

Marx, a tradição liberal e a construção histórica do conceito universal de homem*

*Domenico Losurdo***

Resumo:

Exame da formulação universalista dos direitos do homem, de extração hegeliano-marxista, contrapondo-a à concepção liberal, bem mais limitada. Argumenta que, da mesma forma que o movimento socialista foi decisivo para que se ampliasse a concepção e a prática liberais, o enfraquecimento dessa influência pode resultar em uma nova “contração” dos direitos do homem, que deixarão de se referir à grande massa dos não proprietários e mesmo a povos inteiros do chamado terceiro mundo.

“Direitos sociais e econômicos” e revolução de Outubro

Criticando a teoria da “liberdade da necessidade” realizada por Roosevelt e depois, inserindo-a em uma linha de continuidade com a teoria dos “direitos sociais e econômicos”, que encontra a sua expressão na Declaração Universal dos Direitos do Homem, adotada pela ONU em 1948, Hayek (1976:103) observa: “Este documento é abertamente uma tentativa de fundir os direitos da tradição liberal ocidental com a concessão completamente diferente da revolução marxista russa”. A afirmação pode parecer paradoxal mas, para examinar sua validade, convém primeiro interrogar a crítica fundamental dirigida por Marx à sociedade do seu tempo. No centro da discussão está a relação liberdade-igualdade: além de um certo limite, a desigualdade nas condições econômico-sociais dissolve a liberdade, mesmo que esta permaneça solenemente garantida e consagrada no plano jurídico-formal.

Marx se apóia nas leituras de Hegel, a quem devemos uma apresentação clara e persuasiva do problema que examinamos: quem sofre uma fome desesperada, além do perigo de morrer de inanição, está em “total carência de direitos”, ou seja, numa condição que, em última análise, não difere substancialmente daquela do escravo (Losurdo, 1992, cap. VII).

O reconhecimento deste fato parece emergir da própria tradição liberal, mas emerge como confissão involuntária. Por que o trabalhador assalariado deve ser excluído, segundo Constant, dos direitos políticos? Está claro: “Os proprietários são senhores da sua existência porque podem negar-lhe o trabalho” (Constant, 1957: 149). Durante a sua viagem na Inglaterra de 1833, diante do espetáculo de uma assustadora miséria em massa, num

* Tradução de Egle Bartoli, graduada em Ciências Sociais. Revisão técnica de Débora Goulart e Lúcio Flávio de Almeida.

** Filósofo, professor da Universidade de Urbino, autor, entre outros, de *Democracia ou bonapartismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora da UFRJ/Unesp, 2004.

contraste gritante com a riqueza de poucos, (Tocqueville, 1951k: 81) deixa escapar uma exclamação: “Deste lado o escravo, do outro o patrão; ali, a riqueza de alguns, aqui a miséria da maioria”. Eis uma relação entre igualdade e liberdade, ou melhor, entre desigualdade material levada ao extremo e substancial escravidão. Mas a tese implícita na exclamação que escapou em um momento de descuido é depois rejeitada e sistematicamente refutada pelo teórico liberal que contrapõe liberdade e igualdade, até acusar o movimento socialista (e a própria Revolução Francesa) de sacrificar a primeira no altar da segunda: “Quem na liberdade procura qualquer outra coisa além desta, é feito para servir” (Tocqueville, 1951l:217). A “liberdade da necessidade” teorizada por Roosevelt é para Tocqueville tão intolerável como para Hayek, porque remete, de fato, a outra tradição política, a autores vistos com suspeita ou hostilidade pela tradição liberal. Na França reenvia a Rousseau e ao jacobinismo; na Alemanha a Hegel, que foi o primeiro a falar de “direitos materiais” (Losurdo, 1992), e sobretudo a Marx, que recolhe e une as heranças da filosofia clássica alemã e da veia rousseauiana-jacobina.

E hoje? Não apenas a ONU, que talvez com um pouco de boa vontade e para grande satisfação de Hayek, se poderia tentar excluir do Ocidente “autêntico”, fala, de um modo mais ou menos explícito de “direitos sociais e econômicos”. Também se poderia duvidar da autenticidade ocidental da Constituição da República Italiana (nascida com a contribuição decisiva dos socialistas e comunistas), que também institui uma relação entre liberdade e remoção dos “obstáculos de ordem econômica e social” que a anulam ou ameaçam anulá-la. Deixemos de lado a ONU e a Itália e façamos referência apenas ao mundo anglo-saxão. Leiamos um autor como Rawls. Mesmo este teórico norte-americano que exige a subordinação da igualdade à liberdade sobrepõe uma importante cláusula limitativa ao princípio formulado dizendo que este apenas deve ser considerado válido “a partir de um nível mínimo de renda” (Rawls, 1971:542). Então, de fato, perde a validade, ao menos para o Terceiro Mundo (a maior parte da humanidade). Se levarmos ao pé da letra a cláusula limitativa de Rawls, a primazia da liberdade sobre a igualdade estará comprometida nos próprios países capitalistas avançados, em particular nos Estados Unidos, onde se assiste “ao aumento da porcentagem dos pobres” (Dahrendorf, 1987:133) e ao aumento dos bolsões de miséria e até de desnutrição¹.

Continuo considerando mais convincente a formulação de Marx (e Hegel) sobre este problema: abaixo de “um nível mínimo de renda”, não balança ou cai por terra a primazia da liberdade em relação à igualdade: a liberdade deixa de existir concretamente. Ou seja, a construção da liberdade é indissolúvel da construção de um mínimo de igualdade.

¹ “O professor Larry Brown, da Harvard Public School of Public Health, presidente da *task force* dos médicos sobre o problema da fome, denunciou que 18 a 21 milhões de americanos não comem o suficiente. Destes, 7 milhões são crianças” (Ginzberg, 1988).

Neste sentido, Roosevelt associa a “liberdade da necessidade” às outras liberdades civis e políticas, também fundamentais. E, apesar da formulação diferente - e menos rigorosa -, também emerge claramente da cláusula limitadora do princípio de Rawls: a realização concreta da liberdade não se produz num espaço impessoal, sem relação com as condições materiais de vida, com um “nível mínimo de renda”. Reaparece, então, este princípio de “liberdade da necessidade” no qual, com razão, Hayek, percebe o socialismo e o marxismo e, com típico exagero de um conservador, grita, então, contra o perigo do bolchevismo!

A crítica marxiana da sociedade liberal-burguesa e a sua eficácia história

Com inegável rigor e coerência, Hayek desconfia de um autor como Rawls (Hayek, 1976:179). Nem sequer os Estados Unidos estão imunes à contaminação socialista do Ocidente, que o teórico neoliberal não se cansa de denunciar. Aliás, exatamente neste país se manifestou o funesto hábito, já difundido na Europa, de usar o termo “liberal” para designar “aspirações de natureza essencialmente socialista”(Hayek,1987:121). Convém então recorrer a um autor que Hayek destaca sem reservas por sua apologia da “grande sociedade”, como ele a chama, ou “sociedade aberta”, para retomar a expressão de Popper². Pois bem, precisamente neste autor podemos ler:

Mesmo se o Estado protege os seus cidadãos do risco de serem tiranizados pela violência física (como acontece por princípio, sob o sistema do capitalismo desenfreado), ele pode frustrar as nossas finalidades se não consegue nos proteger do abuso do poder econômico. Em um Estado deste tipo, quem é economicamente forte é também livre para tiranizar quem é economicamente fraco e privando-o de sua liberdade. Nestas condições, a liberdade econômica ilimitada pode ser autodestrutiva, da mesma forma que a liberdade física ilimitada; e o poder econômico pode ser tão perigoso como a violência física. De fato aqueles que dispõem de um excedente de mercadorias podem impor a quem tem penúria uma servidão ‘livremente’ aceita, sem a violência (Popper, 1973:124).

