGELS, 2007, p. 521). Não expressavam a realidade universal da classe operária, mas eram determinadas pelo maior ou menor grau de avanço das relações de produção.

Os sistemas julgam e condenam, mas não compreendem a realidade e sua gênese. Sob a influência dos utópicos, a antecipação do futuro se transforma no seu contrário: a ênfase nas profecias e no apelo à fraternidade, em lugar da organização do

⁵⁶ Marx define como heroica a resistência da população – homens, mulheres e crianças – que por oito dias defendeu a cidade contra as tropas do governo e atribui as “façanhas infernais da soldadesca”, que mataram friamente e pilharam a cidade, ao espírito inato de uma civilização cujo problema é saber como desfazer-se dos montões de cadáveres feitos por ela, depois de cessada a batalha (MARX; ENGELS, [s.d.], v. 2, p. 95).

proletariado. Na concepção marxiana, o que efetivamente importa é o real. O conceito marxiano do real não é a consciência de si, nem o que ele define como clichês, pensamentos, ideias, hipóteses, mas a natureza das condições sociais realmente existentes (MARX; ENGELS, 2007, p. 112).

O real, acentua Marx, é a difícil tarefa do filósofo de descer do mundo do pensamento para o mundo da sociedade de classes. É um problema dentro do problema, que implica em mudar a linguagem da filosofia como sujeito independente para vincular-se à vida. A linguagem atada exclusivamente ao pensamento é a linguagem da divisão do trabalho. É a linguagem que se transforma em “fraseologia” porque é um fim em si. Trata-se de uma “ilusão filosófica”, incapaz de compreender o abismo que separa a consciência filosófica da realidade da vida (MARX, 1982, p. 1.324).

Assim, para se opor às “ilusões filosóficas” e afirmar o princípio de realidade das condições sociais realmente existentes, a palavra “ciência”, em Marx, torna-se um saber associado aos fundamentos de um método. O socialismo e o comunismo não são uma vocação, nem sistemas normativos, mas momentos da história, produtos das próprias contradições do capitalismo, em que essas distinções desaparecem porque a norma está incluída na vocação (MARX; ENGELS, 2008, p. 68).

O método marxiano é a expressão de uma práxis, não de uma interpretação. É materialista porque parte das condições sociais para a sociedade, alça a vida material acima da realização das abstrações do ideal da consciência, enfatiza as condições materiais como solução para os problemas teóricos e enfatiza a participação no movimento real para acompanhar e criar o movimento. É dialético porque analisa o trabalho, a sociedade e a formação das classes em constante conflito, localiza a transformação da sociedade na prática social, e não numa visão sistêmica ou especulativa, e tem no seu centro de gravidade a noção de contradição, admitindo que no mundo nada acontece isoladamente, é estático ou imutável (WALKER, 2001, p. 57-104).

No centro: o círculo vicioso “homem-circunstância”, o desmantelamento da engrenagem que alça a burguesia, pelo mercado capitalista, para um plano “acima e fora da sociedade” (LÖWY, 2002, p. 44). O método em Marx é a luta de classes,

entre os utopistas o método é a reforma.⁵⁷ O núcleo ontológico (o que existe) e o epistemológico (como sabemos) do método marxiano estão espelhados no exercício prático crítico da vida. O processo é o ato de conhecimento, antídoto contra as especulações metafísicas. Marx parte do mundo real para o mundo abstrato. Se há conhecimento do real, existe a possibilidade da consciência.

A crítica exterior ao mundo não é uma atividade essencial do sujeito humano real, que vive, portanto, na sociedade presente, que sofre e compartilha suas penas e seus gozos. O indivíduo real é apenas um acidente, um receptáculo terreno da crítica, que revela nele a substância eterna. O sujeito não é, aqui, a crítica do indivíduo humano, mas sim o indivíduo inumano da crítica. Não é a crítica que é uma manifestação do homem, mas o homem que é uma manifestação da crítica; por isso o Crítico vive completamente fora da sociedade. (MARX; ENGELS, 2009, p. 182-183).

Nesse momento, Marx delimita sua posição teórica: a crítica filosófica e histórica à utopia é a crítica à propriedade privada e à centralidade do valor de troca como propulsor da luta de classes,⁵⁸ das expressões vitais do poder da burguesia no interior do Estado e da economia política. Demarca, em chave interligada, a crítica ao Estado político. Acentua que a emancipação política, por manter o antagonismo entre os interesses dos indivíduos ou de cada família e interesse comum, faz com que o interesse comum não exista ou exista apenas vagamente como uma “ideia geral”, mas não como uma prática real no espaço social onde o trabalho é dividido. Era o que explicava o fato de o Estado ser elevado à configuração autônoma, aparentemente dissociado dos interesses reais e coletivos, no exercício de uma ilusória ação moderadora (MARX; ENGELS, 2007, p. 55-56).

⁵⁷ É um equívoco imaginar a superioridade do método marxiano sobre o método dos utopistas. Seria como considerar a filosofia da práxis revolucionária superior à filosofia especulativa ou considerar a ciência marxiana superior a qualquer outra ciência. O que existe são diferenças na organização do conhecimento e na lógica interna. Marx procura situar a ontologia da sociedade em fatores externos, invertendo a visão utópica. E critica os utopistas por negligenciar os elementos da filosofia dialética caracterizados nas palavras mudança, conexão e contradição. Mas seu método não se desenvolveu linearmente e avançou de acordo com o desenvolvimento da sua obra, embora já estivesse esboçado nos seus primeiros escritos. Fundamentalmente, encontra-se expresso com mais clareza em **A ideologia alemã**, nos manuscritos econômicos publicados sob o nome de **Grundrisse**, que se encontram na gênese da **Contribuição à crítica da economia política** e de **O capital**. Nas **Teses sobre Feurbach**, Marx precisa a unidade entre teoria e prática (WALKER, 2001, p. 71-84).

⁵⁸ Marx associa a emergência do Estado burguês moderno à transformação da propriedade privada como a questão social mais importante. Considera que o problema se apresenta de diferentes formas em diferentes países, a depender da indústria. Nos séculos XVII e XVIII, tratava-se de suprimir a propriedade feudal. Nos séculos XIX, tornou-se vital para a classe operária por estar relacionada à supressão da classe burguesa. Da sua extinção dependia o rumo das contradições sociais nascidas com a indústria, a livre concorrência, a formação do mercado mundial e a expressão da burguesia no interior do Estado (MARX, 2004, p.103-114).

Sendo assim, a emancipação política é um mundo invertido, em que o homem não é livre, a felicidade é ilusória, as raças se defrontam umas com as outras com suas “mesquinhas antipatias”, em que a “grandeza dos governantes” está “na proporção inversa ao seu número” (MARX, 2005a, p. 147-148). Não é o mundo onde o homem possa brotar como uma “flor viva”, sendo ele o mundo do próprio homem, o Estado, a sociedade (MARX, 2005a, p. 145-6). Marx foi o filósofo que viu os ponteiros da emancipação puramente política, tão almejada na sua época, separarem o homem do seu pleno potencial de criação. E que viu na ausência de uma teoria revolucionária a condenação dos movimentos operários a se limitarem a meras insurreições, meteoros que desaparecem com a mesma rapidez com que surgem. Ou ficam acondicionados em ideias de comunidades perfeitas que logo se esvaem, a exemplo dos falanstérios fourieristas e das comunidades owenistas.

Ele ensina que a filosofia só pode se afirmar como filosofia e como teoria se corresponder a uma prática radical,⁵⁹ porque esta é a chave para identificá-la com as massas: “Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem” (MARX, 2005a, p. 146). Emancipar o homem universalmente é proporcionar-lhe essa compreensão pelo aprendizado prático, é essa distinção que permite despertá-lo para o verdadeiro sentido das relações reais. E o que são relações reais? As relações do homem com a família, com a religião? A consciência? Não. Essas são as formas de autoalienação criadas pelo próprio homem, que desafiam a filosofia para desmascará-las. A prática faz com que o homem gire em torno de si e

⁵⁹A vertente do pensamento estoico-epicuriana que se afirma no Renascimento irá influenciar a Filosofia Radical, que, por sua vez, será reformulada por Karl Marx. Nos séculos XVII e XVIII, o pensamento radical, ou Iluminismo Radical, revolucionou a visão de mundo na Europa. Ser radical era negar a estrutura moral sancionada pelo divino e reivindicar a legitimidade do poder não em Deus, mas na política. Rejeitar o céu e o inferno, duvidar da imortalidade da alma, negar a existência do Demônio, escapar ao controle eclesiástico. Os radicais rejeitavam toda autoridade e ordem estabelecidas. No epicurismo, o pensamento radical encontrou uma das suas fontes de inspiração. Como corrente de pensamento ateuista, o epicurismo misturou-se à malha do pensamento radical. Impulsionados pelos estudos de Pierre Gassendi, o epicurismo entroniza temas como a teoria do contrato social, o hedonismo, o materialismo e a negação da Providência Divina em círculos intelectuais europeus. Em **A sagrada família**, Marx reconhece os vínculos muito próximos entre o materialismo francês do século XVIII e o pensamento de Epicuro, e também com o materialismo inglês de Hobbes (MARX, 1982, p. 566). Na mesma obra, acentua as evidentes conexões entre o materialismo e o comunismo: apresenta ambos análogos por acreditarem na igualdade humana, no poder da experiência, na importância considerável da indústria, na legitimidade da felicidade, na organização do mundo empírico de maneira que o homem seja autenticamente humano e que os interesses privados, sendo o princípio de toda a moral, se confundam com os interesses humanos. Para ilustrar o alcance e significado do materialismo, Marx indica que na França a história crítica do materialismo no século XVIII tenha sido escrita contra as instituições existentes ao lado da oposição a toda a metafísica. Indica que os franceses civilizaram o materialismo inglês, dotando-o de “espírito, carne e sangue, de eloquência” (MARX, 1982, p. 570).

não mais, por exemplo, em torno de uma forma sagrada como a religião, que Marx define como um “sol ilusório” (MARX, 2005a).

Marx concebe a emancipação política, a exemplo dos sistemas utópicos, como uma redução do homem: em parte, o reduz a membro da sociedade, a uma força moral, em parte, à prática do egoísmo do indivíduo independente. “É a revolução que deixa sobreviver os alicerces da casa.” (MARX, 1982, p. 393). Somente se o cidadão e o homem real integrarem um todo como um ser genérico na sua vida empírica, no seu trabalho e nas suas relações é que poderão se organizar como força social e se despojar da condição de força política.

É assim que o homem retornará a ele mesmo e que a emancipação humana se completará (MARX, 1982, p. 373). Eis porque a revolução socialista, ao destruir a ordem dominante, é um ato político. Mas, ao organizar a nova sociedade, terá que abdicar do seu caráter político para organizar-se como ato social. Quando isso acontecer, o proletariado deixará de ser protagonista para integrar-se à sociedade sem classes. O comunismo, ao supressumir a propriedade privada, torna-se, “o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução” (MARX, 2004, p. 105).

2.2 Da utopia à ciência da revolução

A crítica marxiana ao socialismo e ao comunismo crítico-utópico se desdobra no conceito de ciência revolucionária. É um percurso que, a rigor, tem como ponto de partida a sua tese de doutorado e como ponto de chegada o **Manifesto comunista**. Esse período, que se prolonga de 1840 a 1848, é o centro do desenvolvimento posterior da obra **Contribuição à crítica da economia política** e de **O capital**. O desenvolvimento da teoria e o método acompanharam as diferentes etapas do amadurecimento da filosofia marxiana na história.

Tal evidência pode ser mapeada na cronologia da sua obra de juventude. Entre 1840 e 1843, o período racional-liberal, Marx critica a filosofia como ciência, assinalando o primado da filosofia crítica sobre a filosofia positiva. Em sua tese de doutorado, esboça as relações entre teoria e prática, numa espécie de antecipação do seu método de análise da realidade.

Há, na teoria e no método marxiano, dois elementos unificadores: a afirmação da filosofia como uma forma de saber superior a todas as outras e a crítica revolucionária à filosofia, pela sua impossibilidade de realizar-se num mundo criticado por ela mesma (MALER, 1994, p. 34-5; WALKER, 2001, p. 7-25). Na tese de doutorado, reabilita a doutrina atomista, apontando as diferenças das filosofias de Demócrito, de rígido empirismo, e de Epicuro, definido como um espírito esclarecido, um ateu que libertou o homem do temor aos deuses. Com isso, situa a filosofia materialista como base para a emancipação humana.⁶⁰

Essa reflexão antecipa o conteúdo da crítica marxiana ao socialismo-comunismo crítico-utópico e às demais formas de socialismo e comunismo não revolucionário. Em outubro de 1842, na **Gazeta Renana**, com o título **O comunismo e a Alemanha**, Marx divide os comunistas entre “comunistas reais” e pessoas que fazem um “curso imaginário de comunismo” e lança olhares platônicos sobre a realidade (MARX, 1982, p. 230). A seguir, revela-se perplexo – “a perplexidade é o começo da filosofia”, lembra, citando Aristóteles (MARX, 1982, p. 233) – com a ideia da ordem dos artesãos, um “Estado dentro do Estado”, que implica na transformação dos assalariados em co-proprietários ou associados, princípio basilar do pensamento de Fourier, que ele cita como defensor do “privilégio da propriedade” (MARX, 1982, p. 233).

As expressões “comunismo real” e “comunismo imaginário” levam Marx a concluir que não é a prática dos comunistas que o preocupa, mas, sim, a formulação teórica, “o verdadeiro perigo” (MARX, 1982, p. 234). A constatação revela que a instância teórica é a que baliza as ideias comunistas e que determina a verdadeira realidade dos seus horizontes. O resultado é que, se o comunismo é “imaginário”, utópico, o perigo é derivar para a fantasia. A crítica à utopia é ainda cifrada, mas a sua realidade é inescapável.

Ainda em 1842, Marx identificava o comunismo como uma questão efetiva da realidade da Europa que estava ganhando as ruas de Manchester, Paris, Lyon e,

⁶⁰ Segundo Lukács, foi a primeira vez que se tentou apreender os elementos dialéticos originais da própria tradição metafísica e “formular uma concepção universal da história que se diferencia radicalmente da visão de Hegel”. Identifica **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro** como sendo o embrião das **Teses sobre Feurbach** e de clara politização da filosofia por Marx: além de interpretar a crise da filosofia do seu tempo, coloca-se além das posições de Bruno Bauer e de outros jovens hegelianos, limitados à crítica da religião (LUKÁCS, 2007, p. 129 e 130-1).

inclusive, da Alemanha. Os operários reivindicavam sua parte na produção de riquezas e ninguém podia ignorá-los. O problema, e grande impasse, não era enfrentar o que chamava de “canhões da burguesia” e sim a teoria utópica que se enraizava na mente dos trabalhadores como se fossem “demônios que o homem não pode vencer se a eles submetidos” (MARX, 1982, p. 1.545). Nessa época, Marx ainda tratava os utópicos, de Fourier a Proudhon e Leroux, com respeito reverencial, entendendo que suas obras deveriam ser tema de avaliações profundas, distanciando-se das críticas superficiais (MARX, 1982, p. 231-4). Com o passar do tempo, foi descobrindo que o pensamento utópico tinha se tornado anacrônico por revivificar ideias conservadoras dos antigos filósofos e carecer de identificação com a realidade.

Em carta a Arnold Ruge, datada de março de 1843, Marx assinala que “o hábito de festa do liberalismo caiu e o que se vê é o despotismo mais repugnante andando nu nas ruas”. Está se referindo a um futuro anunciado que não se concretizou; sinaliza o rumo de um futuro a ser realizado e refere-se também às promessas liberais da Revolução Francesa e a uma possível revolução na Alemanha, onde os “patriotas”, que ele vê como miseráveis, desconhecem o sentimento de liberdade, o qual Marx acredita ter desaparecido com o ocaso do mundo grego e evaporado no “azul do céu” com o cristianismo (MARX, 1982, p. 357).

Em nova carta, esta de maio de 1843, novamente referindo-se à Alemanha, volta a tratar do *vir a ser*, ao assegurar, não sem ironia, que o único objetivo daquela sociedade é servir aos herdeiros dos seus senhores. É cáustico tanto com a teoria liberal, visando atingir os herdeiros de Hegel, quanto com a teoria comunista, que não emana da realidade social do homem, da sua essência racional, mas do idealismo. “O comunismo é uma abstração dogmática”, escreve Marx em carta a Ruge,⁶¹ datada de setembro de 1843. “O comunismo não é mais do que uma manifestação particular de princípio humanista, infectado pelo seu contrário, o interesse privado” (MARX, 1982, p. 343-4). Em consequência, o comunismo não se limita à abolição da propriedade

⁶¹ Berlin traça um retrato elogioso e cáustico de Arnold Ruge: jornalista talentoso, mas pomposo e irritável, um radical hegeliano descontente, mas que depois de 1848 tendeu gradualmente ao nacionalismo reacionário. Perseguido pela censura na Alemanha, passou a viver em Paris e convidou Marx, a quem admirava, embora fosse 16 anos mais velho, para editar o Jornal **Deutsch-Französische Jahrbücher** (BERLIN, 2007, p. 85-6). Ao contrário de Marx, que sempre cultivou “soberana indiferença ao dinheiro”, Ruge era excessivamente apegado ao dinheiro, avaro. Foi Ruge quem encomendou a Marx, para o seu jornal, o ensaio **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Marx afastou-se de Ruge ainda no exílio, nos anos de Paris (MEHRING, 2003, p. 62-99).

privada. “O comunismo não nasce por acaso, mas da consciência teórica e prática da realidade humana” (MARX, 1982, p. 343-344).

Marx, nessa correspondência, esboça um painel crítico do socialismo “dogmático” e “abstrato” e define o socialismo de Cabet e Weitling, de um lado, e de Fourier e Proudhon, de outro, como “realizações particulares e parciais do princípio socialista” (MARX, 1982, p. 344). Em lugar da palavra “utopia” como fator de limitação teórica e de compreensão da história, Marx recorre aos termos “dogmático” e “abstrato” como sinônimos.

Com os artigos publicados na **Gazeta**, Marx abraça o humanismo-radical. Estava com 25 anos. No terreno da política comportava-se como “um jacobino radical” em luta contra as pretensões capitalistas da classe feudal e burguesa alemã. Na filosofia era um “idealista”, embora estivesse se distanciando da filosofia de Hegel e, nele, as ideias do Contrato Social estivessem cedendo lugar a uma consciente dialética revolucionária (LUKÁCS, 2007, p. 135-140). Vive complexa crise teórica. Distancia-se dos reformistas porque não quer antecipar um mundo dogmático, mas descobrir um mundo novo começando pela negação do velho mundo (MARX, 1982, p. 343). Sente-se atraído pelo comunismo, mas se ressentia da ausência de uma concepção teórica, do aprofundamento de questões que pudessem aproximar o comunismo do povo.

Entrincheirado no jornalismo, torna-se intransigente defensor da liberdade de imprensa e dos trabalhadores, constata que a religião perdeu o sentido e que as populações toleram mal as condições de miséria em que vivem, acompanha as mudanças e reflete sobre os dramas de um mundo em crise: na Inglaterra, o choque entre a rica aristocracia, o pauperismo dos trabalhadores e as ideias de Owen; na Alemanha, onde reconhece que o operariado não ultrapassa 4% da população masculina com idade de 14 anos, percebe a inclinação para teorizar o que se passa além das suas fronteiras (MCLELLAN, 2006, p. 88); e na França, constata os movimentos de antecipação do *vir a ser*, envoltos nas paixões pelo sansimonismo, fourierismo e o comunismo.

A **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, publicada em 1843, é a oportunidade de Marx criticar não só os aspectos reacionários da teoria hegeliana da sociedade, mas também de elaborar os princípios fundamentais de superar as

diferentes formas de idealismo. A sua objetividade é cristalina: na concepção de democracia, Hegel transformou o sujeito em objeto e o objeto em sujeito. A democracia em Hegel, argumenta Marx, “é real somente como uma pessoa, o monarca” (MARX, 2005b, p. 47). Na filosofia marxiana, a sociedade civil e o Estado são uma coisa só, formam um todo: “O Estado é um *abstractum*. Somente o povo é o *concretum*” (MARX, 2005b, p. 48).

A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconseqüência na democracia. Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma. Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquele que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. Na democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. (MARX, 2005b, p. 49).

Na filosofia hegeliana, “o Estado político é uma existência separada da sociedade civil”. Em consequência, o poder legislativo “é almejado não em razão de seu conteúdo, mas de seu significado político formal” (MARX, 2005, p. 40-50). O poder governamental tinha de ser em si e para si muito mais o objetivo dos desejos populares do que é como função legislativa, a função metafísica do Estado. A função legislativa é a vontade, não na sua energia prática, mas na sua energia teórica. A vontade não deve, aqui, valer em lugar da lei, mas, sim, tratar de descobrir e formular a lei real.

