

«América do Sul no início do Século XXI – O pensamento de Karl Marx ainda tem significado para nós?»

Autor: Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura Manu

1. Introdução

Marx nunca pensou sistematicamente a América do Sul. O fato de os valores marxistas terem inspirado movimentos sociais, partidos e governos socialistas na América do Sul mostra como um pensamento ganha autonomia quando entra no mundo real. Em seus cursos sobre filosofia da história, Hegel disse aos seus alunos que uma *ideia* filosófica pode entrar no mundo exterior apenas como um *princípio abstrato*, ou seja, como *valores universais*. O desenvolvimento *concreto* desses valores tem de se dar, necessariamente, em contradição com a ideia filosófica original. Isso porque aplicar imediatamente uma ideia filosófica na realidade seria, para Hegel, algo próprio à «parcialidade subjetiva» (*subjectiven Einseitigkeit*).¹ Uma ideia filosófica, ou um valor universal, é uma abstração da realidade e só pode ganhar uma existência concreta quando se particulariza a partir da maneira como um povo a interpreta.

A tradição marxista talvez considere o Marx, aqui apresentado, como um Marx não-marxista, que nutria ilusões com o Estado burguês e não tinha ainda desenvolvido uma crítica ao sistema capitalista. Não pretendo abordar diferenças metodológicas entre o assim chamado «jovem Marx» e «Marx maduro». Meu objetivo é tão somente sugerir uma interpretação sobre como Marx, por meio de sua confrontação com a questão social e constitucional na Prússia, desenvolveu uma *ideia de liberdade social*. Interessante para o atual contexto político sul-americano é não somente essa ideia em si, mas também a maneira como Marx procurou introduzi-la no mundo político de sua época, conhecido como *Vormärz* (o período revolucionário pré-março de 1848).

O desenvolvimento da ideia da liberdade social foi o resultado de um processo prático de autoconhecimento do espírito de sua época. O caráter prático diz respeito ao próprio desenvolvimento da teoria, por meio de uma crítica à Filosofia do Direito de Hegel, e a sua

¹ Cf. Hegel, G. W. F. *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*. GW 18. Hamburg: Meiner, 1995, p. 145–7.

atuação no debate público, através de sua atuação como jornalista. O meu texto está dividido em três partes. Na primeira, eu pretendo mostrar, através da crítica de Marx à filosofia hegeliana do direito, por que a esfera pública e o sufrágio universal surgem como a maneira, disponível na época, de democratizar a formação da vontade política. Na segunda parte, através de uma análise dos artigos de Marx para a *Gazeta Renana* a favor da liberdade de imprensa, eu gostaria de defender a hipótese de que a esfera pública é o meio racional por onde ideias filosóficas podem adentrar racionalmente no mundo prático. Na última parte, o meu interesse é apontar para aspectos atuais para a América do Sul na defesa de Marx do direito consuetudinário da classe dos despossuídos.

2. Uma defesa e uma crítica do sufrágio universal

Segundo Hegel, a filosofia deve operar com formas conceituais. Como ela não precisa criar terminologias novas, as formas conceituais são formas abstratas do pensamento, utilizadas por todos nós, por meio do uso comum da linguagem. Para compreender uma relação social, por exemplo, nos precisamos utilizar palavras como identidade, relação, diferença, contradição etc. Em sua *Ciência da Lógica*, Hegel organizou sistematicamente essas determinações abstratas do pensamento. É aqui que se pode diferenciar o ponto de vista filosófico dos demais. Por exemplo: um cientista político ou um cidadão comum, instintivamente ou não, utilizam essas formas abstratas do pensamento para fazer algum juízo sobre a política. Eles podem então dizer que a corrupção *contradiz* os valores morais e democráticos. Nenhum deles precisa analisar sistematicamente o que é uma contradição para emitir tal juízo. As formas abstratas da linguagem comum são, portanto, para eles, uma *determinidade dada* e não problematizada. Ao refletir sobre essas formas abstratas do pensamento, como formas conceituais, a filosofia tematiza o seu próprio ponto de vista e o seu modo de proceder com os conceitos. Com isso, é possível dizer que para a filosofia não há nenhuma determinidade dada.

Ao tematizar o seu próprio método, a filosofia desenvolve uma ideia do incondicionado, isto é, uma *ideia absoluta*. O que não é condicionado por nada é *livre*. Por isso, a ideia absoluta é também uma *ideia da liberdade*. Em si mesma, essa ideia é abstrata e subjetiva, pois ela é

uma abstração de relações naturais e sociais. Como ela é também um método filosófico, a ideia de liberdade é um conceito lógico-cognitivo da liberdade que nos fornece um critério para julgar o existente. Como uma abstração do seu tempo histórico, essa ideia é o método adequado para compreender filosoficamente o seu próprio tempo. Ao partir de uma ideia da liberdade para compreender o presente, a filosofia só pode reencontrar a sua própria ideia no mundo existente. Hegel a reencontra no mundo pós-reforma protestante. Ao localizar a vontade de Deus em nossos corações, Lutero elevou o homem à mais alta liberdade. A interiorização da vontade divina significa que a liberdade se tornou *subjetiva*. Mas, diferentemente da religião, a filosofia tematiza o seu próprio ponto de vista. Por isso, a conceituação do princípio protestante da liberdade subjetiva leva a filosofia a desenvolver uma *ideia filosófica da vontade livre*.

Em uma sociedade organizada a partir do princípio da liberdade subjetiva, a liberdade é um valor objetivado em cada *pessoa*, ou seja, ela não é uma representação de um todo comunitário, nem de alguns grupos ou de uma autoridade. Os indivíduos são considerados em si mesmos como pessoas livres, independentemente de qualquer crença religiosa ou nacionalidade. Por isso, a liberdade individual é um valor universal. A garantia *objetiva* da realização desse valor são as materializações que resultam das ações livres dos próprios indivíduos e se resumem em uma *constituição*. Como a filosofia de Hegel é uma apreensão de seu tempo na forma de conceitos, ela tem de partir das instituições existentes. Isso não significa que a filosofia deva meramente legitimar ideologicamente um Estado existente. Ao conceituar as instituições existente, partindo de uma ideia da vontade livre, a filosofia apresenta uma *ideia de Estado livre*, que forma um critério para analisar criticamente os Estados existentes.

Marx nunca não apresentou uma alternativa ao método hegeliano. Ele planejava fazer isso após escrever *O Capital*. Como ele não o fez, é correto afirmar que tudo que se teorizou sobre o método dialético de Marx são desdobramentos do pensamento marxista. Não há demérito algum nisso. Contudo, é necessário fazer uma distinção: os marxismos têm um método ou métodos, já Marx não tem um próprio, de modo que seu pensamento só é compreensível filosoficamente a partir do método conceitual de Hegel.

A ideia hegeliana do Estado livre foi elaborada num contexto em que o Estado prussiano iniciava reformas liberais no âmbito econômico. Isso permitiu o desenvolvimento da economia de mercado capitalista e o surgimento de dois novos atores sociais – os proprietários e os não-proprietários. À medida que a economia prussiana se modernizava, esses novos atores foram se tornando a maioria da sociedade. Entretanto, as reformas prussianas pouco atingiram a estrutura estamental de sua organização política: a representação política era, fundamentalmente, uma representação estamental. Enquanto proprietários e não-proprietários não formavam a maioria da sociedade, Hegel podia defender a representação estamental com o argumento moderno de que a sociedade estaria, assim, organizada em instituições sociais onde os diferentes interesses particulares poderiam se formar coletivamente. O quadro se modifica drasticamente entre 1821, data em que Hegel escreveu a *Filosofia do Direito*, e 1843, data da crítica não publicada de Marx a Hegel. A representação política continuava se dando a partir dos estamentos, mas proprietários e não-proprietários não estavam organizados em estamentos, logo estavam excluídos da esfera política. É nesse contexto que Marx defende o voto direto e universal como a única forma de estender o debate político a toda a população: «o voto forma o interesse político principal da sociedade civil efetiva.» Em conexão com a crítica de Hegel ao sufrágio universal, Marx desenvolveu também uma crítica à formação democrática da vontade geral apoiada unicamente no voto. Para Hegel, a democracia se detém na abstração de ser membro do Estado. Para Marx, o voto, como único ato político do cidadão, é uma abstração dos interesses particulares desenvolvidos coletivamente nas instituições sociais: «Sua existência como cidadão do Estado é uma existência que se situa fora de suas existências *comunitárias*, sendo, portanto, puramente individual.»²

Após as tentativas malogradas de realizar imediatamente um ideia de neoliberalismo e de socialismo, podemos tirar três conclusões interessantes para a América do Sul: (1) Uma filosofia pode, no máximo, desenvolver uma ideia de organização social e política livre que se relaciona criticamente como a realidade. Se esta ideia é projetada num fim empírico, isso significa que a filosofia se identificou e se contentou com uma formação social específica,

² Marx, K. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844*. MEGA I/2. Berlin: Dietz, 1982, pp. 5–137, pp. 130 e 82.

deixando de ser crítica; (2) As eleições democráticas formam o ponto de partida para que a sociedade civil possa começar a formar os seus próprios interesses políticos; (3) Um sociedade civil precisa, no entanto, de instituições sociais independentes, onde os seus cidadãos possam formar coletivamente os seus interesses particulares. Marx não apresentou uma solução para essa contradição entre o voto democrático individual e a formação coletiva de interesses particulares. Isso só mostra que a filosofia não consegue reencontrar perfeitamente a autodeterminação do seu método conceitual no mundo exterior. Por isso sua postura em relação à realidade só pode ser *crítica*.

3. Uma defesa do direito à liberdade de opinião

Para Marx, uma «reforma da consciência» – quando feita não a partir de dogmas, mas sim por meio da análise da consciência mistificada e confusa – só pode entrar no mundo *religiosa* ou *politicamente*.³ Com o termo «reforma», ele certamente tinha em mente Lutero. Como vimos, a partir da interpretação de Hegel, a reforma protestante abriu o caminho para o desenvolvimento do princípio da liberdade subjetiva. No contexto político do *Vormärz*, a opção de Marx era, sem dúvida, por uma reforma política. A tarefa que ele se colocava não era a de desenvolver uma nova doutrina, mas sim a de contextualizar racionalmente as lutas dos movimentos sociais por uma reforma constitucional. Enquanto para Hegel o pensamento racional tinha como objeto as *objetivações* da vontade livre de um povo, Marx dirigia esse pensamento para as *aspirações* dos movimentos democráticos, socialistas e comunistas do começo do século XIX.

Para combater os movimentos sociais pela reforma constitucional, o Estado prussiano instituiu a censura. Com isso, ele instituiu também a desconfiança no centro das relações políticas com a população. Ao se declarar como um Estado cristão, a Prússia tornava a *confusão* entre Estado e religião uma *confissão oficial*. Essa confusão desrespeitava os próprios valores modernos presentes na reforma protestante, pois esta, ao situar a fé no âmbito da particularidade subjetiva, separou a autoridade estatal da religiosa. É justamente esta

³ Cf. Carta de Marx a Ruge em setembro de 1843. In: Marx, K. Briefe aus den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844*. MEGA I/2. Berlin: Dietz, 1982, pp. 469–489, p. 488.

separação que inaugurou o espaço para o desenvolvimento das liberdades subjetivas. O governo prussiano instrumentalizava os valores cristãos para se proteger dos movimentos sociais. Ao instituir o cristianismo como a confissão oficial, o governo estabelecia uma lei que controlava a opinião de seus cidadãos. Marx criticou essas leis chamando-as de «leis do terrorismo», pois esta não incidia sobre as ações mas sim sobre as intenções dos indivíduos. A censura era uma «sanção positiva da ausência de leis». Ela não era uma lei do Estado para os seus cidadãos, mas sim uma «lei de um partido contra um outro partido».⁴

Contra a política repressiva do Estado prussiano, Marx afirmou que a liberdade de opinião e imprensa é a liberdade do espírito de um povo. Apoiando-se no diagnóstico de seu professor Eduard Gans, na Faculdade de Direito da *Humboldt-Universität*, Marx acusava a Prússia de ser um *Estado tutelar*: a censura se apresentava então como a forma de controlar um povo, que supostamente deveria ser tutelado, e como um meio de impedir a sua emancipação. Assim como Hegel, Marx considerava o direito como o ser-aí (*Dasein*) da liberdade e o código civil, como a «bíblia da liberdade de um povo» (*Freiheitsbibel eines Volkes*).⁵ Para um povo livre de relações tutelares, o reconhecimento legal da liberdade de imprensa é um direito, isto é, um ser-aí positivo da sua liberdade. Provavelmente, Marx entraria em contradição com vários marxistas ao defender uma visão liberal da lei de imprensa: «A imprensa censurada permanece ruim até mesmo quando ela gera um bom produto. [...] A imprensa livre permanece boa até mesmo quando ela gera um produto ruim.»⁶ Neste ponto, ele permanece um bom leitor de Hegel, para quem a opinião pública expressa as «carências verdadeiras e as tendências corretas da efetividade».⁷ Para Marx, a «imprensa livre é em toda parte os olhos abertos do espírito de um povo» e a confiança deste em si mesmo.⁸ Contudo, diferentemente de Hegel, para quem a liberdade de opinião aparecia como um direito formal, Marx dava à imprensa um papel de correção e controle dos erros do Estado.

⁴ Marx, K. *Publizistische Arbeiten*. In: *Karl Marx: Werke, Artikel, literarische Versuche bis März 1843*. MEGA I/1. Berlin: Dietz, 1975, pp. 93–366, pp. 107–8. (= MEGA I/1).

⁵ MEGA I/1, p. 150.

⁶ MEGA I/1, p. 146.

⁷ Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. GW 14. Hamburg: Meiner, 2009, § 317.

⁸ MEGA I/1, p. 153.

O que a América do Sul teria ainda a aprender com esses artigos de Marx em defesa da liberdade de imprensa? Novamente, eu gostaria de enumerar aqui três pontos: (1) Em seus artigos, nos podemos notar a conduta de um intelectual público com relação a divulgação de suas ideias. Nos países onde o princípio da liberdade subjetiva se desenvolveu, uma ideia filosófica só pode adentrar na realidade por meio de uma reforma política da consciência. Esta não pode vir de cima para baixo, mas sim por meio do debate público. Em contato com a realidade exterior, essa ideia não é uma nova doutrina, mas sim uma reformulação racional de aspirações não realizadas de povos e grupos sociais; (2) Em uma sociedade onde a liberdade de opinião e imprensa é um valor fundamental, o Estado não pode se apoiar na instrumentalização de valores universais ou crenças religiosas para controlar a liberdade de opinião dos seus cidadãos; (3) Há uma longa tradição de direita e esquerda na América do Sul que tende a exercer, ou querer exercer, uma relação de tutela com o restante da população. Um Estado livre é o produto de um povo livre e emancipado, que sabe o que quer e expressa a sua vontade livre por meio de uma opinião pública livre.

4. Uma ideia de liberdade social: o direito específico da classe dos despossuídos

Também por meio do debate público, Marx procurou formular racionalmente e defender o direito específico da classe dos despossuídos. Vimos que as reformas econômicas liberalizantes do governo prussiano tornou incompatível a ordem estamental com a economia de mercado capitalista, pois proprietários e não-proprietários formavam então a maioria da população. Essa incompatibilidade entre o mundo antigo e um nascente gerou não apenas uma questão constitucional, mas também uma *questão social*. A economia de mercado capitalista é um sistema de organização das carências em que os meios de inserção são o trabalho e a propriedade privada dos meios de produção e vida. A socialização é apenas um meio para a satisfação de uma carência ou interesse particular: eu posso me apropriar do trabalho de outro indivíduo desde que o produto do meu trabalho satisfaça a carência ou o interesse de outro indivíduo. Esse sistema é, por um lado, a base para o desenvolvimento das particularidades subjetivas, mas, por outro, ele é contraditório em seu funcionamento. Ao permitir a livre diferenciação das carências e interesses, o sistema capitalista desenvolve e especializa os meios para satisfação destes e transforma o trabalho em algo cada vez mais simples e abstrato,

até o ponto em que este pode ser substituído por uma máquina. Por um lado, o trabalho é o meio para se apropriar de parte da riqueza social; por outro, ele se torna algo substituível. É esta dinâmica contraditória que está na raiz da questão social: por um lado, ela tende a concentrar a riqueza nas mãos daqueles que detêm os meios de produção e vida; por outro, ela tende a gerar uma classe que depende do trabalho para viver e, em sua situação de miséria, é incapaz de sentir e usufruir as liberdades e benefícios gerados pela sociedade.

Marx acompanhou esse desenvolvimento capitalista na Prússia e constatou que este tende a transformar tudo em propriedade privada. Esse processo de privatização abarcou até mesmo as florestas e gerou um conflito entre os novos proprietários e aqueles que até então dispunham livremente da floresta para satisfazer as suas carências básicas. Em seus artigos na *Gazeta Renana*, Marx reivindicou o direito consuetudinário (*Gewohnheitsrecht*) da classe dos despossuídos aos seus meios habituais de trabalho e vida. Trata-se da defesa de um direito específico, próprio à forma particular de vida da classe dos despossuídos. Sua posição não deve, contudo, ser confundida com aquela da *Escola Histórica do Direito*, representada, entre outros, por Friedrich Carl von Savigny, que defendia, contra a codificação dos direitos civis, um direito fundado no hábito. Ao contrário, Marx sustenta uma posição original, ao defender que os hábitos da classe dos despossuídos deixariam de ser só hábitos, quando reconhecidos na sua forma racional como um *direito legal*.

Ao conceber o direito das classes pobres aos seus meios de vida como um misto entre direito privado e público, Marx antecipou a forma dos direitos sociais presentes nos sistemas de proteção social dos Estados europeus do pós-guerra. Se o direito é o ser-aí da liberdade, isto é, a forma de existência das nossas liberdades modernas, então podemos afirmar com Marx que o direito social é o ser-aí de nossas liberdades sociais, que nos fornecem uma forma racional de proteção contra os riscos de subsistência na economia de mercado capitalista. Marx, contudo, não identificaria imediatamente a sua ideia de liberdade social com esses sistemas de proteção social, pois, em sua forma racional, o portador dos direitos sociais é a pessoa livre, independentemente de qualquer nacionalidade, ou seja, o direito social é um valor universal, como qualquer outra liberdade.

Para um olhar desatento, defender o direito consuetudinário da classe dos despossuídos aos seus meios de vida parece ser algo que ficou na Prússia da primeira metade do século XIX. Basta, no entanto, olhar para os conflitos entre empreendimentos capitalistas e os povos da floresta para chegar a conclusão de que a reivindicação do direito ao acesso aos meios habituais de vida permanece atual. Mesmo nos centros urbanos, em um momento em os já frágeis sistemas de proteção social da América do Sul são atacados por diversos governos em nome de imperativos econômicos, é também o direito a formas habituais de vida que está no centro da disputa.