

REVISTA ENFRENTAMENTO

Ano 01, nº 02, Jan./Jun. de 2007



REVISTA ENFRENTAMENTO

Índice

P
Á
G
I
N
A

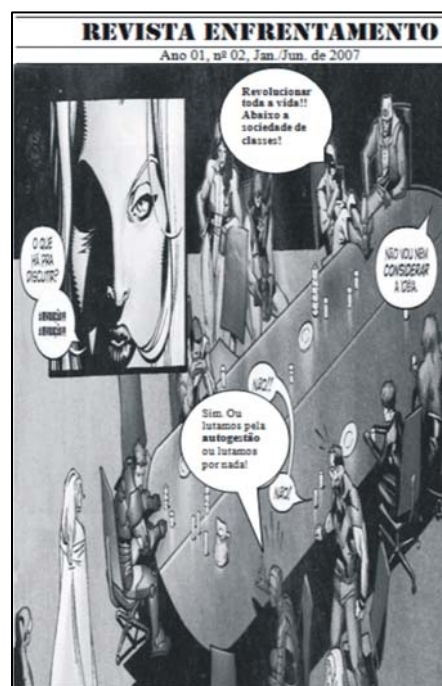
03	Mais um Enfrentamento	<i>Revista Enfrentamento</i>
04	Autogestão: Desejo e Possibilidade	<i>Lucas Maia dos Santos</i>
07	O Que é Autogestão?	<i>Nildo Viana</i>
14	Os Conselhos Operários	<i>Anton Pannekoek</i>
17	A Revolução Húngara de 1956	<i>Thomas Feixa</i>
19	O Estado Moderno e a Propriedade Privada	<i>Leila Silva Moura</i>

Expediente

A Revista Enfrentamento é uma publicação do Movimento Autogestionário. A revista não se responsabiliza pelo conteúdo dos artigos assinados, que são de inteira responsabilidade dos seus autores. Os interessados em enviar colaborações devem fazê-lo via e-mail e seguindo as normas de publicação da revista. O e-mail para envio é: revistaenfrentamento@yahoo.com.br e as normas são: texto digitados em Word for Windows, com no máximo 10 páginas, espaço 1,5, margens padrão do Word, fonte Time New Roman, 12. A revista se reserva o direito de publicar os artigos de acordo com seus critérios políticos e de qualidade. Qualquer caso omissos será resolvido por seu conselho editorial.

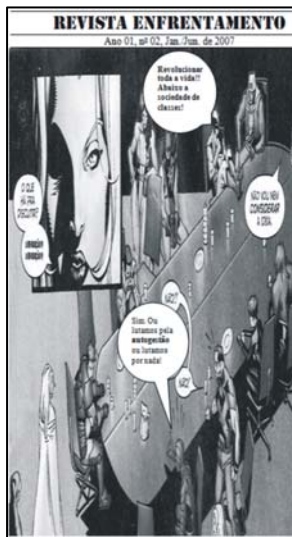
Conselho Editorial:
Lucas Maia dos Santos
Nildo Viana
Veralúcia Pinheiro

Revista Enfrentamento, ano 01, nº 02, jan./jul. de 2007.
<http://revistaenfrentamento.ubbihp.com.br>
revistaenfrentamento@yahoo.com.br



MAIS UM ENFRENTAMENTO

Revista Enfrentamento



Este é mais um número da Revista Enfrentamento. Hoje, a situação do capitalismo marca uma época de intensificação do processo de exploração e de aprofundamento o caráter concentracionário da sociedade moderna. Uma situação marcada pelo aumento da exploração e da dominação, já que um solicita o outro.

Assim, a autogestão social está na ordem do dia. Para muitos, esta afirmação seria precipitada, já que não se vislumbra nenhuma revolução proletária no mundo, a não ser nas experiências bastante limitadas em alguns países da América Latina.

Sem dúvida, isto é verdadeiro. Porém, mais verdadeiro ainda é a afirmação de Bourdieu, segundo a qual pesquisa de opinião pública não avisa a vinda de uma revolução. Também é verdadeiro que todas as grandes revoluções proletárias não foram previstas. A Comuna de Paris, A Revolução Russa de 1905, A Revolução Russa de 1917, A Revolução Alemã de 1919, entre diversas outras experiências, inclusive as mais recentes revoltas e rebeliões, além de tentativas de revolução, tal como no Maio de 1968 na França, As Lutas Operárias na Polônia em 1980; A Rebelião Argentina de 2002, A Comuna de Oaxaca no México ano passado. Nenhum destes eventos, mais radicais ou menos radicais, foi previsto. A previsão da revolução é obstaculizada não só pela aparente calma que esconde a insatisfação e o potencial revolucionário que olhos empiricistas jamais podem enxergar, como também por seu rebento surpreendente e extraordinário que deixam as pessoas de consciência coisificada totalmente atônitas, sem chão mental onde pisar.

Assim, a possibilidade de uma revolução autogestionária está dada. Porém, se tal possibilidade é tendencial e se é imediata, isto é outra questão. Sem dúvida, a autogestão

social é uma tendência no interior da sociedade capitalista, e vai ficando cada vez mais forte, pois as condições para sua realização vão aumentando. O mundo de riquezas produzido hoje é suficiente para garantir a todos os seres humanos um bem estar geral. Isto, somando-se ao fato de os desperdícios e parasitismo serão abolidos, então há tudo para vivermos numa sociedade igualitária e libertária num mundo de abundância. Os gastos enormes com indústria bélica, consumo supérfluo e inútil, grandes obras sem utilidade real a não ser a ostentação de uma burguesia coisificada, seria abandonados e as energias desperdiçadas neste processo passariam a servir as necessidades humanas autênticas.

A revolução é uma possibilidade imediata? Sim, há esta possibilidade. A autogestão pode ser um processo que se desencadeará amanhã, daqui um ano, dez anos, 50 anos, ou um tempo mais longo. O que irá definir isso são as lutas de classes. Assim, o processo histórico é marcado por inúmeras forças, tais como grandes empresas, meios de comunicação, partidos, sindicatos, associações, grupos informais, grupos políticos, ideologias, teorias, idéias, indivíduos, que estão como num jogo complexo no qual existem milhares de jogadores, alguns com maior poder, outros com maior quantidade, e milhões de jogadores indecisos. No jogo da luta de classes, alguns jogadores, os dominantes, manipulam, cooptam, dominam, exploram. Outros auxiliam neste processo, se vendendo e se destruindo seja por migalhas ou por uma fatia considerável do bolo do mais-valor global. Alguns resistem e lutam heroicamente contra tudo isto e a maioria sofre o drama da indecisão e da falta de iniciativa. Assim, todos estão envolvidos e neste intrincado jogo, todo indivíduo, idéia, ação, reflexão, apontam para uma ou outra tendência. Desta forma, qualquer iniciativa a favor da autogestão social é um passo para sua concretização, aumentando a tendência de sua realização. A Revista Enfrentamento faz parte deste jogo e o seu lado é bem claro. Da mesma forma, os textos aqui presentes expressam esta opção pela Revolução Autogestionária. Este é mais um enfrentamento, mais um deslocamento no espaço para que a ventania autogestionária possa varrer o mundo da miséria (sob todas as suas formas), da exploração e dominação, instaurando um mundo verdadeiramente humano.

AUTOGESTÃO: DESEJO E POSSIBILIDADE

Lucas Maia dos Santos

cabeloufg@yahoo.com.br

Às vezes, dizermos o que uma determinada coisa não é, é mais eficaz do que defini-la pelo que ela propriamente é, principalmente quando o objeto da investigação é algo que não existe, ou melhor, algo que ainda-não-existe. Falar de algo possível nos coloca duas questões que devem ser analisadas bem de perto. Em primeiro lugar, surge a limitação de conseguirmos pensar além de nossa experiência ou além das categorias do mundo que nos rodeia. E em segundo lugar, devemos levar em consideração quais são os valores expressos em nossas análises.

Como pensar uma organização social que não seja pautada em critérios mercantis? É possível um mundo além da mercadoria, do dinheiro e do estado? É possível uma forma de organização cuja essência não seja assentada na hierarquia, na autoridade, na alienação do trabalho? Existirá uma sociedade cujas cidades não sejam fragmentadas, repletas de periferias degradadas? De bairros operários? De bairros da burguesia? Haverá uma sociedade cuja totalidade das relações não seja mediada pela mercadoria? É possível pensar em uma forma de organização societária cuja relação dominante não seja: “eu tenho, por que comprei?”, é possível pensar, nestes termos, numa sociedade, na qual não haja o político profissional, o proprietário, o trabalhador (operário, camponês, desempregado etc.), o administrador, o gerente?

Todas estas questões demonstram somente uma coisa, os conceitos e categorias com os quais instrumentalizamos nosso pensamento são um produto genuíno de nossa sociedade. *Naturalizar* o que na realidade é uma produção social é um fenômeno muito comum. Se eu nasci numa sociedade determinada, estruturada de uma determinada maneira, organizada segundo princípios precisos, com valores característicos e meus pais contam que quando eram crianças já era assim, e os pais deles contaram para eles que era assim quando eram crianças, nada mais natural do que considerar que é assim que é, por que sempre foi assim. Isto se dá também em outros espaços de socialização, em nossa sociedade, por exemplo, a escola, a igreja, o local de trabalho etc. são espaços institucionais que produzem com suas

ideologias uma naturalização dos conceitos e categorias existentes em nossa sociedade.

Naturalizar, nos termos que estamos considerando, é o ato, a ação de eternizar, de introjetar relações históricas considerando-as invariavelmente necessárias à reprodução de uma dada organização social. A naturalização é um dos fenômenos fundamentais para compreendermos a aceitação de determinadas relações sociais por grupos e classes sociais distintos. Note que aqui não estou buscando explicar os porquês, as determinações que fazem com que as relações de subordinação e exploração se perpetuem, pois aí muitas outras determinações entram em jogo, tais como: o estado, a ideologia, os valores, as organizações de comunicação etc. Racionalizar é aceitar como invariável, o variável; cotidiano, banal, o essencial; natural, o histórico; enfim, retilíneo, o ondulado. Ou seja, a naturalização impede o pensamento de abstrair a realidade, de analisá-la, de compreendê-la. É necessário, portanto, não nos desvincularmos de nossa realidade social, nem de seus conceitos inextrincáveis, mas pelo contrário, compreender que esta realidade social e os conceitos que lhes são inerentes são determinados historicamente.

Deste modo, é fundamental analisar a burocracia, os proprietários, a mais-valia, os operários, camponeses, desempregados etc. e suas relações recíprocas, pois esta é a materialidade de nosso mundo. Entretanto, é fundamental também, compreender que estes conceitos são produtos da nossa realidade histórica e que esta é permeada de contradições que lhes sustentam, que lhes transformam e que lhes apontam sua dissolução. Analisar as dinâmicas sociais que movimentam nossa sociedade é um começo para compreendermos as possibilidades que estão dadas.

Analisemos agora o segundo aspecto que considero fundamental para pensarmos o possível: os *valores*. É intrínseco aos seres humanos valorar os objetos, as instituições, as relações, os próprios indivíduos etc. Os artistas valoram sua arte, os professores valoram suas aulas, os engenheiros suas pontes, os deístas seu deus, os idólatras seus ídolos. Da mesma forma os “não-artistas” valoram a arte, os alunos, a

aula, os “não-engenheiros” a ponte, os ateus, deus e os “não-idólatras” os ídolos. Porém, de outra maneira. Ou seja, valorar é um prolongamento dos seres humanos a tudo o que nos concerne, a tudo o que nos rodeia.

Deste modo, o que importa é qual valor estamos ou não atribuindo à determinada coisa, relação etc. assim, segundo penso, a autogestão é valorada basicamente de duas maneiras. Ou a valoramos a partir da perspectiva do existente, portanto ela é impossível ou indesejável, ou a valoramos a partir da via do possível, portanto ela é não só realizável, mas desejável. No primeiro caso, naturalizamos nossa realidade histórica por conveniência ou por impotência e no segundo, exercitamos o pensamento a instrumentalizar-se com categorias do ainda-não-existente, do possível e percebemos a realidade como histórica e transitória.



A Libertação do Pensamento

No final, mais do que a pergunta se a autogestão é possível, devemos perguntar se queremos ou não a autogestão. Deste modo, a pergunta de como vamos administrar uma cidade de 10 milhões de habitantes, de quem vai administrar o trânsito, a escola, a igreja etc. é um subterfúgio que expressa determinados valores e que busca fugir à pergunta central: *queremos a autogestão?* Se sim, devemos considerar em linhas gerais o que concebemos por esta palavra. Mais do que mera palavra, signo, autogestão é conceito que expressa uma realidade possível. Que realidade é esta? O que é autogestão?

Estas duas questões nos conduzem a problemas de difícil solução, que não se resolvem simplesmente com o manejo de categorias abstratas e teóricas. Trata-se na realidade de uma mudança global em todos os níveis das relações sociais. Mudanças de ordem econômica, política, cultural, comportamento sexual, educativo etc. Ou seja, na nossa sociedade, autogestão deve ser concebida de três formas: a) como um processo revolucionário que aniquila a sociedade atual. Processo este que já deve conter em si os fundamentos do que busca construir; b) como a sociedade produzida balizada em outras formas de relações sociais calcadas em princípios organizativos radicalmente diversos, na qual a alienação, exploração, autoridade, hierarquia, poder etc. sejam abolidos; e c) como um conceito, ou seja,

re-produção no pensamento de uma realidade possível em nossa sociedade e concreta numa sociedade revolucionada.

No primeiro caso, devemos concebê-la, tal como fizeram Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, quando definiram o comunismo como o movimento real da sociedade que abole o atual estado de coisas. Ou seja, o comunismo, cujo fundamento é a autogestão, não é o futuro, mas sim o movimento autogerido e auto-organizado que põe fim às relações de classe.

Em termos concretos, só podemos conceber a autogestão num movimento cujos princípios organizativos, teóricos, éticos (no sentido da ética humanista tal como Erich Fromm define em *Análise do Homem*) e revolucionários sejam a autogestão. Ou seja, ela é o meio e o fim da revolução. Se seus objetivos e métodos não são autogeridos e auto-organizados, ela estará invariavelmente fadada à conservação, ou em outras palavras, à reprodução diferenciada ou idêntica ao existente, à ordem atual.

Se afirmamos que as coisas se dão desta maneira, resta, e é o que importa, encontrar as determinações que explicam por que ocorrem assim. Na ética autoritária, segundo a qual “os fins justificam os meios”, o que importa é chegar-se ao comunismo, mesmo que seja sobre morticínios os mais brutais, divisão hierárquica dentro dos locais de trabalho e no restante da sociedade, existência de uma burocracia onipotente e incontrolável etc. Ou seja, se no processo a hierarquia, autoridade, poder, violência, privilégios permanecem, por mais que os objetivos sejam a revolução, o comunismo, a autogestão; a autoridade, privilégios, hierarquias adquiridos passam a ser defendidos, pois passam a ser interesses de grupos, classes e indivíduos. Chegamos assim, por exemplo, ao fim da revolução russa em 1921, à edificação das burocracias partidárias e sindicais etc. O século 20 é o testemunho mais vivo destas “revoluções”.

Se no primeiro caso, a autogestão é o processo que degenera esta sociedade, no segundo, é o projeto consumado. Falar dele, é em grande parte especulação, pois as possibilidades históricas são tantas que a própria dinâmica imprevisível, portanto viva, da história não nos permite avaliar com precisão o que é a sociedade autogerida. Mesmo assim, alguns indicativos podem ser lançados ao vento. Levando em consideração as experiências históricas dos movimentos revolucionários e as

produções teóricas sobre eles, podemos colocar em pauta alguns elementos que nos permitem especular mais sobre o que ela não deve ser do que ela realmente deva ser.

Em primeiro lugar, ela não é administração, principalmente administração das instituições desta sociedade. Podemos definir administração, de maneira *lata*, como sendo uma técnica de organizar fluxos de informações, pessoas e objetos dentro de uma organização burocrática, podendo ser privada ou estatal. O objetivo de administrar é fazer com que a organização funcione de maneira objetiva, ordenada, funcional, hierarquizada. A ação de administrar pressupõe o sujeito que administra; esse administrador é imbuído de poder e autoridade concedidos pela organização. Se este burocrata é “justo”, “bom”, “mau” ou “injusto” pouco importa, pois sua função é ordenar os fluxos de informações, pessoas e objetos dentro da organização. O administrador é a personificação do “separado”, tal como Guy Debord definia na sua *Sociedade do Espetáculo*. Em outras palavras, é a velha divisão social do trabalho cuja raiz é o poder (econômico, simbólico, político). Desta maneira, a autogestão é o aniquilamento da administração. Representa o fim da divisão social do trabalho, sendo, portanto, o fim da hierarquia e do poder. Antes de mais nada, autogerir é a criação de novas relações sociais.

Autogerir significa o domínio da vida como um todo. Se em nossa sociedade, vendo meu tempo de vida em troca de um salário, que permita sobreviver para continuar vendendo meu tempo. Numa organização autogerida, o tempo não é vendido, mas organizado para a própria vida. O tempo deixa de ser o padrão de medida do valor para ser o princípio da construção de vida.

Neste sentido, meu trabalho não deve ser alienado, ou seja, tanto o produto, quanto o processo de trabalho deverá ser de meu inteiro conhecimento, sendo, portanto minha objetivação. Meu trabalho deve ser a minha realização, deve ser minha externalização. Não como meio para sobreviver, mas como fim, objetivo de se viver.

Poderíamos elencar aqui um sem número de conceitos e categorias que expressem uma realidade ainda-não-existente. Isto é para mim pensar o possível a partir do existente. E é deste modo que entramos na terceira forma de concebermos a autogestão, ou seja, como um conceito. E ele expressa sempre uma realidade. Como conceito, autogestão refere-se tanto à realidade posta em nossa sociedade, portanto como um processo de destruição, aniquilamento, negação, mas ao mesmo tempo expressa uma realidade ainda-não-existente, sendo desta maneira construtivo, positivo, propositivo.

Fique claro desde já que não se trata de duas realidades separadas, a forma de exposição serve somente para aclarar as idéias e apresentar didaticamente o que é a autogestão. Trata-se na realidade de processos que ocorrem simultaneamente. Ela não é primeiramente destrutiva e em seguida construtiva. É sim destrutiva e construtiva ao mesmo tempo, negativa e positiva simultaneamente! Ou seja, no próprio ato de destruir a sociedade burguesa, delinea-se a construção da sociedade autogerida.

Deste modo, insisto, a pergunta correta não é se a autogestão é possível, mas sim se a desejamos ou não. E no final, há um milhão de perguntas sobre o que fazer com um milhão de coisas. Tudo está por fazer. E é preciso fazê-lo.

O QUE É AUTOGESTÃO?

Nildo Viana

nildoviana@terra.com.br

Dirigidos por nossos pastores, encontramos apenas uma vez em companhia da liberdade: no dia do seu enterro.

Karl Marx

A autogestão, para uns, é um “método de gestão de empresas” e, para outros, é uma “forma política” que assume o comunismo, ou seja, a “democracia direta”. A primeira concepção deixa entrever a possibilidade de existir autogestão no interior da sociedade capitalista e a segunda apresenta a idéia de que é possível haver comunismo sem autogestão, já que esta é reduzida a uma mera “forma política” e, sendo assim, não é a essência do comunismo e por isto este poderia utilizar outras “formas políticas”. Entretanto, tal como pretendemos demonstrar no decorrer deste trabalho, estas concepções são equivocadas, pois não conseguem expressar o verdadeiro sentido da autogestão.

Antes de mais nada, tal como fizeram A. Guillerm e Y. Bourdet, é útil distinguir o conceito de autogestão de outras palavras que muitos pensam ter o mesmo significado. Autogestão não possui o mesmo significado que “participação”, “co-gestão”, “controle operário” ou “cooperativismo”. Vejamos o significado destas palavras:

A) *Participação*: Participação não significa autogestão, pois ela significa participar de algo já existente, ou seja, de uma atividade que possui estrutura e finalidade próprias. Segundo Guillerm e Bourdet, o participante é como um flautista numa orquestra: participa se misturando individualmente a um grupo que lhe é preexistente.

B) *Co-Gestão*: A co-gestão é uma tentativa de integrar a criatividade e a iniciativa operária no processo produtivo capitalista (com o objetivo de aumentar a produtividade e, conseqüentemente, a extração de mais-valor relativo - ou mais-valia relativa) e que permite a participação dos trabalhadores apenas no processo de produção, nos meios e não nos fins. Mas mesmo essa co-gestão nos meios é limitada, pois a definição por outros sobre os

fins leva a uma pré-determinação no que se refere aos meios.

C) *Controle Operário*: Segundo Guillerm e Bourdet, o controle operário significa um passo adiante em relação à co-gestão, mas ainda não é autogestão, pois o controle operário surge como produto de uma intervenção conflitual que arranca concessões para os trabalhadores, embora se limite a exercer-se sob pontos específicos que não questionam o salariedade. Para Brinton, a proposta de “controle operário” apresentada por diversos grupos políticos (principalmente leninistas e trotskistas) expressa a vontade de apresentarem-se como mais democráticos e fazem isto buscando nos iludir com a afirmação de que o leninismo sempre defendeu tal proposta. Para ele, o controle operário, ao contrário da autogestão, não significa que a classe operária irá gerir a produção e sim que ela irá “supervisionar”, “inspecionar” ou verificar as decisões tomadas por “instâncias exteriores” ao processo produtivo, tal como o estado ou o partido.

D) *Cooperativa*: Segundo Guillerm e Bourdet, “esquemáticamente, pode-se, com efeito, convir que (...), as cooperativas têm ‘vegetado’ sempre sob formas locais, a tal ponto que esta limitação se tornou seu sinal distintivo. Por isso, para designar a *generalização dos sistemas de cooperativas*, far-se-á mister uma palavra nova. O termo autogestão deve assumir o papel” Guillerm e Bourdet (1976, p. 19-20). Acontece que, no interior da sociedade capitalista, as cooperativas não determinam seus fins, pois o mercado e o estado sempre interferem nas finalidades de uma cooperativa e não só nos fins como, em menor grau, também nos meios.

Em síntese, a participação, o controle operário, a co-gestão e as cooperativas podem existir no interior do modo de produção capitalista e são assimiláveis por ele. O capitalismo envolve todas estas manifestações e as colocam sob sua direção, direta ou indiretamente. Não existem nem podem existir “ilhas de autogestão” cercadas pelo mar do capitalismo. A autogestão só pode existir em locais isolados por um curto período de tempo e

em confronto com o capital e desta luta um dos dois vencerá, ocorrendo a destruição da experiência autogestionária ou a generalização da autogestão a nível nacional e posteriormente mundial.

Mas podemos dizer também que as definições acima deixam entrever que não existe muita diferença entre todos estes termos, pois todos eles possuem algo em comum: em todas essas formas de “participacionismo” permanece exterior aos trabalhadores a determinação dos fins e uma “co-determinação” no que se refere aos meios. Por conseguinte, o termo co-gestão engloba todos os outros termos e, sendo assim, ele é suficiente para marcar a diferença entre a autogestão e as outras formas de gestão que se dizem “democráticas”.

Mas o que é a autogestão? Como ela pode surgir e se expandir mundialmente? Em primeiro lugar, devemos reconhecer que é impossível compreender a autogestão e a possibilidade histórica de sua concretização sem compreendermos o solo onde ela pode brotar, ou seja, o modo de produção capitalista.

O Capital, Relação de Produção

Todo modo de produção possui uma determinação fundamental que é expressa pelo conceito de relações de produção e que serve de fundamento para todas as outras relações sociais. Marx demonstrou que a relação de produção (determinação fundamental) do feudalismo é a servidão: “em vez do homem independente, encontramos aqui toda a gente dependente, servos e senhores, vassallos e suseranos, laicos e clérigos. Esta dependência caracteriza *tanto* as relações de produção *quanto* todas as outras esferas da vida social, às quais serve de fundamento”. A relação de produção capitalista expressa o fundamento da sociedade capitalista. O capital não é só “meios de produção” mas é, fundamentalmente, uma relação social, uma relação de produção.

As relações de produção capitalistas se baseiam na extração de mais-trabalho sob a forma de mais-valor (ou, segundo linguagem corrente, mais-valia). O proprietário dos meios de produção, o capitalista, compra a força de trabalho do produtor e paga por ela o valor necessário para sua reprodução enquanto força de trabalho. A força de trabalho, porém, produz mais do que o necessário para sua reprodução e este valor a mais acrescentado à mercadoria e apropriado pelo capitalista é o que se chama mais-valor.

No processo de produção do mais-valor há um duplo caráter: de um lado, é um processo de trabalho caracterizado pela exploração e alienação do trabalhador; de outro, é um processo de valorização dos meios de produção. Só a força de trabalho acrescenta valor às mercadorias, pois os meios de produção apenas transmitem seu valor ao produto-mercadoria fabricado.

A evolução do modo de produção capitalista transforma esta relação. Com o desenvolvimento e acumulação dos meios de produção há a desvalorização da força de trabalho e a valorização dos meios de produção. Os meios de produção foram valorizados pela força de trabalho e por isso se tornam, com o desenvolvimento do capitalismo, um dispêndio cada vez maior para o capitalista.

Com isso o capitalista investe cada vez mais nos meios de produção e cada vez menos na força de trabalho. Assim, como só a força de trabalho produz mais-valor, surge a tendência para haver a queda da taxa de lucro médio. O aumento de produtividade busca evitar esta queda, já que aumenta a extração de mais-valor relativo. Entretanto, isto cria uma nova tendência à baixa da taxa de lucro médio, pois o aumento do mais-valor relativo significa que a força de trabalho acrescentou mais valor ainda à mercadoria e isto torna mais dispendioso os meios de produção.

Esta é a tendência declinante da taxa média de lucro. O capitalismo, através de seus agentes, cria também contra tendências e busca fazer isto de várias formas, tal como através do aumento da interferência do estado no processo de produção e distribuição ou da expansão do consumo, entre outras.

Autogestão, Relação de Produção

O modo de produção capitalista, como vimos, se caracteriza pelo domínio do trabalho morto sobre o trabalho vivo. Esta relação de dominação do trabalho morto sobre o trabalho vivo através da produção de mais-valor é a determinação fundamental do capitalismo. Torna-se necessário, então, descobrir qual é a determinação fundamental do modo de produção comunista¹.

A determinação fundamental do modo de produção comunista só pode ser a autogestão.

¹João Bernardo utiliza a expressão “lei fundamental” Bernardo (1975), mas, como a idéia de lei é questionável do ponto de vista da dialética materialista, utilizamos a expressão hegeliana de *determinação fundamental*.

Isto significa, entre outras coisas, que a autogestão não é apenas a “forma política” (democracia direta) do comunismo e nem mero “método de gestão das empresas”. A autogestão é uma relação de produção que se generaliza e se expande para todas as outras esferas da vida social. A autogestão inverte a relação entre trabalho morto e trabalho vivo instaurada pelo capitalismo e, assim, instaura o domínio do trabalho vivo sobre o trabalho morto.

A autogestão significa que os próprios “produtores associados” dirigem sua atividade e o produto dela derivado. Abol-se, assim, o estado, as classes sociais, o mercado, etc., já que com a autogestão abol-se a divisão social do trabalho. Conseqüentemente, abol-se a divisão entre “economia”, “política”, etc.

Autogestão e Período de Transição

Se a autogestão é uma relação de produção, ou seja, a determinação fundamental do modo de produção comunista, e que por isso abol a chamada “lei do valor”, então, qual é o sentido que tem o discurso sobre o “período de transição”? Questionar a necessidade de um “período de transição” entre o capitalismo e o comunismo significa, segundo o pseudomarxismo, desconhecer que a tese da “fase de transição” é uma conquista irrenunciável do “socialismo científico”, que supera todo e qualquer utopismo. Entre o capitalismo e o comunismo existe um período de transição chamado socialismo. Neste período, o estado dirige a economia através de um plano e se mantém o dinheiro, o trabalho assalariado e até mesmo a “lei do valor”.

Deixando de lado a discussão sobre o sentido da palavra utopia, podemos dizer que, na verdade, “sonho irrealizável” é a idéia de um “período de transição” entre capitalismo e comunismo. A ideologia da transição é contrária ao que o próprio Marx colocou e, por conseguinte, não se pode dizer que tal idéia está presente em Marx e utilizar este “argumento de autoridade” para sustentar tal tese.

O que Marx “realmente disse”? As colocações de Marx sobre a passagem do capitalismo ao comunismo que o pseudomarxismo se utiliza para sustentar tal tese são duas: a) a permanência do trabalho assalariado; b) a existência de um “estado de transição” no socialismo. Mas, antes de tudo, devemos dizer que Marx não utilizava as noções de “período de transição” e de “socialismo”. Essas noções foram criadas pela tradição bolchevique e similares e foram erigidas ao

nível de verdadeiros “conceitos”, que foram reificados e passaram a ser, na ideologia da burocracia, uma *etapa necessária na história*. O que Marx colocou é que a sociedade comunista, tal como surge do capitalismo, atravessa duas fases, o que significa que são duas fases *do comunismo* e não que uma delas seja de “passagem” para ele. As colocações de Marx sobre a permanência do trabalho assalariado e a existência de um estado de transição se referem a esta primeira fase do comunismo.

Entretanto, é necessário colocar que Marx reformulou as suas teses sobre a primeira fase do comunismo. Marx e Engels (1978) haviam colocado que nesta primeira fase deveria haver a “estatização dos meios de produção”, e é aí que se pode falar em “estado de transição”. Acontece que, após a experiência da Comuna de Paris, ele reformulou esta tese, tal como demonstra o seu artigo sobre a comuna e os “posfácios” ao *Manifesto Comunista*. Para Marx, a classe operária não pode se apossar do estado, pois deve destruí-lo e em seu lugar implantar o “autogoverno dos produtores”, ou seja, a autogestão Marx (1986). Tal como fizeram os proletários durante a Comuna, deve-se abolir o exército permanente e a burocracia do estado.

Outra colocação que Marx reformulou é a de que na primeira fase da sociedade comunista todos deveriam receber salários equivalentes aos dos operários, o que pressupõe a permanência do trabalho assalariado, só que funcionando sob outra forma. Posteriormente, ele afirmou que os trabalhadores receberiam *bônus* comprovando o trabalho executado: “Do que se trata aqui não é de uma sociedade comunista que *se desenvolveu* sobre sua própria base, mas de uma que acaba de *sair* precisamente da sociedade capitalista e que, portanto, apresenta ainda em todos os seus aspectos, no econômico, no moral e no intelectual, o selo da velha sociedade de cujas entranhas procede. Congruentemente com isto, nela o produtor individual obtém da sociedade - depois de feitas as devidas deduções - precisamente aquilo que deu. O que o produtor deu à sociedade constitui sua cota individual de trabalho. Assim, por exemplo, a jornada social de trabalho compõe-se da soma das horas de trabalho individual; o tempo individual de trabalho de cada produtor em separado é a parte da jornada social do trabalho com que ele contribui, é sua participação nela. A sociedade entrega-lhe um *bônus* consignando que prestou tal ou qual quantidade de trabalho (depois de

descontar o que trabalhou para o fundo comum), e com este bônus ele retira dos depósitos sociais de meios de consumo e parte equivalente à quantidade de trabalho que deu à sociedade sob uma forma, recebe-a desta sob uma outra forma diferente” Marx (s/d, p. 213).

Entretanto, o sistema de bônus não é a mesma coisa que o salaríado. O salário é pago em papel-moeda (dinheiro), que é um “meio de troca universal” e pode ser, por isso, acumulado e utilizado para comprar meios de consumo e produção e/ou força de trabalho. O bônus proposto por Marx era trocável apenas por meios de consumo e por isso não tem nada a ver com o dinheiro, o trabalho assalariado e a “lei do valor”. Por conseguinte, a primeira fase do comunismo já seria marcada pela abolição do estado, do trabalho assalariado, do dinheiro, etc., e pela instauração da autogestão social ou, segundo a linguagem de Marx, da *livre associação dos produtores*.

Marx colocou que o trabalho se generalizaria durante a primeira fase do comunismo, mas sem ligação com o salaríado e sim com o sistema de bônus. Nesta fase predomina o princípio “de cada um segundo sua capacidade a cada um segundo seu trabalho”. Na segunda fase predomina o princípio “de cada um segundo sua capacidade a cada um segundo suas necessidades”.

Acontece que estas propostas estão superadas historicamente, pois elas foram produzidas tendo por base o capitalismo da época de Marx, ou seja, do século 19. Com o posterior desenvolvimento das forças produtivas não há mais motivos para a existência do princípio “a cada segundo o seu trabalho” e do sistema de bônus. O desenvolvimento das forças produtivas, na Europa ocidental e nos demais países capitalistas superdesenvolvidos, já atingiu um nível tão elevado que a revolução autogestionária terá que transformá-las para possibilitar a autogestão e sua utilização de acordo com as necessidades humanas. Isto se torna, na atualidade, válido até para os países capitalistas subordinados (“terceiro mundo”). Por conseguinte, não há mais a necessidade de existir “duas fases” no comunismo e a chamada “transição” do capitalismo ao comunismo se realiza no período revolucionário que ao terminar, com a vitória do proletariado, instaura a autogestão social.

O Problema da Alienação

A história da humanidade é marcada pelo predomínio da alienação. A alienação é uma

relação social que se caracteriza pelo fato do trabalhador não ter controle de seu trabalho e, por conseguinte, ser controlado pelo não-trabalhador que, assim, toma posse do produto do seu trabalho. Desta forma, o trabalhador perde o controle do produto do seu trabalho e do produto deste e cria aquele que irá controlar o seu trabalho e se apropriar do produto dele. Isto ocorreu em todos os modos de produção classistas da história - modo de produção escravista antigo, modo de produção feudal, modo de produção tributário, etc. - e atinge o seu ponto culminante no modo de produção capitalista. O domínio dos não-produtores sobre os produtores na época capitalista coloca a autogestão como tendência histórica de superação da alienação.

A partir da definição de alienação acima exposta vê-se que ela é sinônima de heterogestão e antônimo de autogestão. Assim se observa que a “ideologia da vanguarda” (Lênin, Kautsky) é um elogio da alienação, pois, se o proletariado não dirige o seu processo de libertação e é dirigido por sua “vanguarda”, ele também irá perder o produto de sua atividade revolucionária, ou seja, a sua libertação, e este produto será apropriado pela sua “vanguarda”. A ideologia da vanguarda diz que é através da alienação que se conquista a desalienação. Isto, entretanto, não é verdade, pois o caminho da alienação só pode ocorrer via desalienação, ou seja, somente controlando o seu processo de libertação, através da autogestão de suas lutas, é que o proletariado poderá conquistar sua libertação.

A Autogestão das Lutas Operárias

O capitalismo surge no interior do feudalismo através do movimento do capital comercial que leva ao predomínio do capital industrial e assim se torna o modo de produção dominante. Se o capitalismo surge “economicamente” no feudalismo, o mesmo não ocorre com o comunismo. O capital, relação de produção capitalista, significa o domínio do trabalho morto sobre o trabalho vivo, das forças produtivas acumuladas sobre a força produtiva ativa, enfim, da classe capitalista sobre a classe operária. O comunismo, ao contrário, se caracteriza pelo domínio do trabalho vivo sobre o trabalho morto e surge não de um “desenvolvimento econômico” e sim da ação revolucionária do proletariado. A sociedade comunista existe potencialmente no interior da sociedade capitalista através da luta operária. A autogestão das lutas operárias é o “embrião” do

comunismo. Se o conteúdo do socialismo (ou comunismo) é a autogestão, então é na sua primeira forma de manifestação, na luta operária, que ela se revela como possibilidade histórica. A autogestão das lutas operárias produz, no seu confronto com o capital, os coletivos de autogestão como os conselhos de fábrica, conselhos de bairros, etc., e cria-se, assim, uma “dualidade de poderes”: o poder político burguês, ou seja, o estado capitalista, de um lado, e os coletivos autogeridos, os conselhos revolucionários, de outro. A vitória do proletariado leva à generalização da autogestão e a instauração do modo de produção comunista e a sua derrota significa a reprodução do modo de produção capitalista.

A autogestão, portanto, é uma relação social que nasce com a autogestão das lutas operárias e se universaliza e invade o conjunto das relações sociais e, assim, decreta a morte do capitalismo e inaugura o modo de produção comunista.

Artigo publicado originalmente na Revista Ruptura, Ano 03, num. 04, Janeiro de 1996.



BIBLIOGRAFIA

- BRINTON, M. *Os Bolcheviques e o Controle Operário*. Porto, Afrontamento, 1975.
- GUILLERM, A. e BOURDET, Y. *Autogestão: Mudança Radical*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- MARX, K. *O Capital*. 5 vols. São Paulo, Abril Cultural, 1988.
- BERNARDO, J. *Para Uma Teoria do Modo de Produção Comunista*. Porto, Afrontamento, 1975
- MARX, K. e ENGELS, F. *O Manifesto Comunista*. in: LASKY, H. J. (org.). *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MARX, K. *A Guerra Civil na França*. São Paulo, Global, 1986.
- MARX, K. *Crítica ao Programa de Gotha*. in: MARX, K. e ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. 2ª edição, São Paulo, Alfa-Omega, S/D.

OS CONSELHOS OPERÁRIOS

Anton Pannekoek

A classe operária em luta tem necessidade dum organização que lhe permita compreender e discutir, através da qual possa tomar decisões e fazê-las concretizar, e graças à qual possa fazer conhecer as ações que empreende e os objetivos que se propõe atingir.

Evidentemente, isso não significa que todas as grandes ações e as greves gerais devam ser dirigidas a partir de um órgão central, nem que elas devam ser definidas numa atmosfera de disciplina militar. Tais casos podem produzir-se, mas a maior parte das vezes as greves gerais explodem espontaneamente, num clima de combatividade, solidariedade e paixão, para responder a algum mau golpe do sistema capitalista ou para apoiar camaradas. Tais greves propagam-se como um fogo na planície.

Durante a primeira Revolução russa, os movimentos de greve conheceram uma sucessão de altos e baixos. Os que tiveram mais êxito foram muitas vezes aqueles que não tinham sido decididos antecipadamente, enquanto que aqueles que tinham sido provocados pelos comitês centrais estavam em geral votados à derrota.

Para se reunir uma força organizada, os grevistas em ação têm necessidade dum espaço de entendimento. Eles não podem atacar a poderosa organização do poder capitalista se não apresentarem, pelo seu lado, uma organização fortemente estruturada, se não formarem um bloco sólido unindo as suas forças e desejos, se eles não agirem na simultaneidade. Porque quando milhares ou milhões de operários não formam mais que um corpo unido, eles apenas podem ser dirigidos por funcionários que agem em seu nome. E temos visto que estes representantes se tornam então os donos da organização e deixam de encarnar os interesses revolucionários dos trabalhadores.

Como pode a classe operária, nas suas lutas revolucionárias, reunir as suas forças numa poderosa organização sem se atolar no lamaçal da burocracia? Responderemos a esta questão pondo uma outra: quando os operários se limitam a pagar as suas quotas e a obedecer aos dirigentes, poder-se-á dizer que eles lutam verdadeiramente pela sua liberdade?

Lutar pela liberdade, não é deixar os dirigentes decidir em seu lugar, nem segui-los

com obediência, e poder repreendê-los de vez em quando. Bater-se pela liberdade, é participar com todos os seus meios, é pensar e decidir por si mesmo, é tomar todas as responsabilidades enquanto pessoa entre camaradas iguais. É evidente que pensar por si mesmo, decidir do que é verdadeiro e do que é justo, constitui para o trabalhador que tem o espírito fatigado pelo labor quotidiano, uma tarefa árdua e difícil, bem mais exigente que se ele se limitar a pagar e a obedecer. Mas a única via que conduz à liberdade. Fazer-se libertar pelos outros, que fazem desta libertação um instrumento de domínio, é simplesmente substituir os antigos patrões por novos.

Para atingir o seu objetivo – a liberdade – os trabalhadores deverão poder dirigir o mundo; deverão poder utilizar as riquezas da terra de maneira a torná-la acolhedora para todos. Eles não poderão fazê-lo enquanto não souberem bater-se por si próprios.

A revolução proletária não consiste exclusivamente em destruir o poder capitalista. Ela exige também que o conjunto da classe operária saia da sua situação de dependência e ignorância para aceder à independência e construir um mundo novo.

A verdadeira organização de que os operários têm necessidade no processo revolucionário é uma organização na qual cada um participa, corpo e alma, tanto na ação como na direção, na qual cada um pensa, decide e age mobilizando todas as suas faculdades - um bloco unido de pessoas plenamente responsáveis. Os dirigentes profissionais não têm lugar numa tal organização. Bem entendido será necessário obedecer: cada um deverá conformar-se às decisões para cuja formulação ele próprio contribuiu. Mas a totalidade do poder concentrar-se-á sempre nas mãos dos próprios operários.

Poderemos alguma vez realizar uma tal organização? Qual será a sua estrutura? Não é de todo necessário definir-lhe a forma, pois a história já a produziu: ela nasceu da prática da luta de classes. Os comitês de greve são a sua primeira expressão, o protótipo. Quando as greves atingem uma certa importância, torna-se impossível que todos os operários participem na mesma assembléia. Escolhem, portanto os

delegados que se reagrupam num comitê. Este comitê não é senão o corpo executivo dos grevistas; estando constantemente em ligação com eles e devendo executar as decisões dos operários. Cada delegado é revogável em qualquer momento e o comitê não pode nunca tornar-se um poder independente. Desta maneira, o conjunto dos grevistas tem assegurado ser unido na ação conservando o privilégio das decisões. Em regra geral, os sindicatos e os seus dirigentes encarregam-se da direção dos comitês.

Durante a revolução russa, quando as greves se desencadeavam numa maneira intermitente, nas fábricas, os grevistas escolhiam delegados que se organizavam em nome de toda uma cidade, ou ainda da indústria ou dos caminhos de ferro de toda uma província, a fim de provocar uma unidade no combate. A sua primeira tarefa era discutir questões políticas e assumir funções políticas, porque as greves eram essencialmente dirigidas contra o czarismo. Aí se discutia, em detalhe, a situação presente, os interesses de todos os trabalhadores e os acontecimentos políticos. Os delegados faziam constantemente a ponte entre a assembléia e as respectivas fábricas. Pelo seu lado, os operários participavam em assembléias gerais nas quais discutiam as suas mesmas questões, tomavam decisões e muitas vezes designavam novos delegados. Socialistas competentes eram escolhidos como secretários; a sua função era de aconselhar servindo-se dos seus conhecimentos mais vastos. Estes *soviets* funcionavam muitas vezes como forças políticas, espécie de governo primitivo, cada vez que o poder czarista se encontrava paralisado e que os dirigentes desorientados lhes deixavam o campo livre. Eles tornaram-se assim o centro permanente da revolução; eram compostos pelos delegados de todas as fábricas quer elas estivessem em greve ou em funcionamento. Não podiam prever tornar-se alguma vez um poder independente, pois os respectivos membros nos *soviets* eram muitas vezes mudados; por vezes era o próprio *soviete* que era inteiramente substituído. Sabiam por outro lado que todo o seu poder estava nas mãos dos trabalhadores; não podiam obrigá-los a entrar em greve e os seus apelos não eram seguidos se não coincidissem com os sentimentos instintivos dos operários que sabiam espontaneamente se estavam em situação de força ou de fraqueza, se a hora era de paixão ou de prudência. Assim o sistema dos soviets mostrou qual era a forma de organização mais

apropriada para a classe operária revolucionária. Este modelo devia ser imediatamente adotado em 1917; os soviets de soldados e de operários constituíram-se através de todo o país e foram a verdadeira força motora da revolução.

A importância revolucionária dos soviets verificou-se de novo na Alemanha, quando em 1918, depois da decomposição do exército, soviets de operários e de soldados foram criados segundo o modelo russo. Mas os operários alemães, que tinham sido habituados à disciplina de partido e de sindicato e para quem os fins políticos imediatos eram modelados a partir dos ideais social-democratas da república e da reforma, designaram os seus dirigentes sindicais e líderes de partido à cabeça destes conselhos. Eles tinham sabido bater-se e agir corretamente por si próprios, mas tiveram pouca segurança e escolheram chefes possuídos de ideais capitalistas - o que destrói sempre as coisas. Assim, não é surpreendente que um "congresso de conselhos" decida abdicar em favor dum novo parlamento, cuja eleição devia seguir-se o mais breve possível.

Vemos claramente como o sistema dos conselhos não pode funcionar senão quando se encontra em presença de uma classe operária revolucionária. Enquanto os operários não tiverem a intenção de prosseguir a revolução, não devem criar *soviets*. Se os operários não são suficientemente avançados para descobrir a via da revolução, se se contentam em ver os seus dirigentes encarregarem-se de todos os discursos, meditações e negociações visando à obtenção de reformas no interior do sistema capitalista, os parlamentos, os partidos e os congressos sindicais - ainda chamados parlamentos operários porque eles funcionam segundo o mesmo princípio - lhes bastam amplamente. Pelo contrário, eles põem todas as suas energias ao serviço da revolução, se participam com entusiasmo e paixão em todos os acontecimentos, se pensam e decidem, por eles próprios todos os detalhes da luta porque ela será obra deles, neste caso, os conselhos operários são a forma de organização de que têm necessidade.

Isto implica igualmente que os conselhos operários não podem ser constituídos por grupos revolucionários. Estes últimos não podem senão propagar essa idéia, explicando aos seus camaradas operários que a classe operária em luta se deve organizar em conselhos. O nascimento dos conselhos operários acompanha quase sempre a primeira ação de caráter

revolucionário; a sua importância e funções cresce à medida que se desenvolve a revolução. Num primeiro tempo, eles podem não passar de simples comissões de greve, constituídas para lutar contra os dirigentes sindicalistas, sempre que as greves ultrapassam as intenções destes últimos e os grevistas recusam acompanhá-los por mais tempo.

As funções dessas comissões tomam mais amplitude com as greves gerais. Os delegados de todas as fábricas são então encarregados de discutir e decidir sobre todas as condições de luta; eles devem tentar transformar as forças combativas dos operários em ações refletidas, e ver como elas poderão reagir contra as medidas governamentais, as atuações Exército e da canalha capitalista. Durante a greve, as decisões serão tomadas pelos próprios operários. Todas as opiniões, vontades, disponibilidades e hesitações das massas não fazem mais que um todo no interior da organização conselhistas. Esta torna-se o símbolo, o intérprete do poder dos trabalhadores; mas também não é mais do que o porta-voz que pode ser revogado a todo o momento. De organização ilegal e clandestina da sociedade capitalista, ela torna-se, pouco e pouco, uma verdadeira força política e econômica, a qual o governo passa desde então a ter em conta.

A partir do momento em que o movimento revolucionário adquire um poder tal que o governo fica seriamente afetado, os conselhos operários tornam-se órgãos políticos. Numa revolução política, eles encarnam o poder operário e devem tomar todas as medidas necessárias para enfraquecer e vencer o adversário. Tal como uma potência em guerra, têm de montar guarda no conjunto do país, a fim de não perder de vista os esforços levados a cabo pela classe capitalista para reunir as suas forças e vencer os trabalhadores. Eles devem, por outro lado, ocupar-se de certos negócios públicos que eram antes geridos pelo estado: a saúde e a segurança pública, assim como o curso interrompido da vida social. Eles têm por fim, de tomar nas mãos a produção, o que representa a tarefa mais importante e árdua da classe operária em situação revolucionária.

Nenhuma revolução social começou como uma simples mudança de dirigentes políticos que, depois de ter conquistado o poder, procedem às mudanças sociais necessárias com o auxílio de novas leis. A classe em ascensão sempre construiu, antes e durante a luta, as novas organizações que emergiram das antigas

como rebentos de um tronco morto. Durante a revolução francesa, a nova classe capitalista, os cidadãos, os homens de negócios e os artesãos construíram, em cada cidade e aldeia, assembleias comunais e tribunais, ilegais na época, e que não faziam outra coisa que usurpar as funções dos funcionários reais, tornados impotentes. E enquanto em Paris os delegados dessas assembleias elaboravam a nova constituição, os cidadãos através de todo o país faziam a verdadeira constituição promovendo reuniões políticas e construindo organizações políticas que deveriam, posteriormente, ser legalizadas.

Do mesmo modo, na revolução proletária, a nova classe ascendente deve criar as suas novas formas de organização que, pouco a pouco, ao longo do processo revolucionário, virão tomar o lugar da antiga organização política estatal. Enquanto que nova forma de organização política, o conselho operário toma finalmente o lugar do parlamentarismo, forma política do regime capitalista.

Teóricos capitalistas e social-democratas pensam ver na democracia parlamentar o perfeito modelo da democracia, conforme aos princípios da justiça e da igualdade. Na realidade, não se trata senão de uma maneira de mascarar a dominação capitalista que se ri de toda a justiça e de toda a igualdade. *Somente o sistema conselhistas constitui a verdadeira democracia operária.*

A democracia parlamentar é uma democracia abjeta. O povo não pode escolher os seus delegados e votar senão uma vez todos os quatro ou cinco anos; e que ele se livre de não escolher o homem conveniente! Os eleitores só poderão exercer o seu poder no momento do voto; o resto do tempo, eles são impotentes.

Os delegados designados tornam-se os dirigentes do povo; decretam as leis, formam os governos, e ao povo compete apenas obedecer. Em regra geral, a máquina eleitoral está concebida de tal forma que apenas os grandes partidos capitalistas, poderosamente equipados, têm possibilidades de ganhar. É muito raro que grupos de verdadeiros opositores do regime obtenham quaisquer lugares.

Com o sistema dos soviets; cada delegado pode ser revogado a qualquer momento. Os operários não estão, apenas e constantemente, em contacto com os seus delegados, participando nas discussões e decisões; estes não passam de porta-vozes temporários das assembleias conselhistas. Os

políticos capitalistas gostam de denunciar a função “desprovida de caráter” do delegado que é por vezes obrigado a emitir opiniões que não são as suas. Eles esquecem que é precisamente porque não existem delegados perenes que apenas são designados para esse posto indivíduos cujas opiniões são conformes às dos trabalhadores.

A repressão parlamentar parte do princípio que o delegado ao parlamento deve agir e votar segundo a sua própria consciência e convicção. Se lhe acontece pedir opinião aos seus eleitores, é unicamente porque ele pretende dar imagem de prudente. Incumbe a ele e não ao povo a responsabilidade das decisões. O sistema dos soviets funciona por um princípio inverso: os delegados limitam-se a exprimir as opiniões dos trabalhadores.

As eleições parlamentares agrupam os cidadãos segundo a sua circunscrição eleitoral - quer dizer, segundo os seus locais de habitação. Assim, indivíduos de profissões ou classes diferentes e que apenas têm em comum o fato de serem vizinhos, são reunidos artificialmente num grupo e representados por um único delegado.

Nos conselhos, os operários são representados nos seus grupos de origem, segundo fábrica, oficina ou complexo industrial em que trabalham. Os operários de uma fábrica constituem uma unidade de produção; formam um todo a partir do seu trabalho coletivo. Em período revolucionário, encontram-se, portanto, imediatamente em contacto para trocar os seus pontos de vista: vivem nas mesmas condições e possuem interesses comuns. Devem agir concertadamente; cabe-lhes decidir se a fábrica, enquanto unidade, deve estar em greve ou em funcionamento. A organização e a delegação dos trabalhadores nas fábricas e oficinas são, portanto a única forma possível.

Os conselhos são, ao mesmo tempo, a garantia da subida do comunismo no processo revolucionário. A sociedade é fundada na produção, ou, mais corretamente, a produção é a própria essência da sociedade, e por consequência, a marcha da produção determina a marcha da sociedade. As fábricas são unidades de trabalho, células que constituem a sociedade. A principal tarefa dos organismos políticos (organismos dos quais depende a marcha da sociedade) está estreitamente ligada ao trabalho produtivo da sociedade. Por consequência, os trabalhadores nos seus conselhos discutem essas

questões e escolhem os seus delegados nas suas unidades de produção.

Contudo não seria exato dizer que o parlamentarismo, forma política do capitalismo, não está baseado na produção. De fato a organização política é sempre modelada segundo o caráter da produção, base da sociedade. A representação parlamentar que se decide em função do lugar de habitação pertence ao sistema da pequena produção capitalista, na qual cada homem é suposto possuir a sua pequena empresa. Nesse caso, existe uma relação entre todos os homens de negócios da circunscrição: eles comerciam entre eles, vivem como vizinhos, conhecem-se uns aos outros, e por consequência designam um delegado parlamentar. Vimos já que esse sistema se revelou o melhor para representar os interesses de classe no interior do capitalismo.

Por outro lado, vimos claramente hoje porque os delegados parlamentares deviam tomar o poder político. A sua tarefa política não passava de uma parte ínfima da obra da sociedade. A mais importante, o trabalho produtivo, incumbia a todos os produtores separados, cidadãos como homens de negócios; ela exigia quase sempre toda a sua energia e cuidados. Logo que cada indivíduo se ocupava dos seus pequenos negócios, a sociedade portava-se bem. As leis gerais, condições necessárias, mas de fraco alcance, podiam ser deixadas a cargo de um grupo (ou profissão) especializado, os políticos. O inverso é verdadeiro no que respeita à produção comunista. O trabalho produtivo coletivo torna-se tarefa de toda a sociedade, diz respeito a todos os trabalhadores. Toda a energia e cuidados não estão ao serviço de trabalhos pessoais, mas da obra coletiva da sociedade. Quanto aos regulamentos que regem essa obra coletiva, eles não podem ser deixados entre as mãos de grupos especializados, porque dependem do interesse vital do conjunto dos trabalhadores.

Existe uma outra diferença entre os sistemas parlamentar e conselhistas. A democracia parlamentar concede um voto a cada homem adulto - e por vezes a cada mulher - invocando o direito supremo e inviolável de todo o indivíduo pertencer à raça humana - como dizem tão bem os discursos cerimoniais. Nos *soviets*, pelo contrário, apenas os trabalhadores estão representados. Pode-se concluir daqui que o sistema conselhistas não é

realmente democrático, pois que exclui as outras classes da sociedade?

A organização conselheira encarna a ditadura do proletariado. Há mais de meio século, Marx e Engels explicaram como a revolução social devia conduzir à ditadura do proletariado, e como essa nova expressão política era indispensável à introdução de modificações necessárias na sociedade. Os socialistas que apenas pensam em termos de representação parlamentar procuraram desculpar ou criticar essa infração à democracia e injustiça que consiste, segundo eles, em recusar o direito de voto a certas pessoas sob o pretexto que elas pertencem a classes diferentes. Podemos ver hoje como o processo de luta de classes engendra naturalmente órgãos dessa ditadura: os *soviets*.

Nada há de injusto em que os conselhos, órgãos de luta de uma classe operária revolucionária, não contenham representantes da classe inimiga. Numa sociedade comunista nascente não há lugar para os capitalistas; eles devem desaparecer e desaparecerão. Quem quer que participe no trabalho coletivo é membro de uma coletividade e participa nas decisões. O que resta dos antigos exploradores e ladrões não tem voto no controle da produção.

Existem outras classes da sociedade que não podem nem ser assimiladas aos trabalhadores nem aos capitalistas. São os pequenos lavradores, artesãos independentes, os intelectuais. Nas lutas revolucionárias, eles oscilam entre a direita e a esquerda, mas no conjunto eles não são verdadeiramente importantes porque têm pouco poder. São essencialmente as suas formas de organização e objetivos que são diferentes. A tarefa da classe operária em luta será aliciá-los ou neutralizá-los - se isso é possível sem se desviar dos seus verdadeiros fins - ou ainda, se necessário, combatê-los resolutamente; ela deverá decidir a melhor maneira de os tratar, com firmeza, mas também com equidade. Na medida em que o seu trabalho é útil e necessário, eles encontrarão o seu lugar no sistema de produção e poderão, assim, exercer a sua influência a partir do princípio que todo o trabalhador tem um voto no controle do trabalho.