A crítica aos comunistas e socialistas torna-se radical e, nessa radicalidade, aflora a crítica à política e à filosofia (MARX, 2005, p. 40-50). No plano da crítica política, Marx condena a aliança da burguesia e da monarquia, postulando a dominação política e a exploração econômica. No âmbito da filosofia, o fundamento é o repensar os seus próprios fundamentos. É uma crítica que propõe a escolha entre o idealismo e o humanismo, mas aponta também para uma crítica radical de toda a ordem existente, que exclua as “construções a priori da filosofia dogmática” e suplante seus efeitos teóricos (MARX, 2005, p. 42). O radicalismo da crítica marxiana é subjetivo e prático: propõe a coragem teórica de radicalizar a crítica à sociedade e a coragem prática de recusar a submeter-se a essa mesma ordem. Na passagem da crítica liberal à crítica radical há um apelo constante à valorização do humano.

Mais que um método para verificar hipóteses e indicar temas de pesquisa e conhecimento, Marx considera a práxis como sendo o próprio homem. O que está dissociado do homem, seja a metafísica ou a epistemologia, perde o significado porque não expressa a vida prática. É assim que ele avança da ideia do crepúsculo para a realização prática da filosofia. É na **Crítica da filosofia do direito de Hegel** que Marx registra a primeira ocorrência direta, na sua obra, do termo *utopia*: “O sonho utópico na Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, que deixa de pé os pilares do edifício” (MARX, 2005a, p. 155).

Estava se referindo aos liberais, não aos comunistas. Cuidado que tomou até 1846, para não ser confundido com a crítica liberal aos socialistas e comunistas. A crítica frontal ao utopismo irá coincidir com a passagem de Marx do humanismo revolucionário ao humanismo comunista, ou, para citar as palavras de Maler, de “um comunismo filosófico a um comunismo de massa” (MALER, 1994, p. 58). A associação da palavra utopia à crítica marxiana do comunismo irá se tornar objetiva em **Miséria da filosofia**.

Nos **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**, a palavra “ciência”, como sinônimo de teoria que ancora a teoria revolucionária, deixa de ser um vocábulo secundário, sem elaboração específica, subalterno aos conceitos de filosofia. Ganha precisão e passa a ter uso corrente na obra de Marx. É consagrado por um projeto de ciência real, uma terminologia associada a um amadurecimento metodológico (MALER, 1994, p. 70).

A expressão “crítica científica”, em Marx, ocupa uma posição peculiar. Metodologicamente, traduz-se na disciplina teórica, com o conhecimento da realidade social, sem prejulgamentos quanto a sua validade ou suas intenções, ultrapassando o uso do simples registro. Marx reconstrói e amplia o percurso do pensamento socialista e comunista ao fazer da noção de ciência revolucionária uma exigência da racionalidade. Exigência condensada em dupla ruptura: a oposição entre teoria e prática e a oposição entre razão e saber. Marx procurou transpor o abismo que separava os sistemas de pensamento, limitados à intuição – superficialidade e sentimentalismo – de um corpo de conhecimento fundamentado na análise da realidade concreta.

É com base na ciência socialista que Marx pensa o acirramento dos antagonismos de classe e sua superação com a autoemancipação do proletariado, pensa o *vir a ser* da revolução proletária e o *vir a ser* da ciência. É quando a ciência produzida pelo movimento histórico se encontra com a “plena consciência”, que está na origem do movimento – a luta de classes –, que germinam as condições para a revolução. Enfatiza a diferença entre a ideia saída da palavra e a ideia saída da ação prática. Enfatizar a palavra “ideia” seria não transpor as fronteiras do idealismo ou do materialismo utilitarista.

Foi a assimetria entre a ideia e a práxis revolucionária que levou Marx a considerar não científico, nas suas obras de juventude, o pensamento comunista e socialista na proporção direta da proximidade com a intuição. Apesar de assinalar que os utopistas compreendem “bem o antagonismo de classes que acompanha o desenvolvimento da indústria”, Marx não cessou de combatê-los (MARX; ENGELS, 1998, p. 66).

Nos **Manuscritos**, Marx inaugura também, graças aos estudos de economia política, a análise do modo de produção capitalista, sob o prisma da filosofia materialista. Põe em evidência que todo trabalho engendra um valor. A primeira contradição que expõe é que o trabalhador, quanto mais riqueza produz, mais pobre se torna. Em contrapartida, quanto mais produz, mais o seu poder aumenta em força e extensão. É a contradição que explica as razões efetivas do seu estranhamento: o trabalhador não produz apenas mercadorias. Produz a si mesmo e também se aliena porque se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto estranho, sob a forma do trabalho morto, o capital.

É nesse estudo que o conceito de trabalho como forma efetivadora do ser social é realmente exposto e desenvolvido. O conjunto das esferas da existência humana, desde a arte, a religião, a filosofia, passando pela conceituação da liberdade, aparece como dependente da esfera da produção. A produção aparece como a forma de o homem configurar e orientar suas necessidades, que, uma vez satisfeitas, repõem outras necessidades. É o que remete à argumentação de que é o ser social que produz a consciência e não o contrário.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais

necessários, não somente a vida, mas também dos objetos de trabalho. (RENAULT, 2008, p. 80-1).

Em 1845, com **A sagrada família** e **A ideologia alemã**, Marx condena veementemente o utopismo, se bem que ainda de maneira indireta. Em **A sagrada família**, Marx refere-se à associação sansimoniana de produtores como uma tentativa “honestas, inteligente e equilibrada” de transferir ao estado a responsabilidade de assegurar o bem-estar do operário e criar vínculos de “afeição e reconhecimento” entre o operariado e a burguesia, garantindo, assim, a ordem. A questão é que o Estado não tem interesse nessa teoria (MARX, 1982, p. 758).

A ideologia alemã, além da oposição à esquerda hegeliana, contém uma crítica generalizada à utopia, com foco em Owen e, em especial, no utopismo de Cabet e Proudhon. O que Marx critica em Owen, além da carência de espírito poético, que sobra em Fourier, é a visão utilitária quanto à classe operária, que caracteriza, igualmente, a sociedade de aparências expressa no sistema de trocas e no fetichismo da mercadoria, como se tais características fossem eternas e imutáveis no homem.

Quem na França acredita na Icaria, quem na Inglaterra acredita nos diferentes e constantemente modificados planos de Owen, que ele mesmo modificou segundo as circunstâncias temporais ou à consideração à propaganda sobre determinadas classes? (MARX; ENGELS, 2007, p. 521).

A crítica a Owen é áspera, diferente daquela que Marx esgrime contra Saint-Simon e Fourier. Marx rechaça a afirmação de Owen de que o ato inaugural do socialismo é o ateísmo. Como negação de Deus, o ateísmo assenta, nessa negação, a existência do homem. O socialismo não necessita da negação de Deus porque “começa a partir da consciência teórica e praticamente sensível do homem e da natureza como [consciência] do ser” (MARX, 2004, p. 114). No comunismo, a religião perde o papel de mediador das relações humanas, como a propriedade privada deixa de ser a mediadora da afetividade.

O ateísmo está, primeiramente, ainda muito longe do comunismo, é uma abstração. A filantropia do ateísmo é, por conseguinte, primeiramente, apenas uma filantropia filosófica abstrata, a do comunismo de imediato é real e distendida de efeito. (MARX, 2004, p. 106).

A filantropia, como o ateísmo e utilitarismo, segundo Marx, era um elemento da superestrutura que pavimentava os privilégios, as contradições históricas e a dominação de classes. Definia a filantropia como sendo a escola humanitária aperfeiçoada. Uma, a escola humanitária, funcionava na base da crítica ao lado mau

do capitalismo e se perdia nos dilemas entre a teoria e a prática, a ideia e a aplicação, o direito e o fato. Outra, a escola filantrópica, negava a necessidade de antagonismos, queria separar o antagonismo e manter as categorias da sociedade burguesa. Ambas eram utópicas porque para amenizar o lado mau do capitalismo criavam sistemas e “correm atrás de uma ciência regeneradora” (MARX, 2004, p. 140-2).

Em **A sagrada família**, Marx critica os ensinamentos dos doutrinários na França que “proclamavam a soberania da razão em oposição à soberania do povo, coisa que objetivava excluir as massas a fim de que os doutrinários pudessem governar sós” (MARX; ENGELS, 2007, p. 130). O materialismo francês e inglês, na vertente derivada de Locke, Marx concebe-o como sendo a principal matriz do socialismo e do comunismo por afirmar-se, no século XVIII, como movimento teórico orientado para “as exigências diretas do presente, para o gozo do mundo e dos interesses seculares, para o mundo terreno” (MARX; ENGELS, 2007, p. 145).

A filosofia utilitarista de Owen ilustra esse modo de pensar com a tese de que a opressão nasce de uma cultura de punição e recompensa, de inspiração do filósofo Bentham, que viveu na época do desenvolvimento da grande indústria e do império inglês, após a Revolução Francesa. Desenvolveu a teoria da utilidade e da exploração na economia política, posteriormente aperfeiçoado por outro discípulo seu, Stuart Mill. Concluiu, como destaca Marx, que a regra geral é a exploração determinada pela produção, independentemente das vontades individuais. Caracterizada na origem pelo interesse comum, a teoria do utilitarismo foi mudando de conteúdo na medida em que a exploração do lucro do salário passou a ser função da posição de classe do explorador. Foi quando a teoria do utilitarismo se transformou “pouco a pouco em apologia da ordem estabelecida” (MARX, 1982, p. 1.302).

A concepção que apresenta, “fraseologia de ceticismo”, segundo Marx, é uma tentativa de demonstrar que o mundo da burguesia é útil à sociedade, e conquistou a adesão dos economistas. Isso explicava por que os discípulos de Bentham são tão aplicados em meditações morais e tentam resgatar a origem do utilitarismo quando este pregava a união de todas as instituições em torno da questão econômica. Excluir o proletariado como agente histórico do comunismo, privilegiar o sábio ou o homem

de gênio que cria o mundo a sua maneira são características fundadoras da utopia de Owen, cuja crítica Marx vai retomar sucessivas vezes, inclusive em **O capital**.⁶²

Na crítica a Cabet, Marx contrasta a impossibilidade de ver a razão determinante da exploração do operariado com o apelo ao sacrifício para combater o egoísmo, atitude que classifica como “infantil e grosseira” (MARX; ENGELS, 2007, p. 253-4). Novamente a desqualificação dos sistemas, captada nessa observação sobre Cabet: num único escrito, **Viagem a Icaria**,⁶³ pretendeu superar todos os sistemas filosóficos, de Aristóteles a Hegel, o sistema de plantas e mesmo o sistema solar (MARX; ENGELS, 2007, p. 520). O contexto em que critica Cabet é o mesmo em que critica os hegelianos de esquerda, os burgueses comunistas e os utopistas sociais. Suas lutas são localizadas e ilusórias, como são as lutas entre democracia, aristocracia

⁶² A relação de Marx com o pensamento e a ação de Owen são ambíguas: define seus horizontes fora do capitalismo como “estreitos”, mas reconhece o seu papel na prática do cooperativismo, regulamentação da jornada de trabalho e educação das crianças; quer dizer, Owen transformou o que antes se rotulava como “utopias” em leis (MARX, 1965, p. 834). Também reconhece que o sistema de educação defendido por Owen, integrando trabalho produtivo, instrução e exercícios físicos era a “educação do futuro”, capaz de produzir “homens completos”, ao contrário das longas e monótonas jornadas escolares das crianças das classes superiores que prejudicam a saúde, a energia e a capacidade para o trabalho (MARX, 1965, p. 986-7). Reconhece, ainda, que Owen não se deixou iludir, como seus seguidores, quanto à possibilidade de transformações isoladas, tomando as transformações do trabalho das fábricas como ponto de partida, não como ponto de chegada (MARX, 1965, p. 996). Marx considerava o trabalho nas cooperativas como uma forma de o operariado se emancipar do trabalho (MARX, 1965, p. 1.662).

⁶³ O romance foi publicado anonimamente em 1839 sob o título **Voyages et aventures de Lord William Carisdall en Icarie**, país desenvolvido com mais de um milhão de habitantes, organizado em torno de quatro princípios: “viver”, “trabalhar”, “a cada um segundo suas necessidades”, “a cada um segundo seus talentos”. Quer dizer, todos eram obrigados a trabalhar segundo suas faculdades e dividir o fruto do trabalho segundo suas necessidades. Em 1840, foi republicado com o nome de Cabet na capa e o título **Voyage en Icarie**. Nas suas quase seiscentas páginas, expressa a convicção de que a futura sociedade socialista não poderá vir pela revolução e sim pela vontade da maioria, a exemplo do que aconteceu em Esparta, com Licurgo, 549 a.C., quando os ricos abandonaram voluntariamente suas terras, dividindo-as igualmente entre a população. Eram 39.000 cidadãos que possuíam 39.000 porções de terra, sem direito de aliená-las. Esse é o ideal que Cabet traz para o século XIX, recorrendo também às teorias de Fourier, Owen e Saint-Simon e à reconstrução do pensamento filosófico, crítico à propriedade privada, envolvendo Pitágoras, Platão, Plutarco, Locke, Condorcet e Hélietius, além dos utopistas do Renascimento e os utópicos do século XIX. A tese é a mesma de Marx: a propriedade privada é a fonte da desigualdade e precisa ser suprimida para que a humanidade progrida. Distanciam-se na via não revolucionária e na visão sistêmica da organização da nova sociedade. Cabet, defensor de um comunismo baseado nos verdadeiros ensinamentos de Cristo, argumentava que as revoluções, as conspirações e os golpes de Estado não traziam benefícios para a humanidade. Em lugar da violência, as reformas paulatinas do capitalismo é que fariam germinar a sociedade do futuro. No final da viagem, o argumento de que **Icaria** progride porque é sob todos os aspectos uma sociedade comunista: conta com uma ciência, uma doutrina, uma teoria e um sistema. Cabet não ficou no relato literário do seu personagem, William Carisdall. Perseguido na França em 1848, instala a comunidade icariana de Nauvoo, Illinois, nos Estados Unidos. Em 1854, torna-se cidadão americano e publica o livro **Colonie icarienne aux États-Unis d’Amérique**. Morreu em 1856 em meio a graves dificuldades financeiras, depois de perder eleições para presidir a comunidade de Nauvoo e, junto com 124 discípulos, fundar uma nova comunidade em Saint Louis. Vivia na sua nova **Icaria** há apenas uma semana (CABET, 2006, p. i-vi).

e monarquia ou a luta pelo direito de voto, porque não consideram a luta real, a luta de classes e, em consequência, subtraem a organização material da sociedade.

2.3 A Miséria da Filosofia e o Manifesto comunista: a desconstrução da utopia

A crítica ao utopismo comunista e socialista ganha nova veemência e clareza em 1846-1847 com **A miséria da filosofia**. A contundente condenação da **Filosofia da miséria**, de Proudhon, que Marx define não como um tratado de economia política, mas como uma Bíblia pontilhada de “mistérios”, “segredos arrancados do seio de Deus”, “Revelações”, é essencialmente condenação à utopia (MARX, 1976, p. 23). O deslocamento dos antagonismos de classe para o centro da arena social representam a rendição à linguagem ilusória das escolas econômicas, insensíveis aos “inconvenientes da produção burguesa” e aos românticos e humanitários. Uns a desdenhar dos “homens locomotivas” que produzem riquezas, outros, os humanitários, por questões de consciência, procurando atenuar, “ainda que pouco”, a pobreza do proletariado (MARX, 1976, p. 98-99).

Da mesma forma que os economistas são os representantes científicos da classe burguesa, os socialistas e os comunistas são os teóricos da classe proletária. Enquanto o proletariado ainda não se tornar bastante desenvolvido para se constituir em classe, enquanto o proletariado conseguente a própria luta do proletariado com a burguesia não tiver ainda um caráter político e as forças produtivas não estivessem ainda para permitirem vislumbrar as condições materiais necessárias à libertação do proletariado e à formação de uma sociedade nova, esses teóricos não passam de utopistas que, para obviar as necessidades das classes oprimidas, improvisariam sistemas e se põem à procura de uma ciência regeneradora. (MARX, 1976, p. 99-100).

A arquitetura da **Miséria da filosofia** foi elaborada para repudiar a lógica do sistema de pensamento utópico, que obstrui as possibilidades de desenvolvimento científico do proletariado, segundo destaca Engels no prefácio à primeira edição alemã (1884). Adverte também para a utopia de “raízes muito profundas”, lançadas sobretudo no pensamento pequeno-burguês, quanto à possibilidade dos “bons sentimentos de honrados burgueses” eliminarem os “nefastos caracteres” do capitalismo e implantarem a justiça e igualdade de direitos (MARX, 1976, p. 11-12). Em **Miséria da filosofia**, Marx critica a lógica do sistema utópico como sendo a

lógica da imobilidade, a lógica de um círculo que se fecha em si mesmo, fiel às determinações de cada um dos seus elementos. É a lógica não dialética, de uma ciência-ideia, de uma filosofia que se move em círculos e retorna a si mesmo. Não transforma a realidade, não considera os imperativos da realidade concreta do operariado.

Os economistas querem que os operários permaneçam na sociedade tal como ela se formou e tal como eles a consignaram e sancionaram nos seus manuais. Os socialistas querem que os operários deixem a velha sociedade onde ela está para melhor poderem entrar na sociedade nova que com tanta previdência lhes prepararam. (MARX, 1976, p. 135).

A organização do partido revolucionário é a resposta que Marx formula para a supressão dos antagonismos de classe.

Uma classe oprimida é a condição vital de qualquer sociedade baseada no antagonismo de classe. A libertação da classe oprimida implica, portanto, necessariamente a criação de uma sociedade nova. Para que a classe oprimida possa libertar-se, é preciso que as forças produtivas já adquiridas e as relações sociais existentes já não possam existir lado a lado. De todos os instrumentos de produção, a maior força produtiva é a própria classe revolucionária. A organização dos elementos revolucionários como classe supõem a existência de todas as forças produtivas que podiam gerar-se no seio da velha sociedade. (MARX, 1976, p. 136).

Para Marx, as utopias sociais não mudam o imperativo da organização da classe operária, nem a luta de classe contra classe – o choque corpo a corpo da burguesia e do proletariado. O que está na raiz, Marx afirma, citando Gorge Sand,⁶⁴ “é o combate ou a morte: a luta sangüinária ou nada. É assim que inelutavelmente se apresenta a questão” (MARX, 1976, p. 137).

No final do percurso, a desconstrução final da utopia. O **Manifesto comunista** é o espelho onde Marx opõe estritamente cada aspecto da visão revolucionária à visão reformista utópica. Os comunistas lutam, por toda parte, “pelos interesses objetivos e imediatos da classe operária” e tecem alianças com movimentos revolucionários contra a ordem social e política burguesa (MARX; ENGELS, 1998, p. 68-69).

Os utopistas confundem a ação social com a propaganda e com a execução dos planos que eles próprios elaboram, vendo a classe operária unicamente como a “classe mais sofredora”, sem identificá-la com o movimento de configuração do *vir a ser* (MARX; ENGELS, 1998, p. 66). Desejam melhorar não só as condições de vida da

⁶⁴ Gorge Sand foi atuante sansimoniano. A frase citada por Marx é do livro Jan Ziska, Episódio da **Guerra dos Hussitas**.

classe operária, mas da sociedade inteira, inclusive dos mais privilegiados, e por isso “apelam indistintamente à sociedade inteira, de preferência à classe dominante” (MARX; ENGELS, 1998, p. 66).

Marx conclui que, ao rejeitar “toda ação revolucionária”, os utopistas ficam limitados à experiência em pequena escala, não universais, e que “naturalmente sempre fracassam” (MARX; ENGELS, 1998, p. 67).

À medida que a luta de classes se acentua e toma formas mais definidas, a fantástica pressa de abstrair-se dela, essa fantástica oposição que lhe é feita, perde qualquer valor prático, qualquer justificação teórica. Por isso, se em muitos aspectos os fundadores foram revolucionários, as seitas formadas por seus discípulos formam sempre seitas reacionárias. Aferram-se a velhas concepções de seus mestres, apesar do desenvolvimento histórico contínuo do proletariado. Procuram, portanto, e nisso são consequentes, atenuar a luta de classes e atenuar os antagonismos. Continuam a sonhar com a realização experimental de suas utopias sociais: instituição de falanstérios isolados, criação de colônias no interior, fundação de uma pequena Icaria – edição em formato reduzido da nova Jerusalém – para dar realidade a todos esses castelos no ar. Veem-se obrigados a apelar para os bons sentimentos e os cofres dos filantropos burgueses. (MARX; ENGELS, 1998, p. 68).

Assim são os utopistas que caminham inexoravelmente para “a categoria dos socialistas reacionários ou conservadores” (MARX; ENGELS, 1998, p. 68). Assim é que estes só se destacam “por um pedantismo sistemático, uma fé supersticiosa e fanática nos efeitos miraculosos de sua ciência social” (MARX; ENGELS, 1998, p. 68). A crítica marxiana ao socialismo crítico-utópico é do mesmo conteúdo da crítica aos socialismos, que classifica como “socialismo reacionário” e “socialismo conservador” ou “burguês”.

Na primeira categoria, agrega o socialismo feudal, que marchou ao lado do socialismo cristão, “água benta com que o padre abençoa o desfeito da aristocracia”, ao socialismo pequeno-burguês e ao socialismo alemão ou o “verdadeiro socialismo” (MARX; ENGELS, 1998, p. 60). Na segunda, o socialismo conservador ou burguês alinha:

[...] os economistas, os filantropos, os humanitários, os que se ocupam com a melhor sorte da classe operária, os organizadores de beneficências, os protetores dos animais, os fundadores das sociedades antialcoólicas, enfim, os reformadores de gabinete de toda a categoria. (MARX; ENGELS, 1998, p. 65).

O que têm em comum e os amarra ao socialismo e ao comunismo crítico-utópico é a palavra “literatura”. Quer dizer: fraseologias, luta política sem seriedade,

impostura, especulação ociosa sobre a espécie humana, filosofia sem ação, hipocrisia, imparcialidade acima da luta de classes, melhoria das condições de vida moderna sem luta.

Continuando, Marx elucida o conceito de *vir a ser* em relação ao socialismo e ao comunismo crítico-utópico e a todas as demais formas de socialismo e comunismo. O papel revolucionário da burguesia desaparece na forma de sua incapacidade de superar a sociedade de classes quando o novo mundo que se desenha é o mundo da revolução da classe operária. O *vir a ser* marxiano é o fim da luta de classes. Em termos revolucionários, expõe a verdadeira finalidade do socialismo científico: a ciência burguesa cede lugar à ciência proletária.⁶⁵ Mas não se trata apenas da mudança de objeto, é também uma questão de emancipação das relações de produção.

Marx defende a ideia de que a ciência é um patrimônio da humanidade, não uma ciência burguesa que é um ponto de vista de classe e tem como ponto de partida a riqueza privada; a sua economia política é a economia da acumulação de capital e da exploração. A ciência operária parte da concepção de que é imperativo superar a pobreza. Assim, combina a crítica à filosofia e à economia e avança no domínio da teoria revolucionária. É quando a crítica à utopia ultrapassa o duplo plano da distinção entre a crítica doutrinária e a crítica revolucionária do socialismo utópico ou literário para opor a ciência socialista à visão de sistema.

A cronologia da obra marxiana mostra que a oposição aos utopistas não é apenas uma oposição na forma de ver a sociedade de classes e a economia política. É, sobretudo, uma oposição filosófica. A persistência em colocar a questão do método no centro da teorização do comunismo e do socialismo é indicativa dessa determinação. É uma oposição em espiral que avança na medida em que amadurece a crítica ao liberalismo e ao capitalismo e que entrelaça a crítica à filosofia e ao utopismo à crítica à economia política.

⁶⁵ Para Marx, assim como para Engels, a história da ciência não é independente da história da luta de classes. Inversamente ao pensamento dominante, tratam o tema pelo método do materialismo dialético. Consideram que a ciência não vem antes da filosofia e da epistemologia, mas depois. Não se trata, para Marx, de saber se alguém é ou não um sábio, se é ou não um filósofo, mas da visão filosófica que o norteia – vulgar ou elaborada, materialista ou idealista, metafísica ou dialética. A ciência constitui uma categoria distinta das ideologias, mas não é autônoma. Sua autonomia como o saber é relativa. Com íntima dependência da produção, da técnica e da filosofia e também da religião, da política e da arte, a ciência não pode ser vista isoladamente das condições da vida material de cada época (VADÉE, 1980, p. 57-67).

Numa perspectiva geral, o despertar para a incompletude dos sistemas ocorre no seu enfrentamento com Hegel, período em que Marx se perguntava como “formular uma teoria que abolisse o divórcio entre sociedade e estado, a generalidade e a singularidade, o cidadão e o homem” (MARX, 1982, p. CXIV). Marx não separa a crítica à democracia da crítica ao estado nacional, contrário à ideia de um projeto racional de realização humana. O estado é o mal político e o dinheiro simboliza o mal econômico. Entre os dilemas da humanidade, destaca-se a perspectiva de “viver sob a matriz da ciência ou desaparecer sob o servilismo às forças mecânicas” (MARX, 1982, p. CXIV).

No conjunto da obra que escreveu até 1848, a emancipação humana é o terreno onde Marx trava o embate definitivo com os sistemas utópicos. O que Marx extrai dos subterrâneos da linguagem utópica para a flor da terra é a existência histórica da espécie humana. Os utopistas sonhavam com o homem perfeito. O homem era a imagem de deus. Na ontologia utópica, a natureza surgia como imagem ideal. Havia uma identidade entre a natureza e a razão. Os utopistas ambicionavam aprimorar a realidade.

Esse é o espírito da reforma social. Mudar o destino do homem, o que significava mudar a realidade, mas sem enfrentar a questão da contradição entre o ser social e o ser genérico. Nas **Teses sobre Feurbach**, Marx escreve:

A questão de saber se cabe ao pensar humano uma verdade objetiva não é uma questão de teoria, mas sim uma questão prática. É na práxis que o ser humano tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensar. A controvérsia acerca da realidade ou não realidade do pensar – que está isolada da práxis – é uma questão puramente escolástica. (MARX; ENGELS, 2007, p. 27-8).

A práxis marxiana exige movimento com a dupla função de colocar um ponto intermediário entre o real e o *vir a ser*, estabelecendo uma comunicação dinâmica entre um ponto e outro. Como ser social, o homem não é estático, a julgar pelo método newtoniano abraçado pelos utópicos, mas um ser em processo contínuo de mudança no qual o sentido da existência, de maneira inescapável, é sujeito e objeto. Se a sua primeira condição é de ser social, dependente da realidade objetiva da existência, a sua liberdade não se encontra separada do ambiente econômico de necessidade. Portanto, liberdade e superação da necessidade estão assentadas sobre uma mesma base.

Marx não temia o movimento de grandes massas nas sociedades industriais. O comunismo, segundo ele, significava a ação organizada das massas de trabalhadores simples. Era o que vinculava o proletariado à história universal. Não significava risco à existência do mundo moderno.

Para Marx, a sociedade produz o homem e o homem produz a sociedade. A primeira condição do homem social é a natureza. Constitui o elo entre o homem na sua condição de existência para o outro e para si mesmo. É o fundamento da sua própria existência e efetividade. O indivíduo não é uma abstração. É o próprio ser social: é na sociedade que a natureza ressurge e alcança a sua totalidade no coletivo. Há uma “unidade mútua entre o pensar e o ser” (MARX, 2004b, p. 108). A propriedade privada dissolve essa unidade porque faz do homem um ser objetivo para si e um objeto estranho e não humano na externalização da vida.

É uma grave mutilação. Torna as relações unilaterais. Um objeto somente existe se, como um capital, for “possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós” (MARX, 2004, p. 108). Usado, tanto objetivamente como subjetivamente. O sentido de ter substitui o sentido de ser, como na Inglaterra denunciada por More no Renascimento. A utilidade deixa de ser a utilidade humana para ser a utilidade do objeto. As funções de viver e fruir a vida são substituídas pela função de fazer viver a propriedade privada, o trabalho e a capitalização. A sociedade torna-se o objeto (e não o ser), um modo de apropriação, não do viver a vida humana. A função da abolição da propriedade, da sua riqueza e da sua miséria material e espiritual é humanizar os sentidos humanos, libertá-los das suas carências e rudezas.

Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na sua forma mais rudimentar e não há como dizer que esta atividade se distingue da atividade animal de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é tão necessária para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural. (MARX, 2004, p. 110).

O princípio da transição do homem incompleto para o homem total, engrandecido pelo trabalho, é o seu processo de geração. O homem que volta à caverna com a propriedade privada é, dialeticamente, o homem que também se liberta. Marx cita como exemplo o homem da Idade Média que lutou para libertar-se

logo que pôde empunhar a espada e as populações nômades que fizeram do cavalo um meio para exercitar a liberdade e construir a coletividade.

O homem que regressa à caverna do capitalismo é diferente do selvagem. O selvagem se sentia na caverna como “em casa, como o peixe na água”, contentava-se com o abrigo. O homem da sociedade industrial estranha a caverna, não a considera como seu lar, é hostil à sua habitação e à habitação que vislumbra no outro lado, “no céu da riqueza” (MARX, 2004, p. 147). Assim como o homem repete o movimento circular da procriação, sendo sempre sujeito no ato singular e genérico de produzir o ser humano, também ele é o sujeito da construção do socialismo e do comunismo.

Capítulo III

3. Caminhos do *vir a ser* como reino da liberdade

Os filósofos apenas interpretam o mundo diferentemente, importa é transformá-lo.

*Marx e Engels, Teses sobre Feuerbach*⁶⁶

La philosophie est la science des généralités. La principale occupation des philosophes consiste à concevoir le meilleur système d'organisation sociale, pour l'époque où ils se trouvent, à en déterminer l'admission par les gouvernés et par les gouvernants, à perfectionnement, pour extrêmes limites de son perfectionnement, pour en construire un nouveau avec les matériaux rassemblés de toutes les directions particulières par les hommes livrés à des travaux intellectuels spéciaux.

*Saint-Simon, Quelques Opinions Philosophiques*⁶⁷

*En critiquant les « inventeurs » de systèmes socialistes et communistes, Marx prétendait « apercevoir » ce que ni Saint-Simon ni Owen ni Fourier, ni les autres utopistes n'avaient su voir: la force capable de donner corps à l'utopie. Toutefois, dans ce regard de Marx, il y a plus que la perception d'un état de choses ou des symptômes d'une lutte de classes d'une portée universelle. Marx « aperçoit » aussi ce qu'il ne peut encore voir – le triomphe du pouvoir ouvrier et l'évènement de la communauté humaine et de l'homme intégral. Le concept de « **praxis** historique » recouvre toutes ces diverses phases du processus d'auto émancipation dont le pouvoir ouvrier, baptisé « dictature du prolétariat » constitue l'étape de transition; bien que entachée de négativité, elle seule ouvre la voie à la libération totale et définitive de l'ensemble de l'espèce que aura alors le loisir de méditer sur l'ironie tragique et ambiguë « dialectique » de son destin.*

*Maximilien Rubel, Oeuvres*⁶⁸

A filosofia é uma contraposição entre o real, melhor dizendo, o mais real da existência, e a oportunidade de transformá-lo, isto é o devir, o *vir a ser* (HELLER,

⁶⁶ MARX; ENGELS, 2007, p. 29.

⁶⁷ SAINT-SIMON, 1966, p. 52.

⁶⁸ MARX, 1982, p. CXV.

1983, p. 17).⁶⁹ Marx aproximou-se da transformação das condições da existência caminhando do real e da sua compreensão histórica, isto é, as contradições da sociedade de classes, para o *vir a ser*. Os utopistas partiram do *vir a ser* e sua construção, a consciência pelo convencimento, para as contradições do real.⁷⁰

Numa visão retrospectiva, vamos encontrar, no Renascimento, a Inglaterra de Henrique VIII imersa em graves contradições econômicas e na violência política, que inspiraram a **Utopia** de More. O *vir a ser* é a ilha de Nenhum Lugar, *Nehures*, república, protegida por altas montanhas, que o navegante-filósofo Ralhael Hitlodeu, no longo diálogo que mantém com o ilustre Tomas More, enaltece pelas virtudes da sua Constituição e afirma existir em alguma parte do Novo Mundo. Em *Nehures* a vida é despojada dos vícios da sociedade europeia, começando pela negação da soberba, da cobiça e a rejeição pela riqueza.

⁶⁹ A filosofia e o “espírito da utopia” são coincidentes. “Toda filosofia é utopia: de outro modo, como se deveria designar uma construção na qual o dever-ser tem a dignidade de ente mais real, e na qual o que em cada oportunidade é ser, à luz do que é mais real do que tudo, aparece como um ser não real, embora seja deduzido desse? Com tudo isso, a filosofia não é simplesmente utopia, mas sim utopia racional. Se essa se limitasse a apresentar o seu dever-ser, o seu ente mais real do que todos, como saber, poder-se-ia falar de uma pseudo-racionalidade. Mas ela não reside somente nisso. A filosofia oferece a sua utopia ao homem que pensa autonomamente, ao pensamento disciplinado e sistemático. E essa utopia é efetivamente, e não apenas em aparência, saber” (HELLER, 1983, p. 19).

⁷⁰ Entre More, Campanella e o período pré-Revolução Francesa, filósofos e escritores deixarão que a sedução da utopia domine a imaginação. Rabelais em **Gargântua e Pantagruel** (1532), capítulos LII a LVIII, compõe a *Abadia de Thelema*, local onde a vida é elevada e reina a fraternidade glorificada. Francesco Patrizi escreve a **Cidade Feliz** (1551). Na França prosperam, no século XVII, as utopias das viagens e geografias exóticas, da paz religiosa, das comunidades regidas pelo direito natural e inclusive de viagens interplanetárias. Em **Histoire comique des états et empires de la lune** (1657), Cyrano de Bergerac encontra o paraíso na lua. Na Itália, a cidade ideal é expressa na utopia de Felice Filippucci, **De la política, o vero Scienza Civile Second la Doutrina de Aristotele** (Veneza, 1538). Voltaire descreve um Eldorado em **Cândido** (1759), onde a vida é feliz. Mesmo um filósofo como Montesquieu, notoriamente realista, exibe as marcas da filosofia utopista. Nas **Cartas persas**, escritas em 1721, na forma de um romance epistolar, o utopista se sobrepõe ao jurista do **Espírito das Leis**, de 1748, defensor do Estado e do direito romano. No capítulo consagrado à **História dos trogloditas**, Cartas 11 e 12, o autor maneja a linguagem utópica com habilidade rara ao descrever as terras de um pequeno reino, perdido em terras árabes, onde a maldade, a injustiça e a ausência de leis envenenaram os espíritos, semeando a destruição; e a reconstrução desta mesma nação por homens que “conheciam a justiça, eram humanos, amavam a virtude”. Ali, a amizade era doce, as crianças educadas para a virtude e não existiam conflitos entre o interesse público e o interesse privado. No confronto do universo europeu com o Oriente, deixa antever a perspectiva da alienação do homem pelo excessivo pendor à acumulação de capital e ao trabalho (MONTESQUIEU, 2005, p. 26-30). Rousseau, no século XVIII, irá simbolizar a utopia comunitária com a doutrina e o Contrato Social. Ele absorverá Platão, Campanella e More e dele irão nascer Saint-Simon, Fourier, Proudhon e Cabet. O ponto de partida de sua filosofia social e política “é a realidade do homem e da natureza, a ideia de uma idade do outro situada no passado, a existência de um estado primeiro onde os homens eram iguais, a propriedade privada inexistente e a comunidade de bens, de maneira espontânea, predominante (RIHS, 1970, p. 37-38). Seu senso de justiça social também influencia Marx e Engels, que viam no “materialismo mecanicista” do **Discurso sobre a desigualdade** um precursor do “materialismo histórico”. (RIHS, 1970, p. 66-70).

Essa realidade aparece na união do humanismo cristão com o platonismo, o aristotelismo, o estoicismo e o epicurismo. O cristianismo, nas suas práticas primeiras, revela-se no culto ao divino, na partilha dos bens, no respeito à vida e à natureza. A ilha evoca a perfectibilidade humana, mas não é um paraíso. Tem problemas como fome e desobediência, é uma construção dinâmica, ao longo do tempo, com a história em movimento.

O platonismo surge no interesse pelas boas leis e pela boa Constituição, pelo interesse na educação e pelo saber. Representa a ordem, os princípios normativos que coíbem a desordem e a dissolução. Diferentemente da **República** de Platão, os aristocratas, classe dirigente, responsável também pelo estudo das ciências, não descendem das famílias preeminentes. São escolhidos pelos seus méritos. A formação da classe dirigente deriva da educação e não o contrário, como na Grécia Antiga. Na sua vertente aristotélica, predominam o cuidado com o justo, a ideia de comunidade natural e a cidade ideal do livro VII da **Política**.

Na ilha, a propriedade privada foi extinta, como também os luxos supérfluos e “todos têm a sua parte de tal modo que ali não existem pobres ou mendigos” (MORE, 1999, p. 178). More é um filósofo cristão, mas a sua utopia era terrena. Há nele o humanismo resgatado da *humanitas*⁷¹ da tertúlia culta do imperador Augusto, de Roma, onde a cultura grega encontrou abrigo.

Os conceitos do epicurismo estão presentes na constante preocupação pela verdadeira felicidade, pela saúde, pela amizade e pelo distanciamento do ambiente

⁷¹ O testemunho de Heidegger assinala que a *humanitas* nasce com a República Romana, com o *Homo humanus* que se contrapõe ao *Homo barbarus*. *Homo humanus* é o “romano que exalta e enobrece a *virtù* romana, pela incorporação da Paideia tomada dos gregos”. Assim, Roma é o lugar de origem do humanismo, nascido do encontro entre a Grécia helênica e a “romanidade” (HEIDEGGER, 1967, p. 35-37). No Renascimento, o humanismo encontra-se novamente em oposição ao *Homo barbarus*, no sentido de tornar o homem livre das amarras da Idade Média. Nesse período, o poeta Petrarca é considerado o precursor do humanismo pela sua doutrina de “reconciliação entre o mundo clássico e o cristianismo, sentidos não como ideologias opostas, portadoras de valores diversos, mas como motivos convergentes, na valorização daquilo que é próprio do interesse do homem” (DOTTI, 2006, p. 510). O termo foi usado pela primeira vez em 1538 em italiano (*humanista*). No princípio, humanista era o herdeiro das “muitas tradições dos mestres medievais de gramática e retórica, os chamados *dictadores*”, também voltados ao estudo dos grandes autores latinos, da língua e da literatura grega. Considerado a filosofia do renascimento, “oposta à escolástica medieval”, o humanismo caracteriza-se, nas suas diferentes versões, pelo “descobrimiento do homem como homem”, pela “dignidade do homem”, pela defesa da “sociedade aberta” contra a “sociedade fechada” e pela afirmação da palavra “pessoa” contra a palavra “indivíduo” (MORA, 2001, v. 2, p. 1.395-1.397). No século XVIII, filósofos franceses como Voltaire, Rousseau e Diderot atribuíram ao pensamento humanista “importância decisiva à educação concebida como desenvolvimento integral da personalidade e dos talentos individuais, conjugando ciência com poesia e cultura com democracia” (AUDI, 2005, p. 479-480).

político tradicional. Há particular ênfase à ética, que precisa ser interiorizada e não apenas limitada à observância das leis. As reservas de metais e pedras preciosas são abundantes, mas apenas utilizadas no comércio exterior (MORE, 1999, p. 80). Para os utopianos, valiosos são os metais de valor imanente, como o ferro, e as colheitas, que quando escassas causam mortes pela fome. O estoicismo está presente na preponderância dos valores do ser sobre as coisas materiais. A riqueza do utopiano é interior, não material.

Na utopia de More não há o rei-filósofo platônico, mas o rei-filósofo cristão.⁷² E o rei cristão foi “um dos ancestrais do comunismo moderno” (RIHS, 1970, p. 290). Trata-se, assim, de um *vir a ser* que condena a tirania, a surdez do poder à sabedoria prática e filosófica, aos vícios e paixões da política dominantes à época. Condenação à hipocrisia, cálculo, sordidez, violência, ganância, egoísmo. More é um reformista, um humanista evangélico, convicto de que a finalidade da política é o bem comum.

Eis porque os utopianos se alinham também com o pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino, negam o individualismo e a acumulação de riquezas. O centro da vida não é o mercado, como na Inglaterra de Henrique VIII, com a acumulação capitalista em ascensão, mas o homem e a sua relação com o trabalho e a existência. A lógica do otimismo metafísico e da sabedoria prática dos utopianos é o pensamento reformista de More.

O *vir a ser* de Campanella decorre do real e da transformação do real, com a prática, ao contrário da **Utopia** de More, antecedendo a reflexão. Antes de tudo, Campanella acreditava que **A cidade do Sol**, fundada na religião natural a unir a fé na providência divina, na imortalidade da alma e no livre-arbítrio, pudesse ganhar textura de realidade. Eis o que afirmava: na origem, o gênero humano esteve unido em uma teocracia universal, organizada em torno da lei e da natureza, mas houve uma ruptura e veio a multiplicidade de religiões, guerras, tiranias. Tornava-se imperativo restaurar a unidade da política e da religião, renovar o mundo ao tornar comum o bem-estar e a propriedade de bens, superando a inveja, o ódio e a luta entre os homens pela supressão da divisão e do antagonismo de interesses. Com a restauração da unidade teológica, o direito dos homens cederia lugar ao direito divino e, sendo Deus o senhor absoluto dos bens, não haveria lugar para a arrogância e a ambição humanas.

⁷² MORE et al., 2005, p. 15.

No ano de 1598, Campanella encontra em Nápoles e na Calábria cidades dominadas pela Espanha, assim como praticamente toda a Itália, região que, ele imaginava, seria o centro de gravidade da restauração da sonhada unidade teológica. Ainda não tinha escrito **A cidade do sol**, mas a utopia que detalharia no livro entre junho de 1601, momento em que foi preso e torturado, e janeiro de 1603, quando foi acusado de heresia, já estava talhada nas palavras que faziam dele um novo Messias (MONDOLFO, 1967, p. 173). O culto ao Sol era, nos ensinamentos de Campanella aos seus companheiros, a realidade da religião da natureza.

Aos que diziam que anunciava à **República**, de Platão, impossível de ser concretizada, Campanella respondia “que sim, que se deverá chegar a ela, porque as necessidades dos homens o querem e as profecias o anunciaram” (MONDOLFO, 1967, p. 145). Referia-se aos ideais de justiça e igualdade, à eliminação dos males dos contrastes da riqueza e da pobreza. Mas, diferentemente de Platão, Campanella não limitava a comunhão de bens a uma classe, os *aristoi*, nem excluía os trabalhadores da participação no Estado. Campanella não se iludia a esse respeito: seu princípio era o da universalidade cristã e ele valorizava o trabalho como “única medida dos méritos e recompensas” (MONDOLFO, 1967, p. 176).

Acusado de conspiração após liderar um levante armado, foi preso por ordem do vice-rei de Nápoles. Dois dos seus discípulos foram condenados “à roda e despedaçados no meio da praça pública”; outros foram esquartejados depois de ficarem 24 horas dependurados por um dos pés, tendo suas cabeças expostas em uma jaula. Trazido de navio para Nápoles, Campanella foi supliciado por trinta horas, suportou a tortura, fingiu-se de louco e escapou da condenação à morte. Pela lei, não se podia executar alguém que não pudesse confessar seus pecados para salvar a alma. Na Calábria, a intenção de Campanella era criar o núcleo inicial da sua república teológica e, dali, irradiar referência de perfeição. A utopia da comunidade solar universal já estava delineada em escritos anteriores; inspirava-se na comunidade dos Apóstolos e sua hierarquia era eclesiástica. Escrita no cárcere onde Campanella viveu 27 anos, **A cidade do sol** foi revisada em 1613 e publicada, em latim, em 1623, com o título **Civitas Solis**.

No imaginário de Campanella, a cidade, abaixo da linha do Equador, era

assim: erguida numa colina, dominada pelo templo do sol, reunia sete grandes círculos concêntricos, cada um com o nome de um dos sete planetas, separados por sólidas muralhas que se comunicavam entre si por quatro vias e quatro portas forradas de ferro, orientadas por pontos cardeais. O estado era forte, o indivíduo livre. A comunidade forte, a individualidade a serviço do bem geral. Não havia propriedade privada, salvo dos utensílios de trabalho e, assim mesmo, apenas em algumas ocasiões para o cultivo da terra e a produção de bens.

A harmonia da vida era descrita como “um verso”, composto não por puro prazer, mas por solidariedade (MORE et al, 2005, p. 15 e 231). A utopia de Campanella não era um não lugar. No início, havia, sim, um lugar: a Calábria. Desfeito o sonho de dar materialidade à cidade divina, ficou o *vir a ser*, expresso nas páginas finais de **A cidade do sol**: uma sociedade em que o amor entre todos fosse “expansivo como o fogo”, formando o tecido social, e não apenas “uma gota de mel” dispersa em “grande quantidade de água” (MORE et al, 2005, p. 226-227).

Esta é a ideia da república utópica de Campanella: uma repetição do passado que restaurasse a igualdade cristã.⁷³

Na **Nova Atlântida**, ficção filosófica inacabada de Francis Bacon,⁷⁴ o *vir a ser* se identifica com o novo mundo da ciência. Bacon, nesta obra publicada em 1627, 111 anos após a **Utopia** de More e quatro anos após **A cidade do sol** de Campanella, propõe uma nova filosofia para um novo mundo. Nascido em Londres, no período em que a Inglaterra se firmou como potência marítima,⁷⁵ ao contrário de More e

⁷³ **A cidade do sol** surge num ambiente político em que a Igreja celebrava a paz católica entre Espanha e França para enfrentar o inimigo comum: a reforma luterana. Duas datas capitais: 1542 – O Concílio de Trento se arrasta por três anos. A Itália, embora contra a reforma, vinha se esforçando para acabar com a dominação espanhola. 1559 – Em 3 de abril é celebrada a paz católica entre França e Espanha para combater a reforma luterana. Os jesuítas passam à ofensiva. Na Itália meridional, que corresponde praticamente a toda a Itália, grassa a opressão política. A ação da Igreja e das grandes potências europeias se caracteriza por uma política de influência territorial. A Inquisição se opõe à expansão mercantil, econômica e financeira. No Novo Mundo, os jesuítas, empenhados em conter a reforma, promovem experimentações como as Missões do Paraguai. O sentido era realizar ações concretas para manter presentes as expectativas messiânicas (MONDOLFO, 1967, p. 178-183).

⁷⁴ No prefácio da **Nova Atlântida**, Morgado discorda de que a obra estivesse inacabada. Sua tese é a de que Bacon deixou a obra em aberto, justamente porque em Bensalem, cidade onde nem o rei nem o parlamento aparecem, o futuro está por construir. É uma cidade isolada, mas pode ser descoberta e transformar-se no centro do mundo. “Mais do que uma obra, Bacon deixou um projeto. Ou melhor, a sua obra é inacabada porque é da sua essência solicitar a colaboração dos homens do futuro, uma colaboração que não pode ser de modo algum antecipada, apenas enquadrada pela ideia ou pelo projeto de Bacon” (BACON, 2008, p. XX).

⁷⁵ Foi a época em que os ingleses derrotaram a Armada da Espanha, considerada invencível, e em que Inglaterra, Irlanda e Escócia fundiram-se num mesmo corpo político. “A potência política e comercial,

Campanella, não desejou resgatar a pureza das sagradas escrituras. As teses de Bacon argumentavam que a sociedade estava construindo uma nova história, que o homem estava destinado a afirmar a si mesmo e graças ao poder da imaginação não retrocederia a Antiguidade, a uma longínqua Idade de Ouro.

De Platão e Aristóteles a Cícero, na Antiguidade, de Tomás de Aquino a Paracelso, no Renascimento, o traço comum do pensamento, segundo Bacon, era “uma atitude moralmente culpada”, o que implicava na não aceitação dos princípios e demonstrações da ciência. O conhecimento no seu vaivém infinito de negação tinha se tornado inseparável de “diferentes tipos de argumentações e de demonstrações”, exigindo “um novo conceito de verdade, uma nova moralidade, uma nova lógica” (ROSSI, 2006, p. 148). A liberdade de criar significava a liberdade de negar e conhecer, de experimentar e tudo dizer.

A liberdade, para Bacon, o “filósofo da técnica” ou da “ciência aplicada à indústria” (ROSSI, 2006, p. 99), estava na exaltação do homem como construtor do seu destino, na “substituição da velha filosofia por uma outra superior” (BACON, 2008, p. VIII), mas a multiplicação das virtudes humanas exigia “sociedades bem ordenadas e disciplinadas” (ROSSI, 2006, p. XV). A **Nova Atlântida** é a síntese dessa complementaridade. A Atlântida de Platão, no final do **Crítias**, é esmagada pela fúria de Zeus porque os homens se tornam independentes e se afastam do culto aos deuses. Na Atlântida de Bacon, os homens não têm por que temer os deuses. São artífices e condutores dos seus destinos. O *vir a ser* é a ciência, cuja metáfora encontra-se na Casa de Salomão, um enorme colégio orientado para a pesquisa científica.

Na **Nova Atlântida** ouro, prata, joias nem qualquer comodidade material têm valor, só a luz do conhecimento, descrita como “a primeira criação de deus” (ROSSI, 2006, p. 253), interessa. É um mundo isolado e secreto, de tolerância religiosa, que nasce não das mãos do Criador, mas da inspiração da grande e próspera Atlântida destruída pelo “dilúvio universal” em tempos imemoriais. Sociedade de gente cristã, “de piedade e humanidade” (MORE et al., 2005, p. 15 e 240), governada por sábios,

o caráter e grandeza da Inglaterra moderna formaram-se naqueles anos e quem quer que se aproxime da época de Elisabete e de Marlowe, de Shakespeare e de Bacon tem uma impressão de força e de vitalidade exuberante e a sensação de que, naquela mistura luxuriante de ideias e forças novas e de apelos insistentes à tradição, foram ditas, para a cultura e vida europeias, palavras decisivas” (ROSSI, 2006, p. 67-68).

desfruta de estrutura social perfeita e de engenho da técnica, com destaque à futurista biotecnologia. O *vir a ser* da **Nova Atlântida** é a construção de uma nova história no Renascimento, sob a regência dos “imperativos da moral e da política”, tendo a ciência como arte, livre do domínio da teologia que a tornava estéril (BACON, 2008, p. XVIII).

3.1 Economia política, a ciência do mal

Do Renascimento à Revolução Francesa, o fio do *vir a ser* se alonga em três etapas e uma mesma aporia. A negação do capitalismo mercantil, no Renascimento, a negação do poder da aristocracia pela burguesia na Revolução Francesa e a negação, no pós-Revolução Francesa, da opressão exercida pelo capital industrial. A aporia que se repete: como fazer com que muitos governem muitos em prol do interesse geral? Esse é o caminho sem saída, a questão sem resposta. O pensamento marxiano vai corresponder à etapa radical (no sentido de raiz) do capitalismo industrial e financeiro.

Se nos séculos XVI e XVII os sentidos do *vir a ser* foram marcados pela identificação com a austeridade de valores de Esparta e da **República** de Platão, o *vir a ser* no século XVIII, antes e depois da Revolução Francesa, existiu sob o signo do igualitarismo e da ambição de fazer da consciência e do progresso da ciência as alavancas do progresso humano. Marx voltou-se para algo que considerava anterior à dignidade da vida: o fim da necessidade do trabalho⁷⁶ pela ação racional e prática dos

⁷⁶ A função do trabalho aparece em Hesíodo como consequência do conflito entre Zeus e Prometeu. No momento da separação entre os homens e os deuses, o roubo do fogo – “o gênio criador das artes, na oficina de Hefesto e de Atena” – inscreve-se no universo da condição humana como uma nova fronteira entre a fecundidade natural da terra, do trabalho e da técnica. Mas o trabalho e a técnica não irrompem na *pólis* associados à política. Ao contrário, tornam-se partes distintas da formação da cidade. Hesíodo explica que a divisão entre o trabalho e a política se dá porque somente Zeus conhecia as artes da política e da guerra. Hermes é quem irá ensiná-las aos homens. E não vai reparti-las como conhecimentos individuais, como fez Prometeu. Assim, a fecundidade irá assentar-se em dois conceitos distintos: a arte do trabalho, fonte da riqueza, que Prometeu distribuiu a cada um com uma especialidade específica, será vista como uma graça divina individual; a justiça, fonte da prosperidade coletiva, seria garantida pela Justiça. Estava nascendo a divisão de classes que Platão, no livro IV da **República**, separa em três grupos distintos: os governantes, que tinham como virtude a sabedoria; os guerreiros, cuja virtude era a coragem; e, por fim, os artesãos e agricultores, mas, estranhamente, Platão não deposita neles uma virtude ativa. Vernant sustenta que “para Platão o trabalho permanece estranho a todo o valor humano e que, em certos aspectos, aparece-lhe mesmo como a antítese do que é essencial no homem”. Citando Ésquilo, enfatiza o trabalho como um fator de amadurecimento do homem, tornando-o um ser capaz de pensar, organizar e de dominar a vida, mas Prometeu transmite

homens. O trabalho foi o sol do *vir a ser* marxiano e também do conhecimento da realidade.

Era a sua necessidade, não a liberdade política e o igualitarismo dos sistemas, que encarnava o real. “O trabalho é o *vir a ser* para si (*Fursichwerden*) do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado” (MARX, 2004, p. 124). Um *vir a ser* em que inexistisse a divisão entre trabalho e conhecimento, um *vir a ser* em que a economia política, que ele definia como “a ciência do mal, a teoria da ordem dominante”, deixasse de existir (MARX, 1968, p. XVIII).

O mal é construído, primeiro, porque a economia política parte do estado social da concorrência, então sedimenta “o trabalho livre como uma escravidão indireta”, seguindo-se a separação das forças produtivas do valor de troca, colocando as forças produtivas num patamar muito inferior (MARX, 1982, p. 1.439-1.440). A construção da economia política vem acompanhada da propriedade privada como expressão jurídica e política, dada a necessidade da classe dominante de constituir uma personalidade moral, no Estado, para proteger seus interesses e a divisão do trabalho, colocando as ilusões coletivas a seu favor (MARX, 1982, p. 1.150-1.152).

uma função da técnica, como conquista da inteligência humana, tão vaga quanto Platão. Entre os gregos antigos, não existia a palavra “trabalho”. A agricultura e a guerra não eram consideradas ofícios. O trabalho agrícola excluía o conhecimento técnico e seu resultado era medido pelo valor do homem. Os artesãos, além da disposição para o trabalho, dependiam da proteção divina para que seus méritos fossem reconhecidos. Predominava a ideia de uma troca entre os homens, a natureza e os deuses, mais do que um comércio. Havia um esboço de divisão do trabalho, com a repartição de tarefas para suprir as necessidades em geral, de modo muito eficaz e produtivo, mas esta não constituía um elo entre os cidadãos. A unidade da *pólis* se dava na comunidade política dos cidadãos, tidos como iguais, um ambiente onde preponderavam as virtudes políticas trazidas aos homens por Hermes, não pelos conhecimentos técnicos de Prometeu. O que nutria a unidade do Estado era a reciprocidade dos iguais. Guerreiros podiam ser admitidos na classe dos iguais, deliberadamente. Agricultores e artesãos não, pois careciam de valor social. A política e a atividade econômica pertenciam a mundos paralelos: o universo público e o universo privado, aqui entendido como privação da participação na sociedade política. Nesse universo, gravitavam as mulheres e as crianças, os estrangeiros e os escravos. Essa realidade não se manteve estática. Se nos séculos VII e V a.C. a esfera do conhecimento técnico, a despeito de Homero definir carpinteiros como *demiourgoi*, estava no mesmo plano da arte dos adivinhos, dos feiticeiros e magos, a época clássica caracterizou-se pela laicização das técnicas. A arte do artesão deixa a esfera do jogo de forças religiosas para ser alçada ao plano do conhecimento prático, do aprendizado, da especialização e das regras do ofício. Ao libertar-se do mágico, a *téchne* entroniza o artesão na mesma classe social particular, a reunir agricultores, guerreiros, magistrados civis e religiosos. O artesão é aceito como um produtor que vende o que fabrica, que participa do Estado no âmbito da economia de troca, mas a ele não é facultada a participação política. Isto repercutiu na estagnação do pensamento técnico entre os gregos. Instaurou-se uma “mentalidade pré-mecânica”, que inibiu a utilização dos progressos intelectuais conquistados na filosofia, na ciência, na moral, na política e nas artes. Havia engenheiros capazes de inventar máquinas e matemáticos capazes de ocupar-se de questões mecânicas, médicos que se distinguiam pelos seus conhecimentos da natureza e das doenças, operários de saber teórico superior aos que conheciam apenas a prática, mas nada disso resultou num sistema tecnológico, nem modificou a estrutura mental quanto ao papel do trabalho e da técnica (VERNANT, 1990, p. 311-349).

O molde da categoria de necessidade caminha simultaneamente ao amadurecimento da filosofia marxiana. Nos estudos sobre Epicuro, é concebido como a negação de que o destino a tudo domina e de que tudo depende da vontade dos deuses.⁷⁷

No âmbito das relações da filosofia com a economia política, Marx define a necessidade como imperativo do “trabalho a soldo diário” nas cidades, que foi a origem da plebe (MARX, 2007, p. 77). E continua com a necessidade de eliminar o papel do dinheiro como mediador da vida:

O dinheiro, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o objeto enquanto possessão eminente. A universalidade do seu atributo é, portanto, a onipotência do seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. [...] O dinheiro é o alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas o que medeia a minha vida para mim, medeia-me também a existência de outro homem. Isto é para mim o outro homem. (MARX, 2007, p. 157).

O dinheiro é o que Marx irá chamar, em **O capital**, de “utopia monetária”. Inversão completa da individualidade, transforma “a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez”. Para Marx, o dinheiro “é a confraternização das impossibilidades, obriga os contraditórios a se beijarem” (MARX, 2004, p. 160). Pressupõe que o homem, enquanto homem, só pode trocar o que representa a totalidade do mundo objetivo humano e natural, amor por amor, confiança por confiança. Nunca qualidades que só existem no ponto de vista do possuidor do dinheiro:

Se tu amas sem despertar o amor recíproco, isto é, se teu amar, enquanto amar, não produz o amor recíproco, se mediante tua externalização de vida (*Lebensäusserung*) como homem amante não te tornas homem amado, então teu amor é impotente, uma infelicidade. (MARX, 2004b, p. 161).

⁷⁷ Maximilien Rubel assinala que Epicuro, junto com Lucrécio, libertou Marx dos traços da teosofia hegeliana, advertindo-o quanto às especulações sobre um absoluto inconcebível. Mais tarde, Espinoza, o pensador que “o idealismo alemão deve o melhor da sua inspiração”, contribuiu para que Marx deixasse a solidão do Jardim epicuriano para combater essa “lei psicológica” que é a ética e a liberdade interior para envolver-se com a práxis. Foi Spinoza que despertou Marx para a crítica científica da divindade do Antigo Testamento, da crítica à democracia fundada na contradição entre o “reino da liberdade” e o “reino da necessidade” (MARX, 1982, p. CXVII-CXVIII). Marx desenvolve o tema nas linhas finais do livro II de **O capital**, ao afirmar que o “reino da liberdade” só começa no momento em que o trabalho deixa de ser ditado pela “necessidade e os fins exteriores”. O texto é claro: o trabalho, por sua natureza, se situa para “além da esfera da produção material” e se tornou alienante no decorrer da luta do homem primitivo e do homem civilizado contra a natureza para suprir suas necessidades (MARX, 1982, p. 1.487).

A necessidade firma-se na obra marxiana como expressão da dominação universal do homem sobre o homem, como sinônimo da desumanização da produção, como condição para a alienação e propriedade privada. O “indivíduo egoísta da sociedade burguesa” torna-se o mediador das necessidades alheias, convertendo cada uma das suas necessidades essenciais em necessidades imperativas (MARX, 2003, p. 141). Esse modelo de conviver com as necessidades, baseado em interesses egoístas, é que mantém a coesão da sociedade burguesa e preenche o “vazio” do mundo exterior.

O materialismo dialético marxiano implica na negação da necessidade ditada pelo antagonismo entre o capital e o trabalho.⁷⁸ Se o capitalismo foi a negação do comunismo primitivo, o comunismo apresenta-se como a “negação da negação” da sociedade burguesa. Construir o *vir a ser* é romper com o estado de necessidade de vender a força de trabalho como mercadoria, permitindo ao homem, e não ao capital, ser o verdadeiro senhor da sua vida. Não é a consciência que corrompe o homem, mas a propriedade privada que “nos faz tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o nosso se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc., enfim usado” (MARX, 2004, p. 108).

Concretamente, a transição do capitalismo ao socialismo e ao comunismo é aquela de um processo de produção em que “a parte viva do trabalho vivo” é preponderante a um processo em que esta se torna declinante. Tende a zero graças a um sistema de produção totalmente automatizado em que os produtos, independentemente da qualidade e da quantidade, não teriam nenhum valor. A dissociação do processo de produção do processo de trabalho é que caracteriza, no entender de Marx, a superação do estado de necessidade (HENRY, 1976, v. 2, p. 450).

⁷⁸ Marx alimenta a convicção de que pobreza e riqueza são faces de um mesmo inferno: “O homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana da vida” (MARX, 2004, p. 112-3). O trabalhador, além de lutar pela aquisição de trabalho, sofre cruelmente se a riqueza da sociedade declina, sofre quando a procura de trabalho excede a oferta e sofre, ainda, pela “degradação brutal” das carências, estando condenado a reproduzir a si mesmo no seu sentido inverso (MARX, 2004, p. 140). Condena toda riqueza “inativa e esbanjada”, ilusória e desgastante, que o rico tem consciência de ser extraída do trabalho escravo, do suor e do sangue humano, do desprezo das vidas; riqueza que o faz também escravo e senhor de caprichos arbitrários, riqueza que é simultaneamente generosa e vil, presunçosa e pretensiosa, riqueza que por ser perdulária suplanta a riqueza industrial; riqueza que é efetivação do seu “não ser”. Em essência, não é riqueza, é fruição (MARX, 2004, p. 147).

3.2 Sábios, revoluções e filósofos

Marx, no caminho do conceito de necessidade para o conceito de emancipação, dialogou com um coro polifônico de realidades da história. Na Antiguidade, analisou crítica e poeticamente aquilo que era a “alma” da vida grega, a “substância”, nascida “sob o sol natural do substancial e o ocaso da filosofia”, ancorada nos sábios (MARX, 1982, p. 816). Em torno desses “indivíduos substanciais”, refletiu sobre o paradoxo que é o distanciamento dos filósofos do povo por pretenderem que a plenitude do conhecimento só é alcançada pela contemplação (MARX, 1982, p. 816).

Relata Marx: os ionianos se isolaram da vida do Estado, sem refletir quanto ao significado da atitude; os pitagóricos construíram uma vida no interior do Estado, mas ficaram perdidos entre o completo isolamento consciente e o convívio com a realidade moral; os eleatas, primeiros a descobrir formas ideais de substância, limitaram-se ao plano puramente interior, abstrato, viraram as costas tanto para os antigos deuses como para o povo.

Na figura de Anaxágoras, porém, é o próprio povo, não os sábios, que se revolta contra os antigos deuses. É uma cisão no interior do Estado, o surgimento de um não ser do natural, que se divide em duas tendências, com alma de “estudante ambulante”: os sofistas e Sócrates (MARX, 1982, p. 818). São eles, os sábios, que estabelecem a continuidade da substância. Irão encarná-la, reivindicar uma vida ideal dentro de uma realidade particular, produzir eles mesmos a filosofia que anunciam, estabelecer seus limites na natureza que idealizam.

A realidade será produto da grandiosidade plástica das suas palavras, seus propósitos serão reconhecidos como a realidade da substância. Sua conduta com relação ao povo será a mesma com que tratam a substância. Como o povo, os filósofos nunca acreditaram nas verdades divinas dos oráculos de Apolo e de Delfos, nem foram seduzidos pelo mistério de uma potência desconhecida. Não foram também populares, porque se mantiveram estranhos ao povo. Eram, porém, referências com suas condutas.

Com os sofistas e Sócrates, o espírito subjetivo se instala na filosofia. Se antes predominava uma variedade de pensamentos antagônicos quanto à realidade aparente,

agora as interpretações ontológicas se estreitavam e as manifestações de substância se isolavam em si mesmo. Como deuses, os filósofos se isolaram. É a subjetividade que se torna o elemento central da filosofia. Sócrates, que o Oráculo de Delfos proclamou como o mais sábio dos homens, é considerado por Marx como a figura mais representativa desse fenômeno concreto. Marx considera Sócrates importante por exprimir a relação entre a filosofia e o espírito gregos. Sua filosofia pressupunha a autonomia do indivíduo. Sócrates representava o modelo educador. Sua doutrina do bem era a sua própria sabedoria, a sua própria bondade. O objetivo real da filosofia de Sócrates era o pensamento e a determinação do real, o que emanava do pensamento. Marx compara Sócrates a Cristo: “Sócrates é a filosofia personificada como Cristo, a religião personificada” (MARX, 1982, p. 847).

Marx aproxima a ideia socrática da organização moral à organização geral do Estado platônico e à individualidade histórica, acima de tudo à Igreja. O que é relevante para ele não é o fato de que Platão colocou os sábios como governantes de ideias na sua **República**, mas o fato de a Igreja cristã ter se tornado uma realidade enquanto a república platônica permaneceu prisioneira do mundo da abstração.

O que une as duas filosofias, a platônica e a cristã, é a religiosidade, o fervor religioso que faz da filosofia quase um culto, impregnado de subjetividade, de sentimento empírico e do mito da preexistência da alma (MARX, 1982, p. 848-853). Uma filosofia que pretenda reconstituir o homem como um ser inteiro não pode limitar-se ao mito da sabedoria, a um estado de êxtase, à simplificação da dialética no amor e na morte, ao encontro do homem com Deus. Por tais razões, a filosofia foi impulsionada para além da realidade dos homens e das suas possibilidades. Foi retirada da realidade para ser entronizada na “particular e suprema ordem dos sábios” (MARX, 1982, p. 823).

Imersa na idealização, dispersa na subjetividade do espírito, a substância é abandonada como substância e vai diluir-se no abismo do distanciamento da realidade. A filosofia faz-se exterior à vida. O destino, não a construção social, passa a determinar a existência. O pensamento converte-se no princípio fundador do mundo. Por ser imaterial, não implica em ruptura.

O imponderável é alçado a uma condição preponderante. O *daímon* emerge como uma imposição da natureza. O indivíduo se dissolve em si mesmo: renuncia à

sua existência para ter assegurado o direito de existir para o estado, à sua religião, de abraçar a substância que constitui o mundo em que se movimenta. Condena a sua própria substancialidade. O nascimento da substancialidade é o nascimento do espírito substancial, não do espírito livre. É uma contradição não reconhecida como exigência da natureza.

Essa é uma parte da reflexão filosófica de Marx. Também Marx investiga correntes da filosofia que olham o mundo exterior ao pensamento. Em Epicuro, encontra a chave para romper com o medo e a dependência da natureza: o reconhecimento da racionalidade da natureza. Se há essa consciência no homem, predomina a argumentação imediata de que o homem é um ser que se constrói por si mesmo.

O destino que, segundo alguns, domina tudo, não domina; algumas coisas são contingentes, outras dependem do nosso arbítrio. Não podemos dobrar a necessidade; em contrapartida a sorte é inconstante [...] Melhor seguir o mito sobre os deuses do que se servir do Destino do que do Destino dos sábios. Pois o mito permite esperar a misericórdia ao homem que honra os deuses, enquanto o Destino o deixa entregue à inexorável necessidade. Mas, não se trata de Deus, como a multidão acredita, mas a sorte que é preciso admitir. É uma desgraça viver na necessidade, mas viver na necessidade não é uma necessidade. (MARX, 1982, p. 27).

Com interpretação da relação homem-natureza, que emerge da clivagem do mundo grego, Marx inicia sua concepção de necessidade e da emancipação humana como vivência concreta e não como transcendência ou resultado da eternidade, de leis físicas ou divinas. Como Prometeu, compara Marx, Epicuro salvou a humanidade do obscurantismo da religião e “nos deu a liberdade” (MARX, 1982, p. 29). As dicotomias se rompem, “o mundo se transforma na filosofia e a filosofia no mundo” (BELAVAL, 1974, v. 1, p. 253).

A crítica de Marx à utopia vai traduzir o amadurecimento dessa concepção. Quando ele passa da crítica obsequiosa à crítica frontal ao utopismo, é porque ele compreendeu o pensamento utópico como um retorno ao passado. Uma tentativa de revivificar a antiga interioridade subjetiva grega, uma ideia tão fora do lugar na segunda metade do século XIX como eram as relações feudais, a monarquia absoluta, a aristocracia, os heróis fundadores das sociedades, o mundo espelhado na ciência newtoniana e a própria emancipação política.

Se na Grécia se encontra a gênese da substancialidade discursiva, é nas revoluções na Inglaterra e na França que Marx vai garimpar o utilitarismo que respira da pele das palavras ocas de ação.

No período anterior ao **Manifesto comunista** e à revolução de 1848, Marx analisava a história, e o que via? Os sistemas idealizados continham genuína dimensão social, mas se revelavam incapazes de revolucionar a sociedade, na medida em que não foram organizadas pelo operariado internacionalista, não mais separado pelas nacionalidades, unidos tão somente pelo sentimento de emancipação.

No curso da Revolução Inglesa de 1648 e da Revolução Francesa de 1789, a burguesia aliou-se ao povo contra a monarquia, a nobreza e contra a igreja, mas os resultados expressaram muito mais o mundo de então do que as necessidades do proletariado. As revoluções de 1648 e 1789 não foram revoluções inglesas e francesas; foram revoluções do tipo europeu. Não representaram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre o velho regime político; proclamavam um regime político para a nova sociedade europeia. Nelas triunfara a burguesia; mas a vitória da burguesia significava então o triunfo de um novo regime social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nação sobre o provincialismo, da concorrência sobre as corporações, da partilha sobre o direito de primogenitura, da submissão da terra ao proprietário sobre a submissão do proprietário à terra, da ilustração sobre a superstição, da família sobre a linhagem, da indústria sobre a negligência heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais. A revolução de 1648 é o triunfo do século XVII sobre o século XVI. (MARX; ENGELS, [s.d.], v. 1, p. 49-50).

Aos socialistas e comunistas faltava uma bússola teórica, um conhecimento científico da história e suas conexões com o modo de produção que orientasse a ação revolucionária. As contrarrevoluções se mostravam mais fortes do que as tentativas de insurgência, e em lugar de mudanças fundamentais, o que as revoluções provocavam era a mudança de minorias no poder. Eram revoluções da minoria feitas em nome da maioria. Terminada a mobilização, a minoria dividia-se para fazer valer seus interesses, as conquistas populares asseguradas no momento inicial se dissipavam e os vencidos reclamavam de “traições” ou da “má sorte” (MARX; ENGELS, [s.d.], v. 1, p. 97-98). Esse fenômeno repetia-se em meio ao proletariado. As massas eram seduzidas com promessas porque não conheciam seus interesses, e a burguesia era a classe que liderava o movimento.

A revolução de 1789 só teve o seu protótipo (pelo menos na Europa) na revolução de 1648, e esta o teve somente na sublevação dos Países-Baixos contra a Espanha. Não só quanto ao tempo, mas também quanto ao conteúdo, cada uma dessas revoluções estava adiantada de um século em relação a seu protótipo. Em ambas a burguesia era a que realmente

encabeçava o movimento. O proletariado e as camadas da população urbana que não pertenciam à burguesia não tinham quaisquer interesses separados do burguês ou ainda não constituíam classes ou setores de classes com desenvolvimento independente. Por isso, onde enfrentavam a burguesia, como na França, em 1793 e 1794, lutavam apenas pela realização dos interesses da burguesia, embora não à maneira burguesa. Todo o terrorismo francês não passou de um procedimento plebeu para ajustar as contas com os inimigos da burguesia: o absolutismo, o feudalismo e a pequena-burguesia reacionária. (MARX; ENGELS, [s.d.], v. 1, p. 49).

É nos corredores desse labirinto erguido pela substancialidade da filosofia grega e o utilitarismo da classe burguesa que Marx abre uma nova via de análise para o papel da filosofia na emancipação humana.

Mas eleva a filosofia ao papel de revolucionária. Para Marx, o homem é imperfeito e, conseqüentemente, suas instituições também são. Se predomina a imperfeição, é imperativo ir além das aparências, descartando tudo que é “superficial e parcial” (MARX, 1982, p. 165). Nesse sentido, a filosofia, argumenta Marx, é parte indissociável da política, ou a própria política. Além de refletir a luta de classes, confunde-se com a ideologia dominante. Fourier teorizou de maneira semelhante, com contundência. Entendia a crise do homem como sintoma da crise da filosofia.

Comparava os filósofos, “detratores da paixão”, “personagens confusos”, aos padres, que só imaginam a educação com o fito de reprimir, sem incentivar o casamento das paixões privadas com as paixões coletivas (FOURIER, 2007, p. 39). Acusava a moralidade filosófica pela perversidade do mundo e o discurso moralista filho da luxúria. Os romanos, por exemplo, pregavam a austeridade e a moderação, mas construíram a civilização mais refinada no que toca à ambição e à luxúria. Como demonstração de sua tese, Fourier cita o caso do estoico Sêneca, que cultuava a pobreza enquanto acumulava grande fortuna pessoal (FOURIER, 2007, p. 181-193). Questiona as bases de toda a filosofia. Considera a razão filosófica como incompatível com o coração humano; e medíocre, hipócrita, o culto à moderação por existir só no discurso, não na prática, e, ainda, por ser “tumba do amor” (FOURIER, 2007, p. 200).

Como Marx, considerava o agudo contraste entre o discurso e a prática como a doença da civilização. A sociedade não progredia porque os filósofos jamais atentaram para os verdadeiros problemas da humanidade. Esse desprezo fez com que o homem se desenvolvesse em contradição com a natureza, atacando-a

perpetuamente. Os progressos da civilização lembravam o trabalho de Sísifo: quanto mais próximo se imaginasse de um ideal de progresso, mais distante ele estaria.

A persistir nesse rumo, o mundo moderno estaria condenado a transformar-se em cinzas, como aconteceu com Tebas, Babilônia, Atenas e Cartago. A marcha civilizatória estava estagnada pela barbárie e a selvageria, sofrendo com os apóstolos do moralismo: os filósofos e os políticos. Os filósofos eram os frutos mais amargos do culto à pobreza, que reduzia os homens à condição de bestas. O que o mundo tinha produzido até então era apenas pobreza, e a Revolução Francesa foi o marco final desse período (FOURIER, 1996, p. 273-281). Mas Fourier não tinha pressa de antecipar o *vir a ser*. A coruja de Minerva, a depender dele, poderia alçar longos e demorados voos para materializar a consciência que ele continuaria argumentando que o *vir a ser* “vai do nascimento à velhice, por gerações” (DEBOUT, 1998, p. 230). Marx, não, corria contra a história. Almejava antecipá-la.

A Revolução proletária, para Marx, seria no século XIX o que a Revolução Francesa foi no século XVIII, com a diferença de que emanciparia a humanidade. Seria assim porque a classe proletária não dependia da sua antítese, a burguesia, para existir.⁷⁹ A essência do papel da filosofia é, portanto, dialética: “A filosofia não pode realizar-se sem a suprassunção do proletariado, o proletariado não pode suprassumir-se sem a realização da filosofia” (MARX, 2005a, p. 156).

3.4 Marx leitor dos utopistas, Marx utopista racional

Quando Marx começou a elaborar sua filosofia da emancipação humana, os socialistas utópicos pareciam fazer parte de um passado cada vez mais distante. Saint-Simon tinha morrido em maio de 1825, aos 65 anos, e seus discípulos tanto se afastaram de suas ideias que terminam por torná-las irreconhecíveis. Um ocaso dramático: o nome de Saint-Simon, que viveu no quase anonimato por longas três décadas, foi alçado na Europa de 1830 a um plano semelhante àquele que em diferentes épocas ocuparam Hércules, Orfeu, Moisés e Jesus, mas a chama das suas

⁷⁹ Embora Marx considere o proletariado como motor da revolução, não se trata do “monopólio exclusivo de um único grupo”, mas do “horizonte comum” de forças políticas e intelectuais, sociais e culturais, que se identifiquem com a práxis revolucionária (LÖWY, 2009, p. 245-246).

ideias de criar uma nova religião científica e industrial, o Novo Cristianismo, se dissipou.

Em 1840, o sansimonismo estava reduzido às dimensões de uma seita. As reuniões com operários eram “pálidas”, as divisões se multiplicavam, as contribuições dos ricos escasseavam. A doutrina escrita por Saint-Simon entre 1802 e 1820 não se renovou (CHARLÉTY, 1969, p. 265). O movimento agonizava desde 1831, quando **Le Globe** deixou de circular, sufocado em dívidas, e o núcleo francês dos apóstolos se dispersou. No terreno político, pesou a reação liberal que acusava os sansimonianos de incitarem o operariado à revolta e de tramarem a comunhão de bens e das mulheres, unicamente porque os sansimonianos defendiam a emancipação feminina.

O pensamento de Charles Fourier se exauriu antes do ocaso sansimoniano. Sua morte solitária às 5 da manhã de 1837 simbolizava a solidão do sistema filosófico que ele concluiu ao publicar, aos 50 anos, a **Teoria da unidade universal**.⁸⁰ A França protagonizava um triste momento de reação, a aristocracia retomava seus domínios, as doações dos ricos, que alimentaram o sonho fourierista nos idos da ascensão de Napoleão, estavam em declínio, se é que um dia estiveram em patamares elevados. À época da **Teoria da unidade universal**, Fourier se humilhava pedindo doações a ministros, jornalistas e personalidades notáveis.

De fracasso em fracasso, ele tentou ser professor em Paris, mas foi recusado por “excesso de originalidade” (LEHOUCK, 1978, p. 193). Movimentou-se para se aproximar de Owen e dos sansimonianos, oferecendo-lhes seus serviços, também sem êxito. Enquanto o owenismo e o sansimonismo se expandiam antes dos anos de 1830, o fourierismo não prosperava. Seus seguidores, liderados por Victor Considerant,⁸¹ aburguesaram o pensamento fourierista para torná-lo palatável à sociedade, privando-o das suas relações entre a filosofia e a metafísica. Apagou-se a visão de um futuro

⁸⁰ O livro, que circulou em 1822, deveria chamar-se **Tratíe de l'Association domestique agricole**, mas Fourier temeu estar ousando demais e preferiu intitulá-lo como **Théorie de l'unité universelle**. Na edição de suas obras completas, os discípulos restauraram o título original (LEHOUCK, 1978, p. 183).

⁸¹ Victor Considerant nasceu em 1808, quando Fourier, então com 36 anos, publicava a **Teoria dos quatro movimentos**. Foi um ícone da ascensão e queda do socialismo romântico francês. Engenheiro de formação, na Escola Politécnica filiou-se a uma escola de pensamento típica da ciência moderna, voltada para a dominação da natureza. No exército, como oficial, absorveu noções dominantes de ordem, patriotismo e disciplina. Dedicado ao estudo da ciência, empenhou-se em soluções pacíficas para os problemas sociais (LEHOUCK, 1978, p. 209-210).

radioso alimentado pela atração das paixões, o desejo e a liberdade sexual como o coração da história, o centro da crítica a civilização. Onde antes prevalecia uma conspiração sutil, mas real contra a ordem estabelecida, passou a vicejar um pensamento integrador à civilização.

A revolução dos costumes e da economia defendida por Fourier ganhou feições de um liberalismo sorridente. Do sistema filosófico original, sobreviveu a ideia dos falanstérios.⁸² Com a morte de Fourier, o “mar” do seu pensamento transformou-se numa “limonada” (LEHOUCK, 1978, p. 230). Da ambição do *l'écart absolu*, o fourierismo recuou para uma doutrina, um humanismo generoso, como a doutrina dos sansimonianos, destinada somente a tornar mais justas as relações sociais. O rosto da utopia regeneradora da civilização se transfigurou na fantasia liberal. Robert Owen, que viveu 87 anos, a exemplo de Saint-Simon e Fourier, a partir dos anos 40, não mais se impôs como reformador de influência e alcance prático universal. Desfigurada, a influência sansimoniana e fourierista estendeu-se até a Comuna de Paris. Se o pensamento utópico perdeu expressão e substância, porque Marx dedicou mais de 40 anos de sua vida a combatê-lo?

Marx se declarava “herdeiro e discípulo” da linhagem dos utópicos, mas considerava que tudo que precisava ser dito sobre a sociedade do futuro já havia sido dito (MARX, 1965, p. 1.633). Era um ávido leitor da utopia, agudo analista da consciência social. Ele leu, com apurada atenção, Tomas More e Bacon, citados com frequência em **O capital**, livro I,⁸³ leu abundantemente Saint-Simon, Fourier, Owen e,

⁸² Até 1830, os operários participavam com frequência da luta revolucionária com a burguesia e suas ações sociais; por outro lado, assumiam caráter fundamentalmente destrutivo, como o movimento ludista. As insurreições em Lyon em 1831 e 1834 mostraram pela primeira vez o surgimento do operariado como uma força independente. A partir dos anos de 1840, o movimento operário passa a fundir-se como força espontânea às teorias socialista e comunista. É o marco do surgimento de novos projetos utópicos na França, a exemplo de Proudhon (**O que é a propriedade privada**), Pierre Leroux (**Do princípio do futuro**), Louis Blanc (**Da humanidade e da sua organização do trabalho**) Etienne Cabet (**Viagem a Icaria**), J. J. Pillot (**O comunismo não é uma utopia**) e Dezamy (**Código da Comunidade**).

⁸³ Em **O Capital**, Livro I, Marx se refere à **Utopia** de More como uma fonte de referência efetiva e, de Bacon, cita **The essays or counsels civil and moral** e **The reign of Henry VII**. More e Bacon fundamentam a tese marxiana de que as “leis atrozes” são feitas no surgimento do capitalismo para apropriar os despossuídos, como as multidões sem trabalho, fugitivos ou ladrões, rotulados como “vagabundos”, que em número de 72.000 foram mandados executar na Inglaterra por Henrique XVIII. Ou poderosos como o clero que, também na Inglaterra, tiveram grande parte de suas terras expropriadas na transição da Idade Média para o Renascimento. Na gênese da acumulação primitiva do modo de produção capitalista, as leis foram feitas contra camponeses e assalariados, estes nascidos na última metade do século XVI, obedecendo unicamente a lógica do capital. A espoliação fraudulenta, a pilhagem de terras comunais e a usurpação das propriedades, inclusive da Igreja, que foi a maior

em todos eles, se deixada à parte a visão crítica aos sistemas, viu “artesão de sonhos e a sabedoria social”, um “outro nome para a felicidade”, destruidores do “individualismo”, colocar o indivíduo no seu legítimo papel; é um revelador social (VADÉE, 1980, p. 70-71).

O que ele não permitiu foi se deixar iludir pelas paixões. Nem pela confusão de ideias reinante entre os reformadores sociais do seu tempo. Compreendeu, como assinala Rubel, que especular filosoficamente fora da realidade das lutas sociais era um exercício estéril (MARX, 1968, p. XLIV). E, por isso, convergiu para a ação no interior do partido comunista, que ele ajudou a fundar, que é um partido de classe. O papel preponderante das bases materiais não é a censura à utopia. É antes a própria distinção entre reforma e revolução, diante o trabalho de exegese da filosofia e da anatomia dos conflitos de classe ao longo da história. O ser revolucionário, segundo Marx, não é um técnico da revolução, nem o artífice de uma teoria positiva em linha reta. Sim, um ser consciente da sua “missão histórica” que “trabalha com constância no sentido de elevar essa consciência à clareza completa” (MARX, 1968, p. 48).

Há em Marx fascínio pelas paixões. Ele próprio foi um apaixonado pelo seu papel de teórico, educador social e militante. A realidade teimou em contradizê-lo. O **Manifesto comunista**, a sua obra mais crítica à utopia revela-se, ironicamente, a sua obra mais utópica. Concebe a revolução burguesa na Alemanha, às vésperas de se concretizar, como “o prelúdio imediato de uma revolução proletária” (MARX; ENGELS, 1998, p. 69). Subestima a capacidade de renovação do capitalismo e a universalidade do operariado ao afirmar que “a subjugação do operário ao capital, tanto na Inglaterra como na França, na América como na Alemanha, despoja o proletário de todo o caráter nacional” (MARX; ENGELS, 1998, p. 49). E considera que a burguesia compromete a existência dos pequenos comerciantes, pequenos fabricantes e camponeses como camadas médias, sendo evidente que “é incapaz de continuar desempenhando o papel de classe dominante e de impor à sociedade, como lei suprema, as condições de existência de sua classe” (MARX; ENGELS, 1998, p. 50). A verdade da burguesia é a contradição e essa contradição é que a levaria ao desastre: “Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é

proprietária de terras na Inglaterra, foram a regra, não a exceção. Foi assim que o trabalhador transitou da sua “idade de ouro” para a “idade de ferro” (MARX, 1965, p. 1.174-1.201).

profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens” (MARX; ENGELS, 1998, p. 43).

A burguesia não se desmanchou no ar. Consolidou-se como classe dominante.⁸⁴ A revolução, no século XIX, não aconteceu na Europa, nem na Alemanha, nem em escala universal. Essa é uma constatação verdadeira, mas incompleta. Marx, não fez profecias, deteve-se na análise de uma realidade de vigoroso potencial revolucionário, pelo menos no continente europeu, em que a visão do proletariado tendia para o exercício consciente da mobilização social. Sob a forma da práxis revolucionária, a filosofia marxiana não se dispersou em concepções especulativas e fixou-se em desvendar as representações da sociedade burguesa.

Foi buscar em cada uma delas o real dos interesses e das necessidades que incitam o egoísmo, as “superstições políticas” e o real sentido do trabalho. Esse caminho preparou o terreno para que constatasse as limitações da burguesia, o esgotamento da revolução de 1789 e opusesse a revolução proletária do século XIX, a “revolução moderna”, à revolução burguesa do século XVIII, iludida, como as revoluções do passado, “quanto ao próprio conteúdo”.⁸⁵ Com o conceito de luta de classes e da filosofia da práxis como instrumento da revolução, Marx expôs aos olhos do mundo uma concepção da história que ultrapassa a visão moral dos utopistas sociais e fundamenta meios para a concretização da utopia.

Como os filósofos sociais que tanto criticou, Marx não anunciou o fim dos sonhos, nem imaginou a aprisionar a vida no espartilho de uma ciência positiva. Procurou, sim, imprimir uma atitude teórica à espontaneidade histórica do proletariado. O que separa o pensamento marxiano do socialismo e do comunismo crítico-utópico (**Manifesto comunista**) não é o fato de possuir ou não uma ciência,

⁸⁴ Em 1937, ao avaliar os 90 anos do **Manifesto comunista**, Leon Trotsky, então exilado no México, admite que Marx e Engels subestimaram as possibilidades “inerentes ao capitalismo” e subestimaram a maturidade revolucionária do proletariado. Argumenta que a Comuna de Paris, décadas mais tarde, viria a demonstrar que o proletariado só poderia conquistar o poder da burguesia se tivesse “à sua frente um partido revolucionário experiente” (MARX; ENGELS, 1998, p. 164).

⁸⁵ Nos parágrafos iniciais de **O 18 brumário de Luís Bonaparte**, Marx, em vigorosa linguagem literária, define a Revolução Francesa como uma “conjuração de mortos da história”, que se apoiou nas massas populares para reduzir “a pedaços a base feudal” e decepar “as cabeças feudais” para instaurar a moderna sociedade burguesa, mas que logo se exauriu, a despeito do “heroísmo, sacrifício, terror, guerra civil e batalha dos povos para torná-la realidade”. A contrarrevolução de 1848-1851 fez germinar um novo espírito revolucionário, este do proletariado, que se aprendeu com seus erros e fracassos, ergueu-se e se agigantava “ante a magnitude dos seus próprios objetivos”. E prosseguiriam até que tornassem a revolução irreversível. Citando Mefistófeles no **Fausto** de Goethe, lembra: “Tudo o que existe merece perecer” (MARX, 2002, p. 24-27).

mas de que a ciência impunha que fossem revolucionários, isto é, que reconhecessem no proletariado o objeto e o sujeito da revolução. Não se trata de uma ciência especulativa, nem diretiva, nem aquela de um legislador que ilumina uma cidade perfeita, mas aquela de um arquiteto de um edifício que agrega os homens para erguê-lo pedra por pedra. Não há lugar para o demiurgo, há o movimento social. Predomina a liberdade para construir uma história universal no interior de uma utopia racional.

Marx construiu uma “utopia racional”, o comunismo, sociedade de produtores associados, de âmbito universal, na qual “é superada a alienação, a discrepância entre o indivíduo e o gênero humano” (HELLER, 1983, p. 147). Trata-se de um processo de construção do *vir a ser* múltiplo em suas formas. Uma primeira forma, analisada por Heller, relaciona o ser com a categoria de necessidade: o comunismo é a condição para eliminar a histórica tensão entre o ser e o *vir a ser*, aparência e essência, opinião e saber. Ou o caráter fetichista do capitalismo (as relações entre as coisas e as relações entre os homens) e a produção do saber referindo-se não às aparências, mas à realidade dos homens e das coisas. Nesse primeiro caso, Heller atribui à sociedade comunista pensada por Marx, em que a alienação é superada, o verdadeiro sentido filosófico da eliminação da necessidade, não apenas a melhoria das condições de vida.

Uma segunda forma vincula a construção do *vir a ser*. Heller prefere recorrer à expressão “dever-ser” à práxis humana, à ação, que implica na crítica à economia política, que é, a um só tempo, a crítica total a “uma forma de vida do ponto de vista de uma nova” (HELLER, 1983, p. 147). O fim da “odisseia do ser histórico” e o “regresso à própria casa, casa onde o homem se tornará o que pode ser” (HELLER, 1983, p. 147).

A crítica a toda a sociedade fundada em relações de “subordinação e de domínio”, a amputação de toda a irracionalidade, foi como Marx interpretou a dialética de Hegel: “*Ecrasez l’infame*” (HELLER, 1983, p. 147). Heller atribuiu a racionalidade da utopia marxiana aos seus fundamentos metodológicos. Ele não aborda o seu “espanto” ante a realidade com opiniões, que são mutantes e frágeis, espelho de uma consciência ingênua, mas a partir do conhecimento, da reflexão, da construção de uma argumentação racional. Partiu de um critério de realidade ou não realidade do ser, não do ponto de vista do seu mundo.

Na época de Marx, as relações entre dinheiro e mercadoria apareciam como uma obviedade. Marx superou-a e coloca-a em discussão:

busquemos as relações humanas por trás das relações reificadas. (HELLER, 1983, p. 21).

A utopia marxiana “é algo vivo” e continuará a viver “enquanto existirem homens que se reconheçam nela” (HELLER, 1983, p. 148). Numa época em que as relações entre o capital e a estrutura da sociedade eram consideradas parte indissociável da vida, que o valor do trabalho não era visto como o fator de igualdade entre os homens, que a política representativa alçava-se sobre a política ativa, de mobilização de grandes massas, Marx associou o tema candente da emancipação humana a uma sociedade igualitária, superando as distinções de classe. Uma nova civilização em que o homem não seria “um animal que se identifica com sua animalidade”, como na Idade Média, sem o isolamento da Idade Moderna (MARX, 2005a, p. 962). Uma nova dimensão do homem e do humanismo em oposição ao humanismo da fraternidade burguesa.

Esse foi o magnetismo da teoria e do método marxiano: a identificação de grandes massas com o seu pensamento. A sua própria vida foi um exemplo da autenticidade da sua utopia. Não há descompasso entre as palavras e a práxis marxiana.⁸⁶ O rigor na análise e a racionalidade da fundamentação é que fazem de Marx não um utopista, no sentido de um *vir a ser* abstrato, mas um utopista racional, no sentido de uma utopia construída, uma utopia racional.

Em Marx, o “reino da liberdade” é a superação do “reino da necessidade”. Livre da necessidade material do trabalho, o homem civilizado, ao contrário do homem primitivo, não precisaria continuar a confrontar-se com a natureza para atender a suas necessidades exteriores e poderia dominar as “forças cegas” das relações de troca, dedicando ao trabalho esforços menores, em condições dignas, em conformidade com a sua “natureza humana”. É o que Marx escreve nas linhas finais

⁸⁶ “A filosofia não vivida não é autêntica, não cumpre a função da filosofia. Todo filósofo, portanto, deve fazer da própria filosofia sua atitude. Para Sócrates, a vontade da *pólis* era um valor inderrogável; fugir teria sido privar a sua filosofias de credibilidade. Aristóteles punha a vida contemplativa acima da atividade prática; por isso, pôde tranquilamente fugir, quando sua vida corria perigo na pátria que escolhera, sem por isso privar sua filosofia de autenticidade. Não se pode reprovar o Kant filósofo por não ter conhecido o amor; faltava amor em sua filosofia; por isso, essa carência do filósofo não o faz perder nada da sua força de persuasão. A Hobbes – um fanático da ideia do Estado – não se pode condenar, enquanto filósofo, o fato de ter tomado partido pelo Estado, que, em cada oportunidade, revelava-se mais forte: tratava-se de uma consequência de sua filosofia, do mesmo modo que a solidão dedicada ao *amor dei intellectualis* pela filosofias de Spinoza. (...) A filosofia é sempre uma forma de vida (HELLER, 1983, p. 26).

de **O capital** (MARX, 1968, p. 1.488). Reduzida a jornada de trabalho, condição fundamental para a sua emancipação, o homem socializado estaria livre para conhecer a si mesmo e concretizar todo o potencial da vida humana. Esse é o ponto culminante da filosofia marxiana. O comunismo não é o fim do *vir a ser*, mas o começo da utopia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

La philosophie veut savoir ce qui est vrais et non ce qui est autorisé; elle demande ce qui est vrai pour tous les hommes, non ce qui est vrai pour quelques-uns; ses vérités métaphysiques ignorent les frontières de la géographie politique; ses vérités politiques savent trop bien où commencent les "frontières" pour confondre l'horizon illusoire de telle conception du monde et de telle opinion populaire avec le véritable horizon de l'esprit humanis.

*Karl Marx, **Liberté de presse***⁸⁷

En regardant les peuples en masse dans le passé, il nos verra luttant entre eux à main armée; en les considérant dans l'avenir, il les verra rivalisant entre eux sous les trois grandes rapports de la morale, de la science et de l'industrie.

*Saint-Simon, **De L'organisation sociale***⁸⁸

Não se trata de mudar a criança, mas sim a ordem social.

*Fourier, **A infância emancipada***⁸⁹

No princípio foi a utopia da emancipação humana, no final o espanto.

A utopia, primeiro. O *vir a ser* marxiano é a emancipação humana. O que Marx procurou foi superar o fetichismo da mercadoria e o poder do capital como mediadores das relações humanas, em escala universal. Partiu da realidade das relações de produção para a consciência. Nos corredores da história, pesquisou não o novo, mas a verdade, não se ateve somente na busca do resultado, mas considerou o caminho a seguir. Vislumbrou na revolução proletária do século XIX verdadeira Idade de Ouro da humanidade que iria romper com a Idade de Ferro da dominação burguesa.

Recusou o dogma, a verdade enfeixada na mão de alguns poucos eleitos, as concepções idealistas apoiadas na religião e no direito natural. Suas raízes não eram sociais e gnosiológicas, mas a limalha da separação entre o trabalho intelectual e o trabalho físico. Estavam na base do conhecimento parcial que caracteriza a sociedade

⁸⁷ MARX, 1982, p. 208

⁸⁸ SAINT-SIMON, 1966, v. 5, p. 115.

⁸⁹ FOURIER, 2007.

de classe. A vida da maioria dos homens está condicionada a uma mentira. Na falta de justificativa para a vida parasitária, que era considerada normal e desejável, seus senhores forjaram valores, leis, costumes vitais, enfim, tudo o que Marx chama de ideologia e que está camuflada na economia política.

Marx não encontrava sentido em esferas espirituais que escapassem às necessidades materiais, históricas e sociais. Considera todas as concepções (jurídicas, políticas, religiosas, filosóficas e artísticas) e todos os trajes filosóficos, como Espírito Objetivo, Espírito Absoluto, as Ideias, a Razão Genérica, a Consciência em geral e todas as categorias filosóficas e científicas, incluindo as mais universais, como formas passageiras de consciência social. Nada além do amálgama de atributos de épocas históricas determinadas e de formações sócio-históricas particulares que se traduziam na ruína da visão cumulativa dos fatos.

A crise de identidade da filosofia tinha suas raízes no distanciamento das células vivas da história, a luta de classes, e para superá-la o filósofo necessitava inverter o papel que desempenhava. Em lugar de intérprete da realidade, metamorfosear-se, pelo caminho da práxis revolucionária, em construtor do mundo. O conteúdo da ética e da razão marxiana, a ética e a razão proletária, foi inferido do seu conceito de emancipação. Educar as massas para o cumprimento do seu papel histórico era o dever inexorável do filósofo. O materialismo revolucionário explicava o que de fato estava ocorrendo na sociedade vigente, porém não poderia precisamente dar respostas a problemas morais, isto é, o que deve ser. A história só aconteceria no movimento de grandes massas e quando a construção do socialismo e do comunismo se tornasse final e irrevogável.

Esse horizonte fez com que Marx e os utopistas estivessem muito próximos e muito distantes no labirinto da questão social no século XIX. Muito próximos pelas similitudes. Todos compreendiam que o homem era ludibriado pela crença na força da individualidade, pelas visões idealizadas da história e da religião, pelo significado do Estado e pelo significado da natureza humana. Ainda, pelo abismo existente entre as boas leis e a capacidade do homem para aplicá-las ou pelo uso da maquinaria que competia com sua força de trabalho e o subjugava.⁹⁰

⁹⁰ Owen é enfático: desde que foi introduzida a maquinaria na Inglaterra as pessoas, com raras exceções, eram tratadas secundariamente e subordinadas às máquinas, mais para aperfeiçoar a lã e os metais do que o corpo e o espírito (OWEN, 1993, v. 1, p. 27).

Todos também compreendiam que o homem é resultado de uma construção exterior a ele e que, sendo um exilado de si mesmo, desconhecendo sua própria natureza, só poderá entender a si num ambiente de igualdade, numa espécie de reprodução da antiga ágora grega, porém sem escravos. Todos, igualmente, perseguiram o princípio de uma educação para o Bem e a Verdade que sagraria a união do universal com o individual, fazendo do trabalho não alienado e da ciência instrumentos autênticos para a superação do estado de necessidade.

Um aspecto unificador, que não pode ser descartado, é o fato de que Marx, como os utopistas, considerava o dinheiro como fator de empobrecimento da existência. Havia o sentimento comum de que a riqueza não estava no sistema de troca, mas na qualidade humana, que, por sua vez, repercutiria na qualidade das coisas, na qualidade dos sentimentos como o amor, a amizade, na certeza de que a vida tem um sentido e na abolição das necessidades artificiais. Uma vida em que o dinheiro carecesse de significado. A humanidade seria uma vida sem ilusões. Um mundo onde a desigualdade seria banida e as palavras corresponderiam ao real.

Marx e os utopistas se aproximam ainda pela condição de filósofos sociais.⁹¹ Todos desenvolveram seus pensamentos no ambiente social e não fora deles, descendo às raízes profundas da questão, independente de terem tomado ou não formas prescritivas. Foi o que caracterizou Saint-Simon ao defender a continuidade da Revolução Francesa e da Revolução Industrial na forma da religião industrial, foi o que caracterizou Fourier na busca de uma civilização regida pela harmonia e o prazer, foi o que também caracterizou Owen no seu associativismo e na pregação da união de classes.

Foi o que caracterizou a obra de Marx ao reconhecer a autonomia social com relação à política, ao desvendar o lugar do Estado na sociedade política, ao diagnosticar a natureza da sociedade de classes e o lugar que o homem ocupa no modo de produção capitalista, ao fazer do trabalho uma categoria filosófica. E o que o

⁹¹ A filosofia social caracteriza-se pela distinção da sociedade do Estado, do social da política e reconhece a autonomia, mesmo que relativa, da sociedade e da vida social com relação ao Estado. Constitui um exercício do conhecimento no ambiente social como elemento crítico da sociedade existente. Historicamente, no que se relaciona à economia política como objeto da filosofia, os primeiros filósofos sociais foram Rousseau e Hegel. Rousseau por destacar ao longo de sua obra a questão social como fenômeno moderno; o segundo por conceituar a distinção entre a sociedade e o Estado. A filosofia social se configura também com Kant e Ficht, na Alemanha, e Saint-Simon e Comte, na França (MARX, 2007, p. 68-71).

distinguiu por ampliar a filosofia social, transformando-a em filosofia da revolução social e do humanismo (MARX, 2007, p. 68-71).

Além disso, Marx e os utopistas escreveram obras abrangentes, de inquestionável expressão, e se dirigiram a atores sociais capazes de assimilar seus pontos de vista, de realizá-los ou de serem beneficiários das mudanças que viriam a ser concretizadas. O distanciamento, o muro a separar Marx e os utopistas, se encontrava no mundo exterior à consciência. A filosofia da consciência não considerava a complexidade da transição da interioridade humana para o ambiente exterior ao homem. Como não considerava que a conquista da democracia só se realizaria quando o proletariado fizesse a revolução e conquistasse o poder (MARX; ENGELS, 1998, p. 100).

A práxis revolucionária se objetiva nessa passagem, considerando que as condições de desenvolvimento da consciência são determinadas pelas relações de produção. A crítica marxiana às utopias nasce da constatação de que “a consciência de si, o espírito, o criador todo-poderoso do céu e da terra, não conhece nada do real senão a sua aparência” (MARX, 1982, p. 583). O mundo, na teoria marxiana, não é uma distinção metafísica, mas o conhecimento instalado solidamente na realidade que emancipa o homem (MARX, 1982, p. 187). Como exemplo de representação, citava os alemães que não ousam viver e pensar como homens livres (MARX, 1982, p. 1.531).

Para Marx, o homem, sob o capitalismo, vivia na caverna da alienação e necessitava romper com as cadeias ilusórias da linguagem que se escondem atrás do estado global das coisas, não somente as partes heterogêneas que as envolvem de maneira “superficial e mecânica” (MARX, 1982, p. 298). O *vir a ser* está acima da consciência individual dos homens, é objetivo. Não há uma linha reta para a antecipação do futuro. Não há retorno ao passado, há a ruptura para erguer o edifício da civilização do futuro.

O princípio do utopismo, idealista, do grego *idea*, alça o pensamento, o espírito, a um patamar primordial, considerando-o anterior e independente da natureza. Matéria e consciência tornaram-se, assim, os grandes reguladores do princípio da existência e do caráter da sujeição às leis. Em Marx, matéria e consciência vivem em conflito numa unidade. O modo com que Marx critica os

utopistas é muito próximo do modo com que critica os antigos sábios: exercita com moderação o reconhecimento pelo papel que desempenharam como referência, mas rejeita a falta de vínculos diretos com o povo. Analogamente, Saint-Simon, Fourier e Owen estariam no mesmo plano dos pré-socráticos; Proudhon e Cabet estariam no patamar dos sofistas, pelo excessivo subjetivismo.

Voltando à questão original: Karl Marx superou a utopia socialista e comunista do século XIX ou criou uma nova utopia?

Marx não criou uma nova utopia. Ele abriu caminhos para a concretização das utopias sociais. Diferenciou-se dos filósofos utopistas porque não desejava reformar o capitalismo, preservando-o no que continha de útil, de bom ou de verdadeiro, mas superando-o. A objetivação da racionalidade marxiana se materializa na problemática das ilusões que mediam as relações entre os indivíduos, na sociedade de mercadorias, e destes com um sistema produtivo alienante, que os desumaniza e os impede de expressar a própria vida. Ambicionou rasgar os véus da alienação, tirar as máscaras da *persona*. A crítica à utopia não indicava apenas um problema de uma teoria incompleta, de uma visão ilusória, era a teoria da revolução sendo elaborada e reelaborando, na esfera da consciência construída nos seus fins e meios.

A linguagem da utopia, na argumentação marxiana, se situa no plano do ilusório, porque distorce o real da história. Abstrai a luta de classes das relações entre os homens e concentra-se numa visão sistêmica da sociedade. Opõe a soberania da razão à soberania do povo para que poucos governem em nome de muitos. Substitui o humanismo prático pela representação filosófica do humanismo. Reduz a participação do filósofo na história a uma consciência posterior, a uma imaginação especulativa, não a ações concretas. Rechaça a emancipação humana. Aprisiona-a nos limites da filosofia utilitarista.

Pode-se concluir: se a reforma revolveria a pele do sistema capitalista, a revolução revolveria suas entranhas.

Em Marx, o sol da racionalidade é o trabalho, é o trabalho que define a sociedade, o real do homem. O seu sistema solar, digamos assim, estava na emancipação do homem do trabalho. E o universo? Nos **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844** a mensagem é cristalina:

O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento efetivo necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O comunismo é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana. (MARX, 2004, p. 114).

Em outras palavras, a utopia marxiana é a utopia do pensamento de cada época a ser construída pelo homem em busca do progresso e da sua plena realização. Não termina com a revolução, nem com o fim do sistema de produção capitalista. Começa com as primeiras aspirações instintivas do proletariado, converge no rumo de uma transformação completa da sociedade. Nela, o sonho da sociedade comunista e a revolução social caminham lado a lado. São parte de uma mesma práxis, de uma mesma realização da filosofia. Marx não é o fim, mas o princípio de um novo mundo.

Nenhuma sociedade, seja ela burguesa ou comunista, pode abdicar da utopia. Uma sociedade sem utopia é uma sociedade autoritária, condenada a se apagar como um fósforo frio. Seria esse o risco que ameaça hoje as modernas democracias ao rejeitarem a utopia? Teriam essas sociedades, ao almejarem bastar-se a si mesmas, se transformado em átomos, o que na epistemologia marxiana quer dizer o vazio, um mundo que carece de conteúdo e de sentido, porque imaginam ter em si mesmas toda a plenitude? A resposta a esta questão não foi dada no século XIX, nem no século XX. Neste século que se inicia, o que permanece na arena social é o espanto do estranhamento do homem diante da sociedade que ele próprio construiu. O que Marx elaborou no seu labirinto, tal como um tecelão, foi desembaraçar o emaranhado de rios das relações de produção da sociedade burguesa e apontar uma luz forte para a saída da caverna do capitalismo. Mas a construção do *vir a ser* fora da caverna não seria obra de sábios, nem de sistemas geniais. Seria o trabalho de arquitetos do mundo inteiro, de utopistas e todos os tempos, uma construção universal.

BIBLIOGRAFIA

Obras específicas

FOURIER, Charles. **The theory of the four moviments**. Tradução Ian Patterson. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. **A infância emancipada**. Tradução Luis Leitão. Lisboa: Antígona, 2007.

MARX, Karl. **Oeuvres: Economie**. Tradução Maximilien Rubel, L. Evrard e Joseph Roy. Paris: Gallimard, 1965. v. 1.

_____. **Oeuvres: Economie**. Tradução Jean Malaquais, Maximilien Rubel, Michel Jacob e Suzanne Voute. Paris: Gallimard, 1968. v. 2.

_____. **Oeuvres: Philosophie**. Tradução Maximilien Rubel. Paris: Gallimard, 1982. v. 3.

_____. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Tradução Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, [s.d.].

_____. **Miséria da filosofia**. Tradução J. Silva Dias e Maria Carvalho Torres. 2. ed. Porto: Escorpião, 1976.

_____. **Manuscrits de 1844**. Tradução Jacques-Pierre Gougeon. Paris: Flammarion, 1996.

_____. **O 18 brumário e cartas Kugelmann**. Tradução Leandro Konder e Renato Guimarães. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução Maria Helena Barreiro Alves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005a.

_____. **Grundrisse**. Martin Nicolaus. Londres: Penguin, 2005b.

_____. **Manuscripts économique-philosophiques de 1844**. Tradução Franck Fischbach. Paris: Vrin, 2007.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Tradução Reginaldo Sant'Anna. 22-25. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. v. 1-2.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. [s.trad.]. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]. v. 1-3.

_____. **Manifeste du parti communiste**. Tradução Émile Bottigeli. Paris: Flammarion, 1998a.

_____. **Manifesto comunista**. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998b.

_____. **Manifeste du parti communiste**. Tradução Francis Brière. Paris: Éditions 10/18, 1998c.

_____. **A sagrada família**. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Las revoluciones de 1848**. Tradução Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. **A ideologia alemã**. Tradução Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Inventer l'inconnu**: textes et correspondance autour de la Commune. [s.trad.]. Paris: La fabrique éditions, 2008.

OWEN, Robert. **Selected works of Robert Owen**. Londres: William Pickering, 1993. v. 1- 4.

SAINT-SIMON, Claude-Henri. **Oeuvres**. Paris: Anthropos, 1966.

_____. **El nuevo cristianismo**. Tradução Pedro Bravo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

SAINT-SIMON, Claude-Henri; THIERRY, A. **De la reorganizacion de la sociedad europea**. Tradução Truyol Y Serra e Isabel Truyol Wintrich. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.

Obras de referência

ALTHUSSER, Louis. **For Marx**. Tradução Ben Brewster. Londres: Verso, 2005.

ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**. Tradução Jorge Bastos. 2. ed. São Paulo: Arx, 2005.

ATTALI, Jacques. **Karl Marx: ou o espírito do mundo**. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

BACON, Francis. **Nova Atlântida: a grande instauração**. Tradução Miguel Morgado Lisboa: Edições 70, 2008.

BERLIN, Isaiah. **O sentido da realidade: estudo das ideias e de sua história**. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **A força das ideias**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Karl Marx: su vida y su entorno**. Tradução Roberto Bixio. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

BLANQUI, Auguste. **Le Communisme avenir de la société**. Paris: Éditions le passagen clandestin, 2008.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer: teólogo da revolução**. Tradução Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: GB, 1973.

DEBOUT, Simone. **L'utopie de Charles Fourier**. Paris: Les presses du réel, 1998.

ENGELS, Friedrich. **Contribuição à história da Liga Comunista**. [s.trad.]. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.].a. v. 3.

_____. **Do socialismo utópico ao socialismo científico.** [s.trad.]. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]b. v. 2.

_____. **Ludwing Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã.** [s.trad.]. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]c. v. 1.

_____. **Ludwing Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã.** [s.trad.]. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]d. v. 2.

_____. **As guerras camponesas na Alemanha.** [s.trad.]. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

_____. **Anti-Dühring.** [s.trad.]. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **Socialisme utopique et socialisme scientifique.** Tradução Paul Lafargue. Bruxelas: Editions Aden, 2005.

_____. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra.** Tradução B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008.

GURVITCH, Georges. **Proudhon.** Tradução Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

HELLER, Agnes. **O homem do renascimento.** Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

_____. **A filosofia radical.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HENRY, Michel. **Marx: une philosophie de l'économie.** Paris: Gallimard, 1976. v. 2.

KAIN, Philip J. **Marx's method, epistemology, and humanism: a study in the development of his thought.** Dordrecht, Holanda: D. Reidel Publishing, 1986. Sovietica, v. 48.

KORSCH, Karl. **Marxismo y filosofia.** Tradução Elizabeth Beniers. México: Ediciones Era, 1977.

_____. **Karl Marx.** Tradução Serge Bricianer. Paris: Éditions Ivrea, 2002.

LEFEBVRE, Georges. **A revolução francesa**. Tradução Ely Bloem de Melo Pati. São Paulo: Ibrasa, 1966.

_____. **Introdução à modernidade**. Tradução Jehovanira Chrysóstomo de Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LEHOUCK, Emile. **Vie de Charles Fourier: l'homme dans sa vérité**. Paris: Éditions Denoël/Gouthier, 1978.

LEROUX, Pierre. **A la source perdue du socialisme français**. Paris: Desclée de Brouwer, 1997.

_____. **L'inventeur méconnu du mot « socialisme »**: Historia thématique. Paris, 2009, v. 5.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Tradução Anderson Gonçalves. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. **As aventuras de Karl Marx contra o barão de Munchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. Tradução Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Cortez, 2009.

MCLELLAN, David. **Karl Marx**: a biografia. Londres: Palgrave, 2006.

_____. **Marxism after Marx**. 4. ed. Londres: Palgrave, 2007.

MEHRING, Franz. **Karl Marx**. Tradução Edward Fitzgerald. Londres: Routledge Library Editions, 2003.

MORE, Thomas. **L'utopie**: ou le traité de la meilleure forme de gouvernement. Tradução Marie Delcourt. Paris: Flammarion, 1987.

_____. **Utopia**. Tradução Jefferson Luiz Logan e Robert M. Adams. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORE, Thomas et al. **Utopias del renacimiento**. Tradução Agustín Millares Carlo e Agustín Mateos. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2005.

MOTTA PESSANHA, José Américo. As delícias do jardim. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MUSSO, Pierre. **La religion du monde industriel**: Analyse de la pensée de Saint-Simon. Paris: Éditions de l'Aube, 2006.

NAQUET, Pierre Vidal. **Atlântida**: pequena história de um mito platônico. Tradução Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Unesp, 2008.

NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução Jaime A. Classes. Petrópolis: Vozes, 2007.

RIHS, Charles. **Les philosophes utopists**: le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIe siècle. Paris: Marcel Riviere, 1970.

RIOT-SARCEY, Michèle. **Le réel de l'utopie**: Essai sur le politique au XIXe siècle. Paris: Albin Michel, 1998.

RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia**. Tradução Maurício Mendonça Cardozo, Caio Heleno da Costa Pereira e Roniére Ribeiro do Amaral. Brasília: UnB, 2008. v. 2.

VADÉE, Michel (Org.). **Science et dialectique chez Hegel et Marx**. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

WALKER, David M. **Marx, methodology and science**: Marx's science of politics. Burlington, USA: Ashgate Publishing, 2001.

Obras de apoio

AFFANASSIEV, V. G. **Filosofia marxista**: compêndio popular. Tradução Mário Alves e Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1963.

AUDI, Robert (Org.). **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2005.

BADIOU, Alain e ZIZÉK, Slavoj. **L'idée du communisme**. Clamecy, França: Lignes, 2010.

BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola**. Tradução Mário Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BELAVAL, Yvon (Org.). **Histoire de la philosophie II**: La renaissance – l'âge classique. Paris: Gallimard, 1973. v. 1.

_____. **Histoire de la philosophie II**: Le siècle des lumières – la révolution kantienne. Paris: Gallimard, 1973. v. 2.

_____. **Histoire de la philosophie III**: Le XIXe siècle – le XXe siècle. Paris: Gallimard, 1974. v. 1.

_____. **Histoire de la philosophie III**: Le XXe siècle – la philosophie en Orient. Paris: Gallimard, 1974. v. 2.

BENOÎT, Jean-Louis. **Tocqueville**: un destin paradoxal. Paris: Bayard, 2005.

BENSAÏD, Daniel. **Éloge de la politique profane**. Paris: Éditions Albin Michel, 2008.

BIGNOTTO, Newton. **Origens do republicanismo moderno**. Belo Horizonte: Humanitas, 2001.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política**: a filosofia política e as lições dos clássicos. Tradução Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2002.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2006.

CABET, Étienne. **Voyage en Icarie**. Paris: Dalloz, 2006.

CALVEZ, Jean-Yves. **La pensée de Karl Marx**. Paris: Seuil, 1970.

CASSIER, Ernest. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. Tradução João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTORIADIS, Cornelius. **Ce qui fait la Grèce**: De Homère à Héraclite – La création Humaine II. Paris: Seuil, 2004.

CHARLÉTY, Sébastien. **Historia del sansimonismo**. Tradução Monique Acheroff e Eduardo Rincón. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

CIORAN, E.M. **Histoire et utopie**. Paris: Gallimard, 1960.

COHN, Norman. **The pursuit of the Millennium**: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. New York: Oxford University Press, 1970.

CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae**: as origens do pensamento filosófico grego. Tradução Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1977.

_____. **Une histoire du paradis**: le jardin des délices. Paris: Fayard, 1992.

_____. **A civilização do renascimento**. Tradução Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. v. 2.

_____. **O que sobrou do paraíso**. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx**. Paris: Galilée, 2006.

D'HONDT, Jacques. **De Hegel a Marx**. Paris: Press Universitaires de France, 1972.

DOTTI, Ugo. **Vida de Petrarca**. Tradução Luís André Nepomuceno. Campinas: Unicamp, 2006.

EPICURO; SÊNECA. **Cartas sobre a felicidade e da vida feliz**. Tradução João Forte. Lisboa: Relógio d'Água, 2008.

FARRINGTON, Benjamin. **Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial**. Tradução Rafael Ruiz de la Cuesta. Madrid: Editorial Ayoso, [s.d.].

_____. **A doutrina de Epicuro.** Tradução Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI:** a religião de Rabelais. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FINLEY, M. I. **História Antiga.** Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem.** Tradução Octavio Alves Velho. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

GALLARDO, Luis Fernández. **A civilização do renascimento.** Tradução Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. v. 2.

_____. **El humanismo renascentista:** de Petrarca a Erasmo. Madri: Arco/Libros, 2000.

GAY, Peter. **The enlightenment:** the science of freedom. 2. ed. New York-London: Norton & Company, 1996.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval.** Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A filosofia na Idade Média.** Tradução Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOFF, Jacques Le. **La naissance du purgatoire.** Paris: Gallimard, 1981.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média:** tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Tradução Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979.

GUAL, Carlos Garcia. **Epicuro.** Madrid: Alianza Editorial, 1996.

GUÉRIN, Daniel. **A luta de classes em França na primeira república, 1793-1795.** Tradução Antonio Vasconcelos. Lisboa: Jogo da Regra, 1977.

GUTHRIE, W. K. **Os sofistas.** Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HALÉVY, Élie. **Histoire du socialisme européen**. Paris: Gallimard, 1974.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução Berilo Vargas. 7 ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Introdução à história da filosofia. In: **Pensadores**. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril, 1974.

_____. **Phénoménologie de l'esprit**. Tradução Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarriére. Gallimard, 1993, v. 1-2.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HESÍODO et al. **Prometeu Antigo**. Porto: Rés [s.d.].

HOBSBAWM, Eric J. **Rebeldes primitivos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

_____. **A era das revoluções: 1789-1848**. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Tradução Maria Margarida Morgado. Lisboa: Presença, 1984.

INWOOD, Brad (Org.). **Os estoicos**. Tradução Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

IONESCU, Ghita. **El pensamiento político de Saint-Simon**. Tradução Carlos Melchor e Leopoldo Rodríguez Regueira. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

ISOU, Isidore. **Histoire du socialisme: du socialisme primitif au socialisme des créateurs**. Paris: Scarabée, 1984.

ISRAEL, Jonathan I. **Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade 1650-1750**. Tradução Cláudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

JAEGER, Werner. **Aristóteles**. Tradução José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

JANICAUD, Dominique. **Hegel et le destin de la Grèce**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

KOLAKOWSKI, Leszek. **L'esprit révolutionnaire: suite de marxisme utopie et anti-utopie**. Tradução Jacques Dewitte. Bruxelas: Editions Complexe, 1978.

_____. **Las principales corrientes del marxismo I: Los fundadores**. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

KONSTANTINOV, F. V. **Los fundamentos de la filosofía marxista**. Tradução Adolfo Sanchez Vazquez e Wenceslao Roces. 2. ed. México: Grijalbo, 1965.

KORNGOLD, Ralph. **Robespierre, o incorruptível**. Tradução J. da Cunha Borges. 2. ed. Rio de Janeiro: Vecchia, [s.d.].

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 2008.

LAPIN, N. **El joven Marx**. Tradução M. Ciutat. Moscou: Editorial Progreso, 1985.

LAVINE, T. Z. **From Socrates to Sartre**. New York: Bantam Books, 1984.

LIENHARD, Marc. **Martin Lutero, tempo, vida e mensagem**. Tradução Walter Altmann e Roberto Hofmeister Pich. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LIMA, Carlos. **Genealogia dialética da utopia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LORAUX, Nicole. **La tragédie d'Athènes: la politique entre l'ombre et utopie**. Paris: Seuil, 2005.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata**. Tradução Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LUKÁCS, Gyorgy. **História e consciência de classe**. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. **Prolégomènes à l'ontologie de l'être social.** Tradução Aymeric Monville. Paris: Éditions Delga, 2009.

MACHEREY, Pierre. **Marx 184:** Les "thèses" sur Feuerbach. Paris: Amsterdam, 2008.

MALER, Henri. **Congédier l'utopie?** L'utopie selon Karl Marx. Paris: L'Harmattan, 1994.

MANGUEL, Alberto; GIANNI, Guadalupi. **Dicionário de lugares imaginários.** Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MANNHEIM, Karl. **Idéologie et utopie.** Tradução Jean-Luc Evard e Olivier Mannoni. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2006.

MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. **Razão e revolução:** Hegel e o advento da teoria social. Tradução Marília Barroso. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. **Cultura e sociedade.** Tradução Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006. v. 1-2.

MARTINEAU, Alain. **Herbert Marcuse's utopia.** Tradução Jane Brierley. Montreal: Herverst House, 1986.

MILLS, C. Wright. **Os marxistas.** Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MOLON, Alessandro Lucciola. **Graco Babeuf:** o pioneiro do socialismo moderno. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2002.

MONDOLFO, Rodolfo. **O homem na cultura antiga.** Tradução Luiz Aparecido Caruso São Paulo: Mestre Jou, 1968.

_____. **El pensamiento antiguo.** Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.

_____. **Figuras e ideias da filosofia da renascença.** São Paulo: Mestre Jou, 1967.

_____. **O infinito no pensamento da antiguidade clássica.** Tradução Luiz Darós. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

MONTESQUIEU. **Cartas persas.** Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia.** Tradução Maria Stela Gonçalves et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000. t. 1.

_____. **Dicionário de filosofia.** Tradução Maria Stela Gonçalves et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. t. 2-3.

_____. **Dicionário de filosofia.** Tradução Maria Stela Gonçalves et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. t. 4.

PARAIN, Brice (Org.). **Histoire de la philosophie I: Orient – Antiquité.** Paris: Gallimard, 1969. v. 1.

_____. **Histoire de la philosophie I: Antiquité – Moyen Âge.** Paris: Gallimard, 1969. v. 2.

PASSMORE, John. **A perfectibilidade do homem.** Tradução Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

PIETTRE, André. **Marx et marxisme.** Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

PLATÃO. République. In: _____. **Ouvres complètes.** Tradução Léon Robin. Paris: Gallimard, 2007.

POLÍBIOS. **Histoire.** Tradução Denis Roussel. Paris: Gallimard, 2003.

RENAULT, Emmanuel. **Lire les manuscrits de 1844.** Paris: Puf, 2008.

REY, Alain. **Révolution: histoire d'un mot.** Paris: Gallimard, 1989.

RICOEUR, Paul. **L'ideologie et l'utopie.** Tradução Myriam Revault D'Allonnes e Joël Roman. Paris: Seuil, 1997.

ROSSI, Paolo. **Francis Bacon: da magia à ciência.** Curitiba: Eduel, 2006.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução Lurdes Santos Machado. 2 ed. São Paulo: Editora Abril, 1978.

_____. Do contrato social ou princípios do direito político. In: **Pensadores**. São Paulo: Editora Abril, 1978.

SAMPAIO, Ernesto. **Fourier**: escolha de textos, tradução, prefácio e notas. Lisboa: Salamandra, 1996.

SAND, Georg. **Histoire de ma vie**. Paris: Gallimard, 2004.

SCHUHL, Pierre Maxime. **Les stoïciens**. Tradução Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1997. v. 1-2.

SILVA, Markus Figueira. **Epicuro**: sabedoria e jardim. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Orgs.). **Historia de la filosofia política**. Tradução Letícia Garcia Urriza, Diana Luz Sánchez e Juan José Utrilla. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

SZACKI, Jerzi. **As utopias ou a felicidade imaginada**. Tradução Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

TUCKER, Robert. **Karl Marx**: filosofia e mito. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

VENTURI, Franco. **Utopia e reforma no iluminismo**. Tradução Modesto Lorenzano, Bauru: Edusc, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **As origens do pensamento grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

VEYNE, Paul. **Sêneca y el estoicismo**. México: FCE, 1995.

WALTER, Gérard. **Robespierre**. Paris: Gallimard, 1946.

WHEEN, Francis. **Karl Marx**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ANEXO

Cronologia: O mapa da utopia na vida e obra de Marx

1818: Karl Marx, o segundo dos oito filhos de Heirinch Marx e de Enriqueta Pressburg, ambos descendentes de rabinos, nasce em Trier, cidade de 15.000 habitantes, cercada de vinhedos, que fora incorporada à França durante a revolução de 1789 e por longo tempo governada com liberdade, fato inusual na Prússia, que a incorporou em 1814. Foi uma das primeiras cidades a conhecer e discutir a doutrina de Saint-Simon, que viria a ser conhecida por Marx ainda nos tempos de juventude. Também na cidade circulavam as ideias fourieristas. Em Paris, aonde chegou com sua mulher, Jenny, em outubro de 1843, Ruge o convidou para participar de uma experiência de vida comunitária, inspirada nos falanstérios de Fourier. Ainda nos anos de Paris, Marx iria definir o socialismo de Fourier e de Saint-Simon como “socialismo rude”, por defenderem a universalização da propriedade privada (MCLELLAN, 2006, p. 73-103).

1841: Marx doutorou-se em abril, no mesmo ano em que leu **A essência do cristianismo de Feuerbach**. Era um jovem culto e ardente, com “sede inextinguível de conhecimentos”, que escrevia poesias (ATTALI, 2007, p. 53). Seus sonhos eram limitados: casar-se e ensinar filosofia. O pêndulo da história, ao mover-se na Alemanha, barra-lhe o acesso à universidade. Marx, despojado dos sonhos originais, vai tomar as rédeas do próprio destino. A paixão pela poesia e pelo ensino acadêmico irão se metamorfosear em paixão pela práxis revolucionária. Na tese de doutorado, **Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**, defendida na Universidade de Iena, opõe o determinismo e a força dos átomos democritianos ao desvio espontâneo (*clinamen*) que Epicuro atribuiu aos átomos, com dupla perspectiva: enfatizar a autonomia do homem frente ao destino e às superstições; e também enfatizar uma filosofia da ação em contraste com o isolamento do mundo, a procura da paz de espírito, que criticou em Demócrito. Em **A ideologia alemã**, definirá Epicuro como “o verdadeiro iluminista radical da Antiguidade” (MARX, 2007, p. 162). A partir da tese de doutorado, vai condenar os sistemas utópicos, acusando os “visionários utopistas” de “rejeitar toda ação política, e sobretudo toda

ação revolucionária”, e de “desejar alcançar seus objetivos por meios pacíficos” (MARX, 1982, p. XCI).

1842: Em resposta a um artigo do **Allegemeine Zeitung**, que o acusa de defender o comunismo, cita pela primeira vez os nomes de Fourier, Leroux e “a obra penetrante” de Proudhon, afirmando, em artigo, que suas ideias são submetidas a uma “crítica profunda”. Marx dirigia a **Gazette Rhénane**, editada em Colônia pela burguesia liberal (MARX, 1982, p. LXII).

1843: Entre março e agosto, Marx escreve a **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, que permaneceria inédita até 1927. Foi a primeira obra em que Marx associou o tema da emancipação humana à luta de classes do proletariado. Parte do texto, junto com **A questão judaica**, foi publicada nos **Annales franco-allemandes**, editados por Arnold Ruge entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844. As duas obras assinalam a adesão de Marx à causa do proletariado.

1844: No dia 28 de agosto acontece o histórico encontro de Marx e Engels. O cenário foi o Café de la Régence, café parisiense famoso por ter entre os seus clientes Voltaire, Benjamin Franklin, Diderot, Louis Napoleão e Saint-Beuve. Engels estava de passagem, rumo à Alemanha. A conversa se sucedeu por dez dias. Os dois se aproximaram mais pelas diferenças do que pelas similitudes. Marx estudou Hegel, Engels aprendeu o método hegeliano na prática. Marx era descuidado no vestir e no trato com dinheiro. Engels estava sempre bem-vestido e era zeloso com as finanças pessoais. Engels sempre se recusou a se casar, Marx passou a vida inteira casado (MCLELLAN, 2006, p. 115-116). Naquele ano, Marx escreve os manuscritos de economia política e de filosofia, mais conhecidos como **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844** ou **Manuscritos de Paris**, que só foram publicados em 1932 e apenas viriam a despertar interesse no pós-Segunda Grande Guerra. Caracterizam-se pelo antiutopismo e pelo humanismo radical, a “humanização da realidade”, mas fundam-se ainda numa epistemologia metafísica na qual a consciência e as condições materiais se determinam mutuamente (KAIN, 1986, p. 118). Em outubro, Marx termina a redação de **A sagrada família**, em colaboração com Engels, iniciando uma aliança intelectual que se prolongará por quatro décadas.

1845: Expulso da França, em cinco de fevereiro de 1845, Marx passa a viver em Bruxelas, onde escreve, com Engels, **A ideologia alemã**, obra que lança as bases

do materialismo histórico. É o momento em que abandona a conceituação metafísica de essência e cessa de condicionar mutuamente consciência e condições materiais. Argumenta que teoria e prática é que determinam a própria essência (KAIN, 1986, p. 20). Entre abril e agosto, resume em um caderno de notas as **Teses sobre Feuerbach**, que apresenta a Engels como esboço de um futuro livro sobre a concepção materialista da história. As teses, em número de onze, seriam publicadas por Engels em 1888, cinco anos após a morte de Marx. A reconstituição do itinerário de Marx e do próprio Engels antes de 1848 despertou interesse imediato: primeiro, porque as teses permaneciam inéditas, como muitos dos textos de Marx que só seriam conhecidos nas primeiras décadas do século XX; segundo, porque naquele momento textos dos anos da juventude de Marx, como **A sagrada família**, se encontravam esquecidos ou inacessíveis. Engels irá definir **Teses sobre Feuerbach** título de sua autoria como o “germe genial de uma nova concepção de mundo” (MACHEREY, 2008, p. 28). No que se refere à crítica à utopia, são fundamentais as teses 4, 6, 7, 9, 10 e 11, que tratam da filosofia da práxis. Principalmente a última, que questiona a prática dos filósofos, ao alçar ao primeiro plano a participação ativa na dinâmica de transformação do mundo. Em dezembro, Marx renuncia à cidadania prussiana. Antes de Marx ser expulso de Paris e se fixar em Bruxelas, ele e Engels planejavam escrever um trabalho crítico sobre a utopia socialista. Começariam por Fourier e discutiriam Owen, Morelly e os sansimonianos. O projeto nunca saiu do papel, mas inspirou Marx a refletir, em Bruxelas, sobre a sociedade burguesa e as possibilidades de emancipação do proletariado (MACHEREY, 2008, p. 130-131).

1846: De fevereiro a abril de 1846, Marx empreende uma cruzada contra qualquer tentativa de sublevação popular, em especial na Alemanha, sem que os operários sejam conhecedores de “ideias rigorosamente científicas e de uma doutrina concreta” das suas atividades. Ao mesmo tempo passa a tecer uma rede de contatos entre os socialistas europeus, principalmente da França, Alemanha e Inglaterra, para superar os limites nacionais do movimento. Proudhon é convidado para participar dos comitês dos correspondentes e estabelecer relações dos comunistas franceses com os comunistas alemães. Datam dessa época as primeiras divergências com o líder operário francês, que criticava “o dogmatismo econômico de Marx” e que circunscrevia a ação revolucionária à reforma social (MARX, 1965, p. LXIX). Em 5 de março, Marx escreve a Proudhon argumentando que soara o momento de romper

com os “limites da nacionalidade”, o que seria de “grande interesse” para o “momento da ação”. Em 14 de maio, Proudhon responde, criticando Marx por entender como “momento da ação” não a reforma, mas a revolução que define como “golpe de mão”. Trata Marx como “caro filósofo”, rechaça a ideia de revolução, por entendê-la como “apelo à força”, e ao comunismo opõe os conceitos de liberdade-igualdade. Argumenta que esse é o sentimento que norteia o operariado francês (MARX, 1982, p. 1.284-1.285).

1847: Em resposta à obra **A filosofia da miséria**, de Proudhon, Marx escreve a **Miséria da filosofia**. Ataca Proudhon por ser ele o presente, mas um presente que reformava o capitalismo sem abolir a economia política. Considerava a autogestão dos trabalhadores uma versão do utilitarismo de Owen e do idealismo de Saint-Simon: riqueza para todos, só que tão ineficaz, imprecisa e irreal. Proudhon não sonhava com falanstérios isolados. Ele queria incluir os pobres na economia. Radicalizava o pensamento de Saint-Simon: sob o controle de um sindicato de produtores e consumidores, um banco popular ofereceria crédito gratuito a todos. Sua divisa: ou todos são proprietários ou ninguém é proprietário.

1848: Publicação do **Manifesto comunista**, que Marx e Engels escrevem no fim do ano de 1847, por solicitação da Liga dos Comunistas, sociedade operária internacional que eles ajudaram a criar. Marx recorre a uma linguagem de folhetim, à televisão do século XIX, com o propósito de alcançar o imaginário das massas populares. O objetivo da crítica ao utopismo é evidente: superar o passado, sem desqualificá-lo como momento fundador do socialismo, mas negar a sua permanência como realidade para o movimento operário moderno. É o mesmo recurso da crítica ao capitalismo: afirma sua contribuição histórica, nega a sua permanência, afirma o caráter revolucionário da burguesia, nega que seja o fim da história.

1850: Na brochura **Lutas de classes na França** (1848-1850), Marx reúne uma série de artigos consagrados à Revolução de junho de 1848. À época vive em Londres, depois de ser expulso pela segunda vez de Paris. No início do ano, Marx pensou seriamente em imigrar com a família para os Estados Unidos, que representava para ele uma “sociedade burguesa moderna”. Naquela época, o pensamento marxiano já começava a ser conhecido no país por meio de operários europeus que imigraram após o fracasso da revolução de 1848 (MCLELLAN, 2007, p. 369-378).

1852: De janeiro a março, Marx escreve sete artigos para a revista **Die Revolution**, editada em Nova York, consagrados ao golpe de estado de dezembro de 1851, o qual deu origem à tomada do poder pelo futuro Napoleão III. Serão reunidos sob o título **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. À utopia pequeno-burguesa de um estado que levita sobre as classes, Marx opõe o estado como organizador da violência de classes.

1853: Este ano é considerado o início da “longa noite de exílio” de Marx e sua família em Londres. As repercussões do processo aberto em Colônia no ano anterior contra a Liga dos Comunistas⁹² fazem com que Marx seja visto como chefe de uma organização de conspiradores, com ramificações internacionais, que tramava contra a Prússia e as coroas europeias (MCLELLAN, 2007, p. LXXXIII).

1858: Marx conclui os **Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie** (Fundamentos da crítica da economia política), iniciado no ano anterior com o propósito de ser uma “vitória científica” contra o socialismo de Proudhon, então em moda na França, que desejava conservar a produção privada, mas organizava a troca de produtos, que “aceitava a mercadoria”, mas não precisava de capital (MARX, 1965, p. 269). Dividida em dois grandes capítulos, Trabalho e Capital, a obra é o primeiro esboço de **O capital**. Marx volta a tocar em dois grandes temas ligados ao utopismo: o homem universal e o tempo. A construção do homem universal, comunista, exigia que o tempo da produção fosse bem organizado para que os indivíduos pudessem se desenvolver intelectual e fisicamente. O uso intensivo da maquinaria é que tornaria possíveis o tempo livre e o fim do estranhamento do trabalho pelo homem. Marx rejeitava a ideia de Adam Smith de que o trabalho era uma imposição, como não aceitava a tese de Fourier de que o trabalho era um jogo. Entendia que o trabalho dependia mais do desenvolvimento tecnológico do que da quantidade de trabalho empregada (MCLELLAN, 2006, p. 280-281).

1859: Em junho de 1859 é editada a **Contribuição à crítica da economia política**. Marx escreve múltiplos artigos para o **The New York Times** e passa a escrever a primeira versão do capítulo de **O capital** sobre a transformação do dinheiro em capital.

⁹² Os membros do Comitê Central da Liga Comunista foram presos e julgados depois de 18 meses no cárcere. Terminado o “Processo dos comunistas”, entre 4 de outubro e 12 de novembro de 1852, sete foram condenados a penas de três a seis anos de reclusão.

1864: Em 28 de setembro é fundada a Associação Internacional de Trabalhadores, a I Internacional, durante um grande encontro em S. Martin's Hall, em Londres. Marx crítica o caráter owenista do movimento, que, na sua visão, precisa ser apenas um ponto de passagem para a luta pela emancipação. À época, o utopista Robert Owen ainda vivia e sua escola de pensamento tinha se transformado em um socialismo cristão, com base na educação e no cooperativismo. A Associação será o palco de confrontos entre as diferentes correntes socialistas remanescentes do grande refluxo que se seguiu ao fracasso das revoluções operárias de 1848-1851. Marx dedicará parte substancial do seu tempo a organizá-la.

1865: Marx apresenta na Associação Internacional de Trabalhadores informe que mais tarde seria publicado sob o título **Salário, Preço e Lucro**. É eleito membro do comitê encarregado de organizar o Congresso da Associação, que iria ocorrer em Bruxelas, em 1866, participa ativamente das reuniões, intervém nas discussões. No ano seguinte, é obrigado a se render às evidências: o operariado tendia a aproximar-se, sobretudo na Inglaterra, ao movimento reformista (MEHRING, 2003, p. 350).

1867: Publicação do primeiro volume de **O capital** em Hamburgo. Após a morte de Marx, em 14 de março de 1883, Engels publicará os livros II (1885) e III (1894). A Rússia seria a primeira nação a traduzir **O capital** (1872).

1868: Embora com a saúde bastante fragilizada, Marx trabalha no livro III de **O capital**, escreve para jornais alemães, participa da organização do próximo Congresso da Internacional Comunista e estuda a renda do campo na França e Rússia. Vive do dinheiro que lhe é enviado por Engels. No final do ano, duas novidades: Bakounine, cuja influência crescia na Internacional Comunista, escreve de **Geneva**, reconhecendo a justeza do pensamento econômico de Marx sobre a revolução econômica; Engels anuncia que irá liquidar todas as dívidas de Marx e lhe assegurar uma pensão anual de 350 libras (MARX, 1965, p. CXXXIV-CXXXVII).

1869: Em **Cartas a Kugelmann**, Marx reclama do silêncio da imprensa burguesa sobre **O capital**. Reclama do atraso da publicação do **18 brumário**, entregue ao editor em janeiro do mesmo ano. Começa a estudar russo para melhor compreender o movimento comunista na Rússia. Encontra-se frequentemente com revolucionários russos.

1870: O período que se prolonga até 1871 vai ser marcado pela Comuna de Paris e a guerra entre a França e a Alemanha. Marx vai analisar a Comuna como “um movimento real” para superação da experiência da revolução operária de 1848 e do movimento utópico (MARX; ENGELS, 2008, p. 44). É quando detalha o seu conceito de transição do capitalismo para a sociedade sem classes, envolvendo quatro etapas: a fase revolucionária e violenta, para destruir o poder da burguesia, promovendo “a expropriação dos expropriadores”; a ditadura do proletariado, a comuna, para neutralizar a contrarrevolução e promover as reformas necessárias para a abolição da propriedade privada; a instauração do socialismo, para retomar a produção e acabar com o império da necessidade; a instauração do comunismo, sem classes, nem divisão do trabalho, mas como uma sociedade em permanentemente dinâmica, com igualdade real, de dimensões universais. A Comuna, segundo Marx, fracassou na passagem da ditadura do proletariado para a neutralização da revolução (MARX; ENGELS, 2008, p. 150-160 e ATALLI, 2007, p. 288-289). Quanto ao confronto França-Alemanha, apela ao proletariado dos países beligerantes, em documento enviado à Internacional no mesmo dia da declaração de guerra (19 de julho), para que não se envolvam no conflito.

1871: Publicação de **A guerra civil na França**, coletânea de três informes sobre a Comuna redigidos por Marx em nome do Conselho Geral da I Internacional. No terceiro informe, Marx reverencia a ação da Comuna de Paris e analisa as causas de sua derrota. Define a Comuna como o mais importante movimento de trabalhadores da história, por ter o operariado exercido o poder político, conquista que precede a ditadura do proletariado. Avalia que a classe operária não esperava milagres, pois entende que “não é de utopias” que são feitas as suas conquistas. Sabe que para realizar sua própria emancipação terá que travar longas lutas por todo um processo histórico. Não se trata de concretizar o ideal, mas de liberar os elementos da sociedade nova que levarão a velha sociedade burguesa ao colapso (MARX; ENGELS, 2008, p. 160-188). Os 3.000 primeiros exemplares da edição inglesa se esgotarão em 15 dias. O fenômeno, numa época de pequenas tiragens, se repetiu na França e na Alemanha, mas houve um efeito colateral corrosivo: a Internacional passa a ser vista pelos governos europeus como inimiga das instituições e a ser reprimida. A reação é mais forte na França, na Alemanha e na Rússia. Marx é apontado como o representante maior da ditadura do proletariado e acusado de querer derrubar, na

Inglaterra, a realeza e a Câmara dos Lordes (ATALLI, 2007, p. 278-295). No 7º aniversário da Internacional, Marx compara a perseguição da qual vem sendo alvo à perseguição dos primeiros cristãos por Roma: assim como não conseguiram salvar o Império, as perseguições não iriam salvar a sociedade vigente (MARX, 1982, p. CLXVIII). Nos três anos seguintes, as atividades da Internacional praticamente chegam ao fim (1872), Marx enfrenta graves problemas de saúde e o movimento socialista alemão unificado conquista a sua grande vitória eleitoral (1874), com 350.000 votos.

1875: Marx, apesar da saúde debilitada, escreve a **Crítica ao programa de Gotha**, dirigida à social democracia e à assimilação “deformada” do **Manifesto comunista**. Critica o movimento comunista concebido em âmbito estritamente nacional, advoga o movimento operário universal (MARX, 1965, p. 1.423). Referia-se ao programa do Partido Socialista Operário da Alemanha, nascido no Congresso reunido de 22 a 27 de maio de 1875, na cidade de Gotha, que sagrou a fusão do Partido do Operário Social-Democrata e a Associação Geral dos Operários Alemães. O texto foi publicado por Engels em 1991, quando o programa já tinha sido abandonado. Continua a estudar russo e a compilar dados sobre a economia russa.

1877: De outubro a dezembro Marx pesquisa diversos artigos escritos de Robert Owen para o capítulo sobre o socialismo do **Anti-Dühring** de Engels (MARX, 1982, p. CLXII). Os antagonismos entre a Rússia e a Turquia levam Marx a considerar a possibilidade de a revolução socialista irromper na Rússia. No prefácio da tradução russa do **Manifesto comunista**, em 1882, reitera sua posição: a revolução na Rússia poderia ser um símbolo para a revolução operária no Ocidente (MCLELLAN, 2006, p. 412-413).

1880: Marx escreve o *avan-propos* para a edição francesa de **Socialismo utópico e socialismo científico**, extrato do **Anti-Dühring**, de Engels. Em 1877, entre janeiro e julho, tinha escrito para o **Anti-Dühring** o capítulo sobre os pontos de vista históricos dos economistas alemães. Em carta a Engels, de 25 de julho, manifesta sua expectativa de que nos Estados Unidos o acirramento dos conflitos entre capital e trabalho seja o início da formação de um grande partido operário “sério” (MARX, 1965, p. CLXII). O pensamento de Marx começa a emergir com força nos círculos intelectuais russos e se transformará na base educacional de toda uma geração de revolucionários. Lênin completará sua formação como marxista no início de 1890

durante os três anos em que viveu em São Petesburgo (MCLELLAN, 2007, p. 70-74).

1882: Marx escreve o prefácio da edição russa do **Manifesto comunista**. Em diálogo com Engels, pronuncia a célebre frase: “Eu não sou marxista”. Estuda a história do Egito e as origens da civilização (J. Lubbock). Estava gravemente doente, sofrendo da garganta e dos pulmões. Sente-se deprimido, leva sempre as fotografias do seu pai e da sua mulher, que, numa bolsa de couro, seriam enterradas com ele. Sofre de insônia e anorexia. Seu último ano de vida seria de uma morte lenta, mas Marx não negligenciaria a política, mantendo-se atento ao que acontecia na Europa. E faz plano com Engels de futuros livros (ATALLI, 2007, p. 342-343).

1883: Marx morre no dia 14 de março. O relógio marcava 14h45. Estava em sua poltrona. Dois minutos antes, sua filha Eleanor e Engels, amigo e companheiro de 40 anos, tinham se afastado do quarto. Além de gravemente doente, estava emocionalmente abalado pela morte da sua mulher, Jenny Marx, em 2 de dezembro de 1881, e da sua filha Jenny, também em 1883. Em 17 de março foi enterrado ao lado de sua mulher, no cemitério de Highgate, em Londres. Onze pessoas assistiram ao funeral, entre elas suas filhas Eleanor e Laura, seus genros Paul Lafargue e Charles Longuet e Friedrich Engels, que pronunciou a oração fúnebre (ATTALI, 2007, p. 343).

Engels, que viveria até 5 de agosto de 1895, passaria a se dedicar a completar e traduzir a obra de Marx. O pensamento de Marx, sob a denominação de “marxismo”, seria gradualmente incorporado ao pensamento socialista e comunista. Em 1890, passa a ter impacto na Itália, superando a influência anarquista. Na Alemanha, onde **O capital** não teve impacto imediato sobre o operariado, passou a impor-se sobre o pensamento de Fernand Lassale, em particular no que se referia à tese marxiana de que o Estado é o instrumento da classe dominante. Nesse ano, os intelectuais europeus começam a rejeitar o positivismo, e o marxismo ganha expressão com os escritos de radicais como Rosa de Luxemburgo. Na primeira década do século XX, volta-se ao ponto de partida: reforma ou revolução. A revolução russa de 1917 promoverá impacto universal no pensamento de Marx (MCLELLAN, 2007, p. 21-54). Na atualidade, a questão central parece ser: o que fazer do pensamento de Marx? É razoável argumentar que os fundamentos da filosofia marxiana da práxis permanecem vivos no problema universal das relações de estranhamento do homem

com a sociedade de classes e a necessidade de encontrar respostas para o *vir a ser* do homem e do sentido da vida.