Embora inclua Marx entre os “falsos profetas”, até Popper, neste texto, termina assumindo a crítica ao liberalismo: não existe apenas uma coação física, mas também econômica. A dominação econômica e o monopólio ou o controle das “mercadorias” permite “tiranizar” aqueles que estão privados destas mercadorias e vivem em condições de absoluta precariedade econômica. Estes últimos podem ser juridicamente livres, mas estão substancialmente privados de sua liberdade e reduzidos à “servidão”. Inclusive no plano terminológico, as semelhanças são evidentes. A “servidão” à qual Popper se refere, leva a pensar na “escravidão assalariada” da qual falava Marx, a propósito das condições operárias de seu tempo. É claro que as opções políticas dos dois autores são muito diferentes, mas ainda

² É o próprio Hayek (1973: 148) que estabelece uma equivalência entre as duas expressões.

assim, na configuração das relações entre economia e política o acusador do “falso profeta” continua sendo devedor deste último.

Retomemos, de outro ponto de vista, a crítica fundamental que Marx dirige à sociedade burguesa que surge com a Revolução Francesa. Esta “concluiu a transformação das classes políticas em sociais, ou seja, fez das diferenças de classe da sociedade civil apenas diferenças sociais, diferenças da vida privada insignificantes na vida política” (Marx, 1955a: 284). Inclusive na forma mais desenvolvida, onde anula as restrições censitárias do direito eleitoral, o Estado burguês se limita, na realidade, “a fechar os olhos e a declarar que estas oposições reais não tem caráter político, que elas não o afetam” (Marx e Engels, 1955: 101).

O liberalismo de Hayek está sempre convicto de que a polarização, mesmo a de extremas riqueza e miséria, é um fato pertinente apenas à esfera privada. Mas esta convicção é abandonada, de várias maneiras, por Roosevelt, pela ONU, pela Constituição da República Italiana, por Rawls e pelo próprio Popper no fragmento citado acima. Se para Hayek a tirania começa quando o Estado deixa de considerar como meramente privadas as desigualdades, inclusive extremas, que subsistem no nível econômico-social, para Popper, como vimos, é precisamente a falta de intervenção do Estado contra tais desigualdades extremas que permite e consagra uma relação objetiva de tirania e servidão.

Ademais, o teórico da sociedade aberta reconhece a dívida das “democracias modernas” para com o marxismo, quando demonstra a irremediável obsolescência deste último, baseado no fato que as democracias modernas teriam colocado em prática “a maior parte” das reivindicações programáticas do *Manifesto do partido comunista*, a começar pelo “imposto fortemente progressivo ou proporcional sobre os lucros” (Popper, 1973:141). Como é imprecisa e notável esta formulação que assimila e une dois tipos de taxação muito diferentes! Sem dúvida, dado que se refere ao *Manifesto do partido comunista*, é possível, que Popper se refira na verdade a “*strake Progressvsteuer*”, o “forte imposto progressivo” reivindicado no texto de Marx e Engels (Marx, Engels, 1955a, 481). Segundo o teórico da sociedade aberta, esta reivindicação seria agora obsoleta, devido ao fato de ter sido amplamente “realizada” nas “democracias modernas”. Na realidade, sobre esta questão nos dias de hoje, ainda continua uma batalha cultural e política. Inclusive Hayek, para denunciar a crise do liberalismo e a intolerável contaminação socialista sofrida pela própria sociedade ocidental, menciona a “imposição fiscal progressiva como meio para conseguir uma redistribuição da renda a favor das classes mais pobres”, (Hayek, 1987:142). Por outro lado, o destaque do nexos entre liberdade e condições materiais de vida é, em Popper, um sinal isolado e uma admissão involuntária da vitalidade das lições de Marx. Se realmente tivesse levado a sério este nexos, o teórico da sociedade aberta não teria feito uma leitura tão maniqueísta da história do século XX, nem teria se lançado com tanta violência contra aqueles intelectuais que, duvidando que “tudo vai bem no Ocidente”, geraram um

“grande escândalo” com “insultos” totalmente fora de lugar no âmbito da “nossa sociedade”, de “nossa civilização”, de “nosso belo mundo” (Popper, 1992:92-4).

Hayek se mostra mais rigoroso que Popper: é difícil conciliar a denúncia de Marx como “inimigo da sociedade aberta” e o reconhecimento explícito da dívida desta mesma “sociedade aberta” para com o *Manifesto do partido comunista*! Por isso Hayek inclui nas contas do socialismo e do “abandono dos princípios liberais” também “a decisão de fazer de todo o campo da seguridade social um monopólio estatal”(Hayek, 1987:145), além do papel dos sindicatos, que minam as raízes do sistema liberal, impedindo que a concorrência determine o preço da força-trabalho e, portanto, destruindo esta peça fundamental da “economia de mercado” que é o “mercado de trabalho concorrencial” (Hayek, 1976:143).

Pode-se falar, como faz Dahrendorf, do “novo liberalismo”, mas a passagem do “velho” para o “novo” não foi indolor e teve como pressuposto gigantescas lutas político-sociais e a assimilação, não espontânea, mas imposta pelos fatos, de elementos centrais da lição de Marx e de outros autores malditos pela tradição liberal. Quando o sociólogo anglo-alemão fala de “direitos sociais”, retoma uma categoria que Hayek já diagnosticou como infectada de socialismo e marxismo. E quando Dahrendorf vê no desemprego e na miséria uma ameaça e inclusive um esvaziamento dos “direitos civis” (Dahrendorf, 1987: 134- 152), fica claro que aproveita as lições marxianas. Às vezes, inclusive no plano terminológico:

A igualdade perante a lei tem pouco significado se não existir sufrágio universal e outras chances de participação política. As chances de participação são apenas uma promessa vazia se as pessoas não têm a posição social e econômica que as coloque em condições de gozar daquilo que as leis e a constituição lhes prometem. Passo a passo, a idéia de cidadania foi dotada de conteúdo. De uma quantidade formal de direitos, a cidadania tornou-se um status, de que fazem parte, além do direito eleitoral, uma renda digna e o direito a ter uma vida civil, inclusive quando se está doente, ou velho, ou desempregado (Dahrendorf, 1987, p. 136).

Aqui reaparece a crítica ao direito “formal”, cara a Marx. Porém, se a liberdade e a igualdade permanecem formais sem o “conteúdo” da “renda digna”, se conclui que a democracia é ainda incompleta mesmo nos países industriais avançados, para não falar no que continua sendo uma miragem nos países de Terceiro Mundo, mesmo que se considerem do Ocidente e do “mundo livre”.