Engels tinha escrito que o estado desaparecerá com a revolução proletária; que o governo dos homens sucederia a administração das coisas. Nessa época não era ainda possível encarar claramente como a classe tomaria o poder. Mas temos hoje a prova da justiça desse ponto de vista. No processo revolucionário, o antigo poder estatal será destruído e os órgãos que virão tomar o seu lugar, os conselhos operários, terão certamente durante algum tempo ainda poderes políticos importantes a fim de combater os vestígios do sistema capitalista. Contudo, a sua função política reduzir-se-á gradualmente a uma simples função econômica: a organização do processo de produção coletiva dos bens necessários à sociedade.

Texto publicado originalmente em abril de 1936 e extraído de: <http://www.marxists.org/portugues/pannekoek/1936/04.htm>



A REVOLUÇÃO HÚNGARA DE 1956

Thomas Feixa

Budapeste, 23 de outubro de 1956. Organizada pelo Círculo Petofi, um grupo de estudantes e intelectuais húngaros, uma manifestação em solidariedade aos poloneses põe fogo no barril de pólvora. Quem são os insurgentes? Segundo o jornal *Le Figaro*, militantes cuja intenção era a de restaurar uma “democracia” à moda ocidental, seguindo as leis do capitalismo. A máquina de propaganda do Partido Comunista Francês não tinha a intenção de mostrar o contrário, pois para ela os instigadores do levante de Budapeste eram agitadores contra-revolucionários. Os crimes do stalinismo certamente já haviam sido reconhecidos, mas eram atribuídos a uma personalidade perturbada. O *Pravda* também explicara que “o culto da personalidade é um abscesso superficial no órgão perfeitamente sã do partido”, o proletariado e a revolução permanecem no poder, não apenas na União Soviética, mas também em todas as “democracias populares”. Como o proletariado na Hungria poderia, então, voltar-se contra si mesmo?

Vejam agora a originalidade das análises feitas por *Socialismo ou Barbárie*, um periódico comunista tido como marginal, mas cuja influência estará, por exemplo, fortemente presente em maio de 1968. “Órgão crítico de orientação revolucionária” (é o subtítulo do periódico), *Socialismo ou Barbárie* foi co-fundado em 1949 por dois dissidentes do trotskismo, Claude Lefort e Cornelius Castoriadis. A partir de dezembro de 1956, ele dedicou quatro edições à elucidação do evento húngaro, utilizando textos, convocatórias e palavras de ordem difundidas por insurgentes, estudantes e operários.

Para Castoriadis, é antes de tudo imprescindível “dissipar o nevoeiro da propaganda (que utiliza de todos os meios para dissimular a realidade sobre a revolução húngara), para mostrar as verdadeiras tendências proletárias e socialistas dessa revolução”. As análises áridas e confidenciais de *Socialismo ou Barbárie* parecem partilhar dos objetivos e práticas dos insurgentes húngaros. A revolução dos conselhos operários, que toma forma em

Budapeste, Győr, Miskolc ou Pecs parece confirmar a pertinência de um projeto revolucionário ao mesmo tempo radical e igualitário. Os acontecimentos de Budapeste, modelos para o desencadeamento de uma revolução democrática, constituem, segundo Lefort, a primeira revolução anti-totalitária e abrem a perspectiva de um socialismo que se opõe à ideologia leninista e todas as suas variantes.

Revolução sem vanguardas

Assim como a revolução russa de fevereiro de 1917, a insurreição húngara opera espontaneamente. O poder monolítico do partido-Estado decompõe-se em poucos dias, diante de um conjunto de movimentos rebeldes, “centrífugos” e autônomos. Essa revolução socialista, “de múltiplos focos”, segundo Castoriadis e Lefort, desenvolve-se distante de qualquer vanguarda revolucionária, e contra a própria idéia de uma subordinação a eventuais “profissionais” da revolução. Sendo assim, ela reabilita as formas políticas de luta radical: a greve geral e a criação de conselhos autônomos operam sobre uma plataforma de democracia direta.

Ela também se choca contra a fórmula do partido revolucionário defendida por Lênin e por Trotski: a de uma organização autoritária e centralizadora, na qual as decisões são tomadas por uma elite sábia e restrita. A insurreição húngara ilustra a autonomia dos movimentos revolucionários, fazendo jus à auto-emancipação do proletariado, idéia preciosa a Karl Marx. E é aqui onde se encontra o coração do marxismo heterodoxo de *Socialismo ou barbárie*. A despeito do que pensaria o autor de *Que fazer?*, a “consciência socialista”, longe de nascer de uma sabedoria exclusiva a uma elite ou vanguarda, é produto de uma experiência coletiva de combate em prol da inversão da ordem estabelecida.

A partir do dia 25 de outubro de 1956, a estimativa de Lefort é de que “a Hungria está povoada de conselhos, cujo poder passa a ser o único, além do exército vermelho”. Em suma, a atividade espontânea e radical dos insurgentes ilustra sua criatividade política e resulta na

instituição de conselhos operários. Esses conselhos não constituem formas políticas transitórias: ao contrário, eles tendem a substituir a lógica centralizadora do Estado pela sua lógica democrática.

O “socialismo dos conselhos”

Quem fala de socialismo de conselho refere-se, simultaneamente, ao controle dos representantes, à vontade de repudiar toda tendência oligárquica, à esperança de impedir toda autonomização do poder. A adoção do mandato imperativo – que foi considerado inútil por todas as constituições republicanas francesas e cujo princípio não é aceito por nenhuma grande formação política, inclusive em seu funcionamento interno – constitui um dos pilares do conselhismo. Ele visa impedir a dissociação entre uma minoria dirigente e uma maioria executante. Em oposição ao mandato representativo, ele instaura a revogabilidade permanente de todo mandatário: o representante é encarregado de aplicar as instruções daqueles que o elegeram. Já o sistema de mandato representativo lhe concede uma independência total: uma vez eleito, ele torna-se a voz da Nação, e não mais a de seus mandatários.

No dia 28 de outubro, o Conselho de Szegel passa a reivindicar a autogestão operária. Outros conselhos ou comitês de fábrica (que continuam a proliferar) seguem a mesma trajetória. Em 2 de novembro, a Federação da Juventude proclama: “Nós não devolveremos a terra aos grandes proprietários, nem as fábricas

aos capitalistas”. Para Castoriadis, a revolução húngara assemelha-se a um anticapitalismo real, que atinge as próprias relações de produção e não se satisfaz, por meio do socialismo, com a abolição do regime de propriedade privada. De acordo com Lefort, o regime stalinista permitiu que os operários húngaros compreendessem algo essencial: “a exploração não é resultado da presença de capitalistas privados, mas da divisão, feita nas próprias fábricas, entre aqueles que decidem tudo e aqueles que apenas obedecem”. A estatização dos meios de produção – ou sua nacionalização – não conseguiria conferir uma característica socialista à produção. Tal erro acabaria por encobrir a realidade de um sistema de exploração nunca antes visto, que em 1956 foi desmantelado pelos insurgentes húngaros.

A revolução de Budapeste provocou fissuras em uma construção tida como invulnerável. Ela proporcionou uma invenção democrática sem precedentes e sem relação alguma com o que Castoriadis chamava de nossas “oligarquias liberais”. Contra o totalitarismo, a revolução. Tal oposição põe em xeque toda uma historiografia conservadora. Aquela que, de François Furet a René Rémond, confunde “gulag” com fenômeno revolucionário.

Tradução: Márcia Macedo
marcinhamacedo@gmail.com

O ESTADO MODERNO E A PROPRIEDADE PRIVADA

Leila Silva de Moura

“O governo é instituído sob a condição e com o fim de os homens poderem ter propriedade e garanti-las.”

John Locke

O conceito de estado, hoje, tem sido desenvolvido na maioria dos centros acadêmicos como sendo um sistema de instituições democráticas, que reflete a diversidade de valores e de interesses na sociedade e permite que sejam dispostas acomodações entre eles, em que proporciona a estrutura para um liberalismo genuinamente político e, por isso, adequado a ocorrência do pluralismo, segundo Bellamy (1992) em *Liberalismo e Sociedade Moderna*. Os estudos referentes à análise política, portanto, priorizam temas voltados aos conceitos de pluralidade, igualdade, liberdade, legitimidade, democracia, cidadania, representatividade entre outros, que, não fazem, senão traduzir, permanentemente, a tendência liberal na sociedade moderna.

As diversas definições de Estado construídas, atualmente, contemplam, num sentido amplo, um caráter multidimensional do papel estatal, apresentando um Estado que procura atender o maior número possível de demandas sociais. O debate acerca das relações entre o Estado e as esferas privadas é deixado de lado, dando lugar a discussões e estudos abstratos e cada vez mais específicos, na maioria dos estudos acadêmicos. O Estado é visto como um elemento neutro e a serviço da sociedade, mas, ao mesmo tempo, a sua relação com o Capital revela outros interesses que permeiam a ação estatal. As teorias políticas que definem o papel do Estado, tanto na perspectiva liberal, tanto na perspectiva marxista, direta ou indiretamente, relacionaram a origem e função do Estado com a manutenção e segurança da propriedade privada. A imagem construída do Estado moderno ofusca os interesses de alguns grupos sociais privilegiados por este estado, como a burguesia, pois a construção de uma grandiosa e “inquestionável” ideologia social

não permite, facilmente, a compreensão e discussão de como surge o Estado e quais suas principais e reais funções na sociedade capitalista. O mito do Estado para o bem comum passa, então a caracterizar o Estado moderno impedindo, portanto a reflexão, por parte da sociedade, sobre o real comprometimento entre o Estado e a propriedade privada. A propriedade privada, “dádiva de Deus”, “resultado do Trabalho” é, nesse sentido, o elemento central que proporcionou o desenvolvimento do Capitalismo no Ocidente, legitimamente, assegurado pelo Estado liberal.

O artigo 5º da Constituição brasileira declara que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e estrangeiros, residentes no país, a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade. Esses direitos se fundamentaram na medida em que se consolida o Estado moderno no Ocidente e quase sempre, no sistema capitalista brasileiro, o direito à propriedade, bem como a sua segurança, se sobrepõe aos demais direitos assegurados na Constituição.

O Estado moderno funda-se, portanto, sob uma estrutura conceitual básica da visão burguesa onde consiste na idéia de igualdade jurídica, liberdade e do individualismo, elementos estes originários da crescente racionalidade na busca da autonomia da burguesia. O racionalismo, nesse sentido, foi e é a peça fundamental para o desenvolvimento da legitimidade, da hegemonia da burguesia, de forma econômica e política, na sociedade Ocidental moderna. Esse racionalismo, ou melhor, a razão utilitária transforma a visão de mundo, onde tudo passa a ser elemento de conquista, de descoberta, e, sobretudo, de exploração e apropriação com o lema de civilizar o homem incivil, ou seja, este deve ser civilizado em todo o canto do mundo. E, nesse sentido: “o homem vai se libertar da escuridão e o mundo vai se tornar harmônico e igualitário”, onde não haverá mais escravos,

mas homens livres como Hegel acreditava. É a razão emancipadora que trás a liberdade, segundo as construções teóricas ideológicas, ou seja, é a liberdade para acumular capital sem as amarras do pecado da usura no catolicismo e dos antigos costumes feudais. Isto propicia a produção e reprodução da propriedade privada, através da exploração do trabalho, em nome da Civilização e Modernidade.

Em Hobbes o Estado é, essencialmente, absolutista e não liberal, mas sua teoria é herdada, em parte, como base conceitual para uma reconstrução teórica baseada nos interesses da classe burguesa: um Estado liberal para a segurança da liberdade e da propriedade. No Estado de Hobbes, o público e o privado passam a se relacionar com o Estado como sendo frutos de um mesmo interesse alicerçado pelo Estado “o ato da associação encerra um acordo recíproco do público com seus particulares” Hobbes (1977, p. 33). Esse relacionamento entre o público e o privado se desenvolve, em Hobbes, tendo o Estado como representante dos anseios acerca da segurança, passa a se envolver em questões particulares, e a liberdade passa a se confundir com limites. Nesse sentido, a própria liberdade em que o Estado proporciona para cada pessoa é limitada. A instauração da paz, liberdade, igualdade e segurança da vida e propriedade através da constituição de um corpo político, originado por um Pacto Social ou Contrato Social, constitui a essência da teoria contratualista, ou seja, o Contrato Social é a base da legitimidade da autoridade política. A relação entre a teoria do Pacto Social, do Estado e da propriedade em Hobbes caracteriza o papel do Direito na proteção da propriedade “onde não há Estado, não há propriedade”. Hobbes (2004, p. 111)

Os bens surgem, em primeiro lugar, como dádiva de Deus. Esses bens, segundo Hobbes, são a nutrição, animais, vegetais e minerais. E, em segundo lugar, do trabalho e esforço do homem, e no Estado de Natureza esses bens não estavam assegurados a cada um que os possui, pois esse estado se caracteriza em constante estado de guerra. O trabalho, aqui é a legitimidade da posse de bens particulares e o Estado cumpre a função de protegê-los e distribuí-los. Nesse sentido, o Estado foi constituído, através de um Pacto Social, para assegurar e distribuir os bens a

cada indivíduo. “Onde não há Estado há uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, na qual cada coisa é de quem a apanha e conserva pela força o que não é propriedade nem comunidade, mas incerteza”. Hobbes (2004, p. 184)

Os bens precisam ser assegurados e distribuídos e somente o Estado pode proporcionar segurança através da força legítima. “O trabalho de um homem também é um bem que pode ser trocado por benefícios.(...) A distribuição dos materiais dessa nutrição é a constituição ‘do que é meu’, do ‘do que é teu’, e do ‘do que é seu’. Numa palavra é a propriedade. É da competência do poder soberano em todas as espécies de Estado”. Hobbes (2004, p. 184)

Para Thomas Hobbes, em *Leviathan*, o Pacto Social significa o fim de um Estado de Natureza definido por ele como um Estado de Guerra, constante, entre indivíduos que buscam a sobrevivência, vivem isolados, solitários num mundo sombrio e tenebroso, para um Estado de Paz, pois “se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade” Hobbes (2004, p. 97).

O Estado de Paz é, então, proporcionado pelo Estado, constituído pelo Pacto Social. Segundo Hobbes, “Estado instituído é quando uma multidão de pessoas concordam e pactuam que a qualquer homem ou assembléia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles(...) tal como se fossem seus próprios atos e decisões a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens” Hobbes (2004, p. 132).

Em Hobbes, o Estado de Natureza coexiste com as Leis da Natureza (naturais ou morais), puramente divinas, estas são a própria razão atribuídas por Deus para todos os homens. Esta razão é fundamentalmente a Lei de Natureza. Ao resumir todos os princípios estabelecidos, pela Escritura Divina, dessa Lei de Natureza tem-se o seguinte corolário: não deves fazer a outro o que não quisesdes que seja feito a ti. É a partir dessa construção teórica acerca da Lei de Natureza que Hobbes desenvolve a origem do

Pacto Social ou Contrato Social, pois a partir do momento em que indivíduos são dotados do sentimento de esperança e medo, devido à violação das Leis de Natureza, pactuam originando o consentimento de transferência da força e faculdade de cada um a outrem, onde serão submetidos a um poder maior.

Nesse sentido, o Pacto que origina um poder maior e legítimo, se consagra. Isso ocorre, segundo Hobbes, em *Do cidadão*, devido a existência de: “uma associação constituída somente pela mútua ajuda, não proporciona a segurança que os homens procuram ao se reunirem e concordarem no que diz respeito ao exercício das leis naturais (...) Deve ser feito algo mais para que os homens que consentiram, visando o bem comum, em ter paz e mutuamente ajudar uns aos outros, sejam contidos pelo medo Hobbes (2004, p. 85).

Segundo Hobbes, não existe a propriedade privada no Estado de Natureza, pois: “numa multidão que não fora ainda reduzida a uma única pessoa, (...) permanece válido aquele estado de natureza no qual todas as coisas são de uso comum, não havendo lugar para *meum* e o *tuum*, que chamamos domínio e propriedade. Isso ocorre porque ainda não existe a segurança “ Hobbes (2004, p. 91).

Hobbes, no entanto, não explica claramente o que vem a ser o fruto do trabalho citado por ele como um dos elementos de interesse de cada indivíduo que devem ser resguardados pelo poder político constituído pelo Pacto Social, porém pode ser compreendido, devido essa lacuna, como um bem privado. Por outro lado, o fruto do trabalho abordado na teoria de John Locke é constituído no próprio Estado de Natureza, no entanto, é definido, nitidamente, como sendo os próprios bens/propriedades dos particulares.

O Contrato Hobbesiano pode ser definido como o princípio norteador do sistema capitalista, ou seja, o Contrato é de caráter irrevogável e é ele que regula o comportamento das relações sociais. O Contrato, portanto, representa a autoridade do Direito e é a garantia de segurança da propriedade. O Estado preserva e protege os pactos contratuais através da utilização de seu poder legitimado pelo Direito e pelo uso da força física.

A tese de que a segurança da propriedade é função do Estado também faz parte da linha teórica de John Locke, para ele, a constituição de uma organização política se desenvolveu através do Pacto Social.

John Locke, em *O segundo tratado sobre o Governo Civil*, discorre sobre a origem do Estado e suas funções, destacando-o como organização política, em que surge, primordialmente, para a preservação da propriedade privada: “o maior e principal objetivo, portanto dos homens se reunirem em comunidades, aceitando um governo comum, é a preservação da propriedade” Locke (2003, p. 92).

Para Locke o povo tem o direito de escolher seus representantes, no intuito de preservação da vida, da segurança e da propriedade, ou seja, é a liberdade de escolha, é a legitimação do sufrágio e formação de um Estado alicerçado no poder Legislativo, sendo este primordial para a consolidação do Bem Comum. Para ele, o estabelecimento de uma sociedade organizada em Estado tem como principal objetivo a preservação da propriedade. Nesse sentido, o Estado não possui direitos de tomar para si qualquer propriedade do povo sem o seu consentimento, pois quebraria o seu próprio fundamento de origem. O grande interesse da burguesia está, então, consolidado nessa teoria, ou seja, o Estado como protetor de seu capital, seus bens, enfim sua propriedade privada. Para John Locke, “o povo, tendo reservado para si o direito de escolha de seus representantes como guardiões da propriedade, não poderia exercê-lo a não ser livremente. (...) para o bem da comunidade” Locke (2003, p. 149).

Segundo Locke, os homens abandonaram a liberdade do Estado de Natureza para preservação da vida, a liberdade e a propriedade, esses, então são os fins da sociedade e do governo. É, nesse sentido, o governo civil ao garantir a proteção da propriedade não poderá nunca apropriar-se dela sem o consentimento de seu dono: “Quem detém o poder não pode tirar de qualquer homem sua propriedade ou parte dela sem o seu consentimento; ora se a preservação da propriedade é o objetivo e que motiva os homens a se associarem” Locke (2003, p. 102).

No Estado de Natureza de Locke, o homem já possui sua propriedade, pois ela é um atributo humano natural como fruto do trabalho, também natural, e para sua preservação institui-se, através do Pacto Social, o Estado como protetor de algo inato: a propriedade.

O corpo político, segundo John Locke, surge, através do Pacto, não de uma reunião de pessoas em um Estado constante de guerra, como em Hobbes, mas de um estado onde há o constante receio de um eminente perigo contra a vida, a liberdade e, principalmente, à propriedade, portanto, o Estado surge como um poder protetor de algo já consagrado e natural no ser humano, porém ainda desconhecido como inerente ao homem, ou seja, a razão e a liberdade e a própria propriedade, que segundo ele resulta do trabalho humano. “Ao nascermos, já somos livres e racionais, embora não tenhamos de fato o exercício da razão ou da liberdade” (Locke: 2003: 55).

O Estado de Natureza, em Locke, é o Estado em que os homens convivem segundo a razão, onde não há autoridade superior comum para julgá-los. Pode ser caracterizado como um Estado de Paz, boa vontade, cooperação mútua e preservação, enquanto que no Estado de Guerra há a inimizade, a malícia, a violência e destruição recíproca. Este se caracteriza segundo Locke, como o uso da força intencional contra outrem, sem que haja uma instância maior para se apelar, é dessa forma que se configura o Estado de Guerra.

Segundo Locke, mesmo no Estado de Natureza a propriedade particular está presente, pois Deus deu o mundo em comum a todos os homens, porém deu-o para o desfrute do diligente e racional que faz uso do trabalho. Como em Hobbes, o trabalho é o alicerce para o direito de posse. “a ordem de Deus para dominar concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada”. Locke (2003, p. 42)

A defesa da propriedade privada, em Locke, é exaustivamente alicerçada na teoria da criação divina e no trabalho. A propriedade particular é, antes de tudo, a própria pessoa, só a ela cabe o direito de si mesmo, seu trabalho pertence a ela mesma, como o fruto

de seu trabalho, também pertence somente a ela. Com isso, a propriedade privada, assim como a liberdade e a razão são inatos ao homem e ninguém, portanto, tem o direito a deles apropriar-se. E, em consequência, o Pacto Social institui o Estado para a preservação dos elementos inerentes ao homem. O corpo político organizado surge, ou melhor, é constituído para assegurar a cada indivíduo seu Direito Natural: a vida, a liberdade e, também, a propriedade.

Segundo este autor o homem nasce com direito a perfeita liberdade e gozo ilimitado de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, tanto quanto qualquer outro homem ou grupo de homens, e tem, nessa natureza, o direito não só de preservar a sua propriedade – isto é, a vida, a liberdade e as posses – contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e punir as infrações dessa lei pelos outros, conforme julgar da gravidade da ofensa, até mesmo com a própria morte.

O Direito Natural passa a se constituir Direito legalizado pelo poder político se transformando em principal elemento social, numa constituída sociedade civil. As leis, então, servirão para punir, até pela pena de morte, os que abandonam os princípios da natureza humana e a reparar aquele que sofreu algum dano. Nessa análise Locke de forma mais ousada traduz os anseios liberais de proteção à propriedade através das leis, ou seja, do Estado. A seguinte citação, portanto, demonstra essa tendência: “Endendo, pois, por poder político o direito de elaborar as leis, incluindo a pena de morte e portanto as demais penalidades menores, no intuito de regular e conservar a propriedade, e de utilizar a força da comunidade para garantir a execução de tais leis e para protegê-la de ofensas externas. E tudo isso visando só ao bem da comunidade” Locke (2003, p. 22).

O conceito de liberdade como também o de propriedade, portanto, são os eixos norteadores da teoria de John Locke. Esses elementos são os princípios básicos da vida humana que devem ser garantidos e preservados na sociedade civil. Segundo ele: “Todo homem nasce com dois direitos básicos: primeiro, o direito à liberdade para a pessoa, sobre a qual ninguém mais goza de poder, cabendo só a ele próprio dispor dela livremente; em segundo lugar, o direito privilegiado sobre qualquer pessoa, de herdar,

com os irmãos, os bens do progenitor” Locke (2003, p. 131-132).

Rousseau em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, constrói sua teoria sobre a origem da desigualdade. Para ele não existiu no Estado de Natureza a propriedade privada, pois “nesse estado primitivo não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, freqüentemente, por uma única noite” Rousseau (1996, p. 247).

Para Rousseau, o homem ao se constituir em sociedade civil fez desaparecer o Estado de Natureza e com ela a igualdade. Isso ocorre quando o homem deixa de ser nômade e sente a necessidade de possuir residência fixa e bens, surgem, então, as comunidades, ou seja, a sociedade civil e com ela a desigualdade, pois uns passam a possuir bens e outros não, passando a se sujeitarem àqueles proprietários, como escravos: “Introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário (...) logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as com as colheitas” Rousseau (1996, p. 265).

Ele procura compreender o Estado de Natureza e como se deu a passagem desse estado para a constituição da sociedade civil, bem como a origem da propriedade privada e, conseqüentemente, a origem da desigualdade social.

O homem no Estado de Natureza é ágil e forte, porém, não possui sentimentos de paixão, inveja e ciúmes, pois como qualquer animal, tem como preocupação suas necessidades físicas, pois “os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome” Rousseau (1997, p. 246).

No Estado de Natureza, segundo Rousseau, o homem não possui propriedade e nem faz idéia dela, pois não existe, neste Estado, casas, cabanas e nem propriedades de qualquer espécie. Não conheciam a vaidade, a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a noção do teu e do meu. Com a integração das pessoas, devido ao aumento da população e da necessidade de segurança perante os incidentes naturais se desenvolve o progresso do espírito humano, a noção de propriedade particular e a desigualdade. Nesse sentido, é contrário à teoria de Estado de

Natureza de Hobbes, que prega este estado como um cenário de conflito constante entre pessoas imbuídas de paixão e inveja. Contrapõe Locke, ao defender um estado humano sem a necessidade e existência de propriedade particular e, muito menos, a noção do que vem a sê-lo. A propriedade privada nasce com a formação da sociedade civil. “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” Rousseau (1997, p. 259).

O fim do Estado de Natureza se deu: “desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário, (...) logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas” Rousseau (1997, p.265).

Nesta obra, Rousseau procura fundamentar a origem do Estado através do desenvolvimento da sociedade organizada. Sua perspectiva, porém leva em conta o princípio da desigualdade, isto é, a acumulação de bens que surge à partir da propriedade particular, inaugurando a desigualdade, e dessa desigualdade; a violência, o roubo, onde o que se temia era o ataque de uns contra os outros.

Nesse sentido: “o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto (...) em seu favor às próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras instituições que lhes fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico” Rousseau (1997, p. 268-269).

Em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau nega todo arcabouço teórico da abordagem burguesa sobre o Estado voltado para o Bem comum, construindo, audaciosamente e de forma brilhante, a teoria da desigualdade através do surgimento da sociedade civil e da propriedade privada.

Ao desenvolver sua teoria da desigualdade, Rousseau apresenta um Estado que procura proteger os bens particulares, pois foi fundado para tal função, mantendo

“aguilhado” os que não possuem bens e dando continuidade à desigualdade. Rousseau procura se contrapor às conjecturas teóricas, anteriormente, trabalhadas acerca dos conceitos de Estado de Natureza e sua relação com a propriedade privada e sua relação com o Estado. Rousseau, no entanto, em *O contrato social* se aproxima das principais teorias liberais que explicam a origem do Estado moderno sem levar em conta os interesses políticos e econômicos de classe que o desenvolveu para atingirem seus fins. Ignora, parcialmente, sua própria tese, anteriormente escrita, da desigualdade social, onde nela classifica o Estado como resultado de um projeto de grupos que queriam manter o poder, desenvolvendo, assim, a teoria do Soberania Popular e da Vontade Geral.

O Estado visto como uma organização do Bem Comum foi e é lema de discursos políticos, do senso comum e no meio acadêmico desde o fim do regime feudal. Hegel ao abordar o tema do Estado via este como elemento determinante na sociedade civil, sendo esta condicionada por ele. Marx critica a teoria de Hegel que teria, neste caso, se contentado com as aparências, numa perspectiva filosófica do Direito assim como o pensamento abstrato e superabundante do Estado. Hegel ao abordar o Direito procura enfatizar a posse como o primeiro elemento de relação jurídica e para Marx a posse não antecede a organização social: “Não existe posse anterior à família e às relações de senhor e servo, que são relações muito mais concretas ainda. Ao contrário, seria justo dizer que existem famílias, tribos, que se limitam a possuir, mas não tem propriedades”. Marx (1996, p. 41).

Para Marx, o Estado, o Direito público e o Direito privado se acham governados pelas relações econômicas. Deste modo, seria a sociedade civil que determinaria a forma do Estado. Ele procura desmistificar o papel do Estado como a instituição voltada para o Bem Comum.

Para Karl Marx, o “Estado não é outra coisa senão a forma de organização que os burgueses dão a si mesmos por necessidade para garantir sua propriedade e seus interesses” Marx & Engels (1998, p. 74).

É nesse sentido que Marx caracteriza as teses dos pensadores liberais anteriores acerca do Estado como um material daqueles que

estão a serviço da classe dominante. E essas teses vêm reforçar a dominação ideológica sobre a classe dominada que passa a acreditar no mito do Estado como um organismo em prol do Bem Comum.

Segundo Karl Marx, o Estado moderno foi construído historicamente, de forma determinada que se desenvolveu como corpo político à medida que os progressos da moderna indústria se desenvolviam, nesse sentido, ampliam e aprofundam o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, é assim, portanto, que nascem o proletário e o burguês. A organização social modifica-se “de força pública organizada para a escravização social, de máquina do despotismo de classe” Marx (1998, p. 70).

Essa perspectiva teórica diversa acerca da natureza do Estado procura descaracterizar o Estado como um corpo político neutro em busca do bem comum. As diferenças da conceituação teórica de Estado moderno e da propriedade dos escritores analisados e em Marx e Engels atingem marco diferencial na teoria política. Nessa visão o Estado moderno é uma construção histórica em defesa dos interesses de classe. Em *A ideologia Alemã*, Marx e Engels (1998, p. 74) definem os conceitos de Estado e propriedade relacionando-os como interdependentes, ou seja, segundo eles com a emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquiriu uma existência particular ao lado da sociedade civil e fora dela, mas este Estado não é outra coisa senão a forma de organização que os burgueses dão a si mesmos por necessidade, para garantir reciprocamente sua propriedade e os seus interesses, tanto externa quanto internamente.

Essa característica, portanto, do Estado moderno, é construída com uma análise histórica por Marx em *A Guerra Civil na França*, onde procura relacionar a burguesia e o surgimento do Estado moderno. “À medida que os processos da moderna indústria desenvolviam, ampliavam e aprofundaram o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, o poder do Estado foi adquirindo cada vez mais o caráter do poder nacional do capital sobre o trabalho, de força pública organizada para a escravização social, de máquina do despotismo de classe. Depois de cada revolução, que assinala um passo adiante na luta de classes, revelam-se com traços cada

vez mais nítidos o caráter puramente repressor do poder do Estado” Marx (1986, p. 70).

O Estado, para Marx, portanto, é o instrumento pelo qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns.

Segundo Marx, no Direito privado exprimem-se as relações de propriedade existentes como sendo o resultado de uma Vontade Geral, também outra ilusão, pois: “Essa mesma ilusão dos juristas explica que, para eles e para todos os códigos jurídicos, é meramente casual que, por exemplo, os indivíduos entrem em relações entre si, por contrato, e que, a seus olhos, relações desse gênero passem como sendo daqueles que podem subscrever ou não, segundo sua vontade, e cujo conteúdo repousa inteiramente na vontade arbitrária e individual das partes contratantes” Marx (1998, p. 76). A propriedade privada se torna mais legítima e protegida no Estado moderno. Essa propriedade privada é assegurada através da lei e multiplicada através da divisão do trabalho e da Mais-Valia, pois é através do trabalho do proletariado que surge a acumulação de capital do burguês: “A propriedade privada nasce e se desenvolve por força da necessidade da acumulação contínua, no início, a conservar a forma da comunidade para se aproximar, no entanto, cada vez mais, da forma moderna da propriedade privada em seu desenvolvimento posterior” Marx (1998, p. 80).

Ao analisar a dominação legitimada da burguesia em defesa da propriedade privada, Marx explica que somente em nome dos direitos gerais da sociedade pode uma classe especial reivindicar para si a dominação geral.

No sistema capitalista, portanto, os interesses comerciais pela acumulação tendem

a moldar os próprios interesses de um Estado e até subordiná-los aos seus completamente. Montesquieu exemplifica essa relação, ao afirmar que “A Inglaterra sempre subordinou os interesses políticos aos de seu comércio” Montesquieu (1997, p. 15).

O debate sobre a relação entre o Estado e a propriedade privada proporciona a desmistificação da construção ideológica de um Estado voltado essencialmente para o Bem Comum. Com uma análise teórica e uma observação da realidade pode-se compreender a existência de um grande contraste entre a imagem construída do Estado para o Bem Comum e a realidade, em que parte da Sociedade é completamente desigual em direitos e se encontra à margem dos benefícios “assegurados” pela Constituição e por esse Estado “Benfeitor”. O discurso político liberal procura através do mascaramento da realidade formar uma imagem de um Estado representativo, em que o cidadão exerce a democracia, mas não define, claramente, o que vem a ser o cidadão. O conceito de cidadão quase sempre é difuso na teoria política. Ser cidadão é participar da representação política, votando e se elegendo? Ser cidadão é cumprir com as obrigações e deveres sociais? Ou ser cidadão, em primeiro lugar é ser consumidor e possuir propriedades? As ações dos poderes executivo, legislativo e judiciário, ou seja, do Estado brasileiro, cada vez mais comprometidos com os interesses econômicos, permitem, portanto, reconstruções teóricas sobre o papel do Estado, reafirmando a própria tese dos teóricos liberais da teoria política clássica, de que o Estado foi instituído para a proteção da propriedade, vida e liberdade dos proprietários.

BIBLIOGRAFIA

- BELLAMY, R. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo, Unesp, 1992.
- BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, Senado, 1988.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico civil*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- HOBBS. *Do cidadão*. São Paulo, Martin Claret, 2004.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. São Paulo, Martin Claret, 2003.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- MARX, K. *A Guerra Civil na França*. São Paulo, Global, 1986.
- MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Volume II. São Paulo, Nova Cultural, 1997.
- ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social e outros escritos*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo, Martin Claret, 2004.