

# Como reconhecer a filosofia política?

JACQUES BIDET\*

Reconhecemos uma filosofia materialista pelo fato de que ela possui os mesmos conceitos para o que deveria ser e para o que é. As ciências sociais nasceram de sua separação da filosofia. Porém, a filosofia não se resignaria a esta separação. Sua sina é distinguir e pensar a unidade daquilo mesmo que ela divide. Eu desejaria, neste sentido, fazer aparecer uma afinidade paradoxal entre uma política (aquela de Hobbes) e uma economia (a de Marx), considerando ambos autores como nossos contemporâneos. O primeiro falava de uma sociedade de lobos a ser revertida numa ordem de razão; o segundo, de um mundo invertido, *verkehrte Welt*, a ser repostado no lugar. Grito da moral? Exigência de um “direito natural”? Conceito analítico que se abre para um conhecimento e uma prática?<sup>1</sup> O que acontece quando abandonamos esta idéia?

---

\* Filósofo francês diretor da *Actuel Marx*. Tradução de Mónica G. Zoppi Fontana. Luziano Pereira Mendes de Lima levantou as referências em português e Armando Boito Jr. fez a revisão técnica.

<sup>1</sup> Permita-se-me referir a meu livro recente *Théorie générale*, Paris: PUF, 1999, 504 p., no qual os conceitos de que me utilizo aqui são apresentados de forma sistemática. No presente texto, eu argumento a favor desta teoria especialmente em relação aos filósofos, assim como o fiz recentemente em diversos trabalhos destinados respectivamente a juristas, sociólogos, historiadores e economistas. Restringir-me-ei a alguns pontos aparentemente mais difíceis: inversão, bipolaridade, bifacialidade, organização, uli-modernidade. Um debate sobre este tema se desenvolveu no sítio <http://www.u-paris10.fr/ActuelMarx>. Agradeço a Annie Bidet-Mordrel suas observações críticas sobre este texto. [Nota do autor à edição brasileira: Toda essa problemática foi recentemente retomada no livro que consagrei a Marx, *Explication et reconstruction du Capital*, PUF, 2004. Para mais detalhes, ver a minha página: <http://perso.wanadoo.fr/jacques.bidet/>]

## Hobbes e Marx, política e economia

1. Com Hobbes se anuncia a pretensão moderna de fundar a ordem política sobre a palavra compartilhada. O pacto social, para ser um acordo entre todos, instituindo um poder comum, supõe este momento da “comunicação” interindividual: é como se cada um dissesse ao outro “ façamos um pacto, demos o poder a um só”<sup>2</sup>. Paradoxo: cada um propõe a cada um uma declaração comum entre indivíduos livres-iguais e racionais, pela qual todos declaram instaurar uma autoridade que não deve mais responder perante aqueles que a instituíram.

Trata-se, portanto, somente de um “como se”. Pois, aquilo que na exposição hobbesiana se encontra, assim, “instituído”, não é mais do que um poder *já realmente existente*, com o monopólio efetivo de prescrever o direito e a capacidade de fazê-lo executar. A partir daí, a autoridade somente se afirma pela pressuposição do acordo discursivo, que, contudo, só existe como seu pressuposto por ter sido instaurado no exercício de um poder que já não deve mais lhe prestar contas. Em outras palavras, o contrato social só é instaurado nas condições não contratuais do poder efetivamente reinante, que, no entanto, o pressupõe. Com efeito, o que é notável em Hobbes, não é tanto o fato de que ele legitima o poder absoluto em nome do pacto social que se supõe inerente a ele, mas é esta equivalência que Hobbes defende, muito logicamente, entre a “república de instituição”, notadamente fundada sobre um contrato explícito desse tipo, e a “república de aquisição”, fundada sobre a força ou a conquista (*Leviatã*, cap. XX), equivalência que faz da primeira um caso particular da segunda. Um caso de escola. Aquilo que, em outros termos, encontra-se, assim, legitimado, é o poder existente de fato – contanto que seja absoluto – cuja existência mesma engendra a essência: a qualidade do Estado de direito.

Dessa maneira, a instituição contratual não é em si mesma um começo. Ela é o pressuposto de um poder que começa e perdura pela força. Este poder não poderia ser indiferente a seu pressuposto, pelo qual se lembra ao príncipe que se presume que ele é só um ator no lugar e posição dos autores (da história), os quais reclamarão dele se não cumprir sua suposta função, esta que manifesta seu poder absoluto: a manutenção da ordem supostamente pacífica dos intercâmbios. Porém, esse pressuposto contratual só tem aqui um estatuto ontológico mínimo. A liberdade só é dada na sua alienação. A instituição da “república” não é mais do que o perpétuo começo de seu próprio fim.

<sup>2</sup> “(...) é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.” Em T. Hobbes, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores), p. 105, cap. XVII, II.

2. A teorização democrática posterior pode ser analisada como uma série de esforços renovados para enfrentar o problema posto por Hobbes: submeter o Estado aos cidadãos. Assim, encontramos a contestação lockeana a um poder abandonado nas mãos de um só, sua teoria de um governo submisso a uma assembleia legislativa representativa; a crítica spinosista à idéia mesma de contrato, que o entende como renúncia do indivíduo à sua potência; também, a crítica de Rousseau a um pacto que não constitui, simultaneamente, o cidadão comum em soberano efetivo. E, ainda, a crítica hegeliana ao contrato, tido como o reino de relações puramente privadas. Trata-se sempre, supostamente, da crítica ao processo desapropriador de um poder que, no entanto, se refere à liberdade “contratual” de cada um e de todos: crítica à inversão que se opera sob a forma mesma do contrato. O manuscrito marxiano de 1843 representa, sem dúvida, o ápice desta crítica democrática.

3. Porém, a situação complicou-se singularmente com *O Capital*. Marx abre uma “nova fronteira” à filosofia política, aquela da economia. Sobre esse terreno, ele reitera, paradoxalmente no entanto, a invenção hobbesiana *nas formas de sua crítica*. A exposição do *Capital* se inicia, com efeito, nos termos do contratualismo clássico através de uma definição desta ordem pública universal de parceiros de mercado que se reconhecem como proprietários livres e iguais, “verdadeiro Eden dos direitos do homem e do cidadão”. Cada um determina livremente seu lugar no mercado, ordem livremente consentida de restrição social racional<sup>3</sup>. É como se cada um dissesse a cada um: “Façamos este pacto: só haverá entre nós relações de

---

<sup>3</sup> Considero como já conhecida a interpretação de *O Capital* que propus e argumentei em diversas obras. Tratando-se aqui da Primeira Parte do Livro I “*Mercadoria e dinheiro*”, defendo que ela tem por objeto real (e legítimo, nos limites do projeto marxiano) o conceito de *meta-estrutura mercantil de produção*, no qual *meta* designa um nível superior de abstração. Rejeito, portanto, como não pertinentes, três interpretações correntes, para as quais, certamente, podem se encontrar alguns apoios “filológicos” (dado que Marx procura Tateando seu caminho), porém, nenhum argumento teórico: a leitura “histórica”, que vê ali uma teoria da produção *simples* de mercado; aquela que a considera como uma análise da *circulação* mercantil, chamada “circulação simples” (Marx se expressa neste sentido no fim do capítulo VI, porém, desde o início, ele tratou logicamente, *na realidade*, da *produção* mercantil, ao mesmo tempo que dos intercâmbios); aquela que vê aí um estudo de um “elemento” (a mercadoria) ou de uma relação *elementar*, o mercado, do qual a seqüência da exposição desenvolveria sua “complexificação”. A interpretação que eu chamo “meta-estrutural” não me é própria. Ela é compartilhada por todos os que fazem uma leitura “teórica” da teoria, entendendo-a como exposição desenvolvida do abstrato ao concreto (e não do simples ao complexo). Ela compreende, assim, o mercado, a forma mercantil de produção, como o *contexto geral* (ou “abstrato”) de relações propriamente capitalistas. Ela suscita

troca livremente consentidas, não confiemos o poder a ninguém e deixemos o mercado funcionar sozinho”. Da mesma forma que, segundo Hobbes, o pacto constrói a “sociedade civil” como ordem política, assim, Marx a erige, aqui, como ordem econômica. Porém, do mesmo modo que em Hobbes, o poder comum pressuposto aqui só existe monopolizado por um só, cujo fim próprio é acumular, supostamente para o grande bem de todos, poderes sobre poderes. Esta proclamada ordem universal do mercado só existe nas suas condições reais, nas quais a propriedade se apresenta sob uma forma determinada, já concretamente constituída. Conforme esta ordem real, o intercâmbio é função da propriedade estabelecida. Aqueles que possuem os meios de produção trocam, explica Marx, salários por força de trabalho, de maneira tal a obter desta um valor superior ao daqueles, etc. Seu fim racional é o lucro, ou seja, como em Hobbes, a acumulação de poderes sobre poderes – o que constitui a substância concreta desta riqueza “abstrata” designada com o nome de mais-valia.

Marx retoma, assim, o dispositivo hobbesiano, infringindo-lhe um duplo remanejamento. Por um lado, ele o alarga, nos termos do materialismo histórico, do político para o econômico, revelando, assim, o poder soberano como fato de classe. Por outro lado, ele intervém com o saber democrático adquirido: *O Capital*, que propõe uma alternativa, é propriamente uma crítica ao *Leviatã*, o qual consagra a ordem estabelecida. Este duplo remanejamento, materialista e crítico, pelo qual o desafio democrático de constituir um poder comum se encontra radicalmente renovado, não deve impedir de enxergar que o dispositivo formal, com seu conteúdo analítico, está preservado. A estrutura fica, com efeito, formalmente a mesma: aquela do acordo que só é pressuposto nas condições de sua inversão no seu contrário, de um mundo invertido, *verkehrte Welt*. Porém, enquanto que Hobbes acredita ter instituído, pela alienação multilateral de poderes individuais, a ordem pública racional, Marx faz dramaticamente aparecer a inversão enquanto tal, e a configura, ao contrário, como seu pressuposto.

Esta categoria hobbesiana de contrato ressurgue quando Marx chega, no capítulo 2, ao dinheiro, fecho e chave racional do sistema do mercado, “no começo é a ação”, ele escreve, uma “ação social”, um “ato comum”, que separa uma mercado-

---

naturalmente um grande número de questões. Havendo-a examinado nos seus diversos pressupostos filosóficos, sociológicos, jurídicos, históricos e políticos, fui conduzido a propor uma “refundação” da teoria a partir de um *outro* começo. Ou seja, uma outra concepção de “meta-estrutura”, enquanto articulação antagônica da relação bipolar mercado/organização, homóloga da relação de co-implicação de contratualidade interindividual e central: este conjunto, invertendo-se em “estruturas”, constitui o princípio moderno da relação de classe, ou estrutura. A meta/estrutura é a dialética da inversão da meta-estrutura em estruturas, no que estas a colocam como seu pressuposto.

ria para ser o equivalente universal.<sup>3</sup> Ato que é um pacto, formulado, à maneira de Hobbes, na beleza obscura do latim do Apocalipse: “*illi unum consilium habent, et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt*”, “eles deliberaram em conjunto: entregar todas suas forças e poder à besta”. Pacto a-histórico, mas não ao modo transcendental, justamente porque define um período da história, uma estrutura histórica que pressupõe a repetição de seu pressuposto.

Podemos, assim, nesse sentido paradoxal, falar da estrutura hobbesiana de *O Capital*, Livro I, Partes 1 a 3. E nisto, o *Leviatán* e *O Capital* se apresentam de forma semelhante, para a leitura e reelaboração, como clássicos da teoria do mundo moderno. O contrato universal mercantilista entre aqueles que se dizem livres, iguais e racionais só existe invertido na ordem do capitalismo. Em termos “filosófico-políticos”, a contratualidade vira subjugação. *Porém esta se apresenta ao pensamento, como “inversão da liberdade em não-liberdade”, a partir da liberdade.* O que faz, também, com que a contratualidade *seja lembrada* na subjugação moderna: na luta permanente daqueles que são, desse modo, designados como livres. Em termos “econômicos”, apresenta-se correlativamente para ser concebida como, conforme o indica o título da segunda parte do Livro I, uma “transformação do dinheiro em capital”, ou seja, como transformação das relações mercantis de produção em relações propriamente-capitalistas. E *trata-se aí*, desenvolvida segundo o duplo registro filosófico-político e econômico, *de uma só e mesma teoria.* Tal é o ponto forte da construção que renova, assim, radicalmente, a questão democrática. *Marx reinscreve no paradigma político do contrato o contexto da produção, contexto materialista ecológico da relação do homem com a natureza<sup>4</sup>, e torna a contratualidade a matriz das relações modernas de classe.*

---

<sup>3</sup> N.T. Cf. K. Marx: “Mas apenas a ação social pode fazer de determinada mercadoria equivalente geral. A ação social de todas as outras mercadorias elege, portanto, uma determinada para nela representarem seus valores. A forma corpórea dessa mercadoria torna-se, desse modo, a forma equivalente com validade social; ser equivalente geral torna-se função especificamente social da mercadoria eleita. Assim, ela vira dinheiro”. (Em *O Capital*. 8a. ed. São Paulo: Difel, 1982. vol I, pp. 96-97).

<sup>4</sup> Marx apreende a vida social a partir desta materialidade das relações sociais de produção que existem enquanto tais somente na articulação entre tempo e uso, trabalho abstrato e concreto, valor e valor de uso. O próprio desse paradigma aristotélico chamado de “valor-trabalho”, em realidade, de “teoria trabalho-uso do valor”, consiste em articular a questão racional do tempo, àquela, razoável, dos usos. O uso não é a utilidade abstrata, passível de ser inscrita no espaço abstrato do cálculo (utilidades balanceadas com inutilidades), mas concerne à materialidade das condições de existência, na sua forma cultural, identitária determinada. Contrariamente à *praxis*, que vale por si mesma, o trabalho, *poièsis*, vale por outra coisa, por uma vida, por uma cultura que lhe é exterior e vale por si só (a menos que o trabalho mesmo se encontre, também, inscrito nela). A idéia marxiana de uma teoria da

### A separação das disciplinas e a autonomia das esferas

O momento Marx apresenta-se interessante pelo fato de preceder à divisão das ciências sociais, à sua pretensão de independência, a seu adeus à filosofia. O materialismo histórico, como pode se ver ainda na reconstrução que propõe Habermas, é o projeto de pensar conjuntamente as ciências sociais, quer dizer, de pensá-las junto com a filosofia. O próprio da exposição de *O Capital* é que ela se desenvolve progressivamente como discurso autônomo de “ciência econômica”, mas a partir de um começo no qual a temática se estabelece sobre o terreno da antropologia e da filosofia política – corte epistemológico como processo<sup>5</sup>.

Que o impulso das ciências sociais seja o fruto de sua separação, de sua dispersão e de sua desordem nada tira da necessidade de interrogar-se sobre o que esta autonomização de saberes deixa em suspense, sobre os limites de uma interdisciplinaridade reivindicada somente *ex post*. E resta saber quais relações esta forma de autonomização disciplinar mantém com a pretensão liberal segundo a qual, na sociedade moderna, a economia teria se dissociado da política.

1. Não poderíamos subestimar a importância das refundações *institucionalistas* da economia, que questionam a unicidade do paradigma neoclássico, aquele da forma mercado, tido como capaz de engendrar por si só o mundo de uma economia *racional*. Colocando no mesmo nível teórico o *mercado* e a *organização*, estas refundações destroem a idéia de que o primeiro representaria uma ordem natural. Elas constituem uma bipolaridade racional social primária, que não deixa de aparecer como homóloga da bipolaridade constitutiva da ordem política *razoável*, que opõe polarizadamente a contratualidade interindividual e a central, a liberdade dos Modernos e a liberdade dos Antigos, oposição antagônica, única pela qual pode haver aí contratualidade. Afirmamos isso aqui brevemente, pois é o objeto

---

*praxis* abarca uma e outro. Tomando a produção como produção de valor de uso, ela convoca uma teoria da sociedade como teoria de sua cultura. A relação entre tempo de trabalho e valor de uso é analisada como relação social em termos de restrições racionais (o mercado); porém, tomadas nas suas ligações com as relações de dominação (de apropriação e de controle) a que elas dão lugar e que inflexionam a produção para as condições de sua reconstituição. Este paradigma, que eu desenvolvo em *Théorie Générale*, é, então, o da articulação da teoria econômica, da teoria da cultura e da teoria jurídico-política. Ele inscreve a teoria econômica no seu contexto jurídico-político e *cultural*.

<sup>5</sup> Sigo, portanto, a análise de Emmanuel Renault referente à epistemologia de Marx, notadamente no seu artigo aparecido em *Marx 2000*, sob a direção de E. Kouvélakis, Paris, PUF, 2000, “L’histoire des sciences de la nature et celle de l’économie politique”; porém, eu acrescento, também, que a presença da temática filosófico-política distingue a teoria marxiana de outros discursos econômicos.

mesmo da teoria meta/estrutural explorar essa relação muito complexa enquanto princípio das relações de classe. No entanto, percebemos como a teoria dita *standard* expulsa a filosofia da economia.

As teorias da regulação renunciaram a especular sobre os princípios teóricos primeiros. Sua teorização própria se refere a “conceitos intermediários”, entre esta conceptualização primeira indecível e os objetos mais concretos. Aquilo que eles designam como “instituições” é, no entanto, concebido como determinação segunda – organização social (política, jurídica) – de uma ordem de mercado supostamente primária e não instituída. É esta a razão destas teorias se demorarem sobre o institucionalismo. Uma tal investigação, por não partir do lugar bipolar onde se constituem a economia e a política, está destinada a produzir obras de utilitarismo, a buscar o bom capitalismo (produtivo e consensual) contra o mau capitalismo. Recalcando a questão teórica do fundamento último, ela só reconhece, efetivamente, o legítimo nas formas weberianas da legitimação, ela rejeita o pensamento do direito. Ela renuncia, assim, a pensar um *outro* mundo, repostado no seu lugar.

Quanto à economia que se designa como “marxista”, ela abre um espaço de explicação e de referência digno de apreço. Ela tende, porém, a demandar da filosofia política somente um suplemento de alma. A economia dita “marxista”, se resiste a enxergar que a filosofia política possa operar sobre seu próprio terreno, a se interessar por seus conceitos primeiros, não vê os efeitos dessa operação no espaço das estruturas e das tendências que ela apreende. Porém, é a esse preço que ela poderia manifestar sua capacidade de propor algo diferente de uma variante radical de teoria da regulação.

2. À sociologia se impõe, naturalmente, uma infinidade de tarefas diversas. Nas suas formas mais potentes, ela se coloca a questão da unidade de seu propósito. É claramente o caso da teorização de Bourdieu, que se apresenta como uma “teoria geral da prática”. Reivindicação que não podemos deixar de pôr em relação com o projeto marxista de uma “teoria da *praxis*”, vertente política do materialismo histórico. Porém, o que diferencia o projeto de Bourdieu é que, onde o materialismo histórico tomava por objeto a articulação das “relações de produção” e das “forças produtivas”, ele as excluiu de seu campo e propôs exclusivamente uma teoria das relações sociais, ratificando o gesto fundador pelo qual a sociologia nasce separando-se disso. Bourdieu postula, certamente, e pratica maravilhosamente bem, a interdisciplinaridade, mas uma interdisciplinaridade segunda, *ex post*, a partir da autonomia de ciências que repousam sobre seus próprios axiomas. A filosofia tem a vocação de tentar pensar em conjunto os conceitos primeiros das ciências da sociedade. A “teoria da prática”, por ter uma ambição “geral”, tende a atribuir-se o lugar de um programa da *praxis*. Ela constitui, certamente, um pode-

roso laboratório de descoberta e de crítica de ideologias<sup>6</sup>. Porém, um programa geral inscrito dentro dos limites da sociologia (quer dizer de uma teoria das relações sociais) não bastaria para colocar a humanidade diante de suas tarefas e responsabilidades últimas, que concernem à sua relação conjunta (intencional/não-intencional) com a natureza, às formas de apropriação ligadas aos modos de produção, aos espaços de possível, às tarefas que aí se perfilam. A “teoria da prática” não permite, por si mesma, pensar a distância entre a humanidade e sua prática.

3. É dizer pouco que a filosofia política tende hoje a renunciar a tais tarefas. Na sua variante “liberal”, abandonando a economia a si mesma para cultivar “o político”, ela não é senão máscara e recalque. Na sua versão republicana, a mais comum – teoria dos direitos do homem e do cidadão, teoria da justiça, ética do discurso –, ela realiza tomadas de posição – tudo bem ponderado, bastante análogas entre si. Chamá-las-emos, então, ao modo dos juristas, a Doutrina. Um bom exemplo é oferecido por Habermas no seu “código jurídico”<sup>7</sup>, que define rigorosamente os direitos que asseguram a autonomia privada (direito ao maior sistema de liberdades de ação igual para todos, direito a ser membro de uma associação jurídica voluntária, tipo Estado-nação, direito à proteção jurídica efetiva), e os que garantem a autonomia pública, razão pela qual não se é somente destinatário, mas também autor desta ordem legal (direito igual a exercer a cidadania; condições de vida e de cultura que o permitam efetivamente). Tudo parece já dito. Porém, esta doutrina se completa nela mesma por um artigo adicional, nada secreto, mas recalcado fora do código, que consiste em estipular que, realizadas supostamente as condições acima, se todas as partes aceitam jogar o jogo da democracia e ocupam posições (formais, materiais e culturais) para fazê-lo, *todo o resto é negociável*. Negociável entre parceiros de poderio diverso. Um conceito de “compromisso” configura, assim, o pivô da Doutrina<sup>8</sup>.

Longe de excluir a contradição – essa temática prescrita –, é necessário, ao contrário, reconhecê-la; os objetivos da luta política exigem, um pouco em todo lugar, mudanças profundas; porém, ao preço da renúncia sub-reptícia à idéia de

<sup>6</sup> Observamos isto, ainda, no artigo de Pierre Bourdieu e de Loïc Wacquant no *Le Monde Diplomatique*, maio 2000.

<sup>7</sup> *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 138-149. Trad. Bras. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

<sup>8</sup> Em Habermas, esta é uma consideração teoricamente central, mesmo que retoricamente marginalizada (já tentei demonstrar que a justificativa teórica que ele propõe constitui uma “contradição performativa”, *TG*, § 913). Em Bourdieu, ela intervém com uma inflexão totalmente diferente (“levantar a barreira”). Trata-se, naturalmente, da categoria política pivô da regulação, que reconhece, também, que nem todos os compromissos são equivalentes.



“recolocar o mundo no lugar”. De repente, ela toma conta das coisas. É necessário constatar que, na época em que o liberalismo se sentia seguro de si mesmo, ele corria, neste aspecto, mais riscos. Observe-se Locke e Kant, que admitiam não poder começar senão pelo “comunismo (teoricamente) primitivo”<sup>9</sup>. Com efeito, a partir desse momento em que nos declaramos livres e iguais, sabendo que nossas relações são de uso do mundo, declaramos, ao mesmo tempo, que “o mundo pertence a todos por igual”. Estes autores precisam de uma cadeia alucinante de “deduções” para chegar a afirmar que o mundo só pertence verdadeiramente e convenientemente a todos se ele for compartilhado conforme as regras efetivamente em vigor da propriedade capitalista. A Doutrina se furta a essa retomada abismal e ao confronto aterrorizador com esse instante “original”. Um único autor contemporâneo, John Rawls, o enfrenta abertamente, ao menos em um primeiro enunciado da justiça, segundo o qual tudo entre nós, poderes, riquezas, etc. deveria ser igual – a menos que, em alguma diferença, aqueles que possuíam menos pudessem encontrar um maior aumento de sua potência. Porém, o resto de sua obra não é mais do que um esforço para conjurar esta confissão. A Doutrina se afasta da posição original, que é, efetivamente, o equivalente *thought-experimental*, sob a forma de experiência de pensamento, da “revolução”. Na sua formulação mais refinada, aquela da “política deliberativa”, ela convoca para deliberar uma vez que as cartas já foram dadas. Ela só conhece, efetivamente, as pessoas “em carne e osso”, ao modo de Nozick, quer dizer, dotadas de suas propriedades, em todos os sentidos deste termo, às quais solicita-se que se entendam, sob as restrições do “código jurídico” democrático. Código “social”, certamente, que veicula uma idéia substancial e comunitária de emancipação. Mas que ratifica, à maneira do liberalismo, o final de um relato previamente aceito, o do fim do “comunismo”. Ora, o comunismo era precisamente “o horizonte de nosso tempo”: a quinta-essência e a superação das revoluções burguesas. Ele encarava finalmente aquilo que elas anunciavam – liberdade, igualdade, comunidade –, dado que ele retornava à questão bíblica originária (aquela de Locke e de Kant: a quem pertence o mundo e tudo o que ele contém?) e ele propunha uma resposta coerente, visando confrontar a sociedade humana com esta situação “original”, não por voluntarismo, mas pela luta política como arte de descobrir e de pôr em prática as potencialidades e tendências efetivas.

Somente que esta resposta era falsa. E as teorias vulgares do fim da história não se equivocavam neste ponto: o que afundou, é o que elas chamam “o comunismo”. Afundou, efetivamente, como o resumo e o último grito das Luzes, *como sua única consequência possível neste dia historicamente dado*. A crítica filosófica

<sup>9</sup> Sobre esses temas cf. TG, §622 A, “La thèse moderne du contrat social planétaire”.

pós-moderna<sup>10</sup> declarou o fim dos grandes relatos como sendo o fim desses grandes sujeitos nos quais o simples sujeito encontrava seu horizonte. Algo efetivamente chegou a seu fim. Mas isto nos conduz às planícies liberais? Ou a uma irremediável divisão das línguas? Parece-me que as questões e exigências que enfrentava o comunismo continuam sendo, também, inelutavelmente nossas. Uma miragem desapareceu, porém não saímos da modernidade. Nós atingimos, ao contrário, uma “ulti-modernidade”, na qual todas as suas pretensões foram postas em incandescência, em ofuscante evidência. Retomar essa questão supõe um retorno sobre “o obscuro desastre”. E sobre Marx. Não um retorno a Marx. Mas sobre seus princípios, que serviram de guia. Para corrigí-los. Se isto for possível.

### A política e além

1. Desde o início da sua exposição, Marx indica em que direção ele orienta o relato. Antes mesmo de chegar à “inversão” do dinheiro em capital (quer dizer, do mercado em capitalismo), ele aponta, no §4, consagrado ao fetichismo da mercadoria, que o pacto mercantilista não é o único concebível. “Suponhamos, finalmente, para variar, uma sociedade de homens livres que trabalham com meios de produção comuns e que empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como uma força de trabalho social”<sup>b</sup> etc. Ele evoca, dessa maneira, a figura do contrato (“da associação”, como dizia Rousseau), entre cidadãos produtores. E o faz nos termos do *thought experiment* de J. Rawls, i.e. da experiência de pensamento. Porém, longe de se contentar com isso, ele se debruça por inteiro em uma *outra* experiência, a do conceito de um mundo *inteiramente* mercantilista, quer dizer, capitalista. A estratégia de escritura de *O Capital*, consiste, no entanto, em mostrar que a dinâmica do capitalismo é tal, efetivamente, que fornece condições favoráveis para a realização da experiência de pensamento: a concorrência capitalista conduz à concentração<sup>11</sup> do capital e, desta maneira, ao

<sup>10</sup> Alguns lêem o pós-moderno como o fim da história, da arte, do ego, do sujeito, do relato, etc. *burguês*. Assim F. Jameson, em *Postmodernism, or The cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1992 (trad.bras. *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo, Ática, 2a. ed., 1997). Parece-me que, na realidade, a forma de idealidade propriamente burguesa – que floresce desde as Luzes até as grandes revoluções do século XIX -, mesmo seguindo seu curso nos diversos lugares onde não tinha ainda triunfado, já havia “terminado” desde fazia algum tempo, tendo sido, desde o início do século XX, substituída pelo socialismo-comunismo emergente, que reciclava todos estes elementos do “progresso”. E que é exatamente o “sujeito” do fim que está em questão aqui.

<sup>b</sup> N.T. K. Marx, *O Capital*, 8a. ed. São Paulo: Difel, 1982. vol I, p. 87

<sup>11</sup> Marx denomina “centralização” a fusão de capitais já formados, “atração do capital pelo capital” (Livro I, Capítulo 2, II), o que destaca o caráter próprio da organização, enquanto

desfalecimento das categorias de mercado face às categorias da organização. E o fim programado da história do capitalismo se perfila no fim da obra publicada em 1867, *O Capital, Livro I*: será necessário menos tempo para expropriar alguns usurpadores (alguns oligopólios mundiais) do que foi necessário para expropriar a imensa massa de trabalhadores independentes (capítulo 32). A continuação da obra econômica e política, notadamente a teoria das crises e de suas resoluções, sinaliza, certamente, o caráter problemático dessa perspectiva. O fim último, que inspira todo o percurso do pensamento, parece ser, no entanto, precisamente aquele que Engels descreve no *Anti-Dühring*<sup>12</sup>: a sociedade democrática planificada, evocada em algumas páginas bem marcantes da “Crítica do Programa de Gotha”, que retomam esta “representação” de uma ordem comunitária.

2. O erro trágico, já o sabemos, é ter pensado que abolir o mercado levaria à livre associação, pois liberaria os produtores para *outra mediação* social, para outro modo de coordenação produtiva: a “organização” *ex-ante*, fator análogo ao de classe<sup>13</sup>. Com a circunstância agravante, ainda, de que só há propriamente contratualidade na interferência de duas mediações racionais econômicas, na medida em que elas têm como sua outra face (razoável) o par antagonônico, também

---

divisão do trabalho na empresa por oposição à divisão mercantil: trata-se de uma coordenação *ex ante*, a partir de um centro.

<sup>12</sup> “Com os trustes, a livre concorrência se converte em monopólio, a produção social sem planejamento da sociedade capitalista se rende diante da produção planificada da sociedade socialista que se aproxima”, F. Engels, *Anti-dühring*, Éditions Sociales, 1963, p. 317; trad. bras. © Editora Paz e Terra (s. d. do tradutor), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, 2a. ed.

<sup>13</sup> É aparentemente difícil à cultura “marxista” admitir a organização como um conceito de estatuto análogo ao de mercado, quer dizer, do mesmo nível, da maneira como eu o uso ao longo de todo o livro *TG*. O obstáculo epistemológico reside, então, na *episteme* liberal. Esta representa a organização como fator perverso, do qual o totalitarismo não seria mais do que sua generalização. A ordem ocidental é supostamente a da sociedade de mercado, na qual o mercado é a essência e a regulamentação seria, então, a determinação segunda, embora necessária. O Estado é descrito aqui como burocracia. Mas não se supõe que esta ordem seja definitiva dessas sociedades, dado que não são do gênero “burocrático”, pois são “democráticas”, respeitam a propriedade (i.e., aquilo que é próprio a cada um) e, portanto, o mercado. A equivalência epistemológica entre o mercado e a organização escapa ao senso comum liberal. É, sem dúvida, por outras razões que ela ficou teoricamente invisível aos marxistas, que não quiseram conhecer o elemento no qual eles se engajariam. Só podemos abarcar este fenômeno através de um retorno sobre as condições de classe do “movimento operário”, no qual as camadas de organizadores e de funcionários de todo tipo desempenharam um papel, notadamente ideológico, não negligenciável. A “classe operária”, já organizada para a grande empresa, foi durante muito tempo um fato de organização. Tornou-se, é verdade, problemática.

bipolar, da contratualidade interindividual e a central (co-implicação da autonomia privada e da autonomia pública).

Porém, o que deve chamar nossa atenção é o fato de que Marx, nesta famosa página de “Gotha”, inscreve a ordem comunitária no “mesmo direito”, igualitário<sup>14</sup>, que governa a ordem mercantilista apresentada na Parte 1 do Livro 1, que coloca a legitimidade única da igualdade-liberdade, supostamente realizada pela relação de intercâmbio. Toda a diferença consistiria em que o comunismo realiza, efetivamente, as promessas não cumpridas da relação mercantilista, aquelas do direito moderno. O erro de Marx é, então, menos o de ter pensado que a supressão do mercado levaria por si mesma ao espaço democrático da associação, que o de não ter percebido essa unidade, embora postulada por ele, do direito moderno, que não se concebe, com efeito, senão a partir da meta-estrutura contida na unidade antagonica de seus dois pólos (interindividualidade-centralidade) e de suas duas faces (racionalidade-razoabilidade), enquanto princípio das relações modernas de classe, dado que ela “se reverte” em estrutura de classe. É desta maneira que existe, efetivamente, um “direito natural moderno”, que exclui da sociedade toda ordem de natureza. E que, no entanto, dá lugar às formas de dominação próprias da modernidade (que são naturalmente fecundas em “naturalizações” de todo tipo).

É nesse sentido que introduzi o conceito de meta-estrutura, que vejo retomado aqui e lá, em diversos sentidos. A idéia está presente em *O Capital*, mas unilateralmente reduzida às relações mercantis. Eu não coloco esse conceito como substituto daquele de superestrutura. A meta-estrutura só se dá, efetivamente, invertida em seu contrário, em estruturas de classe, que são ao mesmo tempo, estruturas produtivas e estruturas *estatais*. Eu mantenho, portanto, um conceito estrutural de Estado<sup>15</sup>, no sentido de superestrutura de relações de classe. O conceito de meta-estrutura não esgota, mas redobra aquele de superestrutura, ao introduzir um conceito meta-estrutural de Estado<sup>16</sup>. Mas amplamente, e este é o primeiro ponto que eu gostaria de levantar, a política compreende-se como circulação dialética entre meta-estrutura e estrutura.

---

<sup>14</sup> Este direito igual, foi logo chamado desigual, posto que nem todos possuem a mesma faculdade de trabalho, nem as mesmas necessidades, etc. Porém, trata-se somente uma outra peripécia teórica, que constitui a dificuldade do direito, ao mesmo tempo em que aponta a condição, propriamente inconcebível de seu fim: seria necessário que reinasse a abundância.

<sup>15</sup> É portanto um equívoco identificar, como já pude ler em alguns textos, meta-estrutura ao Estado. O conceito meta-estrutural do Estado é explicitado no capítulo 3 da *TG*; o conceito estrutural, na Parte 53.

<sup>16</sup> Segundo um movimento de resto esboçado em *O Capital*. Cf. *TG*, p. 314.

3. Nisto reconhecemos a filosofia política que é inseparável da teoria da sociedade.

Ela não se reduz à investigação meta-estrutural, objetivo inconcebível pelo fato de que a meta-estrutura só é colocada pelas estruturas. Ela não se identifica, portanto, à decifração da ordem de direito. Nem a uma fundação de princípios. Nem a uma dedução *a priori* do sistema de direitos do homem e do cidadão. Ela não define sua tarefa como a de tornar claras e coerentes nossas muito pesadas convicções (Rawls). Ela só se anuncia através da prova da teoria estrutural e sistêmica<sup>17</sup>.

Mas ela também não se engendra somente pela consideração da estrutura e do sistema de exploração e de dominação. Esta pode ser hoje a tendência do discurso marxista (ou do humanismo cristão): após a derrota, encontrar refúgio, contra todo reformismo consolador, na crítica à ordem existente. Tarefa necessária. E há infinitamente muito a fazer. Mas a filosofia política não teria nada a dizer, ela seria uma tarefa impensável, só revezaria com as ciências da natureza, se o sistema capitalista (do mundo) não reenviasse à estrutura (de classes)<sup>18</sup>, ao mesmo tempo que esta reenvia à meta-estrutura, que só ela coloca, como a pretensão de liberdade-igualdade-racionalidade da declaração-ficção moderna (daí seu interesse crítico pelas teorias do direito e da justiça).

A política só pode ser a tomada em consideração da meta-estrutura na situação da estrutura e do sistema, enquanto eles a põem, virando-a em seu contrário. Ela clama a deliberação discursiva como abolição do efeito-classe das mediações (mercado/organização), e cuja condição primeira é a reunião da força da multidão. Seu objeto, universalmente admissível, só pode ser designado nos termos spinozistas da elevação da potência de todos da perspectiva da maior potência dos menos potentes – o que eu designei pela expressão “princípio da igualdade-potência”. E ele só pode apresentar-se sob a forma, maquiaveliana, de uma estratégia, portanto de uma história, a qual não pertence no entanto à política, que é assunto de acordo entre contemporâneos, de prescrever um termo.

4. A consideração do *sistema* do mundo nos ensina, enfim, que a política se exerce hoje nas condições da uli-modernidade<sup>19</sup>. Última, não no sentido de pôr

<sup>17</sup> O conceito de “sistema”, na teoria “meta/estrutural” designa o sistema do mundo. Conceito do *global concreto*, enquanto que as categorias de meta-estrutura e estrutura se referem ao *geral abstrato*. Cf. *TG*, cap. 6.

<sup>18</sup> A tese segundo a qual a estrutura (de classes) é a chave do sistema (do mundo), está explicada em §613 da *TG*.

<sup>19</sup> Uli-modernidade se opõe, neste sentido, a posmodernidade. Não que seja contestável a problemática da diferença. Mas, pelas razões que expõe, em certo sentido, muito bem P. Bourdieu, a organização (produtiva, administrativa, informacional, científica, acadêmica,

fim à história, mas de terminar uma época. A ulti-modernidade é o momento em que, sobre o espaço organizado do sistema (imperialista) do mundo, se constrói algo completamente diferente: uma estaticidade mundial. A exigência de um pensamento-prático comum do uso do mundo, da cultura e da produção – longe de esvaecer-se no fracasso do comunismo – reaparece inelutável, na sua última dimensão: “global”. Não se trata mais só da propriedade comum dos meios de produção e de intercâmbio, mas do poder comum, sobre tudo o que outorga influência sobre o planeta. E reencontramos aí, assustadora e incontornável, a condição *natural* do contrato social, que finalmente comparece historicamente como aquilo que ela não pode não ser conceitualmente: já não mais uma questão naturalmente inscrita no quadro do Estado-nação, mas um assunto *entre todos os homens* em relação a si mesmos e ao planeta.

O quadro do debate é a partir de agora o Estado-mundo, sob o imperialismo, do qual ele constitui o poderoso instrumento, através dessas instâncias chamadas internacionais, mas das que, cada vez menos, poderemos nos retirar, e portanto, supra-nacionais – pois impõem hoje as normas *estatais* de um direito mercantilista promovido a universal. Mas que o Estado mundial venha a existir como Estado capitalista significa, também, que se estendem, a esta escala última, as exigências declaradas da meta-estrutura. Crítica infinitamente fraca, recalcada assim que enunciada, discurso do direito ao qual lhe é negado o estatuto de direito verdadeiro. Exigência de um poder democrático mundial, único capaz de proteger as nações (os fracos contra os poderosos). E que, paradoxalmente, estas só suscitam lutando contra as pretensões, ditas neoliberais, da “comunidade internacional”.

Aquilo que é “novo”, efetivamente, é a pretensão de um *direito* (mundial) *sem Estado* (mundial), *quer dizer sem cidadãos* (do mundo). Que este *neo* não seja mais do que uma máscara de um *Estado sem direito*, já realmente existente, só pode ser concebido considerando que somente há direito (ou “contratualidade”) na relação co-implicativa e antagônica (aberta ao *agon* ao mesmo tempo que ao *logos*) entre contratualidade interindividual e contratualidade central. Por isso, entre nós

---

etc.) não se realiza jamais a não ser na forma cultural particular e arbitrária. Os conflitos políticos comunitários, sob a cobertura substancial identitária, giram em torno do poder organizacional. Ao impor sua língua, que só ela domina, suas filiações, seus usos e valores de uso, uma maioria, ou uma minoria dominante, assegura interesses particulares, de riqueza e de poder, de influência sobre aquilo que só depende debilmente de uma “essência” cultural, de uma diferença cultural “essencial”. A questão das diferenças reenvia, assim, ao contexto de formas primárias da coordenação social moderna, a organização e o mercado (sempre organizado), tanto nos seus efeitos de classe e quanto nas suas relações sistêmicas (o arbitrário da fundação étnica dos Estados ou pseudo-Estados contemporâneos). O que não significa que as soluções sejam facilitadas.

só há regras, que têm, certamente, suas “leis”, ou seja, sua coerência sistemática e suas conseqüências imanentes (objeto de pesquisas científicas<sup>20</sup>), porém, nenhuma lei de natureza. A suposta “lei” de mercado, como aquela, antes imaginada, do plano, traz a dissolução da humanidade na sua naturalidade. Na bestialidade. *Virtutem et potestatem suam bestiae tradunt. Once again, last but not least.*

Que o Estado capitalista mundial existe, por cima dos Estados, não é, então, forçosamente, uma boa notícia. Porém, aprendemos com ela que as teorias clássicas da filosofia contratualista não perderam nada de sua atualidade. Elas somente viviam, no charme provincial das velhas nações e dentro dos limites do particular, uma infância pré-figurativa da modernidade última, que é global.

Essa auto-análise da política em termos do contrato<sup>21</sup> (e de sua inversão) permite, também, que ela perceba a dimensão de si mesma: tudo o que supera os interesses contemporâneos depende de um outro tribunal. Sabendo que a partir de hoje não faremos mais nada que comprometa irreversivelmente um futuro longínquo, estamos prestes a compreender que “nem tudo não é político”.

---

<sup>20</sup> À economia lhe corresponde procurar as melhores combinações. A exigência do direito é que elas sejam universalmente aceitáveis. Não no sentido de serem passíveis de consenso entre proprietários, mas conforme ao princípio prático da universalidade, ou “princípio da igualdade-potência”, que define as condições de uma propriedade legítima, elas, também, passíveis de discussão. Não uma regra particular, mas regra de argumentação, fora da qual o discurso não é argumentativo, mas manipulatório.

<sup>21</sup> Em *TG*, eu propus uma crítica anarco-spinosista e maquiaveliana da contratualidade, considerando que a crítica ao contrato, impulsionada por Spinoza, Hegel e Marx, não tinha sido levada até o fim. O paradoxo é que alguns leram este meu propósito como “contratualista”. Ou atribuíram-me, ainda, a idéia de que a modernidade seria fundada sobre a contratualidade. É evidente que toda problemática de fundação, ou de fundamento, se encontra aqui excluída. Restava-me, ainda, mostrar que o neo-spinosismo, que se atribui toda uma corrente pós- ou neomarxista, só cumpre efetivamente suas promessas assumindo a um novo custo (meta-estrutural, precisamente) a crítica do direito natural.