Liberalismo e “teodicéia da felicidade”

Muito mais próximo do liberalismo era o Dahrendorf dos anos 50 ou 60 que formulava a tese de que “a posição social de um indivíduo [depende agora] das metas escolares que ele mesmo tentou alcançar”(Dahrendorf, 1959:122). Certamente o autor se referia aos anos do “milagre econômico”

ideologicamente transfigurado, mas, definitivamente, retomava um tema clássico da tradição liberal. Ludwig von Mises afirmou que no capitalismo, “a posição social de cada um depende da própria ação”, de modo que para o eventual “fracasso” o indivíduo não tem mais espaço para “desculpas” e só pode culpar a si mesmo (Mises, 1988: 30). Eis uma tese que, para ser formulada, não necessitou esperar a constituição de uma sociedade desenvolvida. Já no final de 1700, Wilhelm von Humboldt (1792: 117), em uma Alemanha fundamentalmente aquém do capitalismo, afirmava que “a felicidade a que o homem está destinado não é mais que a que lhe provê sua própria força”, ou seja, as suas capacidades. É um pouco a “teodicéia da felicidade”, da qual fala Max Weber:

os dominantes, os possuidores, os vencedores, os sãos, em síntese, “o homem feliz” raramente se contenta pelo simples fato de possuir a própria felicidade. Ele necessita também ter direito a tal felicidade. Quer ser convencido de “merecê-la” e sobretudo de merecê-la frente aos outros. E quer portanto ser também autorizado a crer que os de menos sorte receberam eqüitativamente apenas aquilo que lhes cabe. A felicidade quer ser ‘legítima’ (Weber, 1972: 242)³.

Deste ponto de vista, um traço implícita ou declaradamente social-darwiniano atravessa a tradição liberal: dado que a miséria não questiona a ordem social existente, os pobres são os fracassados, aqueles que, por causa da sua preguiça ou incapacidade, têm sofrido uma derrota ou uma perda no âmbito daquela imparcial “luta pela existência”, da qual falou, antes de Darwin, o liberal Herbert Spencer. Seria insensato e criminoso querer obstaculizar as leis cósmicas que exigem a eliminação dos incapazes e fracassados: “todo o esforço da natureza é para se desfazer deles, limpando o mundo de sua presença e deixando espaço aos melhores”. Todos os homens estão submetidos a uma espécie de juízo divino: “Se estão realmente em condições de viver, eles vivem e é justo que vivam. Se não estão realmente em condições de viver, morrem e é justo que morram” (Spencer, 1877: 414).

Bem mais tarde, Ludwig von Mises fala da “luta pela sobrevivência”, desenvolvendo uma teodicéia da felicidade sem mancha e sem sombras: a “luta pela sobrevivência” premia “os homens superiores”. Além do mais, “nas condições do capitalismo, os mais dotados e os mais capazes não podem obter nenhuma vantagem de sua superioridade, mas colocam os seus melhores dotes ao serviço dos desejos da maioria, constituída pelos menos dotados. No âmbito do mercado o poder econômico corresponde aos consumidores” (Mises, 1988a:95). Diante de um quadro tão

³ É preciso ver se alusões a esta “teodicéia da felicidade” não estão presentes no próprio Max Weber, pois afirma que, no âmbito do capitalismo, quem perde “na luta econômica pela vida” e quem é “jogado na rua como desempregado” é “o operário que não pode e não quer se adaptar” ao mercado e às “normas” da economia (Weber, 1972: 19 e 37). Aqui falta qualquer referência a objetividade da crise.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1972).

harmônico e claro, limitamo-nos a recordar Hegel quando este afirma que “cai na edificação e inclusive na insipidez” toda a visão da história e da sociedade na qual estiver ausente “a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho da negatividade” (Hegel, 1979:24).

Uma versão parecida da teodicéia da felicidade encontra-se em Hayek. Porém este considera inaceitável toda a idéia de justiça fundada em “uma proporcionalidade entre recompensa e mérito moral”, pois a ideologia meritocrática lhe parece suspeita como possível fator de desajuste e distúrbio, mais do que consagração das relações sociais existentes. Para Hayek, dado que o mérito não é objetivamente mensurável e que seria arbitrário e despótico pretender retribuí-lo com base na opinião subjetiva que se tenha dos méritos próprios e alheios, não resta mais que substituir a categoria mérito pela de valor: “está bem que os indivíduos gozem de vantagens proporcionais aos benefícios que eles mesmos tiram de sua própria atividade” (Hayek, 1960:93). Mas tal ajuste de categorias não modifica substancialmente a teodicéia de felicidade, cujo lugar de realização é agora o mercado. Fica claro, em todo caso, que “uma sociedade livre poderá funcionar ou conservar-se apenas se os seus membros consideram justo que cada indivíduo ocupe o posto derivado de suas próprias ações e como tal o aceite” (Hayek, 1960:71). Se a teodicéia da felicidade, segundo a definição de Weber, está em função da produção da boa consciência por aqueles que gozam da riqueza ou do poder ou, em qualquer caso, da felicidade, na versão de Hayek alcança seu objetivo com particular elegância: não existe desajuste ou contradição entre posição econômico-social e valor objetivamente medido pelo mercado. Tanto é assim que qualquer manifestação de insatisfação frente a esta teodicéia realizada pelo mercado pode ser atribuída exclusivamente no sentimento de “inveja” e da fuga da “responsabilidade individual” (Hayek, 1960: 93, 71).

Em todo caso, na tradição liberal, apesar de variantes ideológicas às vezes relevantes, a miséria tem relação com o demérito individual, a falta de sorte e o acaso, a ordem natural e inclusive providencial das coisas, mas, de forma alguma, questiona as relações econômico-sociais e instituições políticas. Por que, segundo Tocqueville (1951a:30 e 92), a revolução de 1848, já em fevereiro, é substancialmente socialista, antiburguesa (e antiliberal)? Porque nela estão muito presentes “as teorias econômicas e políticas” que querem “fazer crer que a miséria humana é obra das leis e não da providência, e que seria possível acabar com a pobreza mudando a ordem social” (Tocqueville, 1951a: 84). Inclusive a regulamentação legislativa e a redução do horário de trabalho (a jornada de 12 horas) do liberal francês são colocadas na conta das “doutrinas socialistas” e, portanto, condenadas sem apelo (Tocqueville, 1951d:38). Contra a pretensão de colocar “a providência e sabedoria do Estado no lugar da providência e sabedoria individual”, Tocqueville reitera que “não existe nada que autorize o Estado a se intrometer na indústria”. É o célebre discurso de 12 de setembro de 1848 (Tocqueville, 1951d: 551), pronunciado para que a Assembléia Constituinte

rejeitasse aquela reivindicação do “direito ao trabalho” que já fora repelida nos dias sanguinários de junho e que, porém, por vias tortuosas, abriu caminho, por exemplo, na Constituição da República Italiana.

É verdade que não se verificou no Ocidente a socialização radical dos meios de produção, prevista e desejada por Marx. Ao contrário, um processo de reprivatização está em curso na Europa Oriental, enquanto dúvidas e reflexões profundas se manifestam sobre os mesmos países que, de uma forma ou de outra, ainda continuam evocando o “socialismo”. Resta o fato de que a relação entre economia e política, e mesmo a própria concepção da liberdade, resulta profundamente modificada, também no Ocidente, pela lição de Marx.

Trabalhadores assalariados, instrumentos de trabalho e “máquinas bípedes”

Hayek tem razão ao denunciar a contaminação socialista e marxista ocorrida na sociedade ocidental. Aliás, tem mais razão do que ele pensa. O seu erro, de fato, é proceder a uma reconstrução decisivamente oleográfica da tradição liberal. Nenhuma prova é apresentada para a tese de que “a luta contra todas as discriminações baseadas na origem social, na nacionalidade, na raça, na crença, no sexo, etc. permaneceu uma das características mais destacadas pela tradição liberal” (Hayek, 1987:142). Na realidade, para me limitar a um exemplo macroscópico, em um país clássico da tradição liberal, os Estados Unidos, a instituição da escravidão continuou a subsistir até 1865 e a sua abolição formal, a partir de então, não significou de fato o desaparecimento imediato de qualquer discriminação e dano aos negros, os quais por muito tempo se viram excluídos, devido à cor da pele, dos direitos políticos e, às vezes, civis⁴.

Mas Hayek (1987:145) insiste na sua hagiografia: “o liberalismo clássico tinha apoiado as reivindicações de ‘liberdade de associação’” Na realidade, a polêmica anti-sindical, ora mais explícita e virulenta, ora em surdina e pouco perceptível, acompanha constantemente a história do pensamento liberal. Por outro lado, para desmentir o patriarca do neoliberalismo, basta citar seus autores prediletos. Mandeville, por exemplo, escreveu surpreso e indignado sobre as primeiras tentativas dos miseráveis do seu tempo de se organizarem de modo a melhorar as condições de vida:

estou informado por pessoas dignas de fé que alguns destes servos chegaram a tal ponto de insolência de se reunir em associação e fizeram leis que estabelecem como obrigação não prestar serviço por uma quantia inferior à estabelecida por eles, não carregar pacotes ou cargas que superem um certo peso, fixado em duas ou três libras, e se impuseram uma série de outras regras diretamente opostas ao interesse daqueles para quem

⁴A legislação de alguns Estados do Sul continuou a proibir os casamentos inter-raciais até quase os dias de hoje!(Keryan, 1991:78-80).

prestam serviço, e ao mesmo tempo, contrárias ao objetivo pelo qual foram contratados (Mandeville, 1988:305).

Por sua vez, Burke vê a liberdade de contrato ameaçada, ou anulada, por qualquer acordo ou ligação associativa entre os operários, de qualquer “combination or collusion” (Burke, 1826:380). Na França, a lei Le Chapelier, que proibia as associações operárias, foi extinta apenas em 1887. Por trás disso, estão as gigantescas lutas do movimento operário e socialista que culminaram na Comuna de Paris: estamos, então, além de 1870, a data que marca segundo (Hayek, 1987:134), o início do “declínio da doutrina liberal”, um declínio que coincide com a irrupção no cenário político de um movimento operário e socialista organizado. No que se refere ao desaparecimento da discriminação censitária dos direitos políticos, até o momento considerada legítima por Hayek, esta é ainda mais recente e nos remete aos acontecimentos relacionados com a Primeira Guerra Mundial e a Revolução de Outubro (Losurdo, 1993a: cap. I, 13 e cap. VII, 5).

A democracia moderna não pode ser compreendida sem as idéias e as lutas da tradição democrático-socialista, sendo que a última tem um mérito ainda maior: aquele de ter contribuído de forma decisiva para a elaboração do conceito universal de homem, inexistente, até aquele momento, para a tradição liberal. Locke fala, como se fosse de um fato óbvio, acerca dos “plantadores das Índias Ocidentais” que possuem escravos e cavalos com base nos direitos adquiridos nas regras de compra e venda (Losurdo:1992: 3). Ainda em pleno 1800, Stuart Mill (1972:197) situa as que ele define como raças “menores” apenas acima das espécies animais superiores).

Não apenas às populações coloniais foi negada a plenitude da dignidade humana. Se Locke reduz o escravo negro à condição de “mercadoria” ou o iguala ao cavalo, um século mais tarde, Edmund Burke - o “grande whig” inglês, querido tanto por Dahrendorf (1990:27) como por Hayek (1960:22) que o define como “grande e profeta” - reduz o trabalhador braçal ou trabalhador assalariado à categoria de *instrumentum vocal* e, portanto, retomando uma divisão clássica, o coloca entre os instrumentos de trabalho, junto ao boi (*instrumentum semivocale*) e ao arado (*instrumentum mutum*) (Burke, 1826:383). Até o autor do provavelmente mais célebre manifesto da Revolução Francesa, Sieyès, fala da “maior parte dos homens como máquinas de trabalho”, ou seja, “instrumentos humanos da produção” ou “instrumentos bípedes”. Chega-se, inclusive, a uma negação suficientemente explícita da qualificação de homem:

os desgraçados que fazem os trabalhos pesados, produtores dos gozos alheios, que recebem apenas para a subsistência de seus corpos sofridos e necessitados de tudo, esta multidão imensa de instrumentos bípedes sem liberdade, sem moral, sem faculdade intelectual, dotados apenas de mãos que recebem pouco e de uma mente gravada por mil preocupações que os fazem apenas sofrer [...] são estes que vocês chamam homens? São

considerados civilizados (policés), mas alguém já viu, pelo menos um desses, que fosse capaz de entrar na sociedade? (Sieyès, 1985: 236,75,81)

Este nominalismo antropológico (a negação do conceito universal de homem) constitui o fundamento teórico da negação dos direitos políticos aos não-proprietários: (Constant, 1957:1146) os compara a “garotos” que, obrigados a trabalhar dia e noite, permanecem em uma situação de “eterna dependência”. De alguma forma são homens, mas com uma característica singular devido à qual não se tornam, e nunca poderão se tornar, adultos. Constant não se afasta muito de Sieyès. Mesmo este último, quando não fala de “instrumentos humanos”, ou melhor, “bípedes”, fala da “multidão sempre infantil”(Sieyès, 1985:80). Nos dias atuais, esta visão continua de alguma forma presente em um autor como Hayek, quando explicita que uma sociedade liberal poderia muito bem se negar a conceder o sufrágio às massas. O direito de voto é negado, também, às “pessoas muito jovens”! (Hayek, 1960:13)

Marx crítico do holismo liberal

A insistência de Marx no “homem” como “ente genérico” só pode ser compreendida no contexto da luta pela construção do conceito universal de homem. Já em Hegel pode-se encontrar a afirmação de que, não apenas a um escravo, tratado pelo senhor como um instrumento de trabalho, mas também ao pobre, reduzido pela fome a condições de substancial escravidão, é em última análise negada a qualidade de homem (Losurdo, 1992). Por esta sua insistência sobre o homem como “ente genérico”, Marx foi várias vezes acusado de holismo. Não é o caso, aqui, de nos determos na ambigüidade e inadequação desta categoria. Mas vale a pena notar que, sob muitos aspectos, *O capital* se apresenta como a denúncia do holismo que atravessa a economia política e a tradição liberal. Vejamos algumas das proposições criticadas por Marx.

Mandeville escreve: “para tornar a sociedade feliz é necessário que a grande maioria permaneça ignorante e pobre”. Ou então: “a riqueza mais segura consiste em uma massa de pobres trabalhadores” (apud Marx, 1955b:647). Não é tão importante que o autor mais querido de Hayek (1987:249-266) considere como um fato natural, inevitável e ao mesmo tempo benéfico a miséria e a ignorância dos trabalhadores assalariados. O que mais importa é examinar a estrutura epistemológica do discurso de Mandeville. Ao exigir o sacrifício de uma numerosa massa de indivíduos, é a “sociedade”, ou melhor, a “riqueza”, um monstro universal que engole a grande maioria da população. Ou então, se nos lembrarmos de Destutt de Tracy, ele também na mira de Marx: “as nações pobres são aquelas em que o povo vive em condições de riqueza, enquanto as nações ricas são aquelas em que, este é ordinariamente pobre”(Marx, 1955b:677). A “riqueza das nações” - para usar uma expressão de Adam Smith - é o novo nome deste Moloch devorador. Este último pode inclusive se chamar “liberdade”: a carga

antiestatal e liberal de Mandeville é fortemente destacada e celebrada por Hayek, o qual, porém, transita com desenvoltura na outra face da moeda, “*the working slaving people*”, “a parte mais mesquinha e pobre da nação”, que, segundo Mandeville, trabalha e é justo e inevitável que trabalhe, precisamente à maneira dos escravos. E como antes a “riqueza das nações” exigia a miséria da maioria da população, agora, aquela que podemos chamar a “liberdade das nações” exige sempre a substancial escravidão da maioria da população.

É preciso analisar um pouco mais a estrutura do discurso criticado por *O capital*: a felicidade, ou melhor, a riqueza, ou melhor, a liberdade da “sociedade” ou da “nação” exigem a infelicidade, a miséria, a escravidão da maioria de seus membros. Por que esta proposição não é vista como logicamente contraditória? É claro: porque os trabalhadores assalariados não são contratados propriamente, ou a título pleno, sob a categoria de “sociedade” e “nação”, um universal que a eles faz apelo só porque funcionam como vítimas de sacrifício.

A necessidade de fazer uma drástica limitação dos direitos civis de grupos sociais ou étnicos considerados perigosos e subversivos é, várias vezes, explicitamente, teorizada. Nestes termos Lord Palmerston, exemplo da Inglaterra liberal, rejeita a concessão da liberdade religiosa aos católicos irlandeses: “A legislação de um país tem o direito de condenar uma parte da comunidade à falta de direitos políticos considerada necessária à segurança e ao bem estar do interior [...] Isto faz parte dos princípios fundamentais em que repousa um governo civil”. Aqui emerge a palavra de ordem chave do holismo (segurança e bem-estar do interior) e esta aparece no primeiro plano do liberalismo. Não em Marx, que, ao contrário, no primeiro de seus polêmicos artigos contra Lord Palmerston, denuncia como este último subordina a “massa do povo” a este universal ilusório e mistificador que é a “legislação” ou, “em outras palavras, a classe dominante” (Marx, 1955c:361).

Podemos notar que, muitas vezes, o liberalismo não priva a “multidão sempre infantil” apenas dos direitos políticos: também a exclui dos direitos civis. Hayek (1987:251) gosta de destacar Mandeville, para quem “o exercício arbitrário do poder por parte do governo seria reduzido ao mínimo”. Na realidade, Mandeville, embora defensor de uma moral laica, exige que a freqüência dominical à Igreja e a doutrina religiosa se tornem uma “obrigação para os pobres e os não letrados”. Este, aos domingos, deveriam ser impedidos do “acesso a qualquer tipo de divertimento fora da igreja” (Mandeville, 1988:308).

Ainda no século XIX os liberais alemães Rotteck e Welcker - que Hayek (1978:28) cita favoravelmente -, com a finalidade de prevenir, “já na sua fonte”, cada ataque ao direito de propriedade, exigiam que os mendigos, as pessoas sem meios de sustento, fossem presas, ainda que com uma simples “medida autônoma da autoridade da polícia”, em “casas de trabalho

forçado”. E presos por tempo indeterminado para serem submetidos a uma disciplina dura, ou melhor, sem piedade (Losurdo, 1983:144-148).

Fala-se da contribuição decisiva do movimento democrático e socialista na construção do conceito universal de homem (ou de pessoa ou de indivíduo).

Nietzsche enxerga longe quando descarrega a “igualdade da pessoa” na conta do “socialismo”. “A igualdade da pessoa” por ele contestada é a afirmação de que cada membro do gênero humano deve ser reconhecido como pessoa. E ao contrário – em polêmica enfiada nas notas contra o socialismo - Nietzsche afirma que os que estão em maior número não constituem “uma pessoa” e “os indivíduos são poucos”. E, assim como Burke, com o olhar voltado para a agricultura, definia o trabalhador assalariado como *instrumentum mutuum*, Nietzsche, com o olhar voltado para a indústria, o define “instrumento de transmissão”, com o objetivo de transmitir o movimento aos teares e aos meios de produção verdadeiros. E, assim como Sieyès tinha falado dos trabalhadores assalariados como “máquinas de trabalho”, Nietzsche fala de “máquinas inteligentes”. E, como Mandeville, considerava oportuno que fosse negado o conhecimento à “parte mais mesquinha e pobre da nação”, de forma a não provocar obstáculos ao processo de reprodução do “the working slaving people”, Nietzsche acredita que o conhecimento popular é absolutamente incompatível com aquela escravidão substancial que é o trabalho assalariado e que constitui o pressuposto de qualquer civilização (Cazzaniga, Sichirolo, Losurdo, 1988:115-140).

Os escritos de Nietzsche foram elaborados no período em que Hayek situa “o declínio da doutrina liberal” seguido pelo desenvolvimento do movimento democrático-socialista. Em polêmica contra este movimento, e na tentativa desesperada de deter a construção do conceito universal de homem, Nietzsche acaba, objetivamente, retomando temas típicos do liberalismo, ou pelo menos, do primeiro liberalismo.

Os “crianças”, os “bárbaros” e a tradição liberal

O grande sociólogo e trabalhista inglês Tawney (1927:269) afirma que, na Inglaterra, de meados do século XVII aos do século XVIII, o comportamento dominante em relação ao “novo proletariado industrial” foi tão duro “que não encontra comparação nos nossos tempos, a não ser no comportamento dos mais vis colonizadores brancos em relação aos trabalhadores negros”. Na realidade, como procurei demonstrar, tal comportamento vai além da Inglaterra e do limite temporal aqui indicado. Vimos antes Sieyès e depois Constant, falar dos trabalhadores assalariados como eternos garotos. Mais tarde se assiste a um interessante deslocamento desta metáfora. No contexto de um discurso ligado ao futuro, Stuart Mill é da opinião que os próprios trabalhadores assalariados devem gozar dos direitos políticos, embora a discriminação censitária, despejada pela porta da frente, corra o risco de voltar pela brecha da proposta de que as pessoas dotadas de

melhor inteligência deveriam ter um voto de maior peso (o voto plural), de forma a exercerem uma influência maior (Mill, 1972:285-8). Parece que os trabalhadores assalariados não constituem mais a imagem de eternas crianças, mas tal figura desaparece da Europa apenas quando reaparece nas colônias, nas “sociedades atrasadas em que a própria raça pode ser considerada menor”. Como se comportar nestes casos? Deixemos a palavra a Mill:

As dificuldades que inicialmente se opõem ao progresso espontâneo são tão grandes que raramente se pode escolher entre vários meios para superá-las e um governante animado por intenções progressistas pode usar qualquer meio que permita conseguir uma finalidade em outros casos impossível. O despotismo é uma forma legítima de governo quando se lida com bárbaros, desde que o objetivo seja o progresso deles e os meios se justifiquem pela eficiência, no presente, para se atingir esse resultado. O princípio da liberdade não se aplica a nenhuma situação anterior ao momento em que os homens se tornaram capazes de melhorar através da discussão livre e entre iguais. Até então, somente lhes cabe a obediência absoluta a um Agbar ou a um Carlo Magno, se tiverem sorte para encontrá-lo.

É claro, a liberdade “vale apenas para seres humanos na plenitude das suas faculdades” (Mill,1926:06). Antes, a figura das crianças incapazes de entender e querer constituía a maioria da população da Europa. Agora, deslocada para as colônias, esta figura continua sempre a compor a maioria da humanidade. É verdade que não mais se trata de uma condição para ser considerada eterna. Porém, não apenas o alcance da maioria é colocado em um futuro remoto, mas, sobretudo, a aceitação da maturidade adquirida compete, por definição, e exclusivamente, àqueles que já são agora, ou se auto-proclamam, capazes de compreender e de querer. Sobre esta proclamação, sobre o fato de que os países e os povos tratados a ferro e fogo pelo Ocidente representem não apenas a menoridade, mas também a barbárie, (Mill:1926:56) não tem dúvida e justifica indiretamente até a infame guerra do ópio. E a justifica em nome dos princípios liberais: “a proibição de importar ópio da China” viola a “liberdade [...] de quem o adquire”, assim como “do produtor ou do vendedor” Estamos nos anos da segunda guerra do ópio. No começo da primeira, (Tocqueville, 1951e:58) se expressa inclusive em termos líricos:

Eis então a mobilidade da Europa diante da imobilidade chinesa! É um grande acontecimento, sobretudo se pensarmos que esta é a continuação, a última etapa de uma multidão de acontecimentos da mesma natureza que empurram gradualmente a raça européia para fora dos seus limites e submetendo sucessivamente ao seu império ou a sua influência todas as outras raças (...); é a servidão das quatro partes do mundo por obra da quinta parte. Portanto, é melhor não ser tão maldizentes em relação ao nosso século e a nós mesmos. Os homens são pequenos, mas os acontecimentos são grandes.

Tocqueville, observador atento e lúcido, percebe a realidade do colonialismo. Na Argélia “tornamos a sociedade muçulmana muito mais miserável, mais desordenada, mais ignorante e mais bárbara de quanto fosse antes de nos conhecer” (Tocqueville, 1951e:323).

Percebe que o colonialismo europeu caminha até as portas do genocídio. Existe o perigo de que se repita “a história da conquista da América” (Tocqueville, 1951e:329). Sim, “além de cruel, é absurdo e impraticável querer sufocar ou exterminar os índios”, mas, na Argélia, “dizíamos a população”, que continua a ser reduzida pela fome provocada pela guerra de conquista (“neste momento Abdel-Kader morre literalmente de fome”) e, todavia, para os oficiais e soldados do exército francês, “a morte de qualquer um desses (os árabes) parece um bem” (Tocqueville, 1951e:224-5). Apesar deste tom realista, Tocqueville considera impensável e fora de quãto a retirada da França e da Europa das colônias.

Até o fim, para o liberal francês, a Europa continuou sinônimo de cultura e as populações coloniais, de barbárie. Em 1875, quando, para o colonialismo inglês, parecia que a Índia estava se rebelando, inclusive as tropas armadas e treinadas pela Inglaterra, Tocqueville, ao escrever para o amigo inglês Reeve, com o qual 17 anos antes celebrara o começo da guerra do ópio, recorre desta vez a tons angustiantes. A queda da Índia na “barbárie” “seria desastrosa para o amanhã das civilizações e para o progresso da humanidade”. Podia-se, porém, ter esperança em uma repressão eficaz: “nos nossos dias não existe quase nada de impossível para a nação inglesa, desde que esta comprometa todas as suas reservas e toda a sua vontade”(Tocqueville, 1951j:230).

Seria fácil neste ponto contrapor, para Mill e Tocqueville, o cenário da dominação inglesa na China e na Índia que emerge de algumas páginas de Marx, mesmo que este também não consiga se livrar totalmente da leitura com chave civilizatória do expansionismo colonial, característica da cultura liberal daquela época (Losurdo,1993). Não é este o ponto essencial. Tem mais significado a ironia sobre a “guerra civilizatória” das potências coloniais. Na guerra do ópio, enquanto “o semibárbaro” (a China) “tinha fé nos princípios da lei moral, o civilizado lhe opunha o princípio do Eu” (Marx, 1968:323, 361/Marx, Engels, 1976:204,230), ou seja, da liberdade de comércio e da cultura liberal, o princípio assim eloqüentemente defendido por Mill. Mas onde está a cultura e onde está a barbárie? A Europa, por enquanto, pode conservar a sua certeza de representar a cultura, enquanto ainda domina o conceito universal de homem. Por isso estremece de indignação pela crueldade e os “horrores” - como (Tocqueville, 1951f: 254) os definia - dos insurgentes na Índia e na China, mas continua a conservar a sua boa consciência apesar de todos os crimes que comete nas colônias. Citando Marx: “A crueldade, como todas as coisas nesta terra, tem as suas modalidades que variam segundo o tempo e o lugar. César, o refinado homem de cultura, narra ter dado ordem de cortar a mão direita de alguns milhares de guerreiros gauleses” (Marx,1955:288). Mas, naquele tempo, a

Gália era sinônimo de barbárie, enquanto nos tempos de Mill e de Tocqueville, a França era sinônimo de civilização. E Tocqueville (1951g:357) percebe como na América liberal e democrática os brancos se negam a reconhecer aos negros “os tratados gerais da humanidade”, assim como se negam substancialmente a reconhecê-los nos índios. Observa como, aos olhos dos oficiais franceses na Argélia, “os árabes são como animais malignos” (Tocqueville, 1951g:224). Todavia, previne a França contra a possibilidade de surgir nos árabes a ilusão ou a pretensão de que possam ser tratados “como se fossem nossos cidadãos e nossos iguais”. A idéia de igualdade do homem não pode se estender até abraçar os “povos semi-civilizados”. E, reconhecendo o quanto de bárbaro existe no comportamento da França na Argélia, é sempre Tocqueville que adverte, por outro lado, a própria França para que não abandone à compreensão e à indulgência, virtudes incompreensíveis aos “povos semi-civilizados”, capazes apenas de compreender o discurso da “justiça exata, mas rigorosa”. De qualquer forma, nem por um segundo os árabes devem ter a ilusão que a França (e a Europa) possa abandonar “a sua posição dominadora”. Isto significaria provocar “estupor e confusão nos seus espíritos, enchê-los de noções errôneas e perigosas” (Tocqueville, 1951h:324).

Vimos Stuart Mill falar, indiferentemente, de “bárbaros” ou de “raças” a serem consideradas “inferiores”. Também na diversidade das suas configurações e deslocamentos geográficos, a figura da multidão-criança acompanha constantemente, como uma sombra, o pensamento liberal e define o limite de fundo: existem homens (que talvez de humano tenham apenas a fisionomia) para quem a liberdade resulta ser um brinquedo, ao mesmo tempo supérfluo e perigoso. Citando Sieyès (1985:80): “Entreguem um brinquedo a uma criança e ele o quebra para ver como é feito (...). A lógica social também é um brinquedo para a multidão sempre criança”.

Mas como os bárbaros ou “semicivilizados” são crianças, as crianças que vivem na metrópole se transformam facilmente em bárbaros ou demônios. Já com referência ao processo de radicalização da Revolução Francesa e ao irromper das massas populares no cenário político, Mallet du Pan lança o grito de alarme: “Os unos [...] estão no meio de nós”. Quatro décadas mais tarde, após a revolta operária de Lyon, Saint-Marc Girardin denuncia a “nova invasão dos bárbaros” (Hunecke, 1978:164). Depois da revolta operária de junho de 1848, o próprio (Tocqueville, 1951a:93), descrevendo as emoções coletivas do tempo, também acaba evocando o espectro “dos vândalos e dos godos”.

A sociedade burguesa-liberal tende a ler em termos naturais e de raça os próprios conflitos de classe. É por isso que, quando se rebelam, os trabalhadores das metrópoles são denunciados como bárbaros, como aqueles que ameaçam com a barbárie no interior do mundo civilizado que já tem que se proteger dos bárbaros externos. São assim explicadas as propostas recorrentes de esterilização da raça dos vagabundos, ociosos e criminosos, dos bárbaros incapazes de se erguerem no nível da civilização. Eis uma idéia

que tem um papel importante na cultura americana dos séculos XIX e XX (Fink, 1962), mas que ainda está presente em Winston Churchill (Ponting, 1992).

Neoliberalismo e Nova Direita

Se hoje, quando se fala de direitos do homem, se entende, ao menos por parte da cultura política mais avançada, o homem na sua universalidade, o homem como tal, não se pode ignorar a grande contribuição, para este resultado, da tradição política que vai de Robespierre (foi o primeiro que contestou as limitações censitárias do direito de voto e aboliu a escravidão nas colônias) a Lênin (a revolução de Outubro deu um impulso decisivo ao processo de descolonizar e reconhecer o direito de autodeterminação também aos povos em certo tempo considerados bárbaros). É claro que a constatação deste fato histórico não deve ser um obstáculo para um balanço crítico, sem indulgências, desta tradição revolucionária. No que se refere mais especificamente ao marxismo, a ilusão que o penetra profundamente, quanto à breve fase de transição para um comunismo utopicamente transfigurado, produziu conseqüências claramente nefastas: esta ilusão levou a negligenciar, ou pior, a considerar puramente “formal”, o problema das garantias democráticas, ou o velho problema liberal dos limites de poder, qualquer que seja.

Seria, porém, errado pensar que este tema seja totalmente ausente em Marx e Engels. Existe inclusive uma celebração apaixonada da tradição liberal anglo-saxônica: “o direito inglês” – escreve Engels em 1892 – é “o único que manteve conservado intacto e transmitido para a América e para as colônias a melhor parte daquela liberdade pessoal, daquela autonomia local e daquela independência frente a toda intervenção estrangeira, com exceção da justiça”. Tudo isso que, com a monarquia absoluta, se perdeu na Europa continental e nunca mais foi reconquistado completamente (Engels, 1955:304).

Não é o tema da liberdade do indivíduo que faz a diferença entre Marx e Engels, por um lado, e, por outro, a tradição liberal. É, ao contrário, o reconhecimento da dignidade de indivíduo e de homem em cada ser humano, e também o conhecimento de que sem a “liberdade da necessidade” correm o risco de resultarem formais a liberdade civil e política e o próprio reconhecimento da dignidade do homem. É certo que profundas transformações políticas e sociais se desenvolveram de modos muito diferentes dos previstos e desejados por Marx e Engels. Todavia, Hayek tem razão quando reconhece em Roosevelt e nos documentos da ONU, na atual configuração da sociedade “liberal-democrática”, influência do movimento democrático-socialista e do marxismo. É importante traçar um balanço histórico correto do mundo no qual vivemos para compreender os termos reais do atual debate político. O que se assiste hoje é a uma gigantesca tentativa de purificar a sociedade “liberal-democrática” dos elementos (ou do maior número possível de elementos) de democracia, daquilo que inseriram

as lutas prolongadas do movimento democrático-socialista. Daherendorf identifica corretamente no neoconservadorismo a tentativa de reverter a “idéia de direitos civis e sociais”, de privar a idéia de direito daquela “substância social” que é o resultado da “resposta que a sociedade aberta apresenta aos desafios da luta de classes” (Dahrendorf, 1987:152-140).

E então, apesar de todas as diferenças, o neoconservadorismo e o neoliberalismo acabam, inevitavelmente, se encontrando com a velha e a Nova Direita na liquidação, não apenas do movimento socialista, mas da herança da Revolução Francesa e da idéia de igualdade, do “Estado-Providência” (Benoist, 1987:81-84), etc. Por vezes a Nova Direita reivindica explicitamente a tradição liberal para contrapô-la à massificação do mundo moderno. Tocqueville foi “um dos primeiros a descobrir a contradição escondida no slogan que, a partir de 1789, associa igualdade e liberdade”(Benoist, 1978:259).

Assim, o antiigualitarismo dos neoconservadores não parece suficientemente radical e conseqüente para a Nova Direita (Faye, 1986:61-71). E, todavia, existe um tema de fundo que aproxima as duas correntes. Benoist não se cansa de denunciar no conceito universal de homem a versão superficialmente laicizada do monoteísmo hebraico-cristão, a gênese do “totalitarismo igualitário” (Benoist, 1979:31-159-167). Com referência à Declaração universal dos direitos do homem, Hayek ironiza por sua vez “o conceito de ‘direito universal’ que assegura ao camponês, ao esquimó e talvez também ao abominável homem das neves ‘férias periódicas remuneradas’” (Hayek, 1976:104).

A destruição da herança do movimento democrático-socialista não pode deixar de colidir com o conceito de homem e de direito do homem como tal e é apenas neste quadro que se pode compreender a tese desenvolvida por Hayek em relação ao problema da fome do Terceiro Mundo: “Contra a superpopulação existe apenas um freio, ou seja, que se mantenham e que cresçam apenas aqueles povos que são capazes de se alimentarem sozinhos”⁵. É natural que o regresso à concepção liberal clássica, vista e cuidada na sua “pureza” e “autenticidade”, comporte, também em nível internacional, a rejeição de qualquer redistribuição de recursos que não derive da caridade individual. Mesmo quando alcança dimensões trágicas, até levar à morte de milhões de pessoas, a fome continua a ser um fato privado, daqueles que a sofrem ou dos eventuais benfeitores que fazem caridades. Desta forma, os povos aprenderão a “se alimentar sozinhos”.

É certo que milhões de crianças não terão sequer o tempo de aprender. Mas a resposta para eventual objeção já está contida num clássico da tradição liberal. Segundo Malthus é intrínseco ao “governo moral deste universo que os pecados dos pais sejam punidos nos seus filhos”; “pelas leis da natureza, uma criança é confiada direta e exclusivamente aos cuidados de seus pais” e

⁵ Declaração a «Wirtschaftswoche» de 16 de março de 1981.

não tem nenhum direito de reivindicar à sociedade (Malthus, 1965:497).

É desta desconfiança em relação à categoria dos direitos universais do homem e desta indiferença para com a sorte de milhões de indivíduos concretos que emerge mais uma vez o caráter ideológico e misticador da profissão de fé que o liberalismo clássico e o neoliberalismo fazem do “individualismo”.

Bibliografia:

- BENOIST, A. de. (1978) *Vue de droite*, Paris.
- _____. de. (1979) *Les idées à l'endroit*, Paris.
- BURKE, E. (1826) *Thoughts and Details on Scarcity* (1795). In *The Works*, London, vol. VII.
- CAZZANIGA, G. M., LOSURDO D., SICHIROLLO L.. (1988) *Nietzsche, il Moderno e la tradizione liberale*. In *Metamorfosi del Moderno*. Urbino: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Roma.
- CONSTANT, Benjamin. (1957) *Principes de politique*. In *Oeuvre*, Paris
- DAHRENDORF, R. (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*, London.
- _____. (1987). *Fragmente eines neuen Liberalismus*, Stuttgart.
- _____. (1990) *Reflections on the Revolution in Europe*, London.
- ENGELS, F. (1955) Introdução à edição inglesa de *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. In MARX, K, ENGELS, F. *Werke*, Berlin, vol. XXII.
- FAYE, G. (1986) “Il neo-conservatorismo americano: Un capitolo dell’ideologia egualitaria”. In *Trasgressioni*, mai-ago.
- FAYE, G., BENOIST, A. de. (1987) “Contro lo Stato-Provvidenza”. In *Trasgressioni*, set-dez.
- FINK, A. E. (1938) *Causes of Crime. Biological Theories in the United States 1800-1915*, New York.
- GINZBERG, S. “Bimbi alla fame negli USA dei miliardari” In *l’Unità* de 19 de outubro de 1988.
- HAYEK, F. A. von. (1960) *The Constitution of Liberty*, London.
- _____. (1976) *Law, Legislation and Liberty*, London.
- _____. (1979) *The Political Order of a Free People*, London.
- _____. (1987) *New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas*, London.
- HEGEL, G. W. F. (1979) *Phänomenologie des Geistes*, In MOLDENHAUER, E. e MICHEL. K. M.(Orgs.) *Werke in zwanzig Bänden.*, Frankfurt, vol. III.
- HUMBOLDT, W. v. (1792) *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. In *Gesammelte Schriften*, Berlin, ed. dell’Accademia delle Scienze, 1903-36, vol. I.
- HUNECKE, V. (1978) Tendenze anticapitalistiche nella rivoluzione frances. In “Società e storia”, vol I, n.1.
- KERYAN, L. (1991) *L'égalité aux Etats-Unis: mythes et réalité*. Nancy: Presses Universitaires.

- LOSURDO, D. (1983) *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma.
- _____. (1992) *Hegel e la libertà dei moderni*. Roma.
- _____. (1993) *Marx e il bilancio storico del Novecento*, Roma.
- _____. (1993a) *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino.
- MALTHUS, Th. R. (1965) *An Essay on the Principle of Population. Saggio sul principio di popolazione*, Torino:UTET.
- MANDEVILLE, B. de. (1988) *An Essay on Charity and Charity Schools*. In *The Fable of the Bees*, Reprint Indianapolis.
- MARX, K. (1955), *Der indische Aufstand* In MARX, K, ENGELS, F. *Werke*, Berlin, vol. XII.
- _____. (1955a) *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* In MARX, K, ENGELS, F., *Werke*, Berlin, vol. I.
- _____. (1955b), *Das Kapital* In MARX, K, ENGELS, F., *Werke*, Berlin, vol. XXIII.
- _____. (1955c), *Lord Palmerston* In MARX, K, ENGELS, F., *Werke*, Berlin, vol. IX.
- _____. (1968) "Another Civilisation War", 1° de outubro de 1859, e "The Opium Trade", 20 de setembro de 1858. In AVINERI, S. *Karl Marx on Colonialism and Modernisation*, New York: Doubleday.
- MARX K., ENGELS, F. (1955) *Die heilige Familie*, In MARX, K, ENGELS, F., *Werke*, Berlin, vol. II.
- _____. (1955a) *Manifest der kommunistischen Partei* In MARX, K, ENGELS, F., *Werke*, Berlin, vol. IV
- _____. (1976) *India Cina Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, Milano: Il Saggiatore.
- MILL, J. Stuart. (1926) *On Liberty*, London.
- _____. (1972) *Considerations on Representative Government*. In ACTON, H. B. (Org.) Id., *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London.
- MISES L. von. (1987) *The Anti-Capitalistic Mentality*.
- _____. (1988) *La mentalità anticapitalistica*, Roma.
- _____. (1988a) "On Equality and Inequality". In PANICHAS, G. *Modern Age. The First Twenty -Five Years*, Indianapolis: A Selection.
- PONTING, C. "Churchill's plane for race purity". In *The Guardian* de 20-21 de junho de 1992.
- POPPER, K. (1992) *La lezione di questo secolo*, Venezia.
- _____. (1973) *The Open Society and its Enemies*, vol. II, London.
- RAWLS, J.(1971) *A Theory of Justice*, Harvard.
- SIEYÈS, E. J. (1985) *Ecrits politiques*, ZAPPERI, R. (Org.), Paris.
- SPENCER, H. (1877) *Social Statics*, New York.
- TAWNEY, R. H. (1927) *Religion and the Rise of Capitalism*, London.
- TOCQUEVILLE, A. de. (1951) *Ecrits et discours politiques*. In *Oeuvres complètes*, vol. III, 1.
- _____. de. (1951a) *Souvenirs (1850-51)*. In *Oeuvres complètes*, vol. XII.
- _____. de. (1951b) . In *Oeuvres complètes*, vol. VIII, 2.
- _____. de. (1951c) Carta a F. de Corcelle de 1 de dezembro de 1846. In *Oeuvres complètes*, vol.XV, 1.
- _____. de. (1951d) Carta a G. de Beaumont de 03 de setembro de 1848. In *Oeuvres complètes*, vol. XII.

- _____. de. (1951e) Carta a Reeve de 12 de abril de 1840. In *Oeuvres complètes*, vol. IV, 1.
- _____. de. (1951f) Carta a Reeve de 30 de maio de 1858. In *Oeuvres complètes*, vol.VI.
- _____. de. (1951g) De la démocratie en Amérique. In *Oeuvres complètes*, vol.I.
- _____. de. (1951h) Ecrits et discours politiques. In *Oeuvres complètes*, cit., vol. III.
- _____. de. (1951i). Carta a F. de Corcelle de 1 de dezembro de 1846. In *Oeuvres complètes*, vol. XV, 1.
- _____. de. (1951j). Carta de 2 de agosto de 1857. In *Oeuvres complètes*, vol.VI, 1.
- _____. de. (1951k) Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie, in *Oeuvres complètes*, organizado por J. P. Mayer, Paris, vol V, 2.
- _____. de. (1951l). L'Ancien Régime et la révolution. In *Oeuvres complètes*, vol. II, 1.
- WEBER, M. (1972). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.
- _____. (1972a) Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